

ჯანრი კაშია

უბისი
რუსთველი და დანტე

ნიკნი მეორე



თბილისი 2013



გველის-მჭამელი

შენობა, შესაქმე

ტოტალიტარიზმი

პარისიკონი, მარტორქას

თავგადასავალი

პიესები, სცენარები, ლექსები

თავისუფლება და ფადერალიზმი

ენა, საზრისი, ყოფიერება...

პუბლიცისტური წერილები

უბისი „რენესანსი ურენესანსოდ“

უბისი „რუსთაველი და დანტე“

ДВЕРИ...

ჯანრი კაშია
ტომი XI
უბისი *რუსთველი და დანტე*
ნიგნი მეორე

კონსულტანტი დავით ანდრიაძე

რედაქტორი ხათუნა თოდუა

ყდის დიზაინი: © ალექსანდრე ბერდიშევი
კომპიუტერული უზრუნველყოფა: ნუგზარ არჩემაშვილი

© ჯანრი კაშია
ყველა უფლება დაცულია

ქართული ბიოგრაფიული ცენტრი, 2013

ყდაზე გამოყენებული ფოტოსურათის მონოდებისთვის მადლობას ვუხდით
სერგო ქობულაძის სახელობის ხელოვნების ძეგლთა ფოტოფიქსაციის
ლაბორატორიას

© Janri Kashia
Ubisi *Rustveli and Dante*
All rights reserved

Georgian Biographical Centre, 2013

ISBN 978-9941-444-21-0

წინათქმა

ზოგი რამ „ქართული რენესანსის“
შესახებ

ზეალსვლა, რომელიც განხორციელდა დავით აღმაშენებლიდან თამარ მეფემდე – „ოქროს ხანა“ – დაგვირგვინდა ორი მნიშვნელოვანი მოვლენით: ყუთლუ-არსლანის *წინარეკონსტიტუციური მოთხოვნებით* (ხელისუფლების გადანაწილების, „კარვის“ წარმომადგენლობითი საკანონმდებლო ინსტიტუტის დაარსების და მეფის კარის აღმასრულებელ ხელისუფლებად ინსტიტუციონალიზების – მეფის მიერ „მონონების“ და „დამტკიცების“ – დღევანდელი „ვეტოს“ უფლებით); და რუსთველის *„ვეფხისტყაოსნით“*.

ბუნებრივია, ყუთლუ-არსლანის დასის მოთხოვნები კონსტიტუციური მონარქიის და ინსტიტუციონალიზების მხოლოდ ნერგი შეიძლება ყოფილიყო, მაგრამ ეს იყო, ჩემი აზრით, ერთადერთი *სიახლე* და იმ გზის ლოგიკური გაგრძელება თუ გასრულებაა, რომელზედაც იდგა საქართველოს სახელმწიფო („ქართველი ერის კავკასიის იმპერია“) *დემეტრე დავითის ძის* დროსაც. როგორც პირველ ნიგნში შევეცადე მივწვინებინა, ეს სვლა შეწყვეტილ იქნა გიორგი III-ის მიერ სამეფო ტახტის უზურპირებით. გიორგი III უეჭველად ძლიერი მეფე იყო, მაგრამ ის არ იყო „ღმრთით დანაბადი“, მასში არაფერი არ იყო იმ ეპოქიდან, რომელშიც დაჯდა ტახტზე. იგი წარსულს ეკუთვნოდა, იმ ტომობრივი წყობის ეპოქას, როდესაც მართვის სადავეები „ბელადებს“ *ძალით* და *ძალაუფლებით* ეპყრათ და არა *ხელისუფლებით*, რასაც გულისხმობდა არა მხოლოდ ქრისტიანული და უნივერსალური სამეფო წყობა, არამედ გიორგი ჭყონდიდელისეული „ქართლის ცხოვრების“ სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფია და დავით აღმაშენებლის მოღვაწეობა. „ქართველი ერის კავკასიის იმპერიის“ გზა ძალაუფლების *ხელისუფლებით* ჩანაცვლების და ინსტიტუციონალიზების დასაწყისი გზა იყო. ამ ხედვით, თამარის გამეფება და ტახტზე ხელმეორე დამტკიცება იყო საქართველოს (და კავკასიის!) *დიდებულთა (არისტოკრატიის)* ცდა, კავკასიის იმპერია და თვით საქართველო დაებრუნებინა ქრისტიანული ხელმწიფების და გიორგი ჭყონდიდელისა და დავით აღმაშენებლის მიერ გაკვალულ გზაზე. მაგრამ ეს ცდა მარცხით დამთავრდა. თამარის მეფობაც იმავე ძველი ძალაუფლებრივი, თვითმპყრობელური, ცენტრალისტური და ანტინსტიტუციონალური გზით წარიმართა, რომელზედაც ვიდოდა გიორგი III უზურპატორი. ერთადერთი სიახლე იყო თვით *თამარ მეფის პიროვნება*, რომლის მითოლოგიზებული სახე დამკვიდრდა ქართულ ცნობიერებაში, ვფიქრობ, რუსთველის და თამარის მიჯნურობის შესახებ შექმნილი ლეგენდების, „ისტორიანი და აზმანის“, „ჩაბრუნხაული ქების“ და თვით „ვეფხისტყაოსნის“ საფუძველზე. ამგვარად მითიზებული თამარის სახე შეერწყა *დედაკაცურ* არქეტიპულ ანიმას – ქალურ არქეტიპს და კრისტალურად აბრწყინდა ისტორიულ განცდაში.

XIII საუკუნეში საქართველოს ისტორიამ ჯალალედინისა და მონღოლთა შემოსევებით დიდი წყვეტილობა განიცადა. ეს გაგრძელდა

თითქმის ერთი საუკუნე, რის შემდეგ, XIV საუკუნეში მოხდა საქართველოს სახელმწიფოებრიობის აღდგენა გიორგი ბრწყინვალის მიერ. გიორგი ბრწყინვალეს კი მოჰყვა თემურ ლენგის რვაგზისი შემოსევა. ამრიგად, გიორგი ბრწყინვალის ეპოქა ერთადერთია, როდესაც შესაძლებელი იყო განხორციელებულიყო ქართული თეოკოსმოლოგიური მსოფლხატი, რომელიც უბისის კედლებზეა შემორჩენილი. თუ ამ ეპოქის მახასიათებლებს ამავე პოლოგრამული თვალთ შევხედავთ და გეოპოლიტიკურ პირობებსაც გავითვალისწინებთ, XIV საუკუნე არის ბიზანტიაში „პალეოლოგიური რენესანსის“ ეპოქა, რასაც შეიძლებოდა გავლენა მოეხდინა საქართველოს მდგომარეობაზე და განვითარებაზე. მაგრამ, ბიზანტოცენტრისტული თვალსაზრისისგან განსხვავებით, ვფიქრობ, რომ ეს ეპოქა ბიზანტიის მზის ჩასვენების და სრული ძალაგამოცლილობის ეპოქა უფრო იყო, ვიდრე „რენესანსი“, თუნდაც უკვე ისტორიის მიერ განწირულ პალეოლოგთა. რაიმე მოვლენის „რენესანსულობა“ განიზომება არა მსგავსებით რომელიმე წინარე „ასალორძინებელ“ ეპოქასა და მოვლენასთან, არამედ შინაგანი ენერჯით, რომელიც განვითარების იმპულსებსა და ენერჯიას შეიცავს, რომლის ყოფიერების ისარი წინ არის მიმართული. ამ თვალსაზრისით, XIV საუკუნის რელიგიურ ტექსტებს შორის, უბისის მსოფლხატი – როგორც საკრალური ტექსტის კედლისწერა, რომლის შესრულების ტექნიკა და სტილური მახასიათებლები მხოლოდ ტექსტის გახსნის ფუნქციას ასრულებს – საკუთრივ ქართული ქრისტიანული ხედვის ნაყოფია და სავსებით შეესატყვისება ქართულ მითო-და-თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამას, რომლის ჩამოყალიბება „ქართული ელინიზმის“ სინთეზურ ნიჟადაგზე XI-XIII საუკუნეებში ხდებოდა. ქართული ქრისტიანული მსოფლხატი რამდენიმე ეტაპად ყალიბდებოდა, შესატყვისად თვით ქართული ეკლესიის განთავისუფლებისა ბერძნული-ბიზანტიური გავლენისაგან. ეს პროცესი განსაკუთრებული ძალით მულავნდება სწორედ X-XIV საუკუნეებში და იმ წრეში, რომელსაც გიორგი ჭყონდიდელი – ახალი თაობის (დავით აღმაშენებელი) უპირატესი „თანშეზრდილი მზრდელი“ – ხელმძღვანელობდა. ყუთლუ-არსლანი და რუსთველი ამ მსოფლხატის გამასრულებელნი და ფორმის მიმცემნი იყვნენ, ხოლო უბისის პოლოგრამა მის აღორძინებას წარმოგვიდგენს, რაც ცხადყოფს, რომ ახალი ქართული სახელმწიფოს მშენებლობის გეგმა დასრულებული სახით არსებობდა. უბისის ხატწერის ტექსტი სავსებით შეესატყვისება ამ გეგმას და მსოფლხატს და არა ბიზანტიურ „პალეოლოგიური რენესანსის“ მხატვრობას და მსოფლხატს.

„პალეოლოგიური რენესანსი“ საკმაოდ სპეციფიკური მოვლენა ჩანს ბიზანტიის ისტორიაში იმ ქართველების შემდეგ, რომელიც განიცადა აღმოსავლეთ საქრისტიანოში ჯვაროსნული ომებით და ბიზანტიის იმპერიის ფაქტობრივი განადგურებით. პალეოლოგები და უკანასკნელი

იმპერატორები „ბიზანტიის მზის ჩასვენებას“ უფრო განასახიერებენ, ვიდრე სახელმწიფოებრივი და თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის მდგრად და ჩამოყალიბებულ ფორმას, განწყობას და ტექსტს. პალეოლოგიური დამოკიდებულება „ხატწერისადმი“, – მას შემდეგ, რაც მოხდა ბერძნული ცივილიზაციისადმი მიბმის აღდგენა, „ელინობის“ და, შესატყვისად *ჰუმანისტური ელემენტების* („რენესანსულობის“ ონტო-არგუმენტი) არსებობის გამო – „მხატვრობად“ აღიქმება და არა – ყოფიერების ქრისტიანულ მართლმადიდებლურ სიმბოლურ პოლოგრამად. უბისის კედლებზე „მხატვრობა“ კი არ არის, არამედ „ხატწერა“ (კედლისწერა) – ქრისტიანული სიმბოლური ტექსტი, რომლის ნაკითხვა მხოლოდ მთლიანობაში და ქართული მითო-და-თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის გაგებასთან კავშირში ხდება შესაძლებელი. რაც შეეხება ტექნიკურ შესრულებას, მას ხატწერისათვის მეორადი მნიშვნელობა აქვს და მხოლოდ სპეციფიკური „ხელოვნებათმცოდნეური“ ანალიზის საგანია. ყოველივე ზემოთქმულს ადასტურებს ისიც, რომ საქართველოს ქრისტიანული სახელმწიფოს აღდგენა გიორგი ბრწყინვალის მიერ შეიცავდა იმ ელემენტებს, რომლებსაც უნდა განეფითარებინა სახელმწიფოებრივი ინსტიტუტები, რადგან „ხელმწიფოს კარის გარიგება“ იყო კანონის („გარიგების“ – წესის დადგენის) საფუძველზე „სამეფო კარის“ ინსტიტუციონალიზების პირველი ცდა.¹

თუკი შესაძლებელია, „აღორძინება“ („რენესანსი“) ენოდოს საქართველოს ისტორიის აღნიშნულ ეპოქას – XI-XII და XIII-XIV საუკუნეებს – საქართველოში იგი ხორციელდება სრულიად ლოკალურ, ქართულ ქრისტიანულ ნიადაგზე. ამ ეპოქას არა აქვს „რენესანსული“ გაგრძელება და პროცესუალობა, რასაც, ვხედავთ XIII-XIV და მომდევნო საუკუნეების ევროპაში ან, თუნდაც, X-XIII სს-ების „მუსულმანურ რენესანსში“ (აღამ მეცი).² გიორგი ბრწყინვალის ძალისხმევას არავითარი გაგრძელება არ მოჰყოლია და საქართველოს ქრისტიანულმა სახელმწიფომ გადაწყვეტით აირჩია, მართლმადიდებლობის შენარჩუნებით და ქართული ენის, ცხოვრების წესის და ტრადიციული ყოფის გადასარჩენი კონსერვაციით, თავის დაცვა როგორც „გათათრებისა“ და „გასპარსელებისაგან“ (გამაჰმადიანებისგან), ასევე გაკათოლიკება-გაევროპელებისგან. გიორგი ბრწყინვალის ეპოქა, რამდენად მოკლევად არ უნდა იყოს ის, წარმოადგენს მონღოლთა ბატონობით გამოწვეული წყვეტის შეჩერებას. მასთან ერთად, იმ სინთეზური ხედვის აღდგენას, რომლითაც იქნა განსაზღვრული „ქართულობა“, რაც თავდაპირველად აღნიშნავდა „ქრისტიანობას“, ხოლო ბიზანტიის განადგურების შემდგომ კი – სპეციფიკურად „მართლმადიდებელსაც“. მე ვფიქრობ, ქრისტიანის მართლმადიდებლად დაკონკრეტების პროცესი მიუთითებს „ქართველის“ ეთნიზაციაზე და „ქართულობის“ ეთნო-ნათესაური ნიშნით დამკვიდრებაზე. მაგრამ ეთნიზაცია ქრისტიანობის სანინაალმდეგო მიმარ-

თებაა, როგორც განსაზღვრავს და ადასტურებს მოციქული პავლე-რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ ამ თვალსაზრისით იყო ანტიეთნიცი-სტური ღრმად ქრისტიანული (პავლესებური) პასუხი მართლმადიდებ-ლურ ეთნიციზმზე. ამგვარად, არც „ვეფხისტყაოსნის“ „რენესანსულო-ბა“ (იტალიურ-ევროპული აზრით) და არც უპისის „რენესანსულობა“ (პალეოლოგიური აზრით) არ წარმოადგენენ იმგვარ მოვლენებს, რო-მელთაც შეიძლება ადგილი ჰქონოდათ *პალეოლოგიურ* ან *იტალო-ევ-როპულ რენესანსებში*.

რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ ფორმის და სტილის ანალიზი, ისე-ვე, როგორც მისი იდეური მახასიათებლები, აახლოებს მას არი-სტოკრატული წყობისა და პაიდეას გამომხატველ ორ მნიშვნელოვან ძეგლთან: ჰომეროსის „ილიადასა“ და ფირდოუსის „შაჰნამესთან“. სა-მივე ეს ნაწარმოები შეიძლება განვიხილოთ, როგორც განსაკუთრებუ-ლი *პოლოგრამები*, რომელთა პარალელური ანალიზი, იმედი მაქვს, დაგვანახებს, თუ რა მიმართება არსებობს მათ შორის და რა თანხველო-მა. ერთი მხრივ, გვაქვს *კლასიკური ბერძნული ოლიმპური სინთეზი* („ილიადა“); მეორე მხრივ – კლასიკური სპარსული *აქემენიდურ-ზარა-თუშტრული* და *მუსულმანური სინთეზი* („შაჰ-ნამე“), ხოლო მესამე – „ვეფხისტყაოსანი“ – კი არის *ქართულ მითო-და-თეოკოსმოლოგიურ არქეტიპზე დაფუძნებული ელინისტურ-ქრისტიანული სინთეზი*. ამ სა-მი ჰოლოგრამის შედარება და მისი კონტექსტების ანალიზი ყოველგვა-რი შემდგომი ანალიზისა და შეპირისპირების წინაპირობაა სამი თეო-კოსმოლოგიური ჰოლოგრამის – ბერძნულის, სპარსულის და ქართუ-ლის – ტიპოლოგიის გასაგებად. არის კიდევ სხვა საკითხი, რომელიც ეხება ამ სამ ცივილიზაციაში არსებითი პროცესების განვითარებას.

თემის ამოწმწერაობა შეუძლებელს ხდის მის მოთავსებას რომელი-მე ერთი წიგნის თუ, მით უმეტეს, ერთი ნაწილის ფარგლებში. ამის არც პრეტენზია და არც მისწრაფება მე არა მაქვს. ჩემი მიზანია იმ, ჩემი თვალსაზრისით, არსებითი მახასიათებლების გამოვლენა, რომლებიც შესაძლებლობას მომცემს, *ქართული ცივილიზაციის სპეციფიკური ხა-სიათისა და ქართული მატრიცის სხვა ცივილიზაციათა მატრიცებთან მიმართების* საკითხი გავარკვიო. ფაქტია, რომ ქართული კულტურა ერთ-ერთი უძველესია იმ კულტურათა შორის, რომელიც თანამყო-ფობდა და პირდაპირ თუ არაპირდაპირ მონაწილეობდა იმ პროცესებ-ში, რომლებმაც განსაზღვრეს ევროპული და, შესაბამისად, მსოფლიო განვითარების ვექტორები. ეს არა მხოლოდ ქართული კულტურის თვითშემეცნების თემაა, არამედ იმ *ისტორიული გზის* გაგებისაც, რო-მელზედაც ვიდოდა აღმოსავლური და დასავლური განვითარების ორი, დღეს საკმაოდ დაპირისპირებული გზა. თუ ამ ორი გზის *ქართული სინ-თეზი* მართლაც განხორციელდა და ჩვენ წინაშე წარმოჩინდა ის სრული ჰოლოგრამა (თუნდაც არსებითი მონახაზით), რომელიც აღმოსავლეთ-

სა და დასავლეთს ერთიან ხატში ათავსებს, მაშინ ქართული კულტურის კვლევას მართლაც დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმ პრობლემების თვალსაზრისითაც, რომლებმაც ესოდენი დაძაბულობა შემოიიტანა აღმოსავლურ-დასავლურ ურთიერთობებში და საუკუნეთა განმავლობაში დანერგა ურთიერთმიუღებლობისა და ზურგშექცევის მისწრაფება. ნებისმიერი პრეტენზია, რომ მხოლოდ მისი პოლიტიკური და სოციალური „მოდელია“ უნივერსალური და, ამიტომ ერთადერთი, და აუცილებელი მთელი კაცობრიობისათვის, საკმაოდ საეჭვო სიახლოვეს იჩენს ტოტალიტარული კომუნისტური იდეოლოგიის მიერ პოსტულირებულ „მინიერი სამოთხის“ და „ახალი ადამიანის“ შექმნის პრეტენზიასთან და „ერთადერთ გზასთან“. ეს გზა ჩვენ უკვე გავიარეთ. ამიტომ კითხვა უნდა დაისვას იმ ძირების შესახებ, რომელზედაც შეიძლება აშენდეს, აღორძინდეს თუ დაფუძნდეს ქართული სახელმწიფოებრივი და ცივილური განვითარება უახლეს ეპოქაში. თანამედროვე „გლობალიზაცია“ სავსებით შეიძლება შევეფარდოთ იმას, რასაც „ელინიზმი“ ეწოდება. „ელინიზმი“ არ არის ეპოქა, ან მონაკვეთი ისტორიაში, არამედ – ტიპოლოგიურად გარკვეული ფორმა და პოლოგრამა, რომელიც ადამიანის ყოფიერების არსებას გამოხატავს – მის უნივერსალურობას და გახსნილობას. საკითხი, მაშ, ეხება იმას, შეუძლია თუ არა საქართველოს (და ნებისმიერ სხვას), იარსებოს ამ გახსნილ გლობალიზებულ „ელინისტურ“ სამყაროში ისე, რომ არ დაკარგოს თავისი სახე და ის ღირებულებები, რომლებმაც საქართველო და ქართული კულტურა გადმოატარა ისტორიის მთაგრეხილებზე თავისი განსაკუთრებული სახიერებითა და ყოფიერების ფორმით – ცხოვრების წესით და სტილით. სხვაგვარად: მოახერხებს თუ არა ახალი თაობა, შეინარჩუნოს ის ტექსტი, რომელიც მას გადმოეცა *ყოფიერების ქართული პოლოგრამის* სახით და შეძლებს თუ არა თუნდაც მის წაკითხვას და გაგებას.

ევროპული („დასავლური“) ქრისტიანული სამყაროს განვითარების პროცესი მკვეთრად არის გამოხატული *რომანული* და *გოთური სტილით*, თუ სტილს *ხედვის* და *ფორმათმეტყველების* კონტექსტით განვიხილავთ. 1054 წლის „დიდი სქიზმის“ შემდგომ, აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქრისტიანოთა არსებობის *სტილური* დაშორიშორება იმდენად მკვეთრად გამოიხატა, რომ იქცა ორი ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიური მსოფლხატის განმასხვავებელ ნიშნად. *გოთური* სტილი დასავლური ქრისტიანობის ზეობის გამომხატველი იყო და ეს ემთხვევა სწორედ XII-XIV საუკუნეებს, ჯვაროსნულ ომებს და იმ სანყისს, რომელმაც შუა საუკუნეების ნიაღში წარმოშვა „ჰუმანიზმი“ და იტალიური „რენესანსი“. აღმოსავლური („ბერძნული“-ორთოდოქსულ-მართლმადიდებლური) ქრისტიანობა არა მხოლოდ შეჩერდა პირველი 7 საეკლესიო კრების დოგმატიკებზე, არამედ მათზე დაყრდნობით განსაზღვრა სოციალური და პოლიტიკური განვითარების მიმართულება. ამას საკმაოდ დრამა-

ტული შედეგი მოჰყვა. მოხდა სოციალ-პოლიტიკური განვითარების ბუნებრივი ტემპისა და ეკლესიის ინსტიტუციონალური დოგმატიკის ურთიერთაცდენა დროში. ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ აღმოსავლური ეკლესია ასცდა ქრისტიანულ გზას. პირიქით, ორთოდოქსიამართლმადიდებლობა სწორედ იმას ნიშნავდა, რომ აღმოსავლეთ-ქრისტიანული საეკლესიო დოგმატიკა და თვით *ინსტიტუტი* ეფუძნებოდა დიდ საეკლესიო მამათა მიერ ჩადებულ საფუძველს, მაგრამ ეყრდნობოდა *დოგმატურად*, დროის სვლა მის სისტემაში არ ხდებოდა. ღირებულებათა სკალა და დოგმატიკა არ შეესატყვისებოდა სოციალ-პოლიტიკურ განვითარებას. ეკლესია, როგორც ინსტიტუტი, წარსულით (დოგმატიკით) ცხოვრობს, ადამიანები და, მათ შორის, სამღვდელოება აქტუალურად „კეისრულ“ გარემოში და სისტემაში ცხოვრობს. და, რამდენადაც ეკლესიას მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში ჰქონდა მეტად დიდი გავლენა, ეს აფერხებდა *საერო სოციალური და პოლიტიკური სისტემის* განვითარებას დასავლური (ევროპული) – კათოლიკური (იმპერიული რომის) და რეფორმაციულ-პროტესტანტული (ნაციონალური) – მიმართულებით. დიდი სქიზმის შემდგომ ქალაქთშენებლობის, ინსტიტუტების ჩამოყალიბების და განვითარების, ცხოვრების წესისა და ფორმის, რელიგიური არქიტექტურის და ხატუნების თვალსაზრისითაც მოხდა „სქიზმა“. აღმოსავლურ-მართლმადიდებლური და დასავლური (კათოლიკური, მომდევნოდ პროტესტანტულ-რეფორმაციული) ქრისტიანობის ორი ნაკადი სხვადასხვა გზით განვითარდა და სხვადასხვა ჰოლოგრამა შეიქმნა. გოთური არქიტექტურა განასახიერებს იმ ახალ ჰოლოგრამას და იმ ტექსტს, რომელიც დასავლური (ევროპული) ცხოვრების წესს აღმოაჩენს.

შუასაუკუნოვან არქიტექტურულ ფორმათა და სტილთა მონაცვლეობა ასახავდა ცვლილებებს მსოფლხატში და, შესატყვისადაც, ცხოვრების წესში. ეს იყო ჰოლოგრამული სურათი, რომელშიც ყოველივე ურთიერთში იყო ასახული და კოდირებული. დასავლური (კათოლიკური) და აღმოსავლური (მართლმადიდებლური) სამყაროების გათიშვა „დიდი სქიზმის“ შემდგომ, ევროპაში გოთურ სტილში გამოიხატა, მაგრამ მეტად მნიშვნელოვანია ის, რომ იტალიაში *გოთური სტილი* (*„გოტიკა“*) არ დამკვიდრდა არც ხელოვნებაში, არც არქიტექტურაში და არც ცხოვრების წესში. თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ორვიეტოს და მილანის ტაძრებს, რომელნიც „შემთხვევით წარმონაქმნებად ჩანან.“ მიუხედავად ამისა, იტალიური „რენესანსის“ გაგება *გოტიკის* გარეშე შეუძლებელია, რადგან „რენესანსი“ იტალიაში, ისევე, როგორც მთლიანად ევროპაში, სწორედ XII-XIV საუკუნეების ევროპული გოტიკის ფონ-

ზე იკითხება. „ჭუმანიზმი და „რენესანსი“ პარადოქსულად უპირისპირდება გოთურ სტილს, მიუხედავად იმისა, რომ გოტიკამ არსებითი როლი ითამაშა ქალაქგეგმარებაში (ურბანისტიკაში) და ახალი სამოქალაქო ტიპის (ბიურგერულ-ბურჟუაზიულ) ურთიერთობათა განვითარებაში. სწორედ გოთურმა სტილმა გამოხატა აღმავალი სამოქალაქო სივრცის არსებითი მახასიათებლები – საზოგადოებრივი თავყრილობის ცენტრის აუცილებლობა. გოთური ტაძარი არა მხოლოდ სამლოცველოთა სისტემა იყო, არამედ – შეხვედრათა და საქმიანი მოლაპარაკებების ალაგიც, ის სამოქალაქო და საეკლესიო (ბიურგერულ-ბურჟუაზიული) ცენტრი, რომლის ირგვლივ ვითარდებოდა და სტრუქტურულად ფორმდებოდა ქალაქი. ამ ცენტრს მომავალში მრავალი ფორმით ჩაანაცვლებს „ბაზარი“.

ცხადია, იტალიური „რენესანსისათვის“ საკუთრივი ფონიც არსებობდა. ეს ფონი თავის დინამიკურობაში შეიცავს ისეთ მოვლენებს, ზოგადვერობულს და ელინისტური ტიპოლოგიის მქონეს, როგორებიცაა VIII-XI საუკუნეებში მუსულმანური ხალიფატის გადაჭიმვა ხმელთაშუა ზღვის მთელ სივრცეზე და ჯვაროსნული ომები – ახალი ელინიზმის ტალღა, რომელმაც გამოიწვია საკმაოდ რადიკალური ცვლილებები ევროპაში და, განსაკუთრებით, იტალიაში, რადგან ჯვაროსანთა გზა იტალიაზე გადიოდა. არც გოტიკა და არც სხვა პროცესები, რომლებიც განვითარდა ევროპაში, არ იძენენ იმავე დატვირთვას და მნიშვნელობას მუსულმანური და მართლმადიდებლური სამყაროსათვის, ცხადია, არც საქართველოსათვის. საქართველოს მდგომარეობა და ვითარება სხვაგვარი იყო შესატყვის ეპოქაში – ჯვაროსნული ომების და მათ შემდგომ ხანაში. საქართველოში არავითარი რადიკალური ცვლილებები არ განხორციელებულა და საქართველო განაგრძობდა არსებობას იმ მატრიცაში, რომელშიც ის კავკასიურმა ქრისტიანულმა იმპერიამ, თამარ მეფის და მომდევნო ეპოქამ ჩააყენა.

„ვეფხისტყაოსანი“ იქმნება ჯვაროსნული ომების ფონზე და ქართული ქრისტიანობის ზეობის ხანაში, ანუ XII-XIII საუკუნეებში. ეს ნათელ კვალს ამჩნევს „ვეფხისტყაოსნის“ საერთო ამაღლებულ განწყობას. ამ თვალსაზრისით, „ვეფხისტყაოსანი“ ზეობის და გამარჯვების ნიგნია. ევროპული კონტექსტით დანტეს „ღვთაებრივი კომედია“ ზეობისა და გამარჯვების ნიგნია, ოღონდ ზეალსვლის სრულიად სხვა კვეთაში.

დანტეს სამყაროს სამწვერიან სტრუქტურაში არის განსხვავება ზესა და ქვეს შორის: ჯოჯოხეთსა და მინიერ სამოთხეს შორის; ზეობის და გამარჯვების ალაგი მინიერი სამოთხეა. ხოლო ჯოჯოხეთსა და სამოთხეს შორის დედამიწიდან სამოთხისკენ მიმართული „განსანმენდელია“ მოთავსებული. ეს ქრისტიანულ დასავლეთში XIII-XVI საუკუნეებში გავრცელებული თეოკოსმოლოგიური ტოპოლოგიის სრულიად ახა-

ლი (XI საუკუნიდან) მოელენა და ხედვაა. რუსთველთან *საიქიო* და თეოკოსმოლოგიური სივრცე *ქართული* ტრადიციის მიხედვით იგება. იგი მოიცავს უძველესი მახლობელი აღმოსავლეთის რელიგიურ ხედვასაც. ამ ხედვამ არ იცის *საიქიოს* დანანერება: „იქ“ განსხვავდება მხოლოდ „აქ“ მყოფობიდან. ეს განსხვავება „ტანიერია“, როგორც რუსთველი ამბობს, რადგან *სახე – ამ ტანიერის სული – იქ* მყოფობას ეკუთვნის და ღმერთის პირველად შემოქმედებას („სახე ყოვლისა ტანისა“... „მუნა განხო, მადვე გსახო...“). ეს სახე გადადის „აქ“ (ტანში) მყოფობიდან „იქ“ სახიერ მყოფობაში. „*საიქიო*“ არ არის სტრუქტურირებული. იგი ერთიანი სივრცეა და „დამისამართებულია“: იქ ნასულს ყოველს აქვს *მისამართი* საიქიოში და მისი *პოვნა* სავსებით შესაძლებელია სააქაოსა და საიქიოს შორის არსებული *ცოცხალი კავშირის* გამო. ამ გაგებით „ვეფხისტყაოსანი“ ერთიანობაში წარმოადგენს ტრადიციულსა და ქრისტიანულს. ამიტომ ტექსტში *ზესა* და *ქვეს*, „აქ“-სა და „იქ“-ს შორის განსხვავება იშლება *სიკეთისა* და *სილამაზის* მეოხებით.

დანტემ *ჯოჯობეთი* იხილა. ჯერ ის გაიარა. შემდეგ გაიარა *განსანმენდელში* და *სამოთხეში* აღმოჩნდა. რუსთველმაც იხილა *ჯოჯობეთი*. მაგრამ რუსთველის *ჯოჯობეთი* არ სცდება ადამიანის ეგზისტენციურ ყოფიერებას. რუსთველმა *ჯოჯობეთს* არ მისცა ალაგი და არ გაიტანა ის საიქიოში და არც მარადიულობის ნიშანი დაუდგინა (ტარიელი და ნესტან-დარეჯანი *ჯოჯობეთში* იმყოფებიან სულიერი ტანჯვით, მაგრამ აქ, სააქაოში! დროში, რაც სასრულობის ფორმაა.), რადგან ის *ძლევადია* („ბოროტსა სძლია კეთილმან...“) იმ სიკეთით და იმ სახიერებით, რომელიც შეესატყვისება ღვთაებრივ პირველქმნილებას „ხატად და სახედ“. დანტეს სძლევს *ჯოჯობეთი* და მისი ზეალსვლა ონირიულია, სიზმრისეულ-წარმოსახვითი – ის მზერს, მაგრამ არ ცხოვრობს, მოგზაურობს, მაგრამ არ მოქმედებს მასში.

დანტეს „კომედიის“ მოქმედი პერსონაჟი *ჯოჯობეთი* და *განსანმენდელია*. დანტე *მაყურებელია*, მაგრამ ამ სივრცეებში მაინც შეუძლია, რალაცნაირი მონანილეობა მიიღოს *იქ* მომხდარში, მოისმინოს ამბები და თავგადასავალი, ანალოგიურად გაიზიაროს ეს *ჯოჯობეთი* შეთანაცხოვრების სივრცედ. მაგრამ კვანძი, რომელიც ჰკრავს ერთ მთლიანობად ამ *სამ* სივრცეს – გაუხსნელია. სამივე სივრცე ყოფნის ერთდროულობაშია მოცემული. ამიტომ დანტეს მოძრაობის სტრუქტურა და ვექტორული შემობრუნებების ტოპოლოგია *ეშერისებული* „ასვლა-ჩასვლა“, სიმეტრიულ ასარკვაში ყოფნა. იმ ნერტილებს, სადაც ხდება დანტეს შემობრუნებები: *ჯოჯობეთში* შესვლისას – *ჯოჯობეთიდან* განსანმენდელში გადასვლისას – განსანმენდელიდან *სამოთხეში* ასვლისას, *ერთდროული ყველგანმყოფობა* ახასიათებთ. ისინი, თანამედროვე კოსმოლოგიურ ენაზე რომ ვთქვათ, „შავი დერეფნებია“ (შავი ნახვრეტები“), – ეს შემობრუნებები სიმეტრიის ლერძებია, ყოფიერება

მის „აქეთ“ არის ან „იქით“ და არა მასში, რადგან მასში, ამ დერეფანში „არაფერი არ არის“ არც ყოფიერების თვალსაზრისით და არც არსებობის, ან ხედვის...

„ვეფხისტყაოსნისა“ და „კომედიის“ პარალელური განხილვის ცდა ქართული „რენესანსის“ არსებობის, ან შესაძლებელი არსებობის საკითხებთან არის დაკავშირებული. და რადგან რუსთველი „ქართული რენესანსულობის კინტესენციას“ განასახიერებს ქართულ ცნობიერებაში, აუცილებელია საკუთრივ „რენესანსის“ ცნებისა და „რენესანსულობის“ კრიტერიუმების დადგენა. ამის ჯარეშე, ჩემი აზრით, შეუძლებელია იმ ურთულესი საკითხების გარკვევა, რომლებიც კავკასიური და ევროპული კულტურისა და ცივილიზაციის ტიპოლოგიურ მახასიათებლებს ეხება. ჩემ წინაშე მეტად სპეციფიკური საკითხი დგას: გამოვარკვო იტალიური და ქართული ცივილიზაციების განვითარების გზა და გამოვავლინო ის ტიპოლოგიური მსგავსება-განსხვავებანი, რომლებიც სხვადასხვა ფორმებს გვაძლევს *ქრისტიანული დიდი ცივილიზაციის სივრცეში*.

* * *

ქრისტიანული ცივილიზაციის გზა იმ სახით, რა სახითაც ის ვითარდებოდა „შუა საუკუნეების“ განმავლობაში და აყალიბებდა ევროპული ქვეყნების თვითგამოსაცნობ ტიპოლოგიას – „*ევროპელობას*“, – ერთადერთი და განსაკუთრებულია. „ევროპელობა“ გეოგრაფიულ ევროპაში არსებულ სახელმწიფოთა განსაკუთრებულობის სახეს იძენს „ევროპელთა“ თვითაღქმაში. ეს „*ევროპელობა*“ პირველ რიგში განისაზღვრება რომის კათოლიკური ეკლესიის იმპერიული გავრცობის საზღვრებით და არა გეოგრაფიით, ისევე, როგორც „ქართველობა“ გიორგი მერჩულის განსაზღვრებით, დგინდებოდა ქართულ ენაზე წირვისა და ქართული ეკლესიის გავრცობის სივრცედ არსებული „ქართლით“. ევროპის გეოგრაფიული-პოლიტიკური დანაწევრება „დასავლეთ“ (საკუთრივ ევროპად), ცენტრალურ და აღმოსავლეთ ევროპად „ევროპულობის“ ისტორიულ გაგებას არ შეესატყვისება. თანამედროვე ევროპული გაერთიანება, რომელიც შეიცავს როგორც საკუთრივ ევროპას (დასავლეთს), ასევე „ცენტრალურ“ და „აღმოსავლეთ“ ევროპის ქვეყნებს, ერთნაირად ევროპულ ქვეყნებად იაზრებოდნენ. დღეს აღმოსავლეთ ევროპად რჩება მხოლოდ ყოფილი საბჭოთა კავშირის ყოფილი რესპუბლიკები: ბელორუსია, უკრაინა, მოლდავეთი, კავკასიის რესპუბლიკები და რუსეთი. ამგვარად გააზრებული ევროპული სივრცე არა გეოგრაფიულ, არამედ ისტორიულ კრიტერიუმებზეა დაფუძნებული, რაც „ევროპულობის“ ცნების ანალიზს სწორედ ცხოვრების ფორმის და სტილის, ცხოვრების ნების და კულტურის მატრიცისკენ მიმარ-

თავს. ეს კიდევ უფრო ართულებს სხვადასხვა ქვეყნების ისტორიულ პრეტენზიებს ევროპულობაზე. ამგვარ ვითარებაში მესახება საქართველოც.

ევროპული კათოლიკური (ლათინური) გზა განსხვავებულია ქრისტიანობის „აღმოსავლური“ (მრავალენოვანი) გზისაგან. აქ აუცილებელია იმის შეხსენება, რომ ევროპოცენტრიზმი სწორედ ამ ტიპოლოგიურმა განსაკუთრებულობამ და ევროპული ცივილიზაციის ნიაღში განვითარებულ კულტურათა ურთიერთ გამოსაცნობობამ დაამკვიდრა. „ევროპელობა“ ისახება „ჯვაროსნული ომების“ შემდეგ XIV საუკუნიდან, როდესაც მკვიდრდება ის მოძრაობა, რომელიც „პუმანიზმად“ იწოდება და რომლის შედეგად მოხდება ევროპული ქრისტიანობის (კათოლიციზმის და კათოლიკური ეკლესიის) განწვლილვა. პროტესტანტიზმი და რეფორმაცია ქმნის ნანამძღვარს, რომ „ევროპელობა“ გატანილ იქნეს საკუთრივ ქრისტიანული გზის გარეთ და მახვილები გადაადგილდეს ცივილიზაციის არარელიგიურ, სეკულარიზებულ („საერო“) ფორმებზე: პოლიტიკურ, სოციალურ, სამართლებრივ, ეკონომიკურ... და ეთნიკო-ნაციონალურ „ცხოვრების წესზე და სტილზე“. სეკულარიზაციამ („საერობამ“) კიდევ უფრო გააღრმავა ნაპრალი დასავლეთსა და აღმოსავლეთ საქრისტიანოს შორის.

ძირითადი კითხვა, რომელიც დაისმის და რომელიც ყოველთვის გამოიყენება ქრისტიანობის წინააღმდეგ, არის ის, თუ რამდენად შეეაბამება ქრისტიანობას თანამედროვე ცივილიზაცია და გადაუხვია თუ არა ევროპამ ქრისტიანული პრინციპებით განსაზღვრულ გზას? როდის მოხდა ეს? არსებობდა თუ არა შესაძლებლობა, შერწყმულიყო ურთიერთში ევროპული მრავალკულტურულობა და მრავალენობრიობა ერთიან ქრისტიანულ პრინციპებზე დაფუძნებულ ცივილიზაციად? და ან რა განსაზღვრავდა ამ ცივილიზაციის განვითარებას და შინაგან მოძრაობებს? რამდენად შეესატყვისება ურთიერთს ნაციონალურ სახელმწიფოთა წარმოქმნა საკუთარი „ნაციონალისტური იდეოლოგიით“ და ქრისტიანული უნივერსალიზმი და ანტიეთნიციზმი? ეს კითხვები იმდენადვეა მნიშვნელოვანი, რამდენადაც შუა საუკუნეების „პუმანიზმისა“ და „რენესანსულობის“ ქრისტიანულ პრინციპებთან შესაბამისობის გარკვევა.

ტრადიციულ ისტორიოგრაფიულ მიდგომებში და ანალიზებში პუმანიზმი და რენესანსი ურთიერთთან მჭიდროდ დაკავშირებულ მოვლენებს წარმოადგენს და მიმართულია „შუასაუკუნოვანი სიბნელის“ – ქრისტიანული „ეკლესიისა და კლერიკალიზმის“ წინააღმდეგ. უფრო „გაღრმავებულ“ შეხედულებებში „პუმანიზმი“ და მისი პირველი ძლიერი მიღწევა – „რენესანსი“ (იტალიური და ევროპული) ანტირელიგიურ და თითქმის ათეისტურ გზადაც კი დაისახა, რომლის მწვერვალს თანამედროვე მატერიალისტური და „მეცნიერული“ თვალსაზრისი წარმო-

ადგენდა (გაეხსენოთ ბერტრან რასელის თავმომონე წიგნაკი: „რატომ არა ვარ მე ქრისტიანი“ – ტიპური ანტიქრისტიანული და ანტირელიგიური განწყობით დაწერილი, რომ არაფერი ითქვას ისტორიის სურათის მატერიალისტური გარდასახვის მარქსისტულ (ვდებზე). ეკლესიის განვითარების გზა ფაქტობრივად გაიგივდა ქრისტიანულ რელიგიასთან და დამკვიდრდა აზრი ევროპის განვითარების ისტორიაში არსებული წყალგამყოფის შესახებ: „ბნელი შუა საუკუნეები“ და „ახალი დრო“, რომელიც „რენესანსიდან“ იწყებოდა და გრძელდებოდა XIX საუკუნემდე. ისტორიული განვითარების ამგვარ ხედვას ევროპა თანდათან გაჴყავდა „ქრისტიანობიდან“. ამიტომ პირველი თემა, რომელსაც დასაწყისშივე გავშლი, იქნება „შუა საუკუნეები – რენესანსი – ახალი დრო“.

პირველ წიგნში მე შევეხე ამ თემას და მკითხველი ერთგვარად უკვე მომზადებულია იმ თვალსაზრისის და მეთოდოლოგიისათვის, რომლითაც მე წარვმართავ ჩემს ხედვას. აქ კი წინასწარ შემიძლია ვთქვა, რომ ჩემი თვალსაზრისი არ თანხვდება ქართულ ისტორიოგრაფიაში მიღებულ და დამკვიდრებულ თვალსაზრისს, რომელიც არსებითად იგივე XIX საუკუნის შეხედულებების გამეორებაა მარქსისტულ (იდეოლოგიურ) ჩარჩოში. ბუნებრივია, რომ სურათი და ის მახვილები, რომლებიც ამ სურათში არსებობს, სრულიად განსხვავებული იქნება. ეს ითხოვს მკითხველის კრიტიკულ გახსნილობას, რათა მას შესაძლებლობა მიეცეს, ბოლომდე გაიაზროს დასმული პრობლემები და საკუთარი თვალსაზრისი გაუჩნდეს.

შემდეგი თემა, რომლის გაშლა აუცილებელია, არის „რენესანსული“ არქეტიპები და ევროპული ეკუმენა – ცხოვრების წესი („რენესანსი“ როგორც ტექსტი). ეს თემა აუცილებელია იმის დასაანახად, რომ „რენესანსსა“ და შუა საუკუნეებს“ შორის არ არის იმგვარი ღრმა ნაპრალი, როგორც წარმოიდგენენ XIX საუკუნის მეთოდოლოგიის მიმდევარი მკვლევრები, რომელნიც „შუა საუკუნეებს“ ჯერ „მეცნიერულად“ აბნელებდნენ და შემდეგ ახდენდნენ ამ სიბნელის მიმართ, „ჴუმანიზმისა“ და „რენესანსის“ სახით, ახალი სინათლისა და ახალი მზერის დემონსტრირებას. „რენესანსი“, მიუხედავად იმისა, რომ არის სრულიად ახალი ტექსტი (ვგულისხმობ არსებობისა და ყოფიერების მთელ სინამდვილეს და მის პოლოგრამულობას), სტილისტურად განასახიერებს ღრმად ქრისტიანულ შუასაუკუნოვან მსოფლხატს, რომელშიც მთავარი მახვილი დაისმის იმ პროცესზე, რომელიც ცოდნის გახსნილ პორიზონტში წარმოჩნდა ჯერ იტალიელთა და, მომდევნოდ, მთელი ევროპის მოსახლეობის წინაშე. ეს ტექსტი განსაკუთრებულ ყურადღებასა და ანალიზს მოითხოვს და მე შევეცდები წარმოვაჩინო, რომ ამ ტექსტში ხდებოდა ის შეხვედრა, რომელიც თანდათან ევროპულობის ნიშნით ყალიბდებოდა და აყალიბებდა ცხოვრების წესს – ევროპულ ეკუმენას.

კიდევ ერთი თემა, რომელიც ზოგად საკითხს ეხება და წარმოადგენს ხიდს ქართული სინამდვილის ჩემული შეხედულების განსაზღვრებად, არის *კულტურა, ისტორია და „რენესანსული“ ხედვა*.

საერთო და გაბატონებული თვალსაზრისით, XIV-XVI საუკუნეების იტალიურმა „რენესანსმა“ სათავე დაუდო ცოდნისა და სამყაროს *ხედვის დესაკრალიზებას*, სხვა სიტყვით, *ჰუმანიზაციას*, „გაადამიანებას“ და ამით ახალი ისტორიის გეზს. ევროპის განვითარება მისი არსებითი მახასიათებლის, – „მეცნიერული ობიექტივიზმის“ და „მატერიალისტური მეცნიერული ათეიზმის“ – გზაზე შეაყენა. ფაქტობრივად ის, რასაც ამ თვალსაზრისის მიხედვით „რენესანსული ხედვა“ შეიძლება ეწოდოს, დაპირისპირებულია „შუასაუკუნეობრივი“ ხედვისადმი მის ყველა ასპექტში. ამ ჩარჩოთი მოსაზღვრული „რენესანსული“ სინამდვილის გაგება დამოკიდებული გახდა სხვადასხვა ისტორიულ სეკულარულ და მატერიალისტურ კონცეფციებზე (იდეოლოგიებზე) და თანდათან დაკარგა ის მთლიანობა, რომელიც „რენესანსის“ ეპოქას (XV-XVI სს.) *ჰოლოგრამულ ცხოველხატულობაში* წარმოადგენდა. „რენესანსულის“ ცნებამ იწყო ცოცხა ისტორიის გასწვრივ და ცალკეული მახასიათებლის მიხედვით (დესაკრალიზება, მეცნიერულობა, რაციონალიზმი, ჰუმანიზმი და ამათთან დაკავშირებული მატერიალიზმი და ათეიზმი...) ხდებოდა ამა თუ ისტორიულ ეპოქაში და კულტურაში (ცივილიზაციაში) „რენესანსულობის“ ამოკითხვა. „რენესანსი“ იქცა იმ სტატიკურ მატრიცად, რომლის მიხედვით ფასდებოდა ისტორიაც, კულტურაც და ადამიანის არსებობაც და ყოფიერებაც. ის, რასაც „რენესანსის“ ნიშნები და მახასიათებლები არ ჰქონდა, განვითარების არათუ ხაზს იყო მხოლოდ აცდენილი, არამედ განვითარების პოტენციალს არ უჩნდა. ამგვარმა რადიკალურმა მიდგომამ და „რენესანსის“ დადგენამ ერთადერთ საზომად, გამოიწვია თანდათან ის, რასაც „ევროპოცენტრიზმი“ ეწოდება. უკანასკნელი ოთხი საუკუნის განმავლობაში ღირებულებად მხოლოდ ის მიიჩნეოდა, რაც ევროპის („დასავლეთის“, რომელიც „რენესანსის“ ბუნებრივი განვითარების გამასრულებელი იყო) მიერ იყო შეთავაზებული, მოთხოვნილი ან ძალით თავს მოხვეული, როგორც „სიკეთე“. ამგვარი მიდგომის და განწყობის შედეგები მძიმედ დაანება ევროპას და დასავლეთს უკანასკნელი ისტორიული მონაკვეთის განმავლობაში – XX საუკუნის 50-იანი წლებიდან, დეკოლონიზაციის ეპოქიდან მოყოლებული. მაგრამ კითხვა დაისმის არა ამ შედეგების, არამედ თვით იმ ისტორიული პროცესის ინტეგრალური გაგების შესახებ, რომელსაც „რენესანსი“ და „რენესანსული ხედვა“ ეწოდება.

იყო თუ არა „რენესანსი“ ცხოვრების წესითა და ურთიერთობის ფორმით ესოდენ განსხვავებული წინარე ეპოქისაგან, რომელიც ევროპული „შუა საუკუნეებად“ განისაზღვრა? ცხადია, რომ ინტეგრალური – ჰოლოგრამული – ხედვა გამორიცხავს რომელიმე ერთი ასპექტის ნე-

ბისმიერი ინტერპრეტაციის საფუძველზე მთელი სურათის ინტერპრეტირებას. ხელოვნების ისტორიკოსთა დამსახურებით, „რენესანსი“ განიხილება პირველ რიგში, როგორც *ხელოვნების* მიღწევა. ხელოვნებაში გამოვლენილი სამყაროს სურათით ხდება მთლიანად „რენესანსული“ ცივილიზაციის აღქმა. ეს სურათი რაციონალისტური განვითარების, ცოდნის დაგროვების და დემონსტრირების „რეალიზმისაკენ მისწრაფებულ“ გზად არის მიჩნეული. მე ვფიქრობ, რომ, მიუხედავად ამ თვალსაზრისის მნიშვნელობისა და ხელოვნების ისტორიკოსთა ბრწყინვალე ანალიტიკური შესაძლებლობებისა, საყრდენი დებულება იმთავითვე „ანტიმუასაუკუნეობრივია“. იგი ემყარება XVIII-XIX და, განსაკუთრებით XX საუკუნეში იდეოლოგიურად გავრცელებულ თვალსაზრისს „ბნელი შუა საუკუნეების“ შესახებ. ამ „სიბნელით მოცულ ეპოქაში“, რომელშიც გაბატონებული იყო „კლერიკალური დოგმატიკური ხედვა“, „ადამიანის თავისუფალ აზრსა და ხედვას არ ჰქონდა გამოვლენის შესაძლებლობა“. დღეს საკითხი სხვაგვარად დაისმის. ინტერესი მიემართა იმას, თუ რას წარმოადგენდა თავისთავში ეს „რენესანსი“, რა ცხოვრების წესი მოიტანა, რამდენად თავისუფალი და განსხვავებული იყო ის მისივე წინამორბედი „შუა საუკუნეებისაგან“ და რამდენად აქვს აზრი ამა თუ იმ ეპოქის შედარებას მის წინამორბედთან ან, და მით უმეტეს, შორეულ წარსულთან. ვინკელმანის კატეგორიული დებულება, რომელმაც XIX საუკუნეში ესოდენ დიდი როლი ითამაშა საერთოდ ისტორიული ეპოქებისა და ევროპული განვითარების გზის დადგენაში, ბარბაროსობიდან ცივილურობისაკენ ზეალსვლის, ველურობიდან კულტურისაკენ განვითარების ერთადერთ რეალურ კრიტერიუმად ბერძნული ცივილიზაციისაკენ (რომლის „მხოლოდ გამოორებაა საჭირო“?) სწრაფვას თვლიდა, დღეს საკმაოდ მარტივ შთაბეჭდილებას ტოვებს. პირველი წიგნის შესავალშიც აღვნიშნე და ახლაც მსურს გავიმეორო, რომ *კულტურათა მრავალფეროვნება თანაბარღირებული ფაქტია და მათ შორის განსხვავება უფრო მნიშვნელოვანი და ფასეულია, ვიდრე მათი დაყვანა კულტურული განვითარების ერთ რომელიმე საზომზე*. ეს კარგად ესმოდა ჰეროდოტეს, რომელიც კმაყოფილდებოდა ტომთა, კულტურათა და ენათა მრავალფეროვნების ჩვენებით. მისთვის მნიშვნელოვანი სწორედ ეს მრავალფეროვნება იყო; მრავალფეროვნება, რომელიც ესოდენ მიმზიდველს ხდის თვით ბერძნულ სამყაროს, სადაც *პიროვნების* ღირებულება გაცილებით უფრო მაღალი იყო, ვიდრე *ეთნოსის*.⁴

ჰეროდოტესაგან განსხვავებით, ჩვეულებრივ, „ისტორიად“ მიიჩნევენ პოლიტიკურ ისტორიას, რომელშიც კულტურას რამდენიმე შემავსებელი გვერდი ეთმობა. „რენესანსის“ შემთხვევაში კი პირიქით, „რენესანსის“ (ეპოქის) ისტორია სწორედ *კულტურის ისტორიის* სახით წარმოიდგინება, სპეციფიკურად კი *ხელოვნების*. ეს შეიძლება მიჩნე-

ულ იქნეს პარადოქსად, თუმცა, ავლენს მეტად სპეციფიკურ განწყობას და იმ ფარულ აზრს, რომ სწორედ კულტურა არის ისტორიული პროცესის განმსაზღვრელი, რადგან კულტურას დროთა კავშირის სახე აქვს. ის არ წარმოიქმნება სპონტანურად, ან დეკრეტით, არამედ კრისტალდება ამა თუ იმ ხალხის მიერ დროთა ხანგრძლივ და ცვალებად პროცესში გამოვლენილი ძალისხმევებით. გარკვეული აზრით, თვით პოლიტიკური ისტორიაც ფორმდება კულტურის ნიადაგზე და განისაზღვრება კულტურის მომენტალური მდგომარეობით, რაც ფაქტობრივად ნიშნავს ამ კულტურის მატარებელ-შემქმნელი „ხალხის“, კულტურისმატარებლობისა და ენერჯის ცხოველმყოფელობას.

„რენესანსის“ ჰოლოგრამულ ხედვის თემა, უკავშირდება იმ სურათს, რომელსაც თანაბარღირებულად და თანაბარმნიშვნელოვნად გვანვდის ამ ეპოქის ყველა მახასიათებელი – და თუ ამ მახასიათებლებს გავაერთიანებთ – კულტურის მატრიცა. რენესანსული კულტურის ტოპოლოგიური სისტემა ყოველ ელემენტს და ფორმას თავის გარკვეულ ადგილს უჩენს და ურთიერთის მიმართ განაწყობს ისე, რომ მათი ურთიერთის გარეშე განხილვა შეუძლებელი ხდება. „რენესანსული ხედვა“ მთლიანობის ხედვაა. საკითხი აქაც დაისმის, თუ რამდენად არის ეს ხედვა და ეს მთლიანობა განსაკუთრებული და რამდენად აღწევს თავის ზენიტში (XV-XVI სს.) იმგვარ სისრულეს, რომ კაცობრიობის განვითარების სანყაოდ და საზომად არის მიჩნეული. ნებისმიერი კულტურა ხასიათდება ინტერპრეტაციის საკუთარი სისტემით და ტექნიკით. სამყარო და მოვლენები ამ ინტერპრეტაციათა მეოხებით ხდება განსაზღვრული. ეს ქმნის კულტურათა ტიპოლოგიას. კულტურათა ტიპოლოგია განსაკუთრებული ისტორიული ფენომენია, რომელიც თავის გამოხატულებას პოეებს „კულტურათა მრავალფეროვნებაში“ და ინტერპრეტაციულ ზოგად ყალიბებში, ევროპული ისტორიის „ახალი და უახლესი დროის“ (თანამედროვე) მონაკვეთისგან განსხვავებით, რომელსაც ინდივიდუალისტური ინტერპრეტაციები განსაზღვრავს. „რენესანსი“ კულტურის უკანასკნელი ტიპოლოგიური სისტემაა, რომლის შემდგომ იწყება სისტემის თანდათან დეტიპოლოგიზირება და ინტერპრეტაციათა ინდივიდუალიზება. ეს პროცესი გაგრძელდება XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდე

და დასრულდება XX საუკუნეში, როდესაც კულტურა, როგორც სისტემა და ინტერპრეტაციული მატრიცა, უმოქმედო ხდება და კარგავს წარმომქმნელ ენერჯიას. თუ ამ პროცესში კულტურამ, როგორც სისტემამ, არ განიცადა განვითარება და გადასვლა ცივილიზაციის ფორმაში, ეს კულტურა ცდება განვითარების შესაძლებლობას და კონსერვაციას განიცდის. ცივილიზაციის განვითარებული ფორმების ექსპანსიის პირობებში, ამ კონსერვაციის საფრთხე კულტურის სისტემის თანდათან დამლაში მდგომარეობს, რაც იწვევს დეგენერაციას, გადაგ-

ვარებას და გამოუცნობობას თაობათა მიერ. ევროპული ცივილიზაციის ბუნებრივი განვითარების გზის განუმეორებლობა კარგად ჩანს კოლონიზებულ (აფრიკა, ლათინური ამერიკა, აზია) და მიმბაძველ (რუსეთის იმპერია და შემავალი ქვეყნები, თანამედროვე „დემოკრატიები“) ქვეყანათა მდგომარეობაში, იმ სიმულაკრებში, რომლებიც აღარც კულტურებია და არც ცივილური „დემოკრატიული“ წარმონაქმნები, – „არამედ, რალაც სხვა!“

შემდეგი თემა, რომელიც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს აღნიშნული ჰოლოგრამულობის თვალსაზრისით, არის *დამკვეთისა და შემსრულებლის* თემა, რომელსაც ეჯრება რენესანსული ჰუმანიზმისა და ინდივიდუალიზმის საკითხი. ამ თემათა მიმართ ყურადღება გამოიწვია იმან, რაც ქართული ანდაზით გამოითქმის ამგვარად: „*კარგ მთქმელს კარგი გამგონე უნდა*“. „რენესანსული“ ხედვა და „რენესანსული“ კულტურის შემკვეთი და დამკვეთი საზოგადოება რომ არ არსებულებოდა, არავითარ „რენესანსთან“ არ გვექნებოდა საქმე. ეს კავშირი საზოგადოებასა და შემსრულებელს შორის – დამკვეთსა და ხელოვანს შორის – არსებითი მახასიათებელია ნებისმიერი ეპოქისათვის, მაგრამ „რენესანსში“ ამ კვანძმა თავის ზეობას მიაღწია. „საზოგადოებაში“ ჯერ კიდევ იგულისხმება ის კლასი, რომელსაც განათლებასთან ერთად შეძლებაც ჰქონდა, რომ გამოეწვია ხელოვანი თავისი დაკვეთის შესასრულებლად. თითქმის არც ერთი „რენესანსული“ შემონაქმედი არ არის „თავისუფლად“, ხელოვანის მოთხოვნისგან შექმნილი, როგორც იყო ეს, მაგალითად, XIX-XX საუკუნეებში (გარდა ტოტალიტარულ-იდეოლოგიური სისტემების, – ნაციონალ-სოციალისტური „რეალისტური მითომანიის“ და სოციალისტური რელიზმის „იდეალისტური ნატურალიზმის“, სადაც დამკვეთი ტოტალურად განსაზღვრავდა თემას, ფორმას, და ყველა ელემენტს), როდესაც ხელოვანი თავისუფალი იყო და დამკვეთი და შემსრულებელი ერთ პიროვნებად იქცა. ეს სწორია მთლიანად ევროპის მიმართ (რუსეთის ჩათვლით), სადაც „რენესანსის“ ეპოქა გარკვეული რიგითა და ტემპით ვრცელდებოდა იტალიიდან ჩრდილოეთით, დასავლეთით და აღმოსავლეთით. მრავალრიცხოვან დამკვეთთა არსებობა განაპირობებდა შემსრულებელთა ინდივიდუალურ მრავალფეროვნებას. იქნებოდა ერთიანი კულტურული სივრცე, რომელიც ერთნაირად კვებავდა როგორც საზოგადოებას, ასევე, ხელოვანებს. ეს იყო ინტერპრეტაციათა ერთიანი ველი და ფორმა, რომელშიც ყალიბდებოდა ორივე მხარე: დამკვეთიცა და შემსრულებელიც. ამგვარი ველის შექმნაში განსაკუთრებული როლი ითამაშა *კათოლიკურმა ეკლესიამ*. ეს როლი დადებითი ნიშნითაც გამოიხატა და უარყოფითითაც. კათოლიკური ეკლესია ერთ-ერთი დამკვეთის როლში გამოდიოდა, მაგრამ ამასთანავე ის იყო *ინტერპრეტაციის დოგმატური დამკვეთი* და შეტევის ობიექტიც, რომლის მიმართ განათლებული საზოგადო-

ება თანდათან კრიტიკულად განწყობოდა. ამ კრიტიკული განწყობის ენერგია ნელ-ნელა ჩამოყალიბდა როგორც *ანტიკლერიკალური რაციონალიზმი* და *ინდივიდუალიზმი*, რომელმაც სათავე დაუდო მომდევნო ეპოქის ინდივიდუალიზმს, სეკულარიზმს და ათეიზირებულ რაციონალიზმს, თუმცა მთლიანად „რენესანსი“ რჩებოდა „შუა საუკუნეების“ ურთიერთობრივ სივრცეში და იმ პროცესში, რომელიც გაცილებით უფრო ადრე, XII საუკუნეში – ზეობაში მყოფი „შუა საუკუნეების“ ნიალში დამკვიდრდა, ეს იყო „კულტურისა და ცივილიზაციის“ (შპენგლერი) მრავალსაუკუნოვანი ბრძოლის ეპოქა ევროპულ ისტორიაში.

„რენესანსები“ ევროპაში თვით *ევროპულობის* აღმნიშვნელ მოვლენად იქცა. „ევროპელობა“ და „ევროპულობა“ არის „შუა საუკუნეების“ განმავლობაში მიმდინარე ქრისტიანიზაციის პირმშო. ეს პირმშო „რენესანსში“ ჭაბუკდება და „იყრის ტანს“. ამ თვალსაზრისით შეიძლება ითქვას, რომ *ევროპა* და *ევროპულობა* „რენესანსის“ მიერ დაფუძნებული ცნებებია. ეს არის პირველი ეპოქა, როდესაც სიტყვა „ევროპა“ და „ევროპელი“ იძენს საერთო აზრს. „რენესანსულ“ *ქალაქთა ბადე* საკმაოდ შთამბეჭდავ სურათს ქმნის. იტალიას რომ თავი დავანებოთ, სადაც ქალაქ-სახელმწიფოთა მთელი სისტემა არსებობდა, „რენესანსული მარაო“ გაიშალა მთელ ევროპაში: პარიზი, მადრიდი, პრაღა, ლონდონი, ვენა, შანზის კავშირის ქალაქები: შტუტგარტიდან ნოვგოროდამდე და ფსკოვამდე... გამოირჩევიან არა მხოლოდ საკუთარი მიმზიდველობით, არამედ იმ საერთო მნიშვნელობითაც, რომელსაც ისინი განასახიერებდნენ ზოგადევროპული ცივილიზაციის ჩამოყალიბების პროცესში მონაწილეობით. განსაკუთრებული როლი ჰქონდა ევროპისა და ევროპულობის ჩამოყალიბებაში *კარტოგრაფიის* განვითარებას და ევროპის კარტოგრაფიული წარმოდგენის ევოლუციას. ეს მეტად საინტერესო კუთხით ხსნის „ევროპისა“ და „ევროპელის“ გაგების პროცესულურ ცვალებადობას. ამგვარად, კარტოგრაფია არა მხოლოდ მსოფლიოს სურათს ქმნის და „გეოგრაფიული აღმოჩენების“ კონსტატაციას ახდენს, არამედ თვით ევროპისა და ევროპულ სახელმწიფოთა და სხვადასხვა რეგიონთა აღმოჩენას და ევროპად გამთლიანებასაც უწყობს ხელს. ჩემი აზრით, ეს მეტად მნიშვნელოვანი ასპექტი და თემაა, რომლის გარეშე გაგების მთლიანობას ბევრი აკლდება (მით უმეტეს კავკასიაში და, ერთობ მსოფლიოში არსებული ცხელი ნერტილებისა და ეთნოცენტრისტული *თვითგამორკვევების* ფონზე).

ძირითადი საკითხი, რომელიც ჩემი თემის კონტექსტში დაისმის, ამ *ევროპიზაციის* პროცესში საქართველოს თანამონაწილეობაა. ეს თემა ეხება კომპლექსურ საკითხს, რომელიც ქრისტიანული სამყაროს და ქრისტიანული ცივილიზაციის პრინციპების საერთოობას და მათი განხორციელების ისტორიული პროცესის ურთიერთთანხვედრობას ეხება,

შესაბამისად, ქართული ან „აღმოსავლური რენესანსის“ და იტალიური „რენესანსის“ ურთიერთმიმართების საკითხს.

არსებობს თუ არა რაიმე საფუძველი ქართული ცივილიზაციის და ქართული სოციალურ-პოლიტიკური სისტემის, ქართული რელიგიური მსოფლზაბნისა და კოსმოლოგიის, არსებობის წესისა და ურთიერთობების მისაახლოებლად იმასთან, რასაც იტალიური და ზოგადად ევროპული „შუა საუკუნეები“ და „რენესანსი“ ეწოდება? ეს კითხვა მოითხოვს ქართული ცივილიზაციის ჩამოყალიბების პროცესის და ამ პროცესში ჩამოყალიბებული მსოფლზაბნის, მსოფლშეგრძნებისა და თეოკოსმოლოგიური ხედვის გაგებას, ისევე, როგორც იტალიური და ევროპული ცივილიზაციის ჩამოყალიბების პროცესის ცოდნას. XII საუკუნიდან მოყოლებული, ევროპა სრულიად სხვა გზით განვითარდა და ეს განვითარება, რომელმაც „რენესანსის“ ფორმით ახალი ბიძგი შეიძინა, დასრულდა XIX საუკუნეში, როდესაც საფუძველი დაედო ინდუსტრიალიზაციის, მასობრივი სოციალიზმის და გლობალიზაციის ეპოქას, ღირებულებითი პიროვნული არსებობის შეცვლას რიცხვის ბატონობით, მასათა ამბობით, – ორტეგა ი გასეტის ზუსტი აღნიშვნით. „ახალ დროს“ რომელიც გაგრძელდა და გაღრმავდა XX საუკუნის განმავლობაში და თავის ზენიტს მიაღწია ტოტალიტარული სისტემების შექმნაში და ორ მსოფლიო ომში⁸ რადიკალურად განსხვავებული კონტექსტები და რეალობები ახასიათებს, ვიდრე იმ დროს, რომელსაც „შუა საუკუნეები“ ეწოდება და რომელიც შინაგანი განვითარების სხვადასხვა ეტაპს მოიცავს. გამარჯვებულმა კომუნისტურმა ცივილიზაციამ სწრაფად შეიცვალა ფორმა და მასათა ბატონობის სისტემად გადაიქცა დეპერსონალიზებული და ინტერპრეტაციათა ფსევდოინდივიდუალური რადიკალიზმით. კულტურა ამგვარი სისტემის ტოტალიტარიზაციის (ტენდენციის) პირობებში რუდემენტულ წარმონაქმნად აღიქმება.

ეს ყოველივე გულისხმობს, რომ გარკვეულ უნდა იქნეს ის ნიშნები, რომლითაც განისაზღვრება ევროპული და, კერძოდ, იტალიური „რენესანსი“. ამ კრიტერიუმთა გამოძიების გარეშე შეუძლებელია საუბარი თუნდაც გარკვეულ მსგავსებასა თუ ტენდენციასზე, რომლითაც შესაძლებელი იქნება ქართული კულტურის და ცივილიზაციის განვითარების რაიმენაირი შეჯერება „რენესანსთან“. ამ თვალსაზრისით, „რენესანსიც“ და ქართული „აღორძინებაც“, თუ ის ნამდვილად გამოიკვეთა, იმანენტური ინტეგრალური ანალიზის საგანი ხდება, ქართული ცივილიზაცია თავის ზეობაში – XI-XIII სს-ებში, თანხედებოდა თუ არა ევროპული განვითარების გზას. „ქართული ჰოლოგრამა“ უნდა იქნეს შეჯერებული „იტალიურ (ევროპულ) ჰოლოგრამასთან“ და მხოლოდ ამის შემდეგ იქნება შესაძლებელი საუბარი განვითარების საერთო ტენდენციებზე, ან თანხედომებზე და აცდენების ბიძგების ძიება ისტორიულ (შინა და საგარეო) პირობებში, რომლებმაც საქართველო და ქართული

ცივილიზაცია ჯერ დააშორა და შემდეგ ჩამოაშორა როგორც ევროპული, ასევე საკუთარი განვითარების გზას.

მინდა ხაზგასმით აღვნიშნო, რომ პირველი წიგნის გამოქვეყნებულ ორ ნაწილში არსებული დებულებების და პასაჟების გამეორება აუცდენელი აღმოჩნდა, თუმც, ვცადე მათი ახალი კონტექსტით და კუთხით გამოყენება. და თუ მკითხველს ეს გამეორებანი თავს მოაბეზრებენ, ვთხოვ, მომიტევეს და მათი კითხვით თავს ნუ შეინუხებს. ბოლოს და ბოლოს, წიგნი დანერის შემდგომ, მკითხველისაა და მკითხველი „ანყოფს“ მას საკუთარი გამოვლენებითა და კითხვის სურვილით.

მინდა, მადლობა ვუთხრა ყველას, ვისი ნააზრევი და რჩევები მეხმარებოდა ჩემს კვლევაში და ხედვაში. ყველა ავტორს, ყველა გამომცემელს (რომელთა გარეშე წიგნი არ ცოცხლობს), ყველა მთარგმნელს და ჩემს მეგობრებს, ყველა იმათ, ვინც, თუმც დაუსწრებლად, მოთმინებით მაქეზებდა, დამესრულებინა ეს შრომა.

თბილისი, 2007.

შენიშვნები და განვრცობანი

1. შედარებათა და კლასიფიკაციათა თემა არანაირად არ შეესატყვისება ამა თუ იმ კულტურაში წარმოქმნილი მსოფლხედვისა და მსოფლხატის – *ჰოლოგრამის* წვდომის ცდებს. ეს ნაკლი შედარებითი მეთოდისა გამოვლინდა უპირველესად სომხური და ქართული საეკლესიო არქიტექტურის ურთიერთშედარებისას ატეხილ კამათში. მსოფლხატები წარმოადგენს ტექსტებს, რომლებიც იქმნება ენობრივი ჰოლოგრამების ფორმით. ეს ამავე დროს არის ინტერპრეტაციათა გარკვეული სისტემატენიდან ამ ტექსტის მოშორება სრულიად გაუგებარს ხდის მას. ერთი ენით სხვა ენის ტექსტის ამოკითხვა სრულიად შეუძლებელია, მით უმეტეს, როდესაც ეხვდებით ცდებს რალაცნაირი უპირატესობების დადგენისა და თავის მონონებისა. სომხური საკრალური ტექსტი (არქიტექტურა, შიდა სივრცე, თეოკოსმოლოგია და სხვ.) ჰოლოგრამულად განსხვავდება ქართულისაგან – ეს სხვა ტექსტია და ფორმის, დროისა და სივრცის, ყოფიერების სხვადასხვა ასპექტის, განსხვავებული ინტერპრეტაციაა, თუნდაც იმავე ქრისტიანულ მსოფლხატში. მისი ამოკითხვა მხოლოდ სომხური ენიდან არის შესაძლებელი, ისევე, როგორც ქართულის – ქართულიდან. ქართულად ნაკითხული სომხური ჰოლოგრამა და სომხურად ნაკითხული ქართული, ან (ამ მაგალითის რომ უნივერსალური განზომილება მიეცეს) ნებისმიერი სხვა ენებიდან, გაუგებრობის გარდა სიბნელესაც ამკვიდრებს, რაც, სრულიად მიუღებელია.
2. ადამ მეცის ნიგინა „მუსულმანური რენესანსი“ შესანიშნავი მაგალითია „რენესანსის“ იდეის გადანერგვისა ევროპიდან მუსულმანურ სამყაროში. თავისთავად, ეს მეტად საინტერესო შრომა ბევრ კითხვას აღძრავს სწორედ ელინისტური ტენდენციების შესახებ ისტორიაში. მუსულმანურმა ცივილიზაციამ, უეჭველია, დიდი როლი ითამაშა იტალიური რენესანსის ჩამოყალიბებაში, მაგრამ ცხადია ისიც, რომ თვით მუსულმანური ცივილიზაცია საზრდოობდა ბერძნული და ძველსპარსული ცივილიზაციების ღირებულებებით. „რენესანსის“ ცნება ამგვარად ივრცობა როგორც ლოკალურ ისტორიულ პროცესზე, ასევე, გლობალურზე. ამის გაუთვალისწინებლობა არეუღარევეს ქმნის ცნებებისა და აბუნდოვანებს და თხაპნის ისტორიულ ჰოლოგრამას.
3. ორვიეტოს ტაძრის აგებას წინ სასწაული უსწრებდა. 1263 თუ 64 წელს ბოჰემიელმა მღვდელმა, რომელსაც არ სწამდა ტრანსსუბსტანციულობა, პურისა და ღვინოს გარდასახვა ქრისტეს სხეულად და სისხლად, ორვიეტოში სასწაული იხილა: ბოლცენაში წირვის შესრულებისას მან უეცრად დაინახა, რომ ზიარების პურიდან ისეთი ნაკადით გადმოედინებოდა სისხლი, რომ ტანსაცმელი დაუსვლდა. პაპმა ურბან IV-მ, ბოლცენას მრევლის წინააღმდეგობის მიუხედავად, ეს მოვლასაში მიატანინა ორვიეტოში, სადაც იმ დროს იმყოფებოდა. აქ მან დააარსა დღესასწაული „corpus domini“ („ქრისტეს სხეული“), ხოლო ეპისკოპოსმა ფრანჩესკო დი ბანორეამ ორვიეტოს მოსახლეობის სახელით ითხოვა ახალი ტაძრის აგება ესოდენი დიდი სიმძიდისათვის. ტაძარი არ წარმოადგენს მშინდა გოთურ ნაგებობას. იგი აგებულია რომანული ბაზილიკის გეგმით და იტალიური XII-XIV საუკუნეების თეოკოსმოლოგიური ხედვით. ცნობილი პორტალი და ფასადი აგრეთვე შერისა კლასიკური გოთური დახვეწილობიდან, უფრო სპიროვნულად მინებულს ჰკავს. მთლიანად ტაძარი კი ერთგვარი დაეჭვებული იმიტაციაა გოთიკისა. ბუნებრივია, რომ ორვიეტოს ტაძარი ვერ გახდებოდა იტალიური გოთიკის საფუძველი, რადგან თვით კონცეფცია იყო უცხო იტალიური ხედვისა და თვალისათვის. იგივე შეიძლება ითქვას მილანის ტაძრის შესახებაც, რომელიც ახლა ქორწილში მისართმევი ტორტს ჰკავს უფრო, ვიდრე დახვეწილ სპიროვნულ არქიტექტურულ ქმნილებას, რომელიც ზეცისაკენ მისწრაფებულობაში არ იტოვებს არც ერთ ზედმეტ და მნიშვნელობას მოკლებულ ელემენტს.

4. თავის საინტერესო ნიგნში „ეროვნებათა მითი“ (*“The Myth of nations. The medieval origins of Europe”*) შუა საუკუნეების მკვლევარი პატრიკ ჯერი ზუსტად აღნიშნავს: „პეროდოტი იყო პირველი ეთნოგრაფი და მსოფლიოს გაგებისა და აღწერის მისეული მანერა განაგრძობს ჩვენზე ზემოქმედებას. პეროდოტემ შექმნა ერთდროულად ისტორია და ეთნოგრაფია... მან სპარსელებსა და ბერძნებს შორის კონფლიქტი გაიაზრა, როგორც ევროპისა და აზიის კონფრონტაციის კერძო ფაზა... მან გამოიყენა ყოველივე, რაც ნაუკითხავს, უნახავს და გაუგონია აღმოსავლეთ ხმელთაშუაზღვისპირეთსა და მცირე აზიაში, რომ შემოეთავაზებინა ის, რასაც დღეს დაერქმეოდა ცნობილი მსოფლიოს „ტოტალური ისტორია“. ამ მსოფლიოს ერთეულები იყვნენ „ხალხები“ (ethne, მრავლობითი ethnós-ის), ხშირად თავადაც დაყოფილი ტომებად (გენე, მრავლობითი gentes-ის), რომელთა რელიგიური ტრადიციები, ნეს-ჩვეულებანი, ენა, მატერიალური კულტურა და ეკონომიკურის სისტემა მან დეტალურად აღწერა. არსებითად, პეროდოტეს შემდგომ განასხვავებდნენ ხალხები თავს გეოგრაფიულად და კულტურულად.“ (გვ. 59).

ხალხები აძლევდნენ სახელს თავიანთ საცხოვრის გეოგრაფიულ ადგილებს. ზოგიერთ ხალხს თავისი ენა ჰქონდა. ხოლო განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ამა თუ იმ ხალხის დახასიათებაში იყო *ქალების სტატუსი, დამარხვის წესები და ეკონომიკური აქტივობა.*

მე მინდა ერთხელ აღვნიშნო, რომ ქართული ჩვეული სიტყვა „ხალხი“ არაბულიდან მოდის და ნიშნავს „მდაბიოს“. მისი „ეთნოსის“ და „პოპულუსის“ პირდაპირ შესატყვისად გამოყენება ტექნიკური მიზეზითაა გამონეუელი, რადგან ქართულში შესატყვისი სიტყვა, ცნება ან ტერმინი არა გვაქვს. გვაქვს „მოსახლე“, „სამოსახლო“, „ნათესავი“... სხვა მხრივ, ეს მეტად საინტერესოს ხდის ქართული მსოფლმხედვის გენეზისსა და განვითარებას. ქართულმა ენამ ვერც სოციალური და ვერც წარმოშობითი განზოგადება ვერ იგუა. ყველა ესენი ახალი შემოტანილია ენაში და არ გამოდინარობს ქართული მსოფლმხედვიდან. ცნება „ქართველი“, ამ თვალსაზრისით, სრულიად სხვა არამეს ნიშნავს და არა „გენეტიკურად“ ერთგვაროვანსა და საერთოს, „ერთი თესლიდან წარმოშობილს“ (ნათესავს). „ქართველი ხალხი“, თუმცა უფრო გვიან, რაღაც გარკვეული ნიშნით (ქართველობით) ხდება შესატყვისი იმისა, რასაც ლათინური „პოპულუს“ და ბერძნული „ეთნოსი“ აღნიშნავს, მაგრამ არსებითად *სოციალურ ტერმინს წარმოადგენს და „ქართველობას“ „მდაბიურობად“ განსაზღვრავს.* ეს *დამპყრობლის მიერი* ხედავს რადიკალურად განსხვავებულია საკუთრივ ქართული ხედვისაგან, რომელიც თვით დამპყრობელსაც კი ამგვარ სოციალურ-განზოგადებულ სახეში ვერ წარმოიდგენს და მას ინდივიდუალურ ნიშანს აძლევს.

ამ პრობლემას გადაჭრის პაველ მოციქული, რომელიც მოხსნის ყოველგვარ ეთნიკურობას და *ქრისტეში გაერთიანებულ პიროვნებათა ერთობად წარმოადგენს კაცობრიობას* და არა ეთნოსებად (ბერძნებად, იუდეველებად და ა.შ.). რუსთველის „ეფეზიტყაოსანი“ პაველს ამ დებულების პირდაპირ ილუსტრაციად მიჩანს. ქრისტიანული მსოფლმხედვისა და მსოფლმგერძნების კრიზისის გამოვლინება ისიც არის, რომ XIX და XX საუკუნეების „მასათა ამბოხისა“ და გაბატონების საუკუნემ დააბრუნა ეთნოცენტრიზმი და რასისტულ ფორმაში წარმოადგენილი *ნაციონალიზმი* – ტოტალურად ანტიქრისტიანული ხედვა და განწყობა.

5. ჩარლი ჩაპლინის ფილმი „ახალი დროება“ ზედმიწევნით გამოხატავს იმ ცვლილებას, რომელიც ორი ისტორიული ეპოქის „შუა საუკუნეებისა“ და „ახალი დროის“ წყალგამყოფ მახასიათებელს წარმოადგენს. მასობრივ „არაენობას“ „ჭანჭიკობას“ და „ავტომატურობას“.

ქარიბჭე

„შუა საუკუნეები“ – „რენესანსი“ – „ახალი დრო“

პირველ ნიგში განხილული „ქართლის ცხოვრების“ გიორგი ჭყონდიდელისეული კონცეფციის მიხედვით, ქართლის სახელმწიფოებრივი ისტორია იწყება ალექსანდრე დიდით (მაკედონელით). „ქართლის“ ისტორია კონკრეტული მსოფლიო-ისტორიული მოვლენით იწყება. ამის გამო ამ მოვლენის წინარე ამბები ადამით და იაფეტით, თარგამოსიანთა განსახლებამდე, წარმოადგენს ამ ისტორიის უნივერსალურ „საკაცობრიო“ ფონს. ამით „ქართლი“ – მომავალი „საქართველო“ – მსოფლიო-ისტორიული პროცესის კონტექსტში არის ჩასმული იმთავითვე. IV საუკუნიდან (მირიან მეფის და ნანა დედოფლის ეპოქიდან) მოყოლებულ მთელ პროცესს, რომლის ლერძს წარმოადგენს წმ. ნინოს მიერ „ქართლის“ მოქცევა, მე „ქრისტიანული ელინიზმი“ ვუნოდე; მომდევნო საუკუნეების განმავლობაში, ვიდრე XII საუკუნემდე, მიმდინარეობდა ქრისტიანობის გავრცელება და განმტკიცება საქართველოს და მთელი კავკასიის საზღვრებში „ნიკოფსით დარუბანდამდე“. ეს იყო კავკასიური ცივილიზაციის სახელმწიფოებრივი ზეობის ეპოქა. პარალელურად და იმავე დროულ ჩარჩოში ხდებოდა ევროპის ქრისტიანიზება და ევროპული სახელმწიფოების და ხალხების ჩამოყალიბება.

ეს პარალელიზმი მეტად საყურადღებოა იმ თვალსაზრისითაც, რომ ევროპული პოლიტიკური და სოციალური, ისევე, როგორც სულიერი საერთო ქრისტიანული წყობის ზეობა, იმავე XI-XII საუკუნეებზე მოდის. XI-XIII საუკუნეებში „საქართველოდ“ საბოლოოდ ჩამოყალიბებული ქრისტიანული ქართლი მკვიდრად იდგა ქრისტიანობის, ქრისტიანული ღირებულებების და საკუთარი კულტურული ტრადიციების საფუძველზე. მაგრამ XIII საუკუნიდან საქართველოს და ევროპის გზები გაიყარა და საქართველო გარეშე პირობების ზეგავლენით და შინაგანი განვითარებით ასცდა XI-XII საუკუნეებში აღებულ გეზს. საკუთარი საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი ფორმის განვითარების პროცესის შეჩერების მიზეზი კომპლექსური იყო: ერთი მხრივ, გეოპოლიტიკური ველის აგრესიულობა (ჯალალედინის შემოსევა, მონღოლთა მიერ დაპყრობა, ბიზანტიის განადგურება და ჩანაცვლება თურქეთით, მუსულმანური სახელმწიფოების შემოდგომა ირგვლივ და განუწყვეტელი ომები სპარსეთსა და თურქეთს შორის საქართველოსათვის); „მართლმადიდებლური ნაციონალიზმი“ (სოციალური, პოლიტიკური და კულტურული კონსერვაცია); ხოლო მეორე მხრივ – ევროპული „შუა

საუკუნეების“ განვითარების ახალ სეგმენტში გადასვლა: სეკულარიზმის განვითარება და კათოლიციზმის დაშლა „რეფორმაციისა“ და „პროტესტანტიზმის“ ფორმით; ნაციონალური ენობრივი გასვლა რომისა და ლათინურისაგან და ეროვნული ეკლესიების და სახელმწიფოების ჩამოყალიბება; შიდაევროპული იმპერიული ომები... ამას უნდა დაემატოს საქართველოს შიდა არეულობა, გამოწვეული გიორგი III-ის მიერ ტახტის უზურპირებით და ჭყონდიდელ-ალმაშენებლური გზიდან გადახვევით. ის პროცესები, რომლებიც XIV საუკუნიდან დაიწყო ევროპაში, შიდაევროპული გაუთავებელი ომების მიუხედავად, ან, შესაძლოა, ამის გამოც, სახელმწიფოებრივი განვითარების ისტორიას ინსტიტუციონალიზების (ადმინისტრაცია-ბიუროკრატია) და საკანონმდებლო-სამართლებრივი სისტემის განსაზოგადოებრიობის გზით წარმართავდა, რასაც საქართველოში არ ჰქონია ადგილი თვით XIX საუკუნემდე და ისიც რუსეთის ბატონობის ქვეშ.

აღმოსავლეთის ქრისტიანული სახელმწიფოების ისტორია ორი დიდი მუსულმანური იმპერიის აგრესიის წინაღობედ თავდაცვით იყო განპირობებული. თავდაცვა უპირველესად „ქრისტიანული იდენტობის“ შენარჩუნებას გულისხმობდა, რაც იწვევდა სოციალურ, კულტურულ და პოლიტიკურ კონსერვაციას „მართლმადიდებლური ნაციონალიზმის“ ფორმით. თვით „ქართლის ცხოვრებაში“ წარმოდგენილი ტექსტების მიხედვითაც ჩანს, თუ როგორ წარიმართება ეს პროცესი, დავინროვდება პოლიტიკური და გეოპოლიტიკური ჰორიზონტი, რომელიც ახასიათებდა „ქართლის ცხოვრების“ გიორგი ჭყონდიდელისეულ ხედვას.

„ელინიზმის“, როგორც „აღმოსავლური“ და „დასავლური“ (კონკრეტულად: სპარსულ-ბერძნული ცივილიზაციების) სინთეზური ფორმის უნივერსალიზება, გულისხმობს იმას, რომ, ფაქტობრივად, არ შეწყვეტილა კულტურული კავშირი აღმოსავლურ („სპარსულ“) და დასავლურ („ბერძნულ“) სამყაროთა შორის. ორთოდოქსული ბიზანტიის იმპერიის გაქრობასთან ერთად, აღმოსავლეთის დასავლური ორიენტირი ჩანაცვლებულ იქნა აგრესიული თურქულ-სპარსული ვექტორებით, ხოლო თურქეთის შეჭრა ევროპაში კი სრულ იზოლაციაში აქცევდა აღმოსავლეთ „ბერძნულ ორთოდოქსულ“ საქრისტიანოს. ბიზანტო და ევროცენტრისტული თვალსაზრისიდან ფაქტობრივად გაქრა „აღმოსავლეთ რომის“ იმპერიის ჩრდილქვეშ მოქცეული ქრისტიანული ქვეყნები. XV საუკუნიდან ევროპა იმდენად განსხვავებული ფორმით განვითარდა, რომ „შუა საუკუნეების“ რადიკალურ ცვლად იქნა აღქმული XVIII-XIX საუკუნის მკვლევართა მიერ. ის, რომ „აღორძინება“ ასრულებს „შუა საუკუნეებს“, უკანასკნელ დრომდე აქსიომად იყო მიჩნეული მეცნიერთა უმრავლესობის მიერ, თუმცა გადამწყვეტი ტიპოლოგიური ცვლილებები მხოლოდ XIX საუკუნეში განხორციელდა: ინდუსტრიალი-

ზაციის და სამხედრო ტექნოლოგიის განვითარებით, ბიურგერიზაციით, ბურჟუაზიის დამკვიდრებით, დემოგრაფიული ზრდით, მასათა წარმოქმნით, ინდუსტრიულ ცენტრებად ქცეულ ქალაქებით, ამ ქალაქების მნიშვნელობის ვერტიკალური ზრდით სოციალურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში და, შესატყვისად, თანდათან „მულტიკულტურალიზმით“, სეკულარიზაციით, ათეიზაციით და მომდევნო დეკულტურიზაციით XX საუკუნეში. ამ პროცესის ენერჯია იმდენად დიდი იყო, რომ რომელიმე სხვა ეპოქასთან მისი შედარება სრულიად შეუძლებლად მიმაჩნია. ეს არის პროცესი, რომელიც XVI საუკუნიდან ზვავის ეფექტით განაგრძობს მოქმედებას ისტორიაში XX საუკუნემდე და თანამედროვე გლობალიზაციამდე. ამ პროცესის შემომქმედი არის (მთლიანად) ევროპა და ევროპული ცივილიზაცია, რომელიც განზოგადებულად „დასავლეთად“ არის წარმოდგენილი.

აღმოსავლეთი საქრისტიანო და ზოგადად „აღმოსავლეთი“, განსახიერებელი ორი იმპერიით – სპარსეთითა და თურქეთით, ამ პროცესის გარეთ დარჩა. ამ პროცესის გარეთ დარჩა რუსეთის უზარმაზარი იმპერიაც, რომელმაც პეტრე დიდის რეფორმებით, XVII საუკუნიდან იწყო იმ კონტურების შევსება, რომელშიც დაასრულა XX საუკუნე – დედამიწის 1/6 გადაჭიმული საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკების კავშირის სახით. ამგვარად, აღმოსავლურ-დასავლური „ელინისტური“ კავშირების უწყვეტობა, რომელიც სინთეზური განვითარების ძრავა იყო შუა საუკუნეების გასწვრივ, ჩანაცვლებულ იქნა მონოფორმული „დასავლური“ ვექტორით. ეს მონოფორმულობა გამოიხატა არა მხოლოდ პოლიტიკურ კოლონიალიზმში, არამედ სოციალური, მეცნიერული, შემეცნებითი ფორმების ევროპოცენტრისტულ დანერგვაშიც. ევროპოცენტრისტულ პოლოგრამაში არავინ სხვა არ ჩანდა, – კაცობრიობა ევროპული გახდა. ეს თავის სრულყოფილებას მიაღწევს ევროპულ ნაციონალიზმში და გერმანულ ნაციონალ-სოციალიზმში და რასიზმში. მაგრამ შუა საუკუნეების ზეობის ეპოქაში, XI-XII საუკუნეებში უწყვეტობა და კავშირი იმდენად ცხადი იყო, რომ შესაძლებელს ხდიდა ცხოვრების სხვადასხვა ნესის, რელიგიის, ენისა და ფორმის კაცობრიობად ხედვას და გააზრებას.

განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი იყო ეს უწყვეტობა საქართველოსათვის, რაც მკვეთრად არის გამოხატული ჭყონდიდელისეულ „ქართლის ცხოვრებაში“ და რუსთველის „ვეფხისტყაოსანში“, რომელიც ამ თვალსაზრისით ერთნაირად ტოლღირებულეობავანია როგორც ფორმის ჩამოქნილობით, ასევე სიტყვის ფერადოვნებითა და მგრძნობელობით; სულიერი მიმოქცევები მკვეთრ ფორმაშია ჩამოსხმული – „გული, ცნობა და გონება ერთმანეთზედა ჰკიდიან...“ – ხოლო ეს კი სხვა არაფერია, თუ არ ქრისტიანული სინთეზი, ანუ „ორისავე ხლება“ (გონიერისა და სულიერის, მიწიერისა და ზეციერის, ფიზიკურისა და მეტაფიზიკურის...). აღ-

მოსავლური დახვენილი გრძობათქროლვა დასავლურ რაციონალურ ფორმად ყალიბდება და იძენს გარკვეულობას და კონკრეტულობას – ისტორიულობას, რამდენადაც პირობითი არ უნდა იყოს ეს აღნიშვნები თავისთავად. ეს სინთეზი ხორციელდება ცხოვრების და შემოქმედების ყველა დონეზე და ყველა ასპექტში. წინათქმაში აღვნიშნე, რომ რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ ფორმითა და სტილით, იდეური მახასიათებლებითა და თეოკოსმოლოგიური ხედვის ჰოლოგრამულობით არისტოკრატიული ნყოფისა და პაიდეას¹ გამომხატველი ორი ძეგლის: ჰომეროსის „ილიადისა“ და ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ გვერდით დგას, მიუხედავად იმისა, რომ ყოველი მათგანი ყოფიერების სრულიად განსხვავებულ თეოკოსმოლოგიურ სისტემას განასახიერებს.

ჰომეროსის მითოპოეტური სამყარო, რომლის ჰოლოგრამას შემოქმედის ზეგარდმო ყოვლისმხედავი თვალი დასცქერის და ბერძნული ენის ენერჯია ქმნის, თავისი მასშტაბით შეიძლება მხოლოდ ყოფიერების შესაქმნეს, – პირველშემოქმედ ენერჯიას შეედაროს. ამ სამყაროში ყოველივე ნამდვილობს თავისი ყოფიერების სისრულეში და დაუსაზღვრელობაში, ვიტყვოდი, სტიქიურობაში („მოსათოკობაში“). არც გრძობებს, არც ემოციებს, არც მოქმედებას არა აქვს არავითარი საზღვარი, მათ არაფერი არ აჩერებს. მთელი კოსმოსი ერთიან მოძრაობაში და მოქმედებაშია ჩართული. პირველივე სიტყვიდან, რომლითაც ილიადა იწყება, მკითხველი გაოგნებული ერთევა ამ ზღვარგადასულობის გრგვინვაში, რომელიც არც ერთი ნამით არ ჩერდება და წყნარდება: „მრისხანებას უმღერე, ღვთაებავ, პელიად აქილევისას“ – მუზის მონვევა აქილევის მრისხანების შესასხმელად მასშტაბს კოსმიურ განზომილებას აძლევს იმთავითვე. ამის შემდეგ ეს რეგისტრი შეუძლებელია დაქვეითდეს და „დაწყნარდეს“. ემოციების და გრძობების განუწყვეტელი გრგვინვა ისმის, რომელიც სულ „უბრალო“ ყოფითმა ამბავმა გამოიწვია: *პარისმა აგამემნონს მოსტაცა ელენე და ტროაში წაიყვანა. იმისათვის, რომ ელენე გამოიხსნას, აგამემნონი მოუნოდებს თავის მეგობრებსა და მომხრეებს, გაილაშქრონ მასთან ერთად ტროაზე. ამ საკმაოდ ბანალურ ისტორიას იმგვარი მასშტაბი აქვს მიცემული, რომ იგი კოსმიურ შეხლა-შემოხლად აღიქმება, „მახაბხარატას“ მსგავსად. აქ მონანილეობენ არა მხოლოდ ადამიანები და ან კაცები, არამედ ღმერთები და მათი ძალები, მათი ხასიათი და თვისებები, მათთან ასე თუ ისე დაკავშირებული გმირები და ღმერთ-კაცები. მითოსი აქ მთელი თავისი შემქმნელ-გარდამქმნელი (ტრანსფორმაციული) ძალით და ენერჯიით მოქმედებს და წარმართავს „ამბავს“ ენობრივ-სიტყვიერი გრიგალის ფორმით. სიტყვები კლდეებივით ეჯახებიან ერთმანეთს, გამოტყორცნილი ჰომეროსის ღვთაებრივი ბაგეებიდან. სამყაროს ჩამოყალიბების, ქაოსის კოსმოსად გარდაქმნის, ფორმის გაჩენის და არსებობის დადგენის პროცესი იშლება მკითხველის და მსმენელის წინაშე*

(რამდენადაც „ილიადა“ კითხვის მდინარებაში გადაიციმოდა-იმღერებოდა რაფსოდების მიერ). ეს არის ბერძნული ენის პოტენციიდან ბერძნული ენის გამოხსნის პროცესი: ბერძნული ენა მის მთელ სრულყოფილებაში ფორმდება; და ამ შესაქმის ენერგიით დატყვევებული და ნაღებული მკითხველ-მსმენელი თუ გადაურჩა ამ ნიაღვარს, შემდეგ მას აღარაფერი ემუქრება – კოსმოსი მის წინაშე იხსნება მთელ თავის ოლიმპურ მშვენიერებაში. ჰომეროსის შემდგომ ბერძნული მითები მშვიდ და გაფორმებულ, უკვე დადგენილ და სახემიციველ კოსმიურ ყოფიერებას გადმოსცემენ და თვით ტრაგედიებიც, ჰომეროსის შემოქმედებითი მუხტის შესატყვის ენერგიას უკვე ველარ გამოხატავენ.

ამ კოსმიურ გრიგალში არის ერთი გამჭოლი თემა, რომელიც დაკავშირებულია ბერძნულ პაიდეასთან – ალზრდილობასთან და კულტურასთან (ამ სიტყვების სრული სემანტიკური ველით)... „ილიადა“ ღმერთ-კაცთა ალზრდის წიგნია. ეს თემა გამსჭვალავს მთელ პოემას... ენის დაბადება – შესაქმე აპირობებს კულტურის წარმოქმნას, ხოლო კულტურა კი ადამიანური სტიქიის მოთოკვის და მისი შემოქმედებით ენერგიად გარდაქმნის „მანქანაა“. მიუხედავად იმისა, რომ „გემთა კატალოგი“ თავს უყრის მაშინდელი ბერძნული სამყაროს ყველა შემადგენელს, იმ მეფეებსა და გმირებს, რომლებიც ამ ენებს განასახიერებენ, ისინი ერთმანეთს ელინობით, ბერძნული ენის წიაღში ხვდებიან. ამ თვალსაზრისით, ისინი ქმნიან ერთიან სისტემას, რომლის შიგნით ბერძნული ენის მეშვეობით ხდება სტიქიის გადაქმნა კულტურად. ეს პროცესი განსაკუთრებული სიძლიერით არის გამოხატული ტროელებისა და ელინთა ურთიერთობაში. ტროა, თავისთავად, განსაკუთრებული ენობრივი და კულტურული სამყაროა, მაგრამ ის არ არის ელინური – ბერძნული ენისმიერი. ეს ნიშნავს, რომ ის „სხვაა“, უცხოა... და საფრთხის შემცველი – მტრულიც კი. მის მიმართ არსებობს ორი შესაძლებლობა: ან მთლიანად მოსპობილ იქნეს და ამით მოიხსნას საფრთხე, ან მოხდეს მისი დამორჩილება და თავისი ღმერთებითურთ ოლიმპურ სისტემაში შემოყვანა. ამიტომ „ტროას ომი“ არა მხოლოდ ადამიანთა და გმირთა ომია (არა მხოლოდ „გეოპოლიტიკური“), არამედ ღმერთების ომიც – კოსმოპოლიტიკური. ეს ის ძველი სტიქიაა, რომელმაც არ იცის შეწყალება. ერთი უნდა მოისპოს, იმისათვის, რომ მეორემ თავი დაიმკვიდროს. ღმერთები იყოფიან ორ ბანაკად და გულგრილ ოლიმპიურ მსაჯულებად. ტროას ნგრევის ენერგია იმდენად ზღვარგადასულია, რომ ის გარდაიქმნება წარმომქმნელ ძალად, რომელსაც რამდენიმე საუკუნის შემდეგ ლათინთა დაბადება მოჰყვება და ვირგილიუსის „ენეადა“, რომლითაც რომის იმპერიის შესაქმე ლათინური ენის სტიქიიდან გამოხსნით იძენს ფორმას. ვირგილიუსი შემთხვევით არ გახდება დანტეს ფოჯოხეთში მოგზაურობის მეგზური. ლათინურიდან იტალიური (ტოსკანურის გზით) ენის გამოხსნა და შობა იმავე შემქმნელი ენერგიის მატა-

რებელი იქნება, როგორც იყო ჰომეროსის მიერ ბერძნული და ვირგილიუსის მიერ ლათინური სამყაროების პოლოგრამების შემოქმედება.

ამავე საშესაქმო ენერგიით იქნება წარმოქმნილი ფირდოუსის სპარსულ-მუსულმანური ყოფიერების (რომელიც, თუ ლეგენდას ვირწმუნებთ, თვით ავტორს ისე მოეწონა, რომ მის დამკვეთს აღარ მიჰყიდა!) და რუსთველური ქართული ყოფიერების თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამები; სპარსული და ქართული ენების ენერგიის სრული გამოხსნით და შემოქმედებითი პოტენციის გარდაქმნით არსებობის შემოქმედებად.

„შაჰ-ნამე“ სრულიად სხვა განზომილებაში და მასშტაბში წარმოადგენს ყოფიერების პოლოგრამას... ჰომეროსის კოსმიური ხედვიდან განსხვავებით, ყოფიერება აქ „საშუალო“ მანძილიდან არის დანახული და შექმნილი ტექსტად. აქ მითოპოეტიკა სპარსული ენის პოეტური ქარგვით იძენს დახვეწილ და მსუბუქ ფორმას, კალიგრაფიული გამომხატველობის შესატყვისს და მგრძობელობითი მიმოქცევების გადაქროლვით ერთი ტაეპიდან მეორეში. „შაჰ-ნამეც“ *მეფეთა აღზრდის წიგნია...* სპარსული ჰაიდეა... ზოროასტრული სიკეთე-ბოროტების ბიპოლარიზმში არჩევის და იმ მხარეზე ბრძოლის, რომელმაც სიკეთე უნდა დაამკვიდროს ქვეყანაზე... ამ ხედვით ფირდოუსი პირველი სპარსელი რომანტიკოსია.

ყოფიერების რუსთველური პოლოგრამა კიდევ უფრო ამსხვილებს და აახლოებს ხედვის არეს: უფრო პორტრეტულია, თუ შეიძლება ასე ითქვას. წინ „მსხვილი პლანით“ ისინი არიან წარმოდგენილნი, ვინც უნდა გაიაროს ხელმწიფობისაკენ მიმავალი გზა. ის, რაც ჰომეროსთან ჯერ კიდევ სტიქიურ გარემყოფობაშია წარმოდგენილი – ადამიანის გრძობები და სულის მიმოქცევები ექსტერნალიზებულია, „მითიზებული“, ხოლო ფირდოუსისთან კი უკვე ჩამოქნილ ფორმად და კალიგრაფიულ რომანტიკულ დახვეწილობად წარმოდგება, რუსთველთან შიგნით არის შეტანილი – *კაცში*, და შიგნიდან ხსნის იმ გზას, რომელზედაც უნდა შედგეს ხელმწიფური სინთეზი: *ფორმა შეიძინოს შინაგანმა სულიერმა და მგრძობელობითმა მიმოქცევებმა და, ამასთანავე, ფორმა მისცეს – შეეთვისოს კოსმიურ სიმწყობრეს*. აქ უკვე ღმერთები აღარ არიან, არამედ – *ღმერთი ერთი, რომელიც „საზღვრის დამდგენია“*, რაც იმთავითვე მიუნიშნებს უკვე დასრულებული ყოფიერების ღვთაებრივი თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის არსებობაზე. „გარეთ“ ყოველივე თავის მწყობრ სიმშვიდეშია არსებული. სტიქიები შიგნით არის შეტანილი – ადამიანში, რომლიდანაც უნდა გამოიხსნას „კაცი“ („სახე და ხატი ღვთისა“) და ის გახდეს ხელმწიფე. კაცის თანაშემოქმედება სწორედ ამ შინაგან მოწესრიგებაშია: თუ ეს არ განხორციელდა, თუ ადამიანი *კაცად* და *კაცი ხელმწიფედ* არ გაიზარდა და აღიზარდა, ისე გარეგან მოწერიგებულობას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. ყოფიერების და არსებობის ველი

მოუნესრიგებელი და სტიქიით მოცული, ანუ უმართავი იქნება და ვერ შედგება *შეხვედრა* და *შერწყმა* კოსმიური პოლოგრამისა კაცებრივ პოლოგრამასთან – ისინი შეუთავსებელი იქნებიან. ეს შეუთავსებლობა დანტეს „კომედიის“ „ჯოჯოხეთად“ იქნება შემდგომ წარმოდგენილი. რუსთველური ელინისტურ-ქრისტიანული პოლოგრამა ამ აზრით არის პომეროსული (ბერძნული მითო-პოეტური) და ფირდოუსული (სპარსულ-მუსულმანური) პოლოგრამების სინთეზური განსახიერება.

სიტყვა „ქრისტიანული“ უკვე გულისხმობს *სინთეზს* და *შეკვრას* ყოველივესი, რაც მანამდე ახასიათებდა კაცობრიობას და რაც შემდგომ დაახასიათებს მას. რადგან ქრისტეს მოვლინებამ გააუქმა ყოველგვარი „ჩამომავლობა“ და „ნათესაობა-მიკუთვნებულობა“ რაიმე ჯგუფისადმი, გარდა ერთობისა ქრისტეში. ქრისტე იმთავითვე განსაზღვრავს თავის მიზანს: *გაათავისუფლოს კაცი ადამიანურის ტყვეობიდან*, აღადგინოს პირველადამი-კაცი, რადგან, ისევე, როგორც პოლოგრამის ნამსხერევეში არის მთელი პოლოგრამა, ამგვარადვე არის ერთ ადამიანში მოთავსებული შემომქმედის კაცობრივი „სახიერება და ხატობა“ და შესაძლებლობა, არსებობის მრავალფორმიანობაში გამოავლინოს ყოფიერების სისრულე. ის არის, მაგრამ მისი აქტუალიზება, რეალურ ხატად და სახედ გარდაქმნა, გაცოცხლება, მოითხოვს უდიდეს დაძაბვას *თავისუფლებაში*. ეს ერთი უღრმესი მცნებაა, რომელიც იკითხება „სახარებებიდან“ და „მოციქულთა საქმიდან“ – „იდექი თავისუფლების გზაზე განუწყვეტელ დაძაბვაში და ქმედებაში.“ და სამივე „დიდი საერო წიგნი“, ერთთავად, *გზაზე დგომისა და მოქმედების* წიგნია. ასეთი იქნება ყველა „დიდი წიგნი“, რომელიც კი შეუქმნია „კაცობრიობას“. ამგვარივეა ის დიდი „დედნები“, რომლებიც ღვთის მიერ არის ნაკარნახები (მოსესი და მუჰამედის), თუ ცხოვრების პირად მაგალითად და ხსნის გზად ნაჩვენები ღმერთის მიერ (ძე ღვთისა იესო-ქრისტე, ღმერთი-და-კაცი).²

„რენესანსული“ თემა მოითხოვს რუსთველსა და დანტეს შორის მიმართების დადგენას, რადგან, არსებითად, ქართველთა „პაექრობა“ იტალიელებთან ამ ორი გენიოსის დაპირისპირებაშია გამოვლენილი. რუსთველი წინ უსწრებს დანტეს მთელი საუკუნით – ეს დღემდე ითვლება დასტურად იმისა, რომ „რენესანსი“ საქართველოში ერთი საუკუნით უფრო ადრე დაიწყო, მაგრამ ისტორიული უბედობის გამო (ჯალალედინი და მონღოლები, მერე თემურ-ლენგი, მერე თურქები, მერე სპარსელები... დაბოლოს, რუსები და კომუნისტები...) ეს მოძრაობა შეწყდა. ასეთია ფარული თუ ცხადი დებულება, რომელიც დანტესთან და იტალიურ „რენესანსთან“ მიმართებაში არსებობს ქართული განათლებული საზოგადოების წარმომდგენელთა ცნობიერებაში. იტალიელებისა და ევროპელთათვის ეს დებულება სრულიად უცხოა, რადგან მათ აქვთ ფაქტობრივი განვითარება დანტედან „რენესანსისაკენ“. მიუხედავად ამისა, რუსთველის და დანტეს მიმართებაში, საქმე გაცი-

ლებით უფრო რთულადაა, რადგან ეხება ორ ქრისტიანულ ნაწარმოებს, რომელთა შორის საკმაოდ რადიკალური განსხვავებებია, როგორც ფორმაში, ასევე მთლიანად თეოკოსმოლოგიურ ხატში. დანტეს „კომედია“, რომელსაც ბოკაჩო „ღვთაებრივი“ უწოდა, ფორმით სტატიკურია და არქიტექტონიკულად უძრავი კოსმოლოგიური სისტემის გამომხატველი. დანტე იმის მჭვრეტელია, რაც უკვე პროცესად კი არ იშლება მის თვალწინ, არამედ – მდგომარეობად. ამ აზრით, დანტე უფრო ტრადიციულად გაგებულ „შუა საუკუნეებს“ ეკუთვნის, ვიდრე მის მომდევნო ეპოქას, რომელიც, როგორც აღვნიშნე, მხოლოდ XVIII საუკუნეში დაიწყება. გარკვეული აზრით, თვით იტალიური „რენესანსიც“ ამგვარი სტატიკური „ფოტოგრაფიული“ მსოფლხატის მატარებელ-გამომხატველია. ეს სტატიკურობა მხოლოდ XVII საუკუნიდან იწყებს დაშლას და საბოლოოდ დაიშლება და შეიძენს დინამიზმსა და პროცესუალურობას XVIII-XIX საუკუნეებში. ეს ეხება არა მხოლოდ მხატვრობას, არამედ მუსიკასა და ფილოსოფიას, მეცნიერებას, სოციალურ და ეკონომიკურ ურთიერთობებს, ტექნიკის განვითარებას, ცხოვრების წესს და ერთობ იმ ევროპულ მეტაპოლოგრამას, რომელსაც ქმნის ეს ეპოქა. ამ თვალსაზრისით, იტალიური „რენესანსი“ ტიპოლოგიურად „შუა საუკუნეების“ მოვლენაა, რაც თავად „შუა საუკუნეებს“ წარმოგვიდგენს შინაგანად არასტატიკურ, დინამიკურად ცვლად – განვითარებად – ეპოქად.

რუსთველური სამყარო და ამ სამყაროში ადამიანის ადგილის ხედვა არასტატიკურია – პროცესუალურია. ამგვარივეა ეს ხედვა ჰომეროსის „ილიადასა“ და „ოდისეაში“ და ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში“: პერსონაჟები კი არ ჭვრეტენ სამყაროს, მაყურებლები კი არ არიან მათ გარეშე მომხდარისა, არამედ ამ რეალობის შემოქმედნი. თვით ეს სინამდვილე იქმნება მათი მოქმედებით. და თუ ვინმე ჭვრეტს ამ სინამდვილეს, ეს არის „ღმერთის (ღმერთების) თვალი“, რომელიც ადგას სამყაროს და მასში მიმდინარე მოვლენებს. მონოთეისტურად ამ თვალს „ცდის თვალი“ ეწოდება, რადგან „ღმერთი“, როგორც ყოველადკეთილი და მონყალე, ცდის ადამიანს მის ბედთან მიმართებაში. ეს მიმართება ადამიანის ნებისყოფის დაძაბვის და შეუჩერებელი მისწრაფების ენერჯიაშია გამოვლენილი.

ევროპული „შუა საუკუნეები“ ქრისტიანობის დაფუძნებისა და გავრცობის საუკუნეებია. თავდაპირველად ის რომის იმპერიის საზღვრებში ლათინური ენის დაფუძნების ფორმას იღებს: „სადაც ლათინურითა ენითა ჟამნი შეინირვის“, ქართლის ანალოგია რომ ვიხმარო. მაგრამ რომის დაცემის შემდეგაც გრძელდებოდა ეს პროცესი, რომელიც ერთდროულად იყო იმავე ლათინურენოვანი ქრისტიანობის „რომის“ პაპისტური იმპერიის და სხვადასხვა სახელმწიფოთა პოლიტიკურ იმპერიებად ჩამოყალიბების პროცესი. პოლიტიკური ექსპანსია ბარბაროსული ევროპის ქრისტიანულ სამოქალაქო სივრცედ (ცივილიზა-

ციად) განვითარების გზა იყო. ეს იყო რომის ეკლესიის პოლიტიკურ პროცესებთან გადახლართვის, კათოლიკური ეკლესიის პოლიტიზაციის დიდი ეპოქა. ეს ეპოქა, უპირველესად ყოვლისა, მსოფლხატსა და თეოკოსმოლოგიურ კონცეფციასა მოცემული. ეს მსოფლხატი და ხედვა უპირველესად ენაში და განუმეორებელ ტექსტებში განსახიერდა: სატაძრო არქიტექტურაში, მხატვრობაში, მუსიკაში, ლიტერატურაში, ფილოსოფიაში... ადამიანის შემოქმედების ყველა ფორმაში და ცხოვრების ნესში. რომის იმპერიის დაცემამდე ევროპა და მისი მოსახლეობა, დაყოფილი სხვადასხვა ენებად, ეთნოსებად და ჯგუფებად, რომელთაც თვითგამოსაცნობად ჰქონდათ ენა, ტრადიციები და ჩამომავლობა, რომის იმპერიის ზეგავლენით (რადგან „ბარბაროსები“ არა მხოლოდ ანგრევდნენ რომის იმპერიას, არამედ კიდევ სახლობდნენ იქ და განიცდიდნენ მის ძლიერ გავლენას – ცივილურდებოდნენ!) ითვისებენ მოქალაქეობის ცნებას, რომელდებოდნენ, რაც მათ სრულიად განსხვავებულ ფსიქოლოგიურ გარემოს უქმნიდა. სწორედ „მოქალაქეობა“ (სულიერად „ზეციური იერუსალიმის“) გახდება ქრისტიანობის ერთ-ერთი უმთავრესი ცნება და მცნება. „რომი“ ისევე უპირისპირდება „იერუსალიმის“ სიმბოლურ მოქალაქეობას, როგორც კეისარი – ღმერთს („შიეცით კეისარს კეისრისა და ღმერთს ღმერთისა“).

უკვე ქრისტიანული ნელთალიცხვის პირველ საუკუნეში საფუძველმდები განსხვავება მოქალაქესა და არამოქალაქეს შორის არ შეესაბამებოდა არც ენას, არც ეთნოსს, არც გეოგრაფიას, რასაც მოწმობს ის ფაქტი, რომ წმიდა პავლე თავს რომის მოქალაქედ თვლიდა და იყო კიდევ, რის გამოც რომელიც მსაჯულები მას მხოლოდ რომაული სამართლით ასამართლებენ. თვით ქრისტეს მიმართაც ვერაფერს გახდება პილატე, რომელიც დარწმუნებულია ქრისტეს უდანაშაულობაში: რადგან ქრისტე არ არის რომის მოქალაქე, ის გადაეცა ებრაელთა სამსჯავროს, რომელმაც ის ჯვარს აცვა. ხოლო პილატემ „ხელი დაიბანა“. მაგრამ ქრისტე არც იერუსალიმის მოქალაქე იყო და არც ებრაელი. ამიტომ პილატეს გადანყევტილება სრულიად უსამართლო იყო. II საუკუნეში რომის მოქალაქეობის და რომაული სამართლის ზღვარი ძირითადად დამოკიდებული იყო პროვინციასა და ქალაქზე. მოქალაქეობა აძლიერებდა რეგიონალურ, პოლიტიკურ და კულტურულ განსხვავებულობას რომაული მპყრობელობის შიგნით. 212 წლის შემდგომ, როდესაც მოქალაქეობა გავრცელდა იმპერიის თითქმის ყველა თავისუფალ ადამიანზე (ძირითადად იმისათვის, რომ უზრუნველყო იმპერიის გადასახადების აკრეფა), განსხვავებამ მოქალაქეობასა და არამოქალაქეობას შორის ყოველგვარი მნიშვნელობა დაკარგა. სიმდიდრესა და პოლიტიკურ გავლენაზე დაფუძნებული განსხვავება, ამიერიდან იქცა განსხვავებად კეთილშობილებს (honestiores) – ელიტის ნევრებს, რომლებსაც მნიშვნელოვანი ბრალდების შემთხვევაში ავტომატურად ელებოდათ იმპერატორ-

თან მისასვლელი კარი, და მდაბიოებს (*humiliores* – „ხალხი“) შორის, ანუ იმ მოქალაქეთა მასის, რომელიც გადაცემული იყო პროვინციის გუბერნატორების ძალაუფლებას, გასაჩივრების შესაძლებლობის გარეშე.“³ სამოქალაქო სივრცის განვითარება, ამგვარად, იყო ევროპის სამოქალაქო სისტემის განვითარებისა და ევროპელობის გაცნობიერების საფუძველი, მაგრამ იმავე დროს, ის ლოკალური ეთნიციზმის და ადგილობრივი ნაციონალიზმის საფუძვლადაც იქცა. ვფიქრობ, ევროპაში ქრისტიანული სისტემის კრიზისის, ათეიზაციისა და მატერიალიზმის გავრცობის ერთი მიზეზი გახდა ამ ორ სანყის: ქრისტიანულ-სამოქალაქო ცივილიზაციის უნივერსალიზმსა და ეთნიციზმურ-ტრადიციული ინდივიდუალური კულტურის მატრიცებს შორის შეუთავსებლობა.⁴

„შუა საუკუნეები“, რისი ჩვენებაც პირველ წიგნში ვცადე, რამდენიმე ეპოქად იყოფა. ამ ეპოქებს ის, საერთო ფონი აერთიანებს, რომელიც ქრისტიანობის სახით გვაქვს მოცემული. „შუა საუკუნეები“ მხოლოდ ქრისტიანობის ფონზე იკითხება, ერთი მხრივ, როგორც მთლიანი ეპოქა, ხოლო მეორე მხრივ კი, როგორც ამ ერთიანი ეპოქის სეგმენტები რომის იმპერიის დაცემიდან ვიდრე ახალი დროის დამდეგამდე. ამ სეგმენტებს ქმნიან პოლიტიკური ისტორიის მოვლენები, სახელმწიფოთა, ერთა, ეთნოსთა და ენათა ჩამოყალიბებისა და გადახალისების, შერწყმისა და დაშლის პროცესები და, ასევე, ერთიანი მსოფლხატი და მსოფლხედვა – *ჰოლოგრაფა*, რომლებში-და-რომლით არსებობდა და ცხოვრობდა ადამიანი და საზოგადოება, თუ ერთობა. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა XIV საუკუნიდან მოყოლებული, კათოლიკურ-საეკლესიო ლათინურიდან ადგილობრივ „ნაციონალურ“ ენებზე გადასვლას, რამაც ადგილობრივ კულტურულ მატრიცათა ამონევა გამოიწვია. მიუხედავად ამ მატრიცათა განსხვავებულობისა, ეს პროცესი ერთდროულად და ტიპოლოგიურად იგივეობრივ, ხოლო სტილურად ინდივიდუალიზებულ მსოფლხატს და თეოკოსმოლოგიურ *ჰოლოგრაფას* ქმნიდა. ეს *ჰოლოგრაფა* თანდათან ფარავდა მთელ კათოლიკურ ევროპას, ადგენდა ხედვის და ინტერპრეტაციის ერთიან, „ევროპულ“ სისტემას. ამ პროცესიდან ამოიზარდა ის ეპოქა, რომელსაც „რენესანსი“ ეწოდა.

ამ შიდა-შუასაუკუნეობრივ ეპოქათა გარეშე ირღვევა ევროპული „შუა საუკუნეების“ მთლიანობა და შინაგანი პროცესუალობა და დინამიზმი. ეს, თავის მხრივ, სრულიად აბუნდოვანებს სურათს და შეუძლებელს ხდის იმ *ჰოლოგრაფის* აღდგენას, რომელიც ისტორიული პროცესის ერთადერთი ამხსნელია. განსხვავებას გვიჩვენებს როგორც სამხრეთ-ჩრდილოეთის ღერძზე მოთავსებულ სახელმწიფოთა და ერთა ხედვა და სტილური გამოხატვა (მათ შორის, ცხოვრების წესში), ასევე, აღმოსავლეთ-დასავლეთის. თუმცა ეს ღერძები პირობითად უნდა იქნან წარმოდგენილი. განსხვავებულია დროის სეგმენტები და სვლის ტემპი V-X, XI-XII, XIII-XIV, XV-XVI, XVII-XVIII საუკუნეები (ვრჩები რა „ხანგრძ-

ლივი შუა საუკუნეების" კონცეფციის საზღვრებში), მაგრამ არც ერთი ამ სეგმენტის ხედვა და გაგება არ არის შესაძლებელი არათუ უახლოესი წინამსწრები ეპოქის, არამედ მთელი წინარე ეპოქების გარეშე. ამ თვალსაზრისით, ისტორიის ხედვისა და გაგების მთლიანობა ჰოლოგრამული პრინციპით დგინდება – ისტორია ერთსა და იმავე დროს მთლიანად არის და შინაგანად სეგმენტირებულიც, პროცესუალურიც და სტატიკურიც, დინამიკურიც და სტაგნირებულიც. ეს სეგმენტები, როგორც ასპექტები, შეიცავენ მთელ დროში არსებულ სურათს. ამიტომ ისტორიაში ევოლუციონისტური ფაქტორის შეტანა ამ ჰოლოგრამას არღვევს, ქმნის „ხაზობრივი განვითარების“ იდეოლოგიური დებულების შესატყვის, იდიოტურ სურათს... ასე მაგალითად, ყველასათვის ნაცნობი და გულის გამათბობელი დებულება „ქართული რენესანსის“ ევროპულთან შესატყვისობის, მეტიც, წინსწრების შესახებ, არაფრით არ გამოიყვანება თვით საქართველოს ისტორიიდან. ასევე, იტალიური და ევროპული „რენესანსი“ შეუძლებელია გაგებულ იქნეს ქრისტიანობის დაფუძნების პროცესისა და იმ არქიტექტონიკის გარეშე, რომელიც ახასიათებს ევროპული სახელმწიფოების ჩამოყალიბების და შემოქმედების ფაქტებს: პოლიტიკური, საეკლესიო, სულიერი, კულტურული და სხვა ფაქტორების მთლიანობას. ეს ყოველივე კარგად ჩანს, მაგალითად, რომანული და გოთური ქრისტიანული მსოფლწყობის (თეოკოსმოლოგიური ხატის) შედარების და მათგან ევროპული „რენესანსის“ განვითარების პროცესის გააზრებისას.

იტალიაში (ისევე, როგორც საქართველოში და მთელ აღმოსავლეთ საქრისტიანოში) გოთური ეპოქა („გოტიკა“) არ არსებულა და არც შეიძლებოდა არსებულებოდა, რადგან იგი, როგორც არქიტექტურულად, ასევე კონცეპტუალურად, ჩრდილო-ევროპული მოვლენა იყო და უცხო ხმელთაშუაზღვისპირეთის „სამხრეთული“ ხედვისათვის. „რენესანსმა“, რომელიც ჰუმანისტების და ჯორჯო ვაზარის წყალობით ლიტერატურისა და ხელოვნების სფეროს და იქ მომხდარ მოვლენებს მიენერებოდა, „უარყო როგორც ბარბაროსული, ერთდროულად სოლიდური და იდუმალებით მოსილი რომანული ხელოვნების შემონაქმედი, ასევე უფრო ზეცისკენ მისწრაფებული გოთური ეპოქა. ის ანგარიშს არც დანტეს და არც ვიიონს და არც XV საუკუნის ფლამანდურ ფერწერას“ (უან დელუმო) უწევდა. მიუხედავად ამისა, როგორც ითქვა, „იტალიური რენესანსის“ გაგება „რომანული“ მსოფლგანცდისა და „გოტიკის“ მსოფლხედვის გარეშე შეუძლებელია. „რენესანსი“ იტალიაში, ისევე, როგორც მთლიანად ევროპაში, „გოთური“ მსოფლხედვისა და მსოფლგანცდის სტილურ ფონზე იკითხება. ჯერ კიდევ იაკობ ბურკჰარდტი აღნიშნავდა, რომ „რენესანსი“ სრულიადაც არ წარმოადგენდა ანტიკურობის გაცოცხლებას. ეს მით უფრო მტკიცდება, როდესაც ეს ეპოქა და მასში განვითარებული მოვლენები ფასდება ეკონომიკის (რომელსაც

ბურკჰარდტი უგულებელყოფდა), ტექნოლოგიური პროგრესის, სავაჭრო და საბანკო სისტემების, გეოგრაფიული აღმოჩენების და ა.შ., თვალსაზრისით. მართლაც, მექანიკურ საათს და ბეჭდვას არაფერი აქვს საერთო არც საბერძნეთთან და არც რომთან.

არსებობდა კიდევ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელიც ქმნიდა იტალიური „რენესანსისათვის“ საკუთრივ, დინამიკურ ფონს. ამ ფონის დინამიკურობა საფუძველს პოვებს *მუსულმანური (არაბული) ხალიფატის* გავრცობასა და ქრისტიანული სინმიდეების ხელყოფაში: იერუსალიმი, ქრისტიანული სამყაროს სიმბოლური (და რეალური) ცენტრი, მთელი თავისი სინმიდეებით მუსულმანებმა დაიკავეს. „ჯვაროსნული ომები“ (XI საუკუნის ბოლოდან XIII საუკუნის დასასრულამდე) ზოგადევროპული და *ელინისტური* ტიპოლოგიის მქონე მოვლენაა და არ შემოიფარგლება მხოლოდ იმ კონკრეტული მიზნებით, რომელიც „ქრისტეს საფლავისა“ და „წმიდა მიწის“ განთავისუფლებაში მდგომარეობდა, ან მხოლოდ გეოპოლიტიკური და ეკონომიკური ინტერესებით. „ჯვაროსნულ ომებში“ მე ვხედავ *ახალი ელინიზმის* ტალღას, რომელშიც „ელინურ“ როლს თამაშობდნენ „არაბები“ – მუსულმანები. „ახალმა ელინიზმმა“ გამოიწვია საკმაოდ რადიკალური ცვლილებები ევროპაში და, განსაკუთრებით, იტალიაში.

რაში მდგომარეობდა ეს ცვლილებები? და ცვლიდა თუ არა ის „შუა-საუკუნეობრივ“ პოლიტიკურ, სოციალურ და ეკონომიკურ სისტემას, ან მის სტრუქტურებსა და ელემენტებს? ცვლიდა თუ არა ცხოვრების წესსა და ფორმას? რაში გამოიხატა არაბულ ხალიფატთან და მთლიანად მუსულმანურ სამყაროსთან ამ ორსაუკუნოვანი *ცდების* და *შეხვედრების ელინიზტურობა*? ეს არსებითი კითხვებია იმის გასარკვევად, თუ რა დინამიზმით ვითარდებოდა „შუა საუკუნეები“ და „ფეოდალიზმი“ და როგორი შინაგანი სეგმენტირება ჰქონდა ამ განვითარებას; რა ქმნიდა იმ ვექტორებს, რომლებმაც საბოლოოდ შეცვალა მთელი ეპოქა და *ახალ დროში* გადაიყვანა ევროპის ისტორია.

დროთა ცვლა (პრეისტორიული-უძველესი-ძველი-შუა-ახალი-უახლესი და ა.შ.), რომელიც ისტორიის ტრადიციულ სტრუქტურას ქმნის, დროის სვლის *ტემპის* მატებასთანაა დაკავშირებული. ეს იყო ტექნოლოგიური განვითარების უშუალო შედეგი, რასაც თავის მხრივ ჩაკეტილი და იზოლირებული სისტემების *გახსნა* მოჰქონდა. ტექნოლოგიურ განვითარებას სტიმულს აძლევდა არა „ეკონომიკა“ და მისი მოთხოვნები, არამედ *ომი* და *სახელმწიფოებრივი უსაფრთხოების აუცილებლობა* (შინაგანი, თავდაცვითი თუ საზღვრის გავრცობის აგრესიული ინტერესებით). ეკონომიკური და სხვა ცხოვრებისეული მოთხოვნები და ფორმები საზრდოობდნენ ამ ტექნოლოგიური განვითარებით, ერთგვარად *„იკვებებოდნენ ომით*. ომები არა მხოლოდ ანგრევდა და იხვეჭდა, არამედ ხელს უწყობდა გახსნილობას და, გარკვეული თვალ-

საზრისით, „გლობალიზაციის“ პროცესს. ომის საზღვარი „სამეზობლოდან“ შორეული ქვეყნებისაკენ ინაცვლებდა და მათი დაპყრობისათვის ბრძოლისაკენ იყო მიმართული. ძველმა მსოფლიომ მონღოლთა იმპერიის მსგავსი არაფერი არ იცის. არ იცის არც ზღვებისა და ოკეანეების გადაღმა გატანილი იმპერიის საზღვრები და არც ქვეყანათა დაპყრობა-კოლონიზების მსგავსი მოვლენები. ყველაზე აშკარად ეს „ჯვაროსნული ომების“ დროს გამოვლინდა. და მას შემდეგ, ფაქტობრივად არ შეწყვეტილა, ვიდრე თანამედროვე ომებამდე და ტექნოლოგიურ განვითარებამდე. არც ჰგავს, რომ ეს პროცესი ოდესმე შეჩერდეს. ამ ფაქტორის გათვალისწინება აადვილებს იმის გაგებას, თუ რას ნიშნავს ისტორიული პროცესის ეს სეგმენტირება და როგორ გამოხატავს ის ამ პროცესის ჰოლოგრაფას.

ისტორიული პროცესი არ არის სწორხაზოვანი და არც ერთმნიშვნელოვნად „ნინ მისწრაფებული“, – ამიტომ ვუნოდებ მას „ჰოლოგრაფას“. ამ ჰოლოგრაფის ცვლა ისეთ მოვლენებთანაა დაკავშირებული რომლებიც პირდაპირ კავშირშია დროისა და სივრცის სტრუქტურის აღქმასთან, მოვლენათა რბოლის ტემპის ცვლასთან, ინდივიდუალურ და კოლექტიურ განწყობასთან, რაც, თავის მხრივ, მთელი ჰოლოგრაფის შეცვლას იწვევს. და ვიდრე ეს სურათი არ წარმოქმნილა, თუნდაც თავის არსებით მონახაზებში („ესკიზი“), დრო არ იცვლება და ყოფიერება გრძელდება იმავე დროულ-სივრცულ სტრუქტურაში, იმავე განწყობაში და არსებობის ფორმაში, რომელშიდაც არსებობდა.

„ძველი ელინისტური“ ეპოქისაგან განსხვავებით, რომელიც ტიპოლოგიურად ინდოევროპული აქემენიდური *ზოროასტრული* სპარსეთისა და მაკედონური *ოლიმპიური* მრავალმერთული საბერძნეთის ურთიერთბრძოლამ წარმოქმნა, „ახალი ელინიზმის“ განსაკუთრებულობა, პირველ რიგში, მაშინდელი მსოფლიოს პოლიტიკურ და რელიგიურ ასპარეზზე *ორი მონოთეისტური რელიგიური სისტემის – ქრისტიანულის და მუსულმანურის* (ინდოევროპულის და სემიტურის) *პირისპირდგომაში* მდგომარეობდა. მუსულმანურმა „არაბულმა“ სახელმწიფომ წარმოშობისთანავე დაიწყო გავრცობა მცირე აზიის უახლოეს შემოგარენში და თანდათან დასავლეთისაკენ მიმართა ხალიფატის გეზი. უკვე VIII საუკუნეში არაბებმა დაიკავეს სირია, პალესტინა, ეგვიპტე, ჩრდილო აფრიკა, ესპანეთი. ისინი შემოვიდნენ კავკასიაში და დაიპყრეს ქართლი და მოაოხრეს ეგრისი. ისინი ემუქრებოდნენ კონსტანტინოპოლს, მაგრამ შინაგანმა არეულობამ დაშალა ხალიფატის ერთობა და შეაფერხა მათი წინსვლა. XI საუკუნეში ბიზანტიის დასუსტებამ, აბასიდების დინასტიის ჩანაცვლებამ თურქ-სელჯუკებით და მუსულმანური სამყაროს ხელახალმა აღმავლობამ თურქ-სელჯუკთა ასპარეზზე გამოჩენისთანავე, კვლავ გაამწვავა ქრისტიანთა და მუსულმანთა პირისპირდგომა. სწორედ თურქ-სელჯუკთა მიერ გან-

ხორციელებულმა დაპყრობებმა და წმინდა ადგილების შეურაცხყოფამ გამოიწვია ქრისტიანული ევროპის უკიდურესი აღშფოთება, საფუძველი დაუდო „ჯვაროსნულ ომებს“ და ჯვაროსნული რაინდული ორდენების ჩამოყალიბებას, რომელთა შორის განსაკუთრებულად გამოირჩეოდა „ტამპლიერების“ – „ტაძრეულთა“ – ორდენი. „ჯვაროსნულმა ომებმა“ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი რამ გამოავლინა ადამიანის არსებობისა და ყოფიერების თვალსაზრისით. აშკარად გამოჩნდა, რომ ადამიანის ყოფიერება სიმბოლურ ღირებულებათა მნიშვნელობებზეა დაფუძნებული იმ პოლოგრამაში, რომელშიც არსებობა საზრისს იძენდა.

XI საუკუნის მიწურულს ბიზანტიას ისე გაუჭირდა, რომ იმპერატორი ალექსი კომნენოსი მზად იყო, ბოლო მოელო რომთან საეკლესიო განხეთქილებისათვის (1054 წ.-ის „დიდი სქიზმა“) და ინვევედა საეკლესიო კრებას კონსტანტინოპოლში. პაპმა ურბან II-მ მას ახსნა ანათემა, რომელიც ალექსი კომნენოსს ედო, როგორც სქიზმატიკოსს (განმწველილ-ველს). 1095 წელს პიჩენცას კრებაზე, პაპთან ჩავიდნენ ალექსი კომნენოსის ელჩები და მოახსენეს აღმოსავლეთ საქრისტიანოს (ბიზანტიის) მძიმე მდგომარეობის შესახებ. საერთო ფონი, რომელიც ევროპაში იყო შექმნილი მუსულმანთა დაპყრობებისა და თურქ-სელჯუქთა ბარბაროსობის შესახებ არსებული ცნობებით, ხელსაყრელი იყო რელიგიური ეგზალტაციის გასაძლიერებლად და ურბან II-მ 1095 წლის შემოდგომაზე, 24 ნოემბერს, მოიწვია კრება კლერმონში. კლერმონის ქადაგებაში პაპმა ბიზანტიის იმპერიის გადარჩენის პოლიტიკური თემა ჩაანაცვლა რელიგიური მონოდებით. ურბან II მოუწოდებდა თავის მრევლს (რომელიც მთელ ქრისტიანულ ევროპას შეადგენდა), დაძრულიყო ორი დიდი მიზნის მისაღწევად: წმინდა მიწის გასათავისუფლებლად და ქრისტეს საფლავის გამოსახსნელად! მატერიალისტური და ათეისტური ისტორიოგრაფია ურბან II-ის ამ სიტყვას (რომელსაც მთელი ევროპა გამოეხმაურა და სათავე დაუდო იმ ორსაუკუნოვან ომებს, რომლებმაც დიდი გავლენა იქონიეს მსოფლიო ისტორიაზე), წმინდად პოლიტიკური და „იმპერიალისტური“ კოლონიზაციის თვალსაზრისით აფასებს. მე ვფიქრობ, რომ აქ ჩანს სწორედ ის უმაღლესი ხარისხი სიმბოლური ღირებულებითი ხედვის, რომელიც რელიგიურობის ჭეშმარიტი მახასიათებელია.⁵ „ქრისტეს საფლავი“ (თუ არ მივიღებთ მხედველობაში მასზე აშენებულ და ხალიფა ჰაკიმის მიერ 1010 წ. დანგრეულ ეკლესიას, – თუმცა მისი სიკვდილის შემდეგ ის და სხვა დანგრეული ეკლესიები აღდგენილ იქნა) თვით ქრისტიანული თეოლოგიიდან გამომდინარე, წმინდად მეტაფიზიკურ-სიმბოლური ალაგია, სადაც ქრისტეს ხორციელი სხეული არ იმყოფება – რადგან იგი აღმდგარია.⁶

აქ მეტად საინტერესო ხედვა ისახება ქრისტიანული კულტურის თვალსაზრისითაც, როგორც საქართველოს მაგალითზე ვხედავთ. „სა-

ფლავი" ქრისტიანულ კულტურაში სცილდება „დაკრძალული სხეულის“ მატერიალურ მნიშვნელობას და იძენს სიმბოლურ და მარადიულ განზომილებას და ღირებულებას, როგორც *გადასვლის*, ან *ზეაღსვლის კარი*. საფლავის შეურაცხყოფა ისევე განიცდება (მიუხედავად იმისა, რომ ყველამ იცის, რომ მასში, სულის განმორების შემდგომ, მხოლოდ ხრწნადი სხეულია – უხრწნადობის მისაღწევად დიდი სინმიდეა აუცილებელი, და/ან მადლი), როგორც ადამიანის პირადი შეურაცხყოფა და ინვევს პირდაპირ აგრესიულ რეაქციას. ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ ურბან II-ის შთაგონებულ სიტყვას თითქმის მთელი ევროპა გამოეხმაურა, ხოლო ალტაცებულმა მსმენელებმა იქვე დაიკერეს მოსასხამებზე და ტანსაცმელზე ჯვრები (რატომაც იქცნენ *ჯვაროსნებად*). ჯვაროსნული ომის ქადაგებას არაჩვეულებრივი წარმატება ხვდა წილად. მეტად მნიშვნელოვანია ის, რომ ჯვაროსნულ ომში მიმავალნი ეკლესიის მფარველობის ქვეშ იყვნენ. მათ დაბრუნებამდე *მევალები*, *მევახშეები*, ვალს ვერ მოთხოვდნენ, მათი ქონების მიმთვისებელნი ეკლესიიდან განიკვეთებოდნენ, ხოლო იმ ჯვაროსნებს, რომელნიც „ჭემმარიტი ღვთისმოსავობითა და კეთილ საქმეთათვის“ მიემართებოდნენ ომში და არა სიმდიდრის, ძალაუფლების გავრცობისა და დიდებისათვის, ცოდვები მიეტყვებოდათ. ეს სავესებით გამოხატავდა და შეესატყვისებოდა იმ საერთო-რელიგიურ განწყობას, რომელიც ქრისტიანულ ევროპაში სუფევდა.

ამ პირველ ტალღას, რომელიც არც შეიარაღებული იყო სათანადოდ და არც საომრად განერთილი, სათავეში ედგა *პეტრე მუუდაბნოე* და *ვალტერ გოლიაკი* (გოტიე-ლატაკი). ამ მასის ნაწილი გზაში დაიღუპა, ნაწილმა კი კონსტანტინოპოლამდე მიაღწია. ბერძნებმა ისინი აზიაში გადაიყვანეს, სადაც ეს პირველი ჯვაროსნები, რომელთაც „შიშველი ხელებით“ უნდოდათ წმიდა მიწის განთავისუფლება და ქრისტეს საფლავის გამოხსნა, სელჯუკებმა ერთიანად გაუღიტეს. სწორედ ამ სტიქიურ თავგანწირვას მოჰყვა პირველი ნამდვილი *ჯვაროსნული ომი*, რომელსაც სათავეში კარგად შეიარაღებული ევროპელი მეფეები, მთავრები, ბარონები და რაინდები ედგნენ. პირველ ომში დაახლოებით 300 000 ჯვაროსანი მონაწილეობდა, ძირითადად ფრანკები (ფრანგი ბარონები და მეფეები).

ჩემი თემის კონტექსტში მე მაინტერესებს არა „ჯვაროსნული ომების“ ისტორია, არამედ ის პროცესი და ქრონოლოგიური ჩარჩო, რომელშიდაც თავსდება „ჯვაროსნული ომები“ და ის შედეგები, რომელთა ანალიზით შესაძლებელი ხდება მიედევნოს თვალი *ახალი ელინიზმის* თანდათან დამკვიდრებას და იმ პროცესს, რომელმაც ხელი შეუწყო შუა საუკუნეების წიაღში „ჰუმანიზმისა“ და „რენესანსის“ წარმოქმნას. საინტერესოა ის ფაქტიც, რომ ეს ეპოქა ემთხვევა ევროპულ თეოკოს-მოლოგიურ არქიტექტონიკაში *გოთური სტილის* დამკვიდრებას და *გო-*

თური ტაძრების მშენებლობას. გოთური ტაძარი კი ქრისტიანული ზეობისა და გამარჯვების არქიტექტურული და ქვაში ნაკვეთი ტექსტი-სიმბოლოა. „გოთური“ მსოფლხატი და სტილი არა მხოლოდ არქიტექტურას და ხელოვნების დარგებს, არამედ „მოდასაც“ ქმნიდა და ცხოვრების სტილად ფორმდებოდა. საინტერესო გამოხატულება პოვა მან მუსიკაში – მრავალხმოვნების წარმოქმნა გოთურ განწყობას და ხედვას უკავშირდება (ანონიმები, პეროტინუს მაგნუს).

„ჯვაროსნული ომების“ ეპოქაში, „პოსპიტალიერების“ (1113 წ.) და „ტამპლიერების“ (1119 წ.) მომდევნოდ წარმოიშვა რაინდული ორდენების მთელი წყება, ევროპაში და აღმოსავლეთში. სასულიერო-რაინდულმა ორდენებმა მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს ევროპის ისტორიაში თავიანთი „კოდექსებით“, რაინდული ქცევისა და ზრდილობის, რაინდული მიჯნურობისა და საბრძოლო ხელოვნების პრინციპების დადგენით და დამკვიდრებით. XIV საუკუნის დასაწყისში დაასრულა არსებობა ერთ-ერთმა უდიდესმა რაინდულმა – „ტამპლიერების“ („ტაძრულთა“) ორდენმა, რამაც, ფაქტობრივად, აღნიშნა რაინდული შუა საუკუნეების ზეობის ხანის დასასრული. ორდენები თანდათან გასაიდუმლოებულ იქნა და მისტიკურობის გარსაცმელით შეიშოხა. „ჯვაროსნულმა ომებმა“, ისევე, როგორც ყველა სხვა ომმა, როგორც მუსულმანური, ასევე ქრისტიანული ცივილიზაციების მონაპოვრების დიდი ნგრევა გამოიწვია. მაგრამ ომი, როგორც ჩანს, ის უცილობელი ფაქტორია ადამიანის ყოფიერებისა, რომელიც ისტორიის ძრავად აღიქმებოდა, რისი შეცვლა იესო ქრისტეს მოვლინებამაც კი ვერ შეძლო. ქრისტეს სახელით წარმოებულ ომი, ისევე, როგორც ნებისმიერი აგრესიულობა (*სიყვარულის და სიკეთის ნაკლულება*), არსებით ანტიქრისტიანული მოვლენაა და ადამიანის ბუნების არასრულყოფილებაზე მიუთითებს. მაგრამ, ამავე დროს, ნებისმიერი ომი ქმნის იმ საერთო ველს, რომელზედაც ხორციელდება *შეხვედრა*, განსხვავებული თეოკოსმოლოგიური და ეგზისტენციალური ხატის და განწყობის მქონე ადამიანების და ცივილიზაციებისა, და იმ ღირებულებების, რომლებიც ამ ცივილიზაციათა ღერძებს ქმნის – *გაცვლა*. ეს განსაკუთრებით საგრძნობია მუსულმანი რაინდის, უსამა იბნ მუნჯიზის ჩანაწერებში, ისევე, როგორც ქრისტიანი ჟამთააღმწერლების ტექსტებში.⁷ ეს *შეხვედრები* გაცილებით უფრო მეტ საერთოს ავლენდნენ, ვიდრე ეს მოსალოდნელი იყო იმ სურათით, რომელიც სხვადასხვა იდეოლოგიური წინასწარგანწყობით იქმნებოდა და იქმნება დღესაც.

აი, „ჯვაროსნული ომების“ ქრონოლოგია⁸ და საქართველოს მეფეთა პარალელური სია:

პირველი (1095-1144 წწ.) – დავით IV აღმაშენებელი, 1089-1125 წწ.;
– დემეტრე I, 1125-1155 წწ. (ალიკვეცა ბერად);

მეორე (1147-1187 წწ.) – გიორგი III უზურპატორი, 1156-1184 წწ.;

- მესამე (1190-1197 წწ.) – თამარ მეფე, 1184-1213 წწ.;
 მეოთხე (1201-1212 წწ.) – თამარ მეფე, 1184-1213 წწ.;
 მეხუთე (1217-1227 წწ.) – გიორგი IV ლაშა, 1213-1223 წწ.;
 მეექვსე (1228-1244 წწ.) – რუსუდან, 1223-1245 წწ.;
 მეშვიდე (1248-1268 წწ.) – დავით ულუ ლაშას ძე, 1247-1270 წწ.;
 მერვე (1270 წწ.) – დავით ნარინი რუსუდანის ძე, 1245-1293 წწ.;

ეს დროის ჩარჩო ემთხვევა და ფარავს იმ ისტორიულ მონაკვეთს საქართველოს ისტორიაში, რომელსაც „ოქროს ხანა“ ეწოდება. იგი მოჰყვება ბაგრატიონთა საუკუნოვან ბრძოლას არაბთა⁹ წინააღმდეგ და დასრულდა დავით აღმაშენებლის მიერ „ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანული იმპერიის“ საფუძვლების შექმნით. შემდგომ განვითარებული მოვლენები ინერციის და სტაგნაციის გამომხატველი უფროა, ვიდრე განვითარების. ჯალალედინის და მონღოლთა შემოსევამ ნერტილი დაუსვა „ოქროს ხანას“ ევროპაში. ეს მონაკვეთი ემთხვევა მეტად აქტიურ საეკლესიო და საერო დუღილს, რომელმაც არა მხოლოდ წარმართა „ჯვაროსნული ომები“ და ორ სამყაროს – მუსულმანურსა და ქრისტიანულს შორის გეოპოლიტიკურ ძალთა გადანაწილების სახე მისცა, არამედ ევროპის შიგნითაც მისცა ბიძგი ისეთ პროცესებს, რომლებსაც მე „ქრისტიანულ სინთეზს“ და „ახალ ელინიზმს“ ვუწოდებ. უპირველეს ყოვლისა, ეს იყო დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის კარების გახსნა და ამ ორი გრანდიოზული ცივილიზაციის ურთიერთგამსჭვალვა. „დასავლური“ ფორმის რაციონალურ „ხორკლიანობას“ გაშალაშინება და შერბილება ესაჭიროებოდა, რაც „აღმოსავლურმა“ ბუნებრივმა გრძნობათა ნატიფობამ იტვირთა და შექმნა ნიადაგი იმ შემოქმედებითი სინთეზის, რომელიც იტალიაში XIV საუკუნის მეორე ნახევარში დაიწყო და „ჰუმანიზმად“ და „რენესანსად“ იწოდება.

შემთხვევითი არ არის, რომ იტალიური და, საერთოდ, ევროპული „რენესანსი“ არსებითად *შემოქმედებით* სფეროს მოიცავდა და კრიტიკურიუმებიც იმის მიხედვით დადგინდა, თუ რამდენად უახლოვდებოდა ესა თუ ის მოვლენა „რენესანსულ“ ხელოვნებას, პოეზიას, აზროვნებას და ადამიანის ტიპს, რომელსაც ცოდნისაკენ, მეტიც, უნივერსალური ცოდნისაკენ ჰქონდა მისწრაფება; რომელმაც დაიწყო რწმენის ჩანაცვლება ცოდნით და სამყაროს ცენტრში ადამიანი დააყენა. მაგრამ საკითხავი სწორედ ისაა, თუ რატომ იქნა მიჩნეული, რომ „შუა საუკუნეები“ არ იყო თეოკოსმოლოგიურად ანტროპოცენტრული? მე ვფიქრობ, ქრისტეს ორბუნებოვანება უკვე არის იმის დადასტურება, რომ „ხსნის“ და „განთავისუფლების“ უმთავრესი და უპირატესი მიზანი არის სწორედ ადამიანი და მისი სულიერი არსება – კაცი – „სახე და მსგავსება ღვთისა“! (როგორადაც არ უნდა იყოს ღმერთი წარმოდგენი-

ლი). XVIII და მომდევნო საუკუნეების ათეისტური „ჰუმანიზმი“ იყო რეაქცია კათოლიკური ეკლესიის მიერ წარმოებულ ინკვიზიციურ დოგმატიზმზე. ეჭვს ქვეშ ეკლესიის თეოკოსმოლოგიური დოგმატები დადგა, რადგან ისინი აღარ შეესაბამებოდა ცოდნის იმ დონეს, რომელიც თანდათან გროვდებოდა, ხოლო ეკლესიის (ინსტიტუტის) პოლიტიზება, მისწრაფება საერო ცხოვრების მართვისაკენ, დაპირისპირება საერო ხელისუფლებასთან და სამღვდელთა რეალური ცხოვრებისეული მდგომარეობა არ შეესაბამებოდა ნაქადაგებ სულიერებას, სინმინდეს და სიკეთეს. ყოველივე ეჭვის ქვეშ იქნა დაყენებული... XVII საუკუნიდან მოყოლებული, მთელი სამი საუკუნის განმავლობაში, კათოლიკური ეკლესიის წინააღმდეგ მიმართული ბრძოლა ევროპაში ქრისტიანული რელიგიის წინააღმდეგ ბრძოლის სახეს იღებს თანდათან, რაც ხელს უწყობს სხვა რელიგიების აგრესიულობას იმავე მიმართულებით. ამ ბრძოლის კულმინაცია იყო „მეცნიერული ათეიზმი“, ფსევდომეცნიერული „აბსოლუტური მატერიალიზმი“ და რაციონალური „უტოპიური ეთიკა“ – „აბსოლუტური ჰუმანიზმი“.

რამდენადაც რელიგია არსებით ინდივიდუალური რწმენის სფეროს განეკუთვნება, ადამიანის ყოფიერებისა და არსებობის ცენტრში მოთავსება არაფრით არ ეწინააღმდეგება არც ადამიანის, როგორც „თავნება და ვარდნილი, გაძევებული არსების“, შუასაუკუნოვან რწმენას, და არც მის „ღვთის ხატად და მსგავსებად“ შექმნას. ქრისტიანულ პოლოგრამაში ადამიანს, რომელმაც ღმერთის მიერ მიცემული თავისუფლება ვერ გაითავისა და თავნებობითა და მინდობით დაკარგა, გამუდმებით ადგას „ღმერთის თვალი“ და ეხმარება სანუთროსადმი მინდობილობიდან თავის გამოსხნაში და კვლავ თავისუფლების გზაზე დადგომაში – იმასაც კი, ვინც მატერიალისტობას და ათეისტობას იჩემებს (გავიხსენოთ რუსთველის: „იგი მიენდოს სანუთროს, ვინაც თავისა მტერია...“ ან „მიმნდონი სანუთროსანი, ნიადაგ ჩემებრ სტირიან...“). მართალია, XX საუკუნეში ფილოსოფია, როგორც სტეფან ჰოვეკინგი ამბობს, „მეცნიერების ხელში გარდაიცვალა“,¹⁰ მაგრამ სიკვდილის წინაშე დასმული კითხვები (ერთადერთი ფილოსოფიური პოზიცია) უცვლელად დაუტოვა ადამიანს და მეცნიერებასაც. ყოფიერების და არსებობის საზრისის წვდომის უკანასკნელი დიდი გზა, – ეგზისტენციალიზმი და ჰერმენევტიკა, – გამუდმებით თავისუფლების ძიებაში და არსებობის კრიზისის გაცნობიერებაში იყო. მეცნიერება ამ ძიების გარეთ დარჩა, რადგან მეცნიერება ეგზისტენციალურ საზრისებთან არ არის დაკავშირებული.¹¹

იყო სხვა შედეგიც, წმინდა ეკონომიკური და სავაჭრო მიმოქცევის აყვავების: იტალიურ ქალაქთა, პირველ რიგში, ვენეციისა და გენუის სავაჭრო-ფინანსური პოტენციის არა მხოლოდ ზრდა და გაძლიერება, არამედ არაჩვეულებრივი დინამიკურობაც. იტალიაში ყალიბდებოდა

ახალი ტიპის ქალაქ-სახელმწიფოები, რომლებიც იტალიური „რენესანსის“ ნამდვილ აკვნად იქცა, რადგან „რენესანსი“ ყველა გაგებით და მახასიათებლით იყო ქალაქური მოვლენა და, ამასთანავე, სწორედ იმ ტიპის ქალაქების, როგორც იყო იტალიური ქალაქ-სახელმწიფოები და, საერთოდ, ევროპული სავაჭრო-ფინანსიური და ხელოსნური ცენტრები. ევროპაში XIII საუკუნიდან ქრისტიანული ზეობის და ეგზალტაციის ტალღა თანდათან იკლებს, თუმცა გოთური ტაძრების მშენებლობა ჯერ კიდევ გრძელდება. საკუთრივ რომის მნიშვნელობა, თუ არ კლებულობს, მის პარალელურად იტალიაში წინ მოდის და მნიშვნელობას იძენს ისეთი ქალაქები, როგორებიცაა ფლორენცია, პადუა, პიზა, ვერონა, ისევ და ისევ ვენეცია და გენუა, რომელთა შორის გამუდმებული ქიში და ბრძოლა მიმდინარეობს სავაჭრო გზებისა და ხმელთაშუა ზღვაზე გავლენის მოპოვებისათვის. განსაკუთრებული იყო იტალიის ეს „ელინიზირება“ ქალაქ-სახელმწიფოთა ფორმით, რომელმაც იტალიას განუმეორებელი გაფურჩქვნის შესაძლებლობა მისცა. „ახალი ელინიზმის“ ერთ-ერთი დამფუძნებელი მთელ ევროპაში ახალი ტიპის ქალაქების ბადის გაშლა იყო.

ფაქტობრივად პასუხგაუცემელია კითხვა: როგორ განვითარდებოდა იტალია და ევროპა არაბთა (მუსულმანთა) ხმელთაშუა ზღვასა და ესპანეთში გამოჩენის გარეშე?¹² VII საუკუნიდან XVI საუკუნემდე ისლამური „არაბული“ ცივილიზაცია ჟონავდა ევროპაში, მიუხედავად იმისა, რომ არაბები დამპყრობლები იყვნენ და ბრძოლა მათ წინააღმდეგ არ შეწყვეტილა. ანდალუზია და კორდობა ამ ევრო-არაბული ცივილიზაციის შესანიშნავი მაგალითებია. ქრისტიანული ცივილიზაციის უკუმოქმედება მუსულმანურზე ასევე მეტად საინტერესო ფორმას იძენს. სუფიზმზე ქრისტიანობის გავლენა თვალშისაცემია. აქ ისიცაა მნიშვნელოვანი, რომ არაბული ხალიფატი საკმაოდ ტოლერანტული იყო სხვა სარწმუნოების მიმართ, თუმცა, ისევე, როგორც ნებისმიერი სხვა რელიგიის აღმსარებელი, ცდილობდა, ისლამზე მოექცია დაპყრობილი ქვეყნების მოსახლეობა. „მურვან ყრუს“ ტიპის დამპყრობლებს ცვლიან პარუნ ალ რაშიდისა და სალადინის ტიპის ხალიფები, რომლებსაც „ქართლის ცხოვრება“ დიდი პატივით მოიხსენიებს. XI-XIII საუკუნეები ორივე ცივილიზაციისათვის ზეობის წლებია და მათი შეხვედრა (თუნდაც საომარ ველზე, მაგრამ სავაჭრო, მეცნიერების, ხელოვნების, ლიტერატურის და ფილოსოფიის ასპარეზზე) განსაკუთრებულ ხასიათსა და ფორმას, განვითარების ახალ ენერგიას და ბიძგებს აძლევდა ქრისტიანული ევროპის და მუსულმანური აზიის შემოქმედებით ძალისხმევებს. „ჯვაროსნულმა ომებმა“ ახალი ძალით შეაბრუნა განვითარების ვექტორები და, შედეგად, „შუა საუკუნეები“ ახალი ბრწყინვალეობით აკიაფდა.¹³

რომის კათოლიკური ეკლესიის რეაქცია „ელინისტურ“ პროცესებზე ინკვიზიციითა და დოგმატიზმის გაძლიერებით გამოიხატა. *წმიდა ნიგნის* (ბიბლიის: „ძველი“ და „ახალი“ აღთქმის¹⁴) „თავისუფალი“ კითხვა და ინტერპრეტაცია მხოლოდ ამ დოგმატიკურ ჩარჩოში იყო დაშვებული. უნდა ითქვას ისიც, რომ ეს ჩარჩო უფრო და უფრო ვინროვდებოდა, ეკლესიის ზეგავლენის და „ძალაუფლების“ შემცირებასთან ერთად. გუტენბერგმა (ნიგნის ბეჭდვამ) დიდი პრობლემა გაუჩინა საეკლესიო დოგმატიზმს და თანდათან გაიყვანა ადამიანი „თავისუფალი კითხვის“ და „ინდივიდუალური გაგების“ ასპარეზზე. სრულიად ბუნებრივად, ნაბეჭდი ნიგნი ვრცელდებოდა შეძლებულ ფენებში და კლასში, რაც საფუძველს უქმნიდა განათლებული არისტოკრატიის და შემოქმედებითი ელიტის ჩამოყალიბებას და განვითარებას. მკითხველთა რაოდენობა და, შესაბამისად, „თავისუფალ მკითხველთა“ ველი შეუჩერებლივ ივრცობოდა და, პარადოქსულად, ამაში უპირველესი როლი თავად ეკლესიამ შეასრულა, – სამონასტრო ცხოვრების გაშლითა და სასულიერო და მისიონერული საქმით, – წერა-კითხვის გავრცელებით.

ქრისტიანული საეკლესიო ინსტიტუციონალური და იერარქიზებული წყობისაგან განსხვავებით, მუსულმანურ წყობაში არ არსებობდა *ეკლესია* – საეკლესიო ინსტიტუტი. მართალია, ხალიფა სასულიერო და საერო იერარქი იყო, მაგრამ მას, *ყურანის* ჭეშმარიტი ცოდნის თვალსაზრისით, არავითარი უპირატესობა არ ჰქონდა რომელიმე შაჯიზე, ან რელიგიურ ფილოსოფოსზე. ეს ქმნიდა იმგვარ სააზროვნო თავისუფლებას და განსხვავებულობას *ყურანის* ინდივიდუალურ ინტერპრეტაციებსა და ფილოსოფოსობაში, რომ უკვე X-XII (ჰიჯრის III-V სს.) საუკუნეებში ისლამის ფილოსოფიური და სააზროვნო ველი არაჩვეულებრივად მდიდარი შემონაქმედით იხსნება ჩვენ თვალწინ და ქმნის განუმეორებელ ცივილიზაციას, რომელსაც ზოგი მკვლევარი „მუსულმანური რენესანსის“ სახელით მოიხსენიებს.¹⁵ მიუხედავად იმისა, რომ სამწერლობო ენა ხალიფატში იყო „ყურანის“ ენა – არაბული და რიგი ფილოსოფოსებისა იყვნენ არაბები (ალ ყინდი, იბნ რუშდ-ავეროესი), ისლამური ფილოსოფიის ნაწილი სხვა ენებზეც იწერებოდა, განსაკუთრებით *სპარსულზე*. სპარსეთი რჩებოდა ისლამური ფილოსოფიის და რელიგიის ცენტრად (ალ ფარაბი, იბნ სინა-ავიცენა, სორაპვარდი...); სხვა დიდი ცენტრი იყო *კორდობა*, რომელიც უშუალო სიახლოვეში იყო ევროპასთან და, შესატყვისად, გავლენაც საკმაო ჰქონდა (იბნ არაბი, იბნ-რუშდი-ავეროესი...)¹⁶ გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ბერძნული ფილოსოფია სწორედ სპარსულ-არაბულ ფორმაში იყო შემონახული, რადგან ბერძნულ სკოლათა აკრძალვის შემდგომ, მეხუთე საუკუნეში, ბერძენი ფილოსოფოსების და ბერძნული სკოლების უმრავლესობა სასანიდურ სპარსეთში აფარებდა თავს. აქვე იყო შეფარებული თითქმის ყველა არაორთოდოქსული („მწვალებლური“) ქრისტიანული მიმდინარეობაც. მუსულმანთა

ევროპაში შეჭრას თან სდევდა ამ თავისუფალ და მრავალფეროვან მოაზროვნეთა ნაშრომების თარგმნაც. მათ შორის არაბულ-სპარსულად გადააზრებული ბერძნული, განსაკუთრებით, არისტოტელური და პლატონური ფილოსოფიის „ევროპეიზაცია“. ჩემი აზრით, ამ ინტერპრეტაციის თავისუფლებამ განსაკუთრებული შთაბეჭდილება მოახდინა ევროპელ მოაზროვნეებზე და „ჯვაროსნული ომების“ დასრულების შემდგომ, რომის ეკლესიის გავლენის თანდათან შესუსტების ფონზე, გზა გაუხსნა და ასპარეზზე გამოიყვანა თავისუფალი კითხვის, ფიქრისა და ფილოსოფოსობის ძალისხმევები.

აღნიშნულის გარდა, არსებობდა განსაკუთრებული პირობებიც, დაკავშირებული რომის კათოლიკური ეკლესიის ერთენოვნებასთან. ლათინური, უკვე VI საუკუნიდან, თანდათან ქრება სალაპარაკო ცოცხალი მეტყველებიდან, ხოლო ლათინურიდან შობილი ენები უკვე აღარ იყენებდნენ მას სამწერლობო ენად. სამწერლობო ენად ლათინური იქცა მხოლოდ მას შემდეგ, რაც შარლემანის (768-814 წწ.) დროს დაიწყო სკოლებში მისი, როგორც „მკედარი ენის“, სწავლება. ამ თვალსაზრისით, ლათინურმა იტვირთა „სანსკრიტის“ როლი – იგი სამეტყველო ენების მიმართ „ხელოვნურ“ ენად იქცა, რომელსაც მხოლოდ სწავლულები ფლობდნენ: ვინც ლათინურად კითხულობდა და წერდა, ის იყო „სწავლული“¹⁷ (ვფიქრობ, იგივე მოხდა საქართველოში საეკლესიო და სამწერლობო ენად სალაპარაკო მეგრულისა და სვანურის გვერდით ქართულის დადგენით). „ჯერ კიდევ მეთერთმეტე საუკუნისათვის დასავლეთის სამომავლო შესაძლებლობები საქმოდ მწირად გამოიყურებოდა იმისათვის, ვინც მას ადარებდა ბრწყინვალე მუსალმანურ ცივილიზაციას. „მისი სასახლეებით, მისი ქალაქებით, მისი საჯარო აბანოებით. მათი ქალაქები (ისლამურ ესპანეთში) რომაულ ქალაქებს უფრო ჰგვანდნენ, ვიდრე საცოდავ გაურანდავი ხის გროვებს, რომლებიც საფრანგეთსა და გერმანიაში ნამოჭიმულიყო მონასტრების, ან ფეოდალური ციხე-სიმაგრეების სიახლოვეს.“ მხოლოდ XIII საუკუნიდან და მხოლოდ „ჯვაროსნული ომების“ პერიოდის და მონღოლთა შემოსევის დიდი კატასტროფის შემდეგ უთანაბრდება დასავლური ქრისტიანული ცივილიზაცია ისლამურ ცივილიზაციას. და მხოლოდ XV საუკუნიდან, „რენესანსის“ და დიდი საზღვაო იმპერიების წარმოქმნით, განიმტკიცა ქრისტიანულმა დასავლეთმა თავისი ცივილიზაციის პირველობა.“¹⁸

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ დანტეს მოვლენა სრულიად განსაკუთრებული იყო არა თემატურად, არამედ იმით, რომ მან იტალიური სალაპარაკო ენა (ტოსკანური დიალექტი)

სამწერლობო ენად გარდაქმნა და ლათინურს „ბილიკები დაუეინროვა“. იტალიური „რენესანსი“ წარმოუდგენელია იტალიური ენის გარეშე. საფრანგეთსა და ინგლისში ეს პროცესი და, შესაბამისად, „რენესანსი“, მოგვიანებით დაიწყება იმისდა კვალდაკვალ, თუ როგორ შემოვა ხმარებაში და ლიტერატულ ენად გარდაიქმნება: საფრანგეთში „ფრანგული“ ენა, ხოლო ინგლისში – „ინგლისური“, გერმანიაში – „გერმანული“ (შესაბამისად: პროტესტანტული, ანგლიკანური და ლუთერანული ეკლესიების ენად). შეიძლება ითქვას, რომ გარკვეული ასპექტით, დანტიმ გაუხსნა კარი იმას, რასაც *რეფორმაცია* (და პროტესტანტიზმი) დაერქმევა მომდევნო საუკუნეებში და შეიქმნება რომაული საეკლესიო ლათინურის ბატონობის დასასრულად. „რეფორმაციამდე“ ლათინური ჯერ კიდევ რჩებოდა ზოგადსაეკლესიო ენად და კათოლიკურ ეკლესიას სხვაგვარად და, სახელდობრ, „დიდი სქიზმის“ შემდგომ, „ლათინთა ეკლესიად“ მოიხსენიებდნენ, იმგვარადვე, როგორც „აღმოსავლურს“ – ბერძნულად. ეს განყოფა დასავლურ (ლათინურ კათოლიკურ) და აღმოსავლურ (ბერძნულ ორთოდოქსულ) ქრისტიანობად დიდხანს ქმნიდა (და ახლაც ინარჩუნებს ევროპოცენტრისტულ ხედვაში) აღმოსავლური საქრისტიანოს ორთოდოქსული და არაორთოდოქსული ეკლესიების სრულიად არაშესატყვის სურათს. საკუთრივ ორთოდოქსულ ეკლესიათა შორის, ფაქტობრივად, იყო განხორციელებული ენათა თანასწორობის და, შესაბამისად, ეკლესიათა ავტოკეფალიის *სულთმოფენითი პრინციპი*. თუ პირველ საუკუნეებში ქრისტიანობა ვრცელდებოდა ბერძნულ ენაზე, VIII-IX საუკუნეებში უკვე ხდება სრული ჩანაცვლება ბერძნულისა ადგილობრივი ენებით და ამის საფუძველზე „ნაციონალური ენების“ და ავტოკეფალური ეკლესიების დამკვიდრება.¹⁹ ესა თუ ის ეკლესია მხოლოდ სიძველისა და მნიშვნელობის მიხედვით ხდებოდა „თანასწორთა შორის პირველი“, რაც ქმნიდა სანინდარს, რომ საერო სფეროშიც გადასულიყო ეს ფორმულა: ქრისტიანი ხელმწიფე დიდებულთა კლასის შიგნით იყო „თანასწორთა შორის პირველი“, უფრო ვრცელ იმპერიულ დონეზე კი – „მეფეთ-მეფე“. როგორც მოწმობს „ქართლის ცხოვრება“ (ვახტანგ გორგასლისა და დავით აღმაშენებლის მაგალითით), საქრისტიანოს აღმოსავლეთმა V საუკუნიდან შეიმუშავა და XI საუკუნისათვის დაასრულა „ქრისტიანი ხელმწიფის“ ხატი-პოლოგრამა: ჩამოყალიბებული კონცეფცია და ფორმა, მისი ზნეობრივი სახე. დასავლეთში, რომელიც ყალიბდებოდა „ბარბაროსების“ მეფე-წინამძღოლთა და რომაელი იმპერატორების ტრადიციაზე, ქრისტიანი ხელმწიფის სახე და იდეა გაცილებით გვიან ჩამოყალიბდა, დაახლოებით იმავე ეპოქაში, რომელშიც შეიქმნა „მეფე არტურის და მრგვალი მაგიდის რაინდთა“ მითოპოეტური ციკლი. *რეფორმაციამ* „ლათინოცენტრიზმის“ აბსოლუტისტური ტენდენცია შეასუსტა და სულთმოფენითი პრინციპის შესაბამისად ევროპული

სახელმწიფოების ჩამოყალიბების კვალდაკვალ, ქრისტიანობა ეროვნულ-ენობრივი მარაოს სახით გაიშალა მთელ ევროპაზე. ახალი გეზი, რომელმაც რამდენიმე საუკუნის შემდგომ ახალი დრო მოიტანა, არა მხოლოდ ინდუსტრიალიზაციასთან და მასების ასპარეზზე გამოსვლასთან არის დაკავშირებული (საზოგადოებრივი ცხოვრების გეოპოლიტიკურ და სამართლებრივ პარადიგმებთან ერთად), არამედ ერთიანი ქრისტიანული (დასავლურ-ქრისტიანული) ცივილიზაციის ქოლგის ქვეშ ეროვნულ-ენობრივ კულტურათა სიმრავლესთან. ამით ევროპა ფორმალურად გაუთანაბრდა ორთოდოქსულ აღმოსავლეთ საქრისტიანოს (თუმცა, დაკარგა რიტუალური და დოგმატური ერთფეროვნება) და, ამავე დროს, შეიძინა ნაციონალური შემოქმედებითი დინამიზმი სხვადასხვა ასპექტით, მაგრამ ტიპოლოგიურად ერთიანი ვექტორით განვითარებისათვის.

ერთი მეტად მნიშვნელოვანი მომენტი „შუა საუკუნეების“ განვითარებაში და ევროპის მოცვაში „რენესანსებით“, იყო თვით ევროპის თანდათან აღმოჩენა, გამოხატული რუკების ფორმით. ევროპული სივრცის გეოგრაფიული და გეოპოლიტიკური (ნაციონალური) გაცნობიერება და პოლოგრამული ხედვა შესაძლებელი გახდა მხოლოდ მას შემდეგ, როდესაც დაიწყო პირველი რუკების შექმნა. ევროპის კარტოგრაფიული ხატუნერა მეტად საყურადღებოა ისტორიული პროცესის ხედვის თვალსაზრისითაც. XVI საუკუნემდე რუკებს, არსებითად, სიმბოლური და ტოპოლოგიური ხასიათი ჰქონდა. ამ თვალსაზრისით, ისინი არ წარმოადგენდნენ „რუკებს“ თანამედროვე გაგებით, არამედ ტოპოლოგიურ და სიმბოლურ სქემებს: ისინი მიუთითებდნენ მაყურებელს, რომ „ღმერთმა შექმნა სამყარო, წარმოდგენილი ხმელეთის წრენირით, რომლის ცენტრში არის მოთავსებული მისი რჩეული ქალაქი იერუსალიმი“ (ჯონ ჰელი). ამგვარი სქემის სტრუქტურა წრიული იყო და ლათინურ „O“-ს ემსგავსებოდა. არსებობდა ლათინური „T“-ს სტრუქტურის მქონე სქემებიც. ცნობილი გეოგრაფიული არეები გამოიხატებოდა და ლაგდებოდა სქემატურად, მათი, ხშირად წარმოსახვითი, ურთიერთგანლაგებით და სიმბოლური აღნიშვნით განყოფილი არეების განმყოფი ღერძის (სიმბოლური მდინარის ან მთაგრეხილის) მიმართ: მარცხნივ – მარჯვნივ; ზევით – ქვევით. ბუნებრივია, რომ ამგვარი რუკებით სარგებლობა მეტად პრობლემატური იყო და ის ცნობიერებაში არსებული მსოფლიოს ნაწილების ურთიერთგანლაგების შესახებ ზოგად ცოდნას უფრო გამოხატავდა – ხშირად, ყურმოკრულსაც... 1482 წელს ულმში დაბეჭდილმა პტოლემეაიოსის მსოფლიო რუკამ ბიძგი მისცა რუკათმხაზველობას და რუკების ბეჭდვას ინდოეთის ოკეანით ცენტრში. ამ რუკებზე ევროპა აზიის მცირე და უმნიშვნელო ნაწილად იყო. მაგრამ XVI საუკუნიდან მოყოლებული გეოგრაფიული აღმოჩენების და დაკვირვების ტექნიკური შესაძლებლობების ზრდასთან ერთად, რუ-

კათმეტყველება საკმაოდ დიდი სისწრაფით ვითარდება და იხვეწება. განედისა და გრძედის სიზუსტით, კომპასით განსაზღვრის შესაძლებლობით, სანაპირო ხაზების დაზუსტებით და, ქალაქთა, შემდეგ სახელმწიფოთა დატანით, რუკები იძენენ უდიდეს მნიშვნელობას ცხოვრების ყველა სფეროში. გამრავლდა პროფესიონალ რუკათმხაზველთა რიცხვი, პარალელურად მას რუკათმბეჭდავთა რიცხვის ზრდა მოჰყვა; მეფეები და არისტოკრატია საგანგებოდ უკვეთავდნენ რუკებს. რუკა ხდება მათი ძალაუფლებისა და განათლებულობის ნიშანი. ევროპის რუკა თანდათან ზუსტდება და იძენს გარკვეულ სახეს. რუკათმცოდნეობა არა მხოლოდ გეოგრაფიის, არამედ პოლიტიკის, გეოპოლიტიკის და ისტორიული მეცნიერების მნიშვნელოვანი ნაწილი ხდება.

ჯონ ჰეილის მიერი აღწერა კარგად ასურათხატებს რუკების „ონტოლოგიების“ პროცესს: „1511 წ. მარტინ ვალდზემულერმა შექმნა ევროპის პირველი რუკა, განთავისუფლებული ქრისტიანული და ელინისტური ტრადიციისგან, 1520 წელს ხელმეორედ გამოცემულ ამ რუკას მოჰყვა სხვა რუკები, ვიდრე გენიალურ მერკატორამდე, 1554 წელს. რომელიც კონტინენტის ყველაზე დიდ გამოხატულებაზე, რომელიც აქამდე იყო წარმოდგენილი, განოლილია ევროპა ტრიუმფალისტი, თავისი ბარით, ტყეებით, მკვეთრად გამოხატული მთაგრეხილებით, იმდენად დაფარული სოფლებით და ქალაქებით, რომ იტალიის სამხრეთი ისევე ურბანიზებულია, როგორც ჩრდილოეთი; უნგრეთი ისევე, როგორც საფრანგეთი; პორტუგალია ისევე, როგორც პოლანდია. ჩვენ თვალწინ არის სტრაბონის კონტინენტი, ჩაზნექილი ბუნებრივი რესურსებისა და ადამიანის მიერ შექმნილი სამოქმედო ცენტრების სიმძიმით, რომელიც, – როგორც მცირეც არ უნდა ჩანდეს ის მსოფლიო რუკაზე, – დანარჩენ მსოფლიოს თავის ენერჯიას უქვემდებარებდა. ეს რუკა განასახიერებდა მომაკვდავი ტამბურლენის შესანიშნავ ტირადას (მერლოს „დიდი თემურ-ლენგიდან“)

„მომეცით რუკა: და მახილვინეთ

ის, რაც დამრჩა მთელი მსოფლიოს მე დასაპყრობად.“

მიუხედავად მნიშვნელობისა, რომელიც შემდგომ მიეცა იმ პოლიტიკურ როლს, რომელსაც თამაშობდნენ იტალია, ესპანეთი, საფრანგეთი და ინგლისი XVI საუკუნეში, არც რუკები და არც ატლასები არ უჩვენებდნენ ევროპას, მიბრუნებულს დასავლეთისაკენ. საუკუნის დასასრულამდე ნაციონალური საზღვრებისაგან თავისუფალი რუკები არ იყო გამიზნული პოლიტიკურად ნაკითხვისათვის. ერთნაირი ბიჯით წარმოდგენილი ქალაქთა სახელების სიმრავლე არ მიაწინებდა, რომ დასავლეთ ევროპას უფრო დიდი ეკონომიკური სიცხოველე ჰქონდა, ვიდრე აღმოსავლეთ ევროპას. ეს გამოვლენილი ერთსახეობა ნაწილობრივ გამომდინარეობდა სიცარიელის შიშისაგან, რომელსაც განიცდიდა ყოველი რუკათმხაზველი, მაგრამ ასევე იმისგან, თუ სად იმყოფე-

ბოდა ის, ვინ იყო მისთვის ცნობის მიმწოდებელი და იმ რეგიონალური რუკების ავტორი, რომელიც მთავარ რუკას ერთვოდა... არც რუკათმხაზველნი, არც ვაჭარნი არ ფიქრობდნენ, რომ არსებობდა უფრო „ნინნასული“ ხმელთაშუა ზღვის ევროპა და უფრო „ჩამორჩენილი“ ბალტიური ზღვისპირეთის ევროპა; ან პოლიტიკურად და ეკონომიკურად სრულყოფილი ატლანტიკური დასავლეთი და მარგინალიზებული აღმოსავლეთი. ჩრდილობალტიური საზღვაო ზონა ისეთივე აქტიური იყო, როგორც ხმელთაშუა ზღვის. მისი მერიდიანული სანაპირო სავაჭრო ქსელი იყო დაკავშირებული დანარჩენ ევროპასთან, მისი პორტები, პანზის ლიგის ვაჭართა კავშირის მეოხებით უკავშირდებოდა ურთიერთს...“²

...და დანარჩენ ევროპას, რადგან სავაჭრო ქსელი და სავაჭრო ურთიერთობები ერთი იმ საფუძველთაგანი იყო, რომელიც კონტინენტს ევროპად აქცევდა და მას ფარავდა ერთიანი ცივილიზაციის ბადით – ქმნიდა ევროპულ ეკუმენას. რუკები განსაკუთრებულ როლს თამაშობდნენ ამ პროცესში. ისინი აყალიბებდნენ განწყობას იმის დასანახად, რაც იხილვებოდა კონტინენტის სიბრტყეზე განფენილი ქვეყნების მოზაიკის კონკრეტული საზღვრების სიღრმეში. პირველად ისტორიაში ამ რუკებში საკუთარი თავის პიროვნული და რაციონალური (მოგვიანებით, „ნაციონალურ-ეთნიკური“) ჩასმა ხდებოდა შესაძლებელი. რაც უფრო ვითარდებოდა ქოროგრაფია (ტოპოგრაფიის, შორეული ნარსულის, ჩვეულებების, ტრადიციების, ევროპის ამ მოზაიკის შემქმნელი რეგიონების თანამედროვე ისტორიის სიტყვიერი აღწერა), მით უფრო მეტ მნიშვნელობას იძენდა რუკები. შიდა საზღვრები „მარადიულობიდან“ „თანამედროვეობამდე“ ერთიან საკუთრებად განიცდებოდა. ყოველივე ეს იტყვებოდა იმ განწყობას, რომელსაც „პუმანსტურ“ და „რენესანსულ“ ინდივიდუალიზმს უწოდებენ ზოგადად.

რუკათა განვითარება და საზღვრების ცვლა, ურთიერთ ომებისა და სხვადასხვა ისტორიული პროცესების გავლენით შეცვლილი საზღვრები, ერთი მხრივ, „გამარადისების“ საფრთხეს ატარებდა, ხოლო მეორე მხრივ კი იწვევდა დაძაბულობას და რევანშისტულ განწყობას მითვისებული და წართმეული ტერიტორიების დასაბრუნებლად. ეს განწყობა, რომელმაც მრავალწლიად განსაზღვრა ევროპის ისტორია, დღესაც მოქმედა. მსოფლიოს ისტორიაში ყველაზე ხანგრძლივი ომი – „რუკების ომი“ – ჯერაც არ დამთავრებულა და, ალბათ, არც დამთავრდება, ვიდრე რუკები და მათი საზღვრების გამარადისების მისწრაფება იარსებებს (რაც არა მხოლოდ პორიზონტალურ, არამედ, არქეოლოგიურ-ვერტიკალურ ხასიათს იძენს). არაფერი მსგავსი საქართველოში და მთლიანად აღმოსავლეთ ორთოდოქსულ საქრისტიანოში არ განხორციელებულა, ვიდრე რუსეთის და შემდეგ საბჭოთა იმპერიაში ჩართვამდე... „ქართლის ცხოვრებაში“ მოცემულია კავკასიის

განსახლების საზღვრების ზოგადი ტრადიციული მონიშვნა. საქართველოს პირველი რუკები ევროპელებმა საკმაოდ გვიან შექმნეს. XVI-XVIII საუკუნის რუკები უფრო ტოპოლოგიური სქემებია, ხოლო XIX-XX-სი კი რუსულ და საბჭოთა რუკების საფუძველზეა შექმნილი. რუსეთის იმპერიის რუკები საქართველოს რუკებად არ მიიჩნევა, რადგან საქართველო არ არის კონკრეტულ-სახელმწიფოებრივად მოსაზღვრული. ფაქტობრივად, მხოლოდ საბჭოთა რუკებზეა საქართველო ერთ სახელმწიფოდ წარმოდგენილი. დღეს ეს რუკები ასაფუძვლებენ ეროვნულ განწყობას და ინვევენ „რუკების ომს“. აცდენა კოლოსალური იყო.

* * *

მე დიდი ადგილი დავუთმე მთელ რიგ საკითხებს, რომლებიც უშუალო კავშირშია დასმულ პრობლემასთან, რადგან ევროპაში მიმდინარე პროცესების გარეშე შუა საუკუნეების „რენესანსული“ სეგმენტის გაგება და, მით უმეტეს, მასთან სხვა რეგიონების შედარება შეუძლებლად მიმაჩნია. კითხვა დაისმის, რა ვითარება იყო საქართველოში „ჯვაროსნული ომების“ და მათ შემდგომ ხანაში (XI-XIV სს) და განვითარების რატუნდენციები და ვექტორები იყო გამოვლენილი იმ ეპოქაში, რომელიც მიჩნეულია „ოქროს ხანად“ და აღიარებულია იტალიური „რენესანსის“ წინმსწრებ და ტიპოლოგიურად იმავე მახასიათებლებით წარმოდგენილ „რენესანსად“?²¹

„არაბობა“ საქართველოში VIII საუკუნიდან დამკვიდრდა და თუ თბილისის განთავისუფლებას ჩავთვლით მისი დამთავრების თარიღად, 1122 წლამდე გრძელდებოდა. მაგრამ არაბობის სპეციფიკურობა იმაში მდგომარეობდა, რომ მურვან ყრუს მსგავსი ცალკეული დამანგრეველი და ისლამზე მომაქცევარი სისასტიკის იქით არაბები არ ანგრევდნენ ქვეყნის წყობას და საკმაოდ „რეალპოლიტიკურად“ წონიდნენ მოვლენებს და ძალებს. სწორედ ამიტომ გრძელდებოდა საქართველოში თითქმის უწყვეტად ის გეზი, რომელიც „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით ფარნავაზის დროს იყო აღებული და განმტკიცებული მირიანისა და ვახტანგ გორგასალის მიერ („ქ.ცხ.“ გიორგი ჭყონდიდელისეული კონცეფცია, ჩემი ვარაუდით). არაბული კარის სახელოთა (და არა ინსტიტუტთა!) გადმოტანა ქართულში საკმაოდ მშვიდად ჩანს განხორციელებული. აღმოსავლეთის საქრისტიანომ გაცილებით დიდი წინააღმდეგობა გაუნია მუსულმანებს, ვიდრე დასავლეთისამ. აღმოსავლეთი „დახურული“ აღმოჩნდა იმისათვის, რაც „არაბულმა დასავლეთმა“ (განსაკუთრებით კორდობამ და ანდალუზიამ, სადაც ძირითადად არაბიზებული ესპანელები იყვნენ და არა „ეთნიკური არაბები“, მაგრამ, აგრეთვე, ხმელთაშუა ზღვის სამხრეთმა სანაპირომ და, ნაწილობრივ,

ჩრდილომა(ც) მიიღო და რაც გაიხადა ახალი ცოდნის, თეოკოსმოლოგიური და ფილოსოფიური შეხედულებებისა და შემოქმედებითი იმპულსების ნყაროდ.

მონანილეობდა თუ არა საქართველო „ჯვაროსნულ ომებში“ და თუ მონანილეობდა, საკითხავია, რა სტატუსით: როგორც ევროპული ქვეყანა, თუ როგორც ბიზანტიის „ნაწილი“ ან მოკავშირე, ან, ზოგადად, როგორც ქრისტიანული ქვეყანა და იმ მომენტისათვის მახლობელი აღმოსავლეთის უდიდესი სახელმწიფო? პირდაპირი მითითება ქართველ მეფეთა „ჯვაროსნულ ომებში“ მონანილეობის შესახებ არ არსებობს (გარდა გამოთქმული სურვილებისა). არც ქართული წყაროები და არც უცხოური პირდაპირ და ერთმნიშვნელოვნად საქართველოს და ქართულ ლაშქარს არ ასახელებენ. „ქართლის ცხოვრებაში“ არც „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ და არც „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ავტორის მიერ არის ნახსენები ქართველთა მონანილეობა რომელიმე ჯვაროსნულ ომში. ის, რაც დიდგორის ომში ასი, ორასი, თუ სამასი ჯვაროსნის მონანილეობის, ან ხევსურთა ჯვაროსნობის შესახებ (რაც ჯერებით მოფენილი ტანსაცმლის ტარებას უკავშირდება და ხმალს, რომელსაც „ფრანგულს“ უწოდებენ) გადმოცემით თუ ლეგენდით გავრცელდა, პირდაპირი ცნობით არ დასტურდება, თუმცა თვით ამ გადმოცემის თუ ლეგენდის არსებობა მეტად მნიშვნელოვან მიმართებებს ავლენს და საქართველოს ისტორიას და ქართველთა აღქმას გარკვეულ „დასავლურ“, ევროპულ ვექტორს უქმნის.²²

არაბთა მიერ დაპყრობით საქართველოში არავითარი რადიკალური ცვლილებები და ახალი გეზის აღება არ განხორციელებულა. საქართველო განაგრძობდა არსებობას იმ მატრიცაში, რომელშიდაც ის ტრადიციულად არსებობდა. საქართველოდ ჩამოყალიბების პროცესი იმავე ტრადიციული ქრისტიანული გზით მიმდინარეობდა, როგორც გიორგი მერჩულე განსაზღვრავს. მხოლოდ XI საუკუნის შუა ხანებიდან (გიორგი ჭყონდიდელის და დავით აღმაშენებლის) იწყება სრულიად ახალი გეზი, რომელიც საბოლოოდ „კავკასიური ქრისტიანული იმპერიის“ შექმნით დასრულდება. საქართველოს კავშირები გარე სამყაროსთან თითქმის უცვლელად ინარჩუნებდა თავის ძირითად ვექტორებს და კავკასიური იმპერიის საზღვრების გაფართოება მუსულმანურ და ქრისტიანულ ქვეყნებზე, ფაქტობრივად, არაფერს მატებდა კავკასიური ეკუმენის ტრადიციულ კულტურულ მრავალფეროვნებას. საქართველო და მისი მიმდებარე ქვეყნები რჩებოდა იმ პირველად ელინისტურ ფორმაში, რომელშიდაც ჩამოყალიბდა და არსებობდა საუკუნეთა განმავლობაში, ჯერ „ელინისტური“, შემდეგ კი ქრისტიანული ეპოქის დამდეგიდან. ეს კარგად ჩანს „ვეფხისტყაოსანში“. მაგრამ მნიშვნელოვანი ისაა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ იქმნება „ჯვაროსნული ომების“ ფონზე და ქრისტიანობის ზეობის ხანაში – XII-XIII საუკუნეთა

მიჯნაზე. ეს ნათელ კვალს ამჩნევს „ვეფხისტყაოსნის“ საერთო ამაღლებულ განწყობას: „ვეფხისტყაოსანი“ ზეობის და გამარჯვების ნიგონია; ხელმწიფეთა აღზრდის ნიგნი, რომელშიც ქრისტიანული ხელმწიფების კოდექსი და ხელმწიფედ გახდომის გზაა თავმოყრილი. თუკი შეიძლება საუბარი „ვეფხისტყაოსნის“ „რენესანსულობაზე“, ეს არის ქრისტიანული ხელმწიფობის რენესანსი, რომელიც ერთნაირად მოიცავს აღმოსავლეთის თუ დასავლეთის, სამხრეთის თუ ჩრდილოეთის ყველა ხელმწიფეს და სახელმწიფოს: ხალიფასა თუ შაჰინ-შაჰს, მეფეთ-მეფესა თუ კეისარს და, დაღმავალად, მთელ სახელმწიფოებრივ იერარქიაში ხელმწიფობის ინსტიტუტს...

გასაკვირია, რომ ესოდენ დიდი ტრადიციების მქონე ქართულმა მწერლობამ არ დაიმჩნია „ჯვაროსნული ომების“ კვალი და არ შექმნა ქრისტიანობის უდიდესი სინმიდეებისათვის ბრძოლის და ამ ბრძოლაში მონაწილეობის ამსახველი არავითარი ტექსტი. ეს მით უფრო გასაკვირია, რომ ნმიდა მინაზე მრავლად იყო ქართული მონასტრები და სასულიერო ცენტრები, რომელთა დაცვა ქართველ მეფეთა ვალდებულება უნდა ყოფილიყო. არაქართული წყაროების ირიბი ცნობები და ქართველ ისტორიკოსთა ვარაუდები ვერ ქმნის საფუძველს ქართველთა „ჯვაროსნულ ომებში“ მონაწილეობის დასასაბუთებლად. „ქართლის ცხოვრებაში“ არც „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი“, არც „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ და ბასილი ეზოსმოძღვარი, არც „ჟამთააღმწერელი“ არ აქცევენ ყურადღებას წმინდა მინაზე მიმდინარე მოვლენებს და, გასაკვირად, არც ბიზანტიას. ისტორიული ტოპოლოგია შემოფარგლულია მხოლოდ მახლობელი აღმოსავლეთის იმ მოვლენებით, რომლებსაც უშუალო, ან ირიბი კავშირი აქვს საკუთრივ საქართველოსთან. მიუხედავად ამისა, ტექსტის და ერთადერთი ცნობის ამოკითხვით, შეიძლება ვარაუდის გამოთქმა, რომ საქართველომ ისარგებლა ამ მოვლენებით, რათა გადაეწყვიტა როგორც შინაგანი პრობლემები, ასევე ისინიც, რომლებიც დაკავშირებული იყო დიდი გეგმის – ქრისტიანული კავკასიური იმპერიის შექმნის განხორციელებასთან. ეს პროცესი იწყება თითქმის „დიდი სქიზმისთანავე“, 1080-იანი წლებიდან, როდესაც ბიზანტია უკვე განუწყვეტელ დარტყმებს განიცდის და სულ უფრო და უფრო უჩინარდება ასპარეზიდან.

„დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი“, იმ ადგილას, საცა ბალვაშთა საგვარეულოზე დავით აღმაშენებლის საბოლოო გამარჯვებას აღნიშნავს (სამ აბზაცში!), ერთ ბნკარად წერს: „ამას ჟამსა გამოვიდეს ფრანგნი, აღიღეს იერუსალემი და ანტიოქია...“, და იქვე შეუწერებლივ განაგრძობს: „და შეწევნითა ღმრთისათა მოეშენა ქუეყანა ქართლისა, განძღერდა დავით და განამრავლნა სპანი. და არღარა მისცა სულტანსა ხარაჯა და თურქნი ველარა დაიზამთრებდეს ქართლს. რამეთუ ვიდრე აქამომდე ზამთრისა მოწვენასა თანა ფალანგებითა მათითა

ჩამოდგინ პავჭალას და დილომს, ჩაღმართ მტკურისა და იორის პირთა, რამეთუ მათი იყო სადგური" („ქართლის ცხოვრება“). ეს მოხდა 1098-1099 წლებში. ჯვაროსნობა უკვე დაწყებული იყო და ომები წმიდა მიწაზე, ბიზანტიაში და ქრისტეს საფლავისათვის კიდევ 47 წელს გრძელდებოდა. ჯვაროსნობის პირველი ტალღა 1144 წელს, დემეტრეს მეფობისას დასრულდა, ხოლო გიორგი მესამის (რომელსაც მე უზურპატორს ვუწოდებ), მეფობისას მეორე ჯვაროსნული ომი წარმოებდა. ქართული ქრონიკა სრული დუმილით უვლის გვერდს იმ დუღილს, რომელმაც ბიზანტიის იმპერია, წმიდა მიწა და მთლიანად ევროპა მოიცვა, მუსულმანთა წინააღმდეგ წარმოებული ომების ეპოქაში.²² ქართული წყაროების მიხედვით, საქართველო მთელი ამ პერიოდის განმავლობაში გართული იყო შინაგანი ამბებით და უახლოესი შემოგარენის შემომტყიცებისათვის მუსულმან მბრძანებლებთან ომის წარმოებით, აგრეთვე მარბიელობით და ალაფის მოხვეჭით, რადგან რეალურად სახელმწიფოს გაფართოება და „ქართული წყობის დამყარება“ არ ხდებოდა. მე ვფიქრობ, რომ დემნას აჯანყება და ყუთლუ-არსლანის დასის გამოსვლა ამ თვალსაზრისითაც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს. კავკასიის იმპერია იმ ეპოქაში, როდესაც მკვიდრდებოდა „ახალი ელინიზმი“ და იხსნებოდა ახალი შესაძლებლობები (როგორც შინაგანი მოწყობის, ასევე სავაჭრო ურთიერთობის გაცხოველებისათვის), რჩება განზე ამ დიდი პროცესებიდან, და განაგრძობს არსებობას იმავე კონტექსტუალურ მატრიცაში, რომელშიც იყო ის საუკუნეების განმავლობაში. მაგრამ ამ შთაბეჭდილებას ანელებს არა პოლიტიკური განვითარების სურათი, არამედ ის კულტურული აღმავლობა, რომელიც ამ ეპოქას დამოუკიდებელ „ოქროს ხანად“ წარმოსახავს და უთანაბრებს როგორც ევროპულ (დასავლურ), ასევე ისლამურ (აღმოსავლური ტრადიციული აღნიშვნით – „სპარსულ“) ცივილიზაციებს. შეიძლება, ეს ყოველივე მოვაქციოთ ქართული ყოფიერების კიდევ ერთ (სახარებებისა და „ქართლის ცხოვრების“ გვერდით) დედაბოძში – რუსთველის „ვეფხისტყაოსანში“.

„ვეფხისტყაოსანმა“ დაასრულა ქართული ყოფიერების და ქართველის სახის ჩამოყალიბება მის ენობრივ სრულყოფილებაში, როგორც ერთდროულად აღმოსავლური და დასავლური („სპარსული“ და „ევროპული“) გრძნობა-გონიერების სათავსოსი. „ქართველის“ ონტოტიკი ამიერიდან არა მარტოდენ მგრძნობელობითი, არამედ გონებრივიც არის, იგია ფორმის გრძნობიერებით და გრძნობიერების ფორმათქმნით გამოხატული პიროვნება (ამიტომ სიმღერა და პოეზიაა მისი არსებობის არსისგამომთქმელი ფორმა) ხოლო „საქართველო“ კი ის ალაგი, რო-

მელიც ამ პიროვნულობის შემოქმედების სამყოფელია. საქართველო და ქართველი ამიერიდან განუყოფელობაში არსებობს და შეკრულია ერთი, რომელიც ქართულ ენად იწოდება და ქრისტიანობას ნიშნავს (გიორგი მერჩულე!). ამ აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ თუ საქართველო სათავეს იღებს დავით აღმაშენებლიდან, ქართველი სათავეს იღებს რუსთველიდან, ისევე, როგორც რუსთველი იღებს სათავეს „ქართლის ცხოვრებიდან“ და ქართული „სახარებებიდან“ და მითოკოსმოლოგიიდან. ამიტომ განიცდება და იკითხება „ვეფხისტყაოსანი“ ქართულ სახარებად, ქართულის და ქართველის არქეტიპად, – ქართული ქრისტიანობის ზეობისა და გამარჯვების ნიგნად.²⁴

ისევე, როგორც „ვეფხისტყაოსანი“, დანტეს „კომედია“ შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ზეობისა და გამარჯვების ნიგნად, ოღონდ ზეალსელის სრულიად სხვა კვეთაში. დანტეს სამყაროს სამწვერიან სტრუქტურაში არის განსხვავება სააქაოსა და საიქიოს, ზესა და ქვეს შორის – ჯოჯოხეთსა და სამოთხეს შორის. ზეობის და გამარჯვების ალაგი სამოთხეა. მათ შორის „გარდამავალი“ კი განსაწმენდელი, რომელიც სრულიად ახალი მოვლენა იყო თეოკოსმოლოგიურ წყობაში. ქრისტიანობის გარეშე ის არც არსებულა და ვერც წარმოიდგინება. დანტეს „კომედიის“ ტოპოლოგიური (წყობილი, დალაგებული) სისტემა და მიმართებები სამ სკნელს შორის, უცვლელი და მარადიულია. ეს სრულიად განსხვავებულ კოსმოსს ქმნის – პროცესუალობიდან განშორებულს, რაც ადამიანის სიცოცხლეს და ცხოვრებას საკუთარი ქმედებების მოუშორებელ დამლად ედება. ამ თვალსაზრისითაც, დანტესეული „ცხოვრება“ დალდასმულია ამ გარდუვალი და მარადიული მოთავსებულობით სამი სკნელიდან ერთ-ერთში: ჯოჯოხეთში, განსაწმენდელში, ან სამოთხეში. ამ კავშირის არც შეცვლა და არც რამენაირად განთავისუფლება მისგან (ე.ი. თავის ნამოქმედარიდან, რაც გულისხმობს ქრისტიულ მცნებათა დარღვევას და ურწმუნობას) ადამიანს არ ხელენიფება. აქ მეტად საინტერესო პარალელი შეიძლება გაივლოს პავლე მოციქულის ცდებთან, განმარტოს და გააგებინოს „წარმართებს“ (მათ შორის ებრაელებს, რასაც ადასტურებს ეპისტოლე ებრაელთადმი!), თუ რა სიღრმეებს სწვდება ქრისტიანული რწმენა და მცნებათა ფესვები. ცხადა და აშკარაა დიონისე არეოპაგელის ზეგავლენაც „კომედიის“ სტრუქტურასა და სისტემაზე. ყოველივე ეს განხილული იქნება სათანადო ადგილას და რუსთველთან მიმართებაში. დანტეს „კომედიას“, თეოკოსმოლოგიური, ეგზისტენციალური და ტოპოლოგიური თვალსაზრისით, გაცილებით მეტი კავშირი აქვს შუა საუკუნეების ზეობასთან, ვიდრე მის მომდევნო „აღორძინების“ ეპოქასთან, თუმცა, „რენესანსი“ დანტეს გარეშე, და დღეს ეს უკვე აშკარაა, კარგავს პროცესუალობას და ისტორიულობას.

დანტეს „კომედიისაგან“ განსხვავებით, „ვეფხისტყაოსანი“ სინთეზური ხედვის ტექსტია და მისთვის ზესა და ქვეს შორის განსხვავება იშლება სიკეთისა და სილაშა ზის მეოხებით. მაგრამ იშლება არა სადღაც მიღმურ საუფლოში, არამედ თვით ცხოვრებაშივე, იმ პერსონაჟთა ეგზისტენციალური ძალისხმევებით, რომელნიც მოქმედებენ სამყაროში და ქმნიან მის თავგადასავალს. დანტემ „ჯოჯოხეთი იხილა“ და „მძიმედ“ გაიარა. რუსთველმაც იხილა ჯოჯოხეთი, მაგრამ მას მნიშვნელობა არ მისცა, რადგან ის ძლევადია („ბოროტსა სძლია კეთილმან...“) და, როგორც ვთქვი, „აქ არსებობის“ სტრუქტურაშია და არა მისგან განშორებული (ნესტან-დარეჯანი და ტარიელი თავიანთი არსებობის „ჯოჯოხეთურ განცდებში“ არიან და არა „ჯოჯოხეთში“). დანტეს სძლევს ჯოჯოხეთი და მისი ზეალსელა ონირიულია, სიზმრისეულ-ნარმოსახვითი – ის, როგორც *პერსონაჟი*, ხედავს, მაგრამ არ ცხოვრობს, არ მოქმედებს მასში. „კომედიის“ ტოპოსი შეუვალი და განყენებულია მისი არსებობის და ყოფიერებისთვის. ყოველივე აღსრულებულია და *შედევში* იმყოფება. საიქიო „სამივე სკნელი“ თავისი არსებით არის *„შედევში ყოფნა“*.

„კომედიის“ სიზმარეულ ხდომილებათა აქტიური სივრცე „ჯოჯოხეთია“. დანტი, რომელიც აქამდე თავისი მეგზურის მსმენელი იყო, ხდება *მაყურებელი*. იგი თეატრალურად ხედავს მის წინ გაშლილ მისტერიას. მას შეუძლია, მონანილეობა მიიღოს მის წინ წარმოქმნილ სურათში, მოისმინოს მასზე მომართული ამბები და იმათი თავგადასავალი, ვინც *თავადვე დაასახლა* ამ ჯოჯოხეთში, თანაგანცდის სივრცედ აქციოს ეს სიზმარეული ჯოჯოხეთი, მაგრამ კვანძი, რომელიც ერთ მთლიანობად კრავს ამ სამ სივრცეს – გაუხსნელია. „ღეთაბრივი კომედიის“ სივრცეთა ტოპოლოგია უძრავია და ურთიერთში მოთავსებული, – რომელიმეში ყოფნა, ნიშნავს იმას, რომ ერთდროულად სხვებშიც იმყოფები, დაჭერილი ნიგნის ყდაში ჩასმული ტექსტით. ამიტომ დანტეს მოძრაობის სტრუქტურა და ვექტორული შემობრუნებების ტოპოლოგია ეშერისებული ასვლა-ჩასვლაა, – ამსვლელი ჩადის და ჩამსვლელი ადის, – სიმეტრიულ ასარკვაში ყოფნა. იმ წერტილებს, სადაც ხდება დანტეს შემობრუნებები, ჯოჯოხეთში შესვლისას, ჯოჯოხეთიდან განსანმენდელში გადასვლისას, – განსანმენდელიდან სამოთხეში ასვლისას, – ერთდროული *ყველგანმყოფობა* ახასიათებს. ისინი, თანამედროვე კოსმოლოგიურ ენაზე რომ ვთქვათ, „შავი (თუმცა განათებული) დერეფნებია“. ეს შემობრუნებები სიმეტრიის ლერძებია, ყოფიერება მის „აქეთ“ არის ან „იქით“ და არა მასში, რადგან მასში, ამ *დერეფანში*, „არაფერი არ არის“, არც ყოფიერების თვალსაზრისით და არც არსებობის, ან ხედვის. ამ დერეფნებში „კომედიის“ ტექსტი „ცარიელია“.

დანტეს მნიშვნელობა მთელი მომდევნო ხანისათვის სრულიადაც არ ისაზღვრება მისი არაჩვეულებრივი მონუმენტური პოეტურობით.

დანტემ, მიუხედავად იმისა, რომ იგი მსოფლხედვითა და თეოკოს-მოლოგიური ხაზით წინარე ეპოქას ეკუთვნოდა და მას განასახიერებდა, თავისი შემოქმედებით შექმნა სრულიად ახალი შემობრუნებისა და „ახალი ცხოვრების“ დაწყების წანამძღვარი: მან სათავე დაუდო იტალიურ ენას და ლიტერატურას, გამოიყვანა იტალიური მეტყველება ლათინურის ტყვეობიდან და სამეტყველო ენას (ტოსკანურ დიალექტს და ვულგატას – „ხალხურ“ ლათინურ მეტყველებას) ლიტერატურული ღირებულება მისცა. შეიძლება ითქვას (პუმპოლდტის ბრწყინვალე ფორმულით), რომ მან ლათინურის ერგონი იტალიურის ენერგიად გარდაქმნა. ამ თვალსაზრისით, იტალიური „რენესანსი“ მთელ მის მრავალფეროვან გამოვლინებაში და, პირველ რიგში, შემოქმედებით თავისუფლებაში, დანტეს მიერ განთავისუფლების შედეგია. შემოქმედებითი ენერგია ის განსაკვიფრებელი და შთამბეჭდავი სინამდვილეა, რომელიც „რენესანსის“ განუმეორებლობას ქმნის.

დანტეს მიერი შემოქმედებითი თავისუფლება, ბუნებრივად, პიროვნული მახასიათებელია და არ შეიძლება მიენეროს „ხალხს“ ან „მასას“. „რენესანსი“ ტიპოლოგიურად ინდივიდუალიზებული შემოქმედებითი აქტების მეოხებით იძენს სახეს და ფორმას. XV-XVI და მომდევნო საუკუნეები ამ პიროვნული შემოქმედებითი ვულკანების ამოფრქვევის ეპოქაა, ის ეპოქა, რომელიც ადამიანის უპირველეს მახასიათებლად და ეგზისტენციალურ აობად შემოქმედებას და პიროვნულ თავისუფლებას აფუძნებს. „ხალხური“, როგორც ანონიმურ-კოლექტიური, თანდათან ქრება. ეს ეხება არა მხოლოდ ხელოვნების სხვადასხვა სფეროებს, არამედ მთლიანად ცხოვრების წესს, რომელიც ხან ამაღლებული და დაფასებული, ხან კი სიღარიბეში გახვეული, მაგრამ ყოველთვის ერთნაირად თავისუფალი და საკუთარი ცხოვრების გამგე ხდება (ვაჟა-ფშაველა ამის საუკეთესო მაგალითია). თუ შეიძლება საუბარი ხელოვნათა დემოგრაფიულ აზვავებაზე, ეს სწორედ ის ეპოქაა. ევროპის საერთო დემოგრაფიულ სურათში შემომქმედ პიროვნებათა და ოსტატთა ხვედრითი წონა იმდენად დიდია, რომ მთელი ეს ეპოქა „რენესანსიდან“ – ახალ დრომდე (XV ს.-დან XVIII ს.-ის ბოლომდე) ფაქტობრივად, აღიქმება მხოლოდ ხელოვნების ისტორიის (ზოგადად კულტურის) უმთავრეს თემად. ეს არის, ამასთანავე, მიმართება წარმავალ მოვლენებსა და მარადიულ ღირებულებებს შორის. ფიზიკური ისტორია (პოლიტიკური, სოციალური და სხვა) ადგილს უთმობს სულიერ ღირებულებათა ისტორიას. ეს შემობრუნება მეტად საყურადღებო მოვლენად მიმაჩნია და მასზე აუცილებელია ყურადღების შეჩერება.

„პრერენესანსის“ (XIII-XIV სს.), „რენესანსის“ (XV-XVI სს.) და „პოსტ-რენესანსის“ (XVII-XVIII სს.) ისტორიკოსები დაკავებულები არიან მხატვართა ცხოვრებითა და შემონაქმედით უფრო მეტად, ვიდრე პოლიტიკური და სოციალური ან ეკონომიკური მოვლენებით. XIV-XVIII საუკუ-

ნების ისტორიკოსთა შრომების გადახედვაც კმარა, რომ გამოჩნდეს ის შთაბეჭდილება, რომელსაც შუა საუკუნეების ეს მძლავრი მუხლი ახდენს მოაზროვნეებზე. უნდა ხაზგასმით ითქვას, რომ ყველა თვალსაზრისი, რომელიც მნიშვნელოვანი ხდება, ეკუთვნის XVIII, XIX და XX საუკუნეებს, — „ახალ დროს“, როდესაც მოხდა ისტორიის კიდევ ერთი შემობრუნება და მის ცენტრში დგება პოლიტიკური, ეკონომიკური და სოციალური პრობლემები. ასპარეზზე გამოდის მასა. სოციალური მწყობრი სისტემა, რომელიც თითქმის მთელი ათეული საუკუნეების განმავლობაში იხვენებოდა და შუა საუკუნეების ფეოდალიზმში ქრისტიანულ პრინციპებზე დაფუძნებული ფორმა შეიძინა, სწრაფად იშლება ინდუსტრიალიზაციის პირობებში მასების ზრდასთან ერთად. ორივე ეს ფაქტორი, — ინდუსტრიალიზაცია და მასების წარმოქმნა, — არა მხოლოდ ანგრევს შუასაუკუნოვან მდგრად ქრისტიანულ-ფეოდალურ სისტემას, არამედ ანგრევს პიროვნებასაც და ინდივიდუალური შემოქმედების ღირებულებასაც. ეს ძალიან კარგად შეინიშნება „რენესანსისადმი“ ინტერესის გაღვივებასა და მისდამი მიძღვნილი ლიტერატურის რაოდენობაში. XVIII საუკუნიდან იტალიაში მოვზაურობა განათლებულობის სინონიმად, ხოლო იტალია და „რენესანსი“ განათლებული ევროპელების მექად იქცა. რომანტიკოსებმა განსაკუთრებული ელფერი შესძინეს „იტალიურ სურათებს“ და „რენესანსი“ იმ საზომად დასახეს, რომლითაც იზომებოდა „ბნელი შუა საუკუნეების“ დასაფლავების სიღრმე.

ეს გახდა „ახალი დროის“ დადგომის საზომი. მაგრამ „ახალი დრო“ შეუძლებელია, გამოიყვანო იმ პროცესიდან, რომელიც ისტორიას განუწყვეტელი მდინარების სახეს აძლევს და ეპოქებსაც მხოლოდ პირობითად განაცალკავებს ურთიერთისაგან. ისევე, როგორც მუსულმანური ბრწყინვალე ცივილიზაციის გავრცობის ეპოქა, გარკვეულწილად, ქრისტიანული ცივილიზაციის შიგნით იწვევს ძვრებს, ასევე XII-XV საუკუნეებისა და „რენესანსის“ (XVI ს.) ეპოქა მოვლენათა იმ მდინარებიდან და გადაჯაჭვიდან გამოიკვეთა, რომელიც შეუძლებელია, შემოფარგლო რომელიმე ერთი ვექტორით. მიუხედავად მიღებული ტენდენციისა, „რენესანსის“ თავისთავად მოვლენად განხილვა — თითქმის „ციდან მოვლენილი“ გენიოსების ხანად მიჩნევა მართებული არ არის. მისი ფესვები ღრმად არის ჩასული „შუა საუკუნეების“ იმ ისტორიულ კვანძში, რომელმაც განსაზღვრა იტალიის და ევროპის განვითარება სამი საუკუნის განმავლობაში და დასრულდა მეტად მნიშვნელოვანი შედეგით: ევროპამ გადაასწრო მანამდე ბრწყინვალე მუსულმანურ ცივილიზაციას და მას შემდეგ დაიმკვიდრა ისტორიის წამყვანის როლი. მთლიანი ისტორიის ჩარჩოში ის აღნიშნავს დასავლეთის განვითარებას იმ ეპოქაში, „როდესაც ევროპულმა ცივილიზაციამ გადაწყვეტილი გადაასწრო პარალელურ ცივილიზაციებს. პირველი

ჯვაროსნული ლაშქრობების ხანაში არაბთა და ჩინელთა ტექნიკა და კულტურა უტოლდებოდა და კიდევ უსწრებდა დასაველელთა (ევროპელთა) ტექნიკასა და კულტურას. 1600 წელს უკვე აღარ იყო ასე. "აახალი დრო" ისახება სწორედ ამ მომენტიდან და საბოლოოდ მკვიდრდება XIX საუკუნეში, როდესაც მსოფლიოს განვითარება „ევროპული მოდელით“ წარიმართა. ევროპული „მუა საუკუნეების“ დასასრული სამ საუკუნემდე გაინელა.

„რენესანსული“ არქეტიპები და ევროპული ეკუმენა

„რენესანსის“ და „რენესანსულობის“ საკითხი უკავშირდება იმ არქეტიპებსა და ფორმებს, რომლებითაც შეიძლება მათი გამოცნობა. არსებითად, საქმე ეხება იმ კრიტერიუმებს, რომლებიც დადგინდა და იხმარება XIX და XX საუკუნეების მეცნიერთა მიერ. როგორ უნდა გამოვლინდეს, რომ ესა თუ ის მოვლენა „რენესანსულია“? რა განსაკუთრებული ნიშნებით უნდა ხასიათდებოდეს მოვლენა, რომ ის ცხადად, ან თუნდაც გარკვეული ნიშნებით „რენესანსის“ ჩარჩოში მოთავსდეს, თუნდაც „რენესანსული“ ტენდენციის მქონედ იქნეს მიჩნეული? ბუნებრივია, რომ აქ არ იგულისხმება დროის გარკვეულ მონაკვეთში, კერძოდ „რენესანსში“ შექმნილი თუ არსებული მოვლენები. ის, რომ ვიღაც ცხოვრობდა და ქმნიდა ამა თუ იმ დროის მონაკვეთში, ვთქვათ, XV ან XVI საუკუნეებში, ჯერ კიდევ არაფერს ამბობს მის „რენესანსულ“ ტიპოლოგიურობაზე და შესატყვისობაზე ამ ეპოქის შემოქმედებისა და მსოფლხედვისადმი. ამასთანავე, შეიძლება ითქვას, რომ ყოველ პიროვნებას თავისი ყოფიერების დრო აქვს და საკუთარ განზომილებაში არსებობს, – არაკალენდარულ სისტემაში და ყოფიერების ველში. შეფასების თვალსაზრისით, ეს ორმაგობა, თავისთავად, პრობლემატურია. მე ვფიქრობ, ეს არის მიზეზი იმისა, რომ „გენიოსები“ არ ეტყვიან საკუთარი დროის ჩარჩოში, „უსწრებენ დროს“, თუმცა კალენდარულად ზუსტად განსაზღვრულ, საყოველთაო, ყოველი ადამიანისათვის მისაღებ „ობიექტურ“ დროულ ჩარჩოში არსებობენ. ჩვეულებრივად, „დროის მსწრებების“ საპირისპიროდ, არსებობენ „დროს ჩამორჩენილებიც“. ორივე ღირებულებითი განსაზღვრებაა, მეტაფიზიკური და არა ფიზიკური.

„რენესანსი“, ისევე, როგორც ნებისმიერი სხვა ეპოქა, შეიძლება განვიხილოთ, როგორც გარკვეული ტექსტი, რომელსაც აქვს საკუთარი გრამატიკული სტრუქტურა, მისთვის დამახასიათებელი წინადადების წყობა, წინადადებათა სისტემა, რომელიც გაკვეთულ აზრს გამოთქვამს და აქვს კონცეპტუალური გარკვეულობა. ეს ტექსტი ცხოვრების წესად, ცხოვრების სტილად და ფორმად იწოდება. ეს გაცნობილებით უფრო რთული სისტემაა, ვიდრე რომელიმე იდეოლოგიურ

ჩარჩოში მოთავსებული და რომელიმე იდეოლოგიური სათვალთ დან-ახული და ინტერპრეტირებული სინამდვილე. ამგვარი ტექსტის ანალიზი შესაძლებლობას იძლევა, დადგინდეს ის ძირითადი სათქმელი, რომელიც „რენესანსს“ (ან ნებისმიერ სხვა ეპოქას) აქვს. ამ *თქმაში* მონაწილეობენ არა მხოლოდ ამა თუ იმ გარკვეული ჯგუფის წარმომადგენლები, ვთქვათ, მხატვრები, მწერლები, ფილოსოფოსები, არქიტექტორები და ა.შ., არამედ მთელი საზოგადოება, მთელი სოციალური იერარქია და ის ვექტორები, რომლებიც ეპოქალურ გზაჯვარედინებსა და კვანძებში იკრებენ მთელ ძალისხმევებს, გამოვლენილს ნებისმიერ მოვლენაში, იქნება ის ომი, სავაჭრო ურთიერთობები, რაიმეს შენება, სოციალური თუ პოლიტიკური ინტერესების შეჯახება, გემთმშენებლობა, ქალაქთმშენებლობა თუ ცხოვრებისეული გამოწვევების და მათზე პასუხის ნებისმიერი მიმოხვრა. ცხადია, ეს ეხება შემოქმედების ყველა სფეროსაც.

მაინც რა არის ამ ტექსტში ისეთი, რომელიც სრულიად სხვა სივრცეში, სხვა ტექსტში გვაიძულებს, ვეძიოთ ისეთივე ნიშნები, რომლებითაც იტალიური და ევროპული „რენესანსული ტექსტია“ აგებული? პირველ ნიშნად მიჩნეულია „ჰუმანიზმი“, როგორც „შუა საუკუნეებიდან“ გამოსვლის პირველი მაწიკველი, რადგან, როგორც ადრეც აღვნიშნე, „შუა საუკუნეები“ ტერმინოლოგიურად შემოტანილ იქნა XV საუკუნეში და კონცეპტუალურად დამუშავდა ლეონარდო ბრუნის (1370-1444 წწ.) მიერ. თავდაპირველად ეს კონცეპტი საკმაოდ მშვიდი იყო და აღნიშნავდა კლასიკურ ეპოქასა და ახალ დროს შორის მოქცეულ მოქცეულობას. შემდგომ ეპოქაში, განსაკუთრებით XVII-XIX საუკუნეების „ჰუმანოცენტრულ“ იდეოლოგიურ კონცეფციებში მან კათოლიკური ეკლესიის „ბნელ გალიაში“ გამომწყვდეული ადამიანის მდგომარეობის აღმნიშვნელი შინაარსი შეიძინა. მატერიალისტურ და ათეისტურ თვალსაზრისებში „ჰუმანიზმი“ იკითხება, როგორც უღმერთობის (ათეიზმის) ნინაპირობა და იმ გზის დასაწყისი, რომელმაც ინსტიტუციონალურ (ეკლესია – სახელმწიფო-საერო ნყობა) კონფლიქტს „გადააყოლა“ ღმერთი და რწმენას ჩაანაცვლა „მეცნიერება“, იდეას – მატერია. „ჰუმანიზმი“ – ეს არის თეოკოსმოლოგიურად განმხოლოებული ადამიანი და მისი არსებობა. თუ „რენესანსის ტექსტს“ მხოლოდ ამ მეტაფორით გამოვხატავთ, მაშინ „რენესანსული“ იქნება ბევრი ისეთი ცივილიზაცია (ტექსტი) რომელსაც არა აქვს ეკლესიური ინსტიტუტი, მაგ., იუდაური, მუსულმანური, „წარმართული“ რელიგიების ნაწილი. „ჰუმანიზმის“ მეტაფორა გულისხმობს, რომ ადამიანის პიროვნება „განზავებულია“ ეკლესიურ დოგმატურ ხედვაში და მას თავისუფალი, ანუ „ღმერთისაგან“ და მისი ინსტიტუტისაგან, – ეკლესიისაგან – „დამოუკიდებელი“ არსებობის და ყოფიერების არავითარი შესაძლებლობა არა აქვს. მაგრამ თუ შევძლებთ, მთლიანობაში დავინახოთ ადამიანის

ყოფიერების სურათი, აშკარაა, რომ საკითხი ეხება არა შუასაუკუნეობრივ „კლერიკალურ“ ინსტიტუციონალურ არტახებს და მისგან განთავისუფლებას, არამედ ახლებურ რელიგიურ ხედვას და ქრისტიანობის კოსმოთეოლოგიურ „გაახალგაზრდაებას“ და ეკლესიური დოგმატიზმისაგან განთავისუფლებას. აქ, მე ვფიქრობ, დიდი როლი ითამაშა იმ პრინციპმა, რომელიც მუსულმანურმა ცივილიზაციამ შემოიტანა ევროპაში. ეს იყო დოგმატიზმისაგან თავისუფლება „ყურანის“ ტექსტის ინტერპრეტაციებში, რელიგიური ჰოლოგრაფის და მასში ადამიანის ადგილის ერთგვარი სუბიექტური და ინდივიდუალური ხედვა. ის, რასაც მე ახალ ელინიზმს ვუნოდე, უპირველეს ყოვლისა, სწორედ ამ თავისუფლებაში იწყებს გამოვლენას. ამ აზრით, „რენესანსი“ მთლიანად ჯდება ქრისტიანული ცივილიზაციის ჰოლოგრაფაში. აღნიშნული კონტექსტით, მეტად საინტერესოა, რომ „რენესანსული“ შემოქმედების გვირგვინთა უმრავლესობა შეკვეთილია სწორედ იმ „კლერიკალების“ მიერ, რომლებსაც „სიბნელის“ მოციქულებად სახავენ XIX და XX საუკუნეების რიგი ისტორიკოსები და იდეოლოგები. და, შესაძლოა, სხვა ასპექტით კიდევ იყვნენ ამგვარნი, როგორც მედიჩები, ბორჯიები, ტორკვემადები და სხვა მრავალი, განსაკუთრებით კი, კარიკატურულად წარმოდგენილი გაუნათლებელი მღვდლები, ბერები, კუდიანებზე მონადირენი, ინკვიზიცია და ასე შემდეგ...²⁶

სხვა მეტაფორა მდგომარეობს „ანონიმურობიდან გამოსვლაში“. უსახელო მხატვრები, რომლებიც ადრე შუა საუკუნეების ჰოლოგრაფას ქმნიდნენ და ტაძრებს აშენებდნენ, „ჩანაცვლებულ“ იქნენ სრულიად კონკრეტული სახელისა და ბიოგრაფიის მქონე პროფესიონალი მხატვრებით, არქიტექტორებით, მუსიკოსებით. ევროპული პოლიფონიური მუსიკის სანყისში, ვიდრე პეროტინუს მაგნუსამდე, ანონიმები დგანან. ის, რომ იტალიაში და მთელ ევროპაში ესოდენ დიდი რაოდენობის „გენიოსი“ წარმოჩნდა დროისა და სივრცის უმცირეს მონაკვეთში, შესაძლოა, „რენესანსის“ ყველაზე მნიშვნელოვანი მეტაფორაა, რაც, ალბათ, გამოდგება ერთ-ერთ კრიტერიუმად სხვა ცივილიზაციებში „რენესანსულობის“ გამოსავლენად. „რენესანსული ინდივიდუალიზმი“ და „რენესანსული ჰუმანიზმი“ ის ხატია, რომელიც დღემდე, ტოტალური და გლობალური „თავისუფლების“ პირობებშიც კი, განუხრელად გამოავნებელ შთაბეჭდილებას ახდენს ამ ჰოლოგრაფის მხილველზე. მაგრამ „რენესანსული ტექსტი“ და „რენესანსული ჰოლოგრაფა“ ისეთ უარყოფით ხატებსაც შეიცავს, რომელთაც დაღვრილი სისხლისაგან და ჩადენილი ბოროტებისაგან ვერაფრით განმნენ. ესთეტიკური სურათი ამ ჰოლოგრაფისა იმდენად დანმენდილი და ამალღებულია, რომ ნებისმიერ სხვა გამოსახულებას ფარავს. ამიტომ გასაკვირი არ არის, რომ ეს ესთეტიზმი განსაკუთრებულად იზიდავს თვალს. „რენესანსი“ ეს არის ცოდნის წყურვილიც და ერთგვარი ობსკურანტიზმიც, მეცნი-

ერული ძიებები, ალქიმია და ასტროლოგია, კუდიანებიც და კუდიანებზე მონადირენიც. ხელოვანთა დაფასებაც და კონდოტიერების ვარსკვლავებად დასახვაც, სასტიკი შურისძიების ეპოქა, დაუზოგავი ომების, უაზრო პროცესების, ბორჯიების, ტორკვემადასა და სავონაროლას ეპოქა. „რენესანსი“ იყო ოჯახის, დედისა და ბავშვის აღმოჩენის დრო, სიმბოლოთა გაცოცხლების, სხეულებრივი სილამაზისა და ცხოველმყოფელობის დანახვის: ქალისა და კაცის სხეული გაშიშვლდა და გაცოცხლდა, მას „სული შთაებერა“ და ფსიქოლოგიურ მიმოქცევათა გამომხატველი გახდა. ეს ყოველივე პარალელურად ხდებოდა არქიტექტურაში, მუსიკაში, მხატვრობაში, ლიტერატურაში, ფილოსოფიაში, მაგრამ აგრეთვე ეკონომიკაში და ტექნიკის სრულყოფაში, გემთმშენებლობაში, ქალაქთმშენებლობაში, მდიდრების გამდიდრებაში და ლატაკთა გაღარიბებაში. *რენესანსული ცხოვრების წესი* სრულიადაც არ შეესატყვისებოდა არისტოკრატიულ ესთეტიზმს, რომელმაც შექმნა „რენესანსულობის“ ხატი: არისტოკრატია განათლებული იყო და ამ ხატის შემკვეთი სწორედ ის იყო. ის თავის ირგვლივ იქმნიდა არა მხოლოდ ცხოვრებისეული, არამედ ბიბლიური სურათების წარმოსახვითაც ესთეტიკურად დახვეწილ „ხილვად სამოთხეს“. ღვთაებრივი ნიჭით დაჯილდოებულ ხელოვანთა მიერ შესრულებული ეს ხატი დღეს ფარდასავით არის ჩამოშვებული ჩვენ თვალწინ. ამ ფარდის უკან გახედვა აღარავის არ სურს, მოკირკიტე ისტორიკოსების გარდა.²⁷

უეჭველია, რომ ეს ყოველივე შეუძლებელი იქნებოდა იმ პროცესის გარეშე და იმ მოვლენათა გადახლართვის გარეშე, რომლებიც განვითარდა ევროპაში „ჯვაროსნული ომების“ დასრულებისა და „ახალი ელინიზმის“ დაფუძნებით XIII-XIV საუკუნეებში. ამან გამოიწვია მოძრაობა, რომელმაც ბიძგი მისცა მთელ ევროპაში პარალელურად განვითარებულ პროცესებს. უმთავრესი ამათგან იყო მთელ ევროპაზე გავრცობილი რომის ეკლესიის უპირობო და აბსოლუტური ძალაუფლების შესუსტება და იმ ბზარის გაჩენა საერო და სასულიერო სფეროებს შორის, რომელიც საბოლოოდ დასრულდა ლათინური კათოლიკური ეკლესიის დაშლით („დასავლური სქიზმა“) და, თანდათან, ლათინურიდან ნაციონალურ ენებზე გადასვლით ნირვა-ლოცვისას და ლიტერატურული შემოქმედებისას. არ შეიძლება, არ გაველოს პარალელი IX საუკუნეში გიორგი მერჩულის მიერ *ქართლის* დახასიათებასთან: ყველა ქვეყანა, საცა „ქართულითა ენითა უამი შეინირვის“, იწოდება *ქართლად*. იგივე დაფორმულებით შეიძლება ითქვას, რომ XIV საუკუნის ევროპაში წარმოქმნილ *ნაციონალურ სახელმწიფოებად* ის სახელმწიფოები იწოდებიან, რომელნიც საეკლესიო მსახურებას საკუთარ ენებზე აწარმოებდნენ. გერმანია და გერმანელი – გერმანულენოვანობის სინონიმი ხდება; ინგლისი და ინგლისელი – ინგლისურენოვანობის; საფრანგეთი და ფრანგი – ფრანგულენოვანობის, იტალია და იტალ-

იელი – იტალიურენოვანების და ა.შ.; რეფორმაციამ ლათინურ კათოლიციზმში და, შესატყვისად, რომის აბსოლუტიზმში განხეთქილება შეიტანა და სათავე დაუდო ნაციონალურ ეროვნულენოვან ეკლესიებს. მაგრამ თვით ცალკეულ სახელმწიფოებშიც მოხდა ერთიანი ეკლესიის ამგვარი განხეთქილება, როგორც ამას საფრანგეთის, გერმანიისა და ინგლისის მაგალითები მონშობს. აქ „ნაციონალურ“ ეკლესიათა გვერდით განაგრძობდა არსებობას კათოლიკური ეკლესია: კათოლიკები და პროტესტანტები – საფრანგეთში; კათოლიკები და ლუთერანები – გერმანიაში; კათოლიკები და ანგლიკანები – ინგლისში... ეს პროცესი რამდენიმე საუკუნე გაგრძელდება, და მცირედი გამოკლებით (ჩრდ. ირლანდია...), პრაქტიკულად დასრულდება XX საუკუნეში, ვიდრე ეკლესია საბოლოოდ არ გამოეყოფა სახელმწიფოს ევროპის თითქმის ყველა სახელმწიფოში.

XIV საუკუნე, რომელიც ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა, შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ნაციონალური ცნობიერების გაღვივების ხანად. ევროპა თანდათან იფარება იმგვარი გაერთიანებებით, რომელიც შემდგომ გადაიქცევა ამა თუ იმ ეროვნულ-სახელმწიფოებრივ ერთობად, გარკვეული საზღვრებითა და ნაციონალური ენით. ენა ხდება განსაკუთრებული ნიშანი ყოველი ერთობისათვის. განსხვავებით წინა საუკუნეებისაგან, რომლებიც გამოირჩეოდა „ევროპელობის“ განცდით, რასაც ხელს უწყობდა კათოლიკური ეკლესია და ლათინური ენა. XIV საუკუნეში ევროპული სივრცე იფარება „ნაციონალური პარადიგმებით“, რომელიც ერთიან ევროპულ ცივილიზაციას არაჩვეულებრივი გამაღიი მარაოს სახეს აძლევს. კვანძი, რომელიც ამ მარაოს კრავს, დღემდე პოლოგრამულად „ევროპულ ცივილიზაციად“ და „დასავლეთად“ გამოიხატება ნებისმიერ ევროპულ და არაევროპულ სახელმწიფოში.

ცივილიზებულობის საფუძველი და საყრდენი ქრისტიანობასთან ერთად იყო ფეოდალიზმი და მისი განვითარებისდა კვალად იმპერიული სისტემები, რომელნიც არჩევითობის პრინციპის დაფუძნებით, საფუძველს უდებენ თანამედროვე საარჩევნო სისტემების განვითარებას. თავის წიგნში „Monarchie“ („მონარქია“) დანტე 1320 წელს წერდა: „მაგრამ იქ, სადაც არაფერია სასურველი, შეუძლებელია, არსებობდეს გაუმადლოება, რადგან სურვილებს არ შეუძლიათ არსებობა, თუ მათი მისწრაფების საგანი აღარ არსებობს. ხოლო, აღარაფერია ისეთი, რაც მონარქს (იმპერატორს – ჯ.კ.) შეიძლება უნდოდეს, რადგან მისი უფლებამოსილება მოსაზღვრულია მხოლოდ ოკეანით; მაშინ, როდესაც ეს ასე არ არის სხვა მმართველთა შორის, რომელთა სუვერენობა გავრცობილია მხოლოდ მეზობელ სამეფომდე. მაგალითად, როგორც კასტილიისა და არაგონის მეფეები. აქედან გამომდინარეობს, რომ ყველა

ადამიანიდან მხოლოდ მონარქს შეუძლია იყოს უნმიდესი განსახიერება სამართლისა. დანტე, „მონარქია“ (ნიგნი I, XI, 11-12).²⁸

ეს ამონარიდი დანტეს „მონარქიიდან“ მეტად საინტერესოა, როგორც დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“, აგრეთვე რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ მონარქისტულ-ხელმწიფებრივი იდეის თვალსაზრისით. სამივე ავტორი ერთსა და იმავე კონცეპტუალურ ხედვას გვაძლევს, რაც ქრისტიანული ხელმწიფობის იდეის საყოველთაობის პირდაპირ დადასტურებად მიმაჩნია. ამ, და როგორც ქვევით ვნახავთ, ბევრ სხვა ხედვაში, გამოსჭვივის არა ინდივიდუალური, არამედ ზოგად-ქრისტიანული გაგება სახელმწიფო წყობის და, უპირველესად, ამ წყობის (და, მე ვფიქრობ, ნებისმიერი წყობის) საფუძველთა საფუძველის – სამართლის. „გალობანი სინანულისანი“ ერთთავად საკუთარი უსამართლობის მონანიებად შეიძლება ჩაითვალოს, ხოლო „ვეფხისტყაოსანში“ აფორიზმად გამოთქმული – „ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნედლად“, – ადგენს იმ პრინციპს, რომლითაც ადამიანის არსებობა, როგორც პიროვნულად, ასევე საზოგადოებრივად განონანსორებული და უსაფრთხო ხდება. ყველა სხვა პრინციპი ეფუძნება ამ ერთს, რაც რელიგიური ხედვისა და ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიური წყობის ღრმა გაგებაზე მიუთითებს. საქართველოში მიმდინარე პროცესები, რომლებიც ყუთლუ-არსლანის, შოთა რუსთველის და თამარ მეფის ეპოქით გვირგვინდება, სრულ შესატყვისობაშია იმ პროცესებთან, რომლებიც ევროპაში გვაქვს. ევროპული XII-XIII საუკუნეები მართლაც ქრისტიანული ხედვისა და განწყობის ზეობის ეპოქაა და მას ამიტომაც უწოდებენ „XII საუკუნის რენესანსს“.²⁹

ნაციონალური გრძნობების და შეგნების განვითარების მეტყველი მაგალითია ჟანა დ'არკის წერილი პერცოგ ბედფორდისადმი 1429 წელს: „ჩააბარეთ ღმერთის, ზეციური ხელმწიფის მიერ აქ გამოგ ზავნილ ქალწულს ყველა ქალაქის გასაღები, რომლებიც თქვენ დაიპყართ და გაძარცვეთ საფრანგეთში... მე აქ მოვედი ღმერთისაგან, ზეციური ხელმწიფისაგან, რათა გაგაძევოთ მთელი საფრანგეთიდან... და ნუ დაიჯერებთ, რომ თქვენ ოდესმე დაიპყრობთ ღვთიურ საფრანგეთის სამეფოს.“³⁰ და აფორიზმად დაფორმებული პასუხი ინკვიზიციის კითხვაზე: „უყვარს თუ არა ღმერთს ინგლისელები?“ დიახ, – უპასუხა ჟანა დ'არკმა, – უყვარს, მაგრამ ინგლისში!“ – ეს უკვე სრულიად ახალი ევროპის დასაწყისია, ნაციონალურ სახელმწიფოთა, ნაციონალურ ენათა, ნაციონალურ ტრადიციათა, მაგრამ, ამავე დროს, ნაციონალიზმის იმ მარცვლების ჩათესვის, რომლებიც შეიცავს თავნებობის საფრთხეს და XIX და XX საუკუნეებში გაღვივდება „შოვინიზმად“, „ნაციონალ-სოციალისტურ“ და „კომუნისტურ კლასობრივ“ რასიზმად. მთელი ეს პროცესი გადის იმ განსაკუთრებულად გაბრწყინებულ გზაზე, რომელიც „რენესანსის“ სახით წამოდგება მჭვრეტელის წინაშე. ეს გაგება თვითო-

ბის და სხვობის, ხალხის დონეზე კარგად გვიჩვენებს იმ გეზს, რომელსაც ევროპა იღებს ახალი დროისაკენ, რაც საბოლოოდ იქნება განხორციელებული XIX საუკუნეში. ეს თვითშეცნობა გამოიხატა იმაშიც, რომ ჯერ სიტყვამ და, კიდევ უფრო ღრმად, ცნებამ – „საზღვარი“ XIV საუკუნეიდან ჩაანაცვლა სიტყვა „ბჭე“, „ზლუდე“, ხოლო „საბაჟო“ კი თითქმის ერთდროულად ვრცელდება მთელ ევროპაში. მთელ რიგ სხვა „ნაციონალურ“ ელემენტებთან ერთად, რომელნიც განსაზღვრავენ ხალხის სახელმწიფოებრივ („საზღვარში მოქცეულობის“) თვითშეგნებას და განწყობას (ნაციონალური სიმდიდრის გაგების ჩამოყალიბებაც ამას თანხვედება).

ევროპული ისტორიისა და საკუთრივ „რენესანსის“ განვითარებისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა უნივერსიტეტებს და მათი ბადის გაშლას მთელს ევროპაში. XI საუკუნის მინურულს ბოლონიაში დაარსდა პირველი ნამდვილი უნივერსიტეტი, ხოლო 1110 წელს³¹ დაფუძნდა პარიზის უნივერსიტეტი (სორბონა), რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში იყო მთავარი მსაჯული ცოდნის სიზუსტისა და ჭეშმარიტობისა. აგრეთვე ერთგვარი მოდელი სხვა უნივერსიტეტებისათვის, რომლებიც არსდებოდა ევროპის სხვადასხვა ქალაქებსა და ქვეყნებში. ეს ჯერ კიდევ არ იყო საერო დანესებულება, არამედ – ეკლესიური, თუმცა არ შედიოდა საეკლესიო ინსტიტუტების იერარქიაში. XII საუკუნეში დაარსდა ოქსფორდის უნივერსიტეტი ინგლისში XIII-XIV-XV საუკუნეებში უნივერსიტეტები ზედიზედ არსდება: კემბრიჯში 1209 წელს, სალამანკაში 1218, მონპელიეში 1220, რომში 1303, ფლორენციაში 1321, პრალაში 1348, კრაკოვში 1364, ვენაში 1365, ჰაიდელბერგში 1386, ლაიპციგში 1409, ლუვენში 1425, ალკალაში 1449, გლაზგოში 1451, ფრაიბურგში 1457, ტიუბინგენში 1477, ბალში 1459; უპსალაში 1477; კოპენჰაგენში 1478... და ა.შ... საუნივერსიტეტო მარაოს გაშლა აღრმავებდა რეფორმაციით გამოწვეულ „დიდ სქიზმას“. ბევრი კლერიკი, რომელიც ასწლიან ომამდე პარიზში სწავლობდა, ტოვებს „სორბონას“. შედეგად, უნივერსიტეტებმა შეამცირა ინტერნაციონალური კადრის მიღება, რითაც ძირი გამოეთხარა უნივერსიტეტებში „მრავალნაციონალურ“ სისტემას, რაც აქამდე ქმნიდა მათი კონსტიტუციის არქიტექტონიკას.³² შეიძლება ითქვას, რომ „ევროპელობა“ და სამოქალაქო სივრცის ჩამოყალიბება ახალი ტიპის ქალაქების წარმოქმნით, უნივერსიტეტების შემონაქმედა.

ურბანიზაცია იყო იმ ცვლილებების არსებითი ფაქტორი, რომლებიც ევროპაში ვითარდება XIII-XVI და მომდევნო საუკუნეებში, როდესაც ფეოდალური ციხე-ქალაქები თანდათან იძენენ სრულიად ახალ სახეს და ფუნქციას. XIX-XX საუკუნეებში თანამედროვე ურბანისტული აგლომერაცია იწყებს ფორმირებას. ურბანიზაციის ეს პროცესი იმდენად მნიშვნელოვანია თავის პოლოგრამულობაში, რომ განმსაზღვრე-

ლი ხდება ამა თუ იმ ცივილიზაციაში „რენესანსული“ ტენდენციებისა და ფორმების არსებობის გამოსაველენად. შეიძლება ითქვას, და მე ამას ხაზს ვუსვამ, რომ იმ ცივილიზაციებში, რომლებშიც ურბანიზაციის პროცესი სხვა მიმართულებით განვითარდა, შეუძლებელია საუბარი „რენესანსზე“ და იტალო-ევროპულ „რენესანსებთან“ რაიმე კავშირზე. ეს კარგად ჩანს საქართველოს მაგალითზეც, რომლის განვითარება „ელინისმიდან“ მოყოლებული, ტიპოლოგიურად თანხვედბოდა მცირე აზიური ეკუმენის განვითარებას. ეს ტიპოლოგია პატრონყმულ ეპოქაშიც არ ჩანს დარღვეული. საქართველოში არსებული ქალაქები მეტნაკლებად შეესაბამება ფეოდალურ ქალაქებს ევროპაში, თუმცა, დემოგრაფიულად გაცილებით ნაკლებ მასშტაბებში გვევლინება. ქართული ქალაქი თითქმის სულ უკანასკნელ ეპოქამდე (XIX-XX საუკუნეებამდე) რჩებოდა არა სამოქალაქო-ურბანისტული, არამედ – დიდი სოფლის ტიპის დასახლებად, რამაც განსაკუთრებული დაღი დაასვა ქართული სამოქალაქო ცნობიერების და ქართული ცივილიზაციის განვითარებას. ამის შესახებ მთელი XIX საუკუნის განმავლობაში იწერებოდა და ეს იყო ერთ-ერთი მთავარი საზრუნავი XIX საუკუნის ქართველ მოღვაწეთათვის (ილია ჭავჭავაძე, ნიკო ნიკოლაძე და მთელი მათი თაობა). შეიძლება მივიღოთ გავრცელებული დებულება, რომ XII საუკუნის ქალაქური დასახლება საქართველოში მეტნაკლებად აღარებდა ევროპული ქალაქების ტიპოლოგიურ მახასიათებლებს, მაგრამ თუ გადავხედავთ მცირე აზიურ – მუსულმანურ და შემდგომ თემურ-ლენგის მიერ აშენებულ ცენტრალურ-აზიურ ქალაქებს, ადვილად შეიმჩნევა, რომ ქართული ქალაქი ვერ გამოვიდა „დიდი სოფლის“ ფორმიდან, რადგან ქალაქს ქმნის არა მოსახლეობის რაოდენობრივი ზრდა, არამედ „ცხოვრების წესი“, რომელიც შეიცავს როგორც ურთიერთობათა სისტემას, ასევე ინფრასტრუქტურას და ლირებულებათა სისტემას. „ქართლის ცხოვრების“ დასაწყისში შექმნილი გრანდიოზული ქალაქთმშენებლობის სურათი აშკარად მონიშნავს იმ საწყის გეზზე, რომელსაც თანადროული „ელინისტური“ მსოფლიოს კვალდაკვალ იღებს ახალშექმნილი ქართული (იბერიულ-კოლხური) სახელმწიფო. ეს გეზი სავსებით შეესაბამება უძველესი ქალაქების ტიპს და არქეოლოგიაც ადასტურებს ამას. რაც შეეხება პატრონ-ყმულ ეპოქას, შესაბამისად ევროპული „შუა საუკუნეებისადმი“, აქ საქმე სხვაგვარადაა და ესეც შესანიშნავად დასტურდება არქეოლოგიური გათხრებით.³³

უკვე XII საუკუნიდან ევროპაში და, პირველ რიგში, იტალიაში იწყება იმ ტიპის ურბანიზაცია, რომელიც სრულიად ახალ ფორმას სძენს ევროპულ ქალაქებს, იმავე შუა საუკუნეების ჩარჩოში. ერთ-ერთი არსებითი გამომხატველი ამ სიახლისა იყო უნივერსიტეტისა და ახალი სოციალური ფენის „ინტელექტუალების“ წარმოქმნა. ინტელექტუალები „გონებით“ იმგვარივე მოვაჭრენი იყვნენ, როგორც მატერიალური სა-

გნებით მოვაჭრენი, თუმცა ისინი „სიტყვით ვაჭარნი“ (რაც ცოდნასა და ტექნიკასაც გულისხმობდა) იყვნენ, რაც მათ ძალაუფლებისაკენ მისწრაფებულ ფენად აქცევდა. შრომის განაწილებამ გამოიწვია ის, რომ ხელოსნების (ხელით მომუშავეთა) პარალელურად წარმოიქმნა უნივერსიტეტებიდან გამოსული იურისტების, ასტრონომების, მათემატიკოსების, ფილოსოფოსების, ფილოლოგების და თეოლოგებისაც კი ერთიანი ფენა. ის ფლობდა ცოდნას ამ დარგებში და აღარ მიეკუთვნებოდა მონასტრებს, უნივერსიტეტების დაარსებამდე სულიერი და გონებრივი განვითარების ერთადერთ წყაროს. ამ ცვლილებას, – მონასტრებიდან საერო, სამოქალაქო სივრცეში გადასვლას, – უაღრესად დიდი მნიშვნელობა XIV-XVI (და მომდევნო, ვიდრე ეკლესიისა და სახელმწიფოს სრული განყოფის მომენტამდე) საუკუნეებში მიეცა, რამაც განსაზღვრა კიდევ ის მოძრაობა, რომელსაც „ჰუმანიზმი“ და „რენესანსი“ ეწოდა.

როგორც აღვნიშნე, „ჰუმანიზმმა“ ხელი შეუწყო ევროპულ ერთა (ნაციათა) ჩამოყალიბებას. ეს პროცესი იგებოდა იმ ღერძზე, რომელიც გამოხატული იყო *ენით*. ჰუმანიზტებს, ცხადია, სურდათ გატოლებოდნენ ძველ მწერლებს, რომელთა შესახებ ცნობები თანდათან მრავლდებოდა, ხოლო ბეჭდვამ ხელმისაწვდომი გახადა წიგნები. მაგრამ მათ კლასიკურ მწერლობასთან გატოლება სურდათ არა ლათინურად, თარგმანებით და გადმოღებით, არამედ *საკუთარ ენაზე* წერით. ყველა დიდი მწერალი ეფუძნებოდა გაცილებით უფრო ფართო კულტურულ ტრადიციას, ვიდრე ლათინურ ტექსტებს. ამას ადასტურებს მათ მიერ სალაპარაკო ენის გამოყენება და ნაციონალური ლიტერატურისათვის გზის გახსნა: დანტე, ბოკაჩო, პეტრარკა, ჩოსერი, ფრუასარი და სხვანი თავიანთ ენებზე ქმნიდნენ ყველა იმ ფორმის ნაწარმოებს, რომელიც „კლასიკურ“ ლიტერატურაში იპოვებოდა. ლათინურთან ამ შეჯიბრში ტოსკანური სალაპარაკო ენა დანტეს, მომდევნოდ, პეტრარკას და ბოკაჩოს ძალისხმევით XIV საუკუნეში იქცა *იტალიური* ლიტერატურის და ფილოსოფიის ენად. XVI საუკუნე უკვე დიდი ევროპული *მრავალენოვანი* (და *მრავალეროვანი*) ლიტერატურის ეპოქაა: არიოსტო, მაკინაველი, ლუთერი, ჩოსერი, მერლოუ, შექსპირი, რაბლე, სერვანტესი, რონსარი, სპენსერი, კამონენსი... რეფორმაციამ საშუალება მისცა „ხალხს“, გერმანულ სალაპარაკო ენაზე წაეკითხა „ბიბლია“. ლუთერი თავისდა უნებლიეთ გახდა გერმანულად მოლაპარაკეთა გამაერთიანებელი. ამგვარად, ენა იქცა ერთსა და იმავე დროს სხვებისაგან განმასხვავებელ, განსაკუთრებულ ნიშნად და ყველას გამაერთიანებელად, ვინც ამ ენაზე ლაპარაკობდა, მიუხედავად იმისა, ერთ სახელმწიფოდ იყვნენ ისინი გაერთიანებულნი, თუ არა.

ინტელექტუალურ სფეროში მიმდინარე ინდივიდუალიზაციის პროცესები შესატყვისი იყო იმ პროცესებისა, რომელიც XIII საუკუნიდან

ინყებს თანდათან გაძლიერებას და XV-XVI საუკუნეებში შეიძინეს ევროპის შინაგანი განვითარების მამოძრავებლისა და ნაციონალურ-სახელმწიფოებრივი ქიშპის ფორმას. აღმოჩენები, რომლებიც „ახალმა ელინიზმმა“ მოიტანა, ინტერესმა მოგზაურობებისადმი, დაკავშირებულია დედამიწის „მითიური“ ადგილების მიღწევისა და აღმოჩენისადმი მისწრაფებასთან, ადგილობრივი რესურსის კლებამ, სტიმული მისცა ახალ და ახალ ექსპედიციებს, რომელნიც გვირგვინდებოდა არა მხოლოდ „გეოგრაფიული“ აღმოჩენებით, არამედ ახალი კულტურების, ენების, რელიგიების, საზოგადოებების და საზოგადოებრივი ურთიერთობების და საქმიანობის აღმოჩენით. ახალი ტიპის კულტურები და ადამიანები, რომელნიც არ ჰგავდნენ არაფერს, რაც აღმომჩენებს ენახათ, ან წარმოედგინათ, სამტრო განწყობას ქმნიდა თავდაპირველად, რაც ინვეედა შიშს და მათ განადგურებას. მხოლოდ მოგვიანოდ მოხდა იმის გაცნობიერება, რომ ეს იყო დიდი კულტურული საგანძური და დამანგრეველებმა ინყეს ამ კულტურათა აღწერა და მათი ენების და ნაწერი ტექსტების შეგროვება (როგორც მაგ., დიეგო დე ლანდას „იუკატანის საქმეთა გადმოცემაში“). ეს ხდებოდა ყველა მიმართულებით, საითაც არ უნდა გამგზავრებულიყო ექსპედიცია. სანაოსნო ტექნოლოგია დღითი დღე ვითარდებოდა. აღმოსავლეთი, მეტ-ნაკლებად ცნობილი და ახლობელი ევროპელთათვის, მიუხედავად XIII-XV საუკუნეებში იქ მიმდინარე პროცესებისა (ჯერ მონღოლთა, მერე თურქ-ოსმანთა მიერ გზების გადაკეცივით), გახსნილი იყო ვაჭრებისათვის. ვაჭრობა, - ევროპის ეკონომიკური ძრავა, ხოლო დაპყრობილი („აღმოჩენილი“) ქვეყნებიდან შემოდენილი სიმდიდრე, - ძირითადად ვერცხლი და ოქრო, ამ ძრავის „სანავი“ გახდა. ეს არ არის უბრალო მეტაფორა, არამედ, იმის ხედვა, რომ ევროპის „რენესანსული“ განვითარების ვექტორები პარადიგმული იყო და დანახულ და გააზრებულ უნდა იქნეს, როგორც ჰოლოგრამის ნაწილები, რომელთა გარეშე „რენესანსულობის“ არსების და საზრისის გაგება, ჩემი აზრით, შეუძლებელი უნდა იყოს.

„ჰუმანიზმის“ კონცეფციის პარადოქსი, მე ვფიქრობ, მდგომარეობს იმაში, რომ თავისი თეოკოსმოლოგიური ხატითა და მსოფლგანცდით რომანული ხედვა გაცილებით უფრო ჰუმანური იყო, ვიდრე გოთური. ეს ხატები სიმბოლურად და მატერიალურად გამოთქმულია ტაძართმშენებლობაში და მთლიანად არქიტექტურაში, რომელიც შეიცავს მთელ „რომანულ“ ჰოლოგრამას (შესატყვისად, გოთურ ტაძრებში ჰოლოგრამულად ისახება მთელი ეპოქა). მაგალითისათვის თუ ავიღებთ რომანული თეოკოსმოლოგიური ხედვის ერთ-ერთ უბრწყინვალეს ქმნილებას, - ვეზლეს ტაძარს, მისი მასშტაბები და შინაგანი სივრცე, ისევე, როგორც ქვაშიკვეთილობანი, ისეთი ადამიანური სითბოთი სუნთქავს, რომ მლოცველი გარემოცული ხდება ამ თბილი სივრცით. მისთვის ახლობელი ნაკვეთობით ბოძისთავეზე და, მთლიანობაში,

სავსებით გასაგები *ტექსტით*, რომელშიდაც მას გარკვეული ადგილი ეკავა. ეს იყო ღვთაებრივი საუფლო, – ერთიანი სივრცე ადამიანისა და მხსნელად მოვლენილი ღმერთაკაცის, რომლის მაღლი ეფინებოდა მლოცველს თვით ლოცვის პროცესში, – *დილოგური* ხდებოდა. აქვე შემიძლია ვთქვა, რომ ეს გაგება და დახასიათება სავსებით უდგება ქართულ ტაძართმშენებლობას და თეოკოსმოლოგიურ ხედვას. მე მას დაუბრუნდები საგანგებოდ.

თუ რომანული არქიტექტურა ჯერ კიდევ ტრადიციული სამშენებლო ტექნოლოგიების და ფორმების გამოყენებით იფარგლებოდა, *გოთურმა* თეოკოსმოლოგიურმა ხედვამ და, შესატყვისად, არქიტექტურამ მოითხოვა და წარმოშვა სრულიად ახალი ამოცანები და ფორმები. მათ განხორციელებას ესაჭიროებოდა განსაკუთრებული *ტექნიკური* და *სახელოსნო* გადაწყვეტები, რომელთათვის არ კმაროდა მხოლოდ ქვისმთელეთა და მშენებელთა ოსტატობა. საჭირო გახდა სრულიად ახალი *სახელოსნო დარგების* წარმოქმნა. გოთური ტაძარი *ახალი ქალაქთმშენებლობის* სისტემასაც ქმნიდა, რადგან იგი იყო დომინანტიცენტრი, რომლის ირგვლივ შენდებოდა და ლაგდებოდა ქალაქი.

გოთური ტაძრების მშენებლობა მრავალთაობიანი პროცესი იყო და დროში საკმაოდ განელილი. პარიზის ღვთისმშობლის ტაძარი რამდენიმე ათეული (ზოგი, მაგ., კიოლნის ტაძარი – ასეული წელიც კი) წელი შენდებოდა, 1163-1235 წლებში. „რომანული ყური“ თუ მონოქრომულ გრეგორიანულ ქორალს ისმენდა, სულიერად მაღლდებოდა და მშვიდდებოდა, პარიზის ღვთისმშობლის ტაძარში შესრულებულმა ანონიმებისა და *პეროტინუს მაგნუსის* პოლიფონიურმა მესამ მლოცველებში ნამდვილი შოკი გამოიწვია და, გადმოცემით, ნახევარი მათგან გულწასული დაეცა. მაგრამ ამგვარივე ძნელად ამოსაკითხი იყო თვით გოთური ტაძრის ტექსტიც. ეს იყო სრულიად ახალი ხედვა მოზეიმე – ქრისტიანობის კი არა – *კათოლიკური ეკლესიის აბსოლუტიზმისა*. ადამიანი დაკარგულია ამ სივრცეში და ის მით უფრო პატარა და უმნიშვნელო ხდება, რაც უფრო იწევს ტაძრის სიღრმეში. სივრცის ჰომოგენურობა დარღვეულია. ეს არის *ქალაქი*, – სიმბოლურად გამოთქმულ-გამოხატული „ზეციური იერუსალიმი“, უკვე მიღწეული და დაარსებული აქ, მიწაზე, „ახალი კიდობანი“, რომელშიც მხოლოდ ეკლესიის მიერ ცოდვამიტევებულები არსდებიან (შეიძლება გავიხსენოთ *ინდულგენციებით* ვაჭრობაც). მაგრამ ამასთანავე, ეს იყო ცალკეულ *სამლოცველოთა სისტემა*ც, რომელიც საჭიროების შემთხვევაში იქცეოდა ქალაქის სავაჭრო დახლებადაც კი და მოქალაქეთა თავყრილობის ადგილად. ეს *ქალაქური სისტემა*, კონცენტრირებულად მოცემული გოთურ ტაძარში, მის გარეთ ლაგდებოდა მოქალაქეთა საზოგადოებრივი სტრატეგიკაციის მიხედვით, რომელშიც ხელოსნებსა და ვაჭრებს არცთუ უკანასკნელი ადგილი ეკავათ. ამიტომ ტაძართან უახლოეს პირველ

სარტყელში სახლობდნენ მაღალ ნოდებასთან ერთად დიდოსტატი ხელოსნები, რომელნიც ღვთაებრივი ტაძრის მიწიერი შემოქმედნი იყვნენ. *გოთური ხედვა*, მიუხედავად ჩვენი აღფრთოვანებისა ადამიანის გენიის ამ არაჩვეულებრივი შემონაქმედით, ცივია და განყენებული, როგორც მასშტაბით, ასევე „გამჭვირვალეობითა და ჰაეროვნებით“. ის, თითქოს აშენებული კი არა, *მოქსოვილია*. ვიტრაჟები, რაც ამ ხედვამ შემოიტანა ხელოსნურ დარგად, არა მხოლოდ ტაძართმშენებლობაში, არამედ, საერო არქიტექტურაშიც, მორწმუნისათვის აღიქმება, როგორც ეფემერული, ზეციდან გამოჩენილი ხატები. ეს სრულიად ახალი და არყოფილი ტექსტია. ისინი მიუწვდომელია. მლოცველი ამ სამყაროს თანამონაწილე კი აღარ არის, არამედ *მზერალი*, *მაყურებელი*. ის არ ცხოვრობს მასში, ის *მზერს* მას. ეს ონირიულობა გოთური არქიტექტურისა, მისი ვირტუალურობა, სრულიად გამაოგნებელ შთაბეჭდილებას ახდენს დღეს და ხაზს უსვამს იმას, რომ ზეციურს და ამქვეყნიურს შორის, ადამიანსა და ზეციურ არსებათა შორის *შეხვედრა* არა რეალურ, არამედ ასევე *ვირტუალურ*, *წარმოსახვით სივრცეშია შესაძლებელი*. ტაძარი ამ შემთხვევაში ის კარიბჭეა, რომელშიც ეს წარმოსახვითი სივრცე იხილვება. „ღრუბლიანი“ ჩრდილოური ციური სივრცის აღქმისათვის სხვა რეალობა, გარდა ამ წარმოსახულის, არ არსებობს. ამგვარი განწყობა დიამეტრალურად სანინაალმდეგოა სამხრეთული და აღმოსავლური მზიური აღქმისათვის, რომელიც ბუნებრივად ითხოვს „ყუდვას“, სიმყუდროვეს და სიმკვეთრის შერბილებას. მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც ვთქვი, გოთური ტაძრები ათნლეულები და ზოგი მათგანი ასნლეულებიც კი შენდებოდა, XIV საუკუნემ სრულიად ახალი ხედვა და თვალის მოიტანა, რაც, ჩემი აზრით, „ახალი ელინიზმის“ პირდაპირი შედეგი და ნაყოფი იყო.

მნიშვნელოვანია იმის გააზრებაც, რომ ყოველივე ეს ხდებოდა იმ ომების ფონზე, რომლებმაც მოიცვა XIV-XV საუკუნის ევროპა და არ გაჩერებულა, ფაქტობრივად, ევროპული გაერთიანების შექმნამდე II მსოფლიო ომის (1939-1945) შემდგომ. შესამჩნევია ის, რომ საერთო-ევროპული ჯვაროსნული აღზნება-აღტიკინების და ჩაქრობის შემდგომ ევროპა საკუთარ სივრცეს მიუბრუნდა და თითქმის იმავე პერიოდში, სულ რაღაც ორმოცდაათიოდე წლის შემდეგ, ინგლისსა და საფრანგეთს შორის დაიწყო ომი, რომელსაც *ასნლიანი (1339-1453 წწ.)* უწოდეს ისტორიკოსებმა. ამ ომში თითქმის მთელი ევროპა იყო ჩართული. „ევროპული პარადოქსი“ შეიძლება ვუნოდო იმას, რომ ამ განუწყვეტელი ომების (ასნლიანი, ოცდაათნლიანი, ათნლიანი, ხუთნლიანი, სამოქალაქო, შიდაევროპული იმპერიული, კლასობრივი აჯანყებები, ქალაქების ბრძოლა დამოუკიდებლობისათვის და სხვა და სხვა, ყველა ფორმისა და ინტენსივობის) განმავლობაში, და მათ პარალელურად, ევროპაში კულტურის სრულიად განსაკუთრებული განვითარება და

ერთიანი ევროპული მრავალფორმიანი და მრავალენოვანი ცივილიზაციის შექმნის პროცესი არ შეწყვეტილა. ხმელთაშუაზღვის აუზის სავაჭრო ცენტრების განვითარებასთან ერთად (ვენეცია, გენუა), განსაკუთრებული იყო ჰანზის ლიგის ქალაქთა როლი. საუნივერსიტეტო ბადის გაშლასთან ერთად, ჰანზის ლიგის ქალაქებმა ჩრდილო აღმოსავლეთ ევროპის საქალაქო ცხოვრების და სამოქალაქო ცნობიერების მკვეთრი აღმავლობა გამოიწვიეს (ლონდონიდან ნოვგოროდამდე). ჩრდილო, აღმოსავლეთ (ბალტიისპირეთის) და სამხრეთ (ხმელთაშუაზღვისპირეთის) ევროპის პარალელური და განსხვავებული განვითარების ერთიანი ცივილიზაციის ტიპოლოგიაში მოქცევა და სინთეზირება შესაძლებელი გახადა ევროპული კოლონიალური იმპერიების ჩამოყალიბების პროცესში და ევროპის იმპერიათა შემდგომმა განვითარებამ, რამაც შესაძლებლობა მისცა ცალკეულ ევროპულ ქვეყნებს და კულტურებს, გახსნილი ურთიერთობებისა და იმპერიული დაპირისპირებების პირობებში ჩამოეყალიბებინათ ტიპოლოგიურად ერთიანი ევროპული სახელმწიფოებრივ-ინსტიტუციონალური სისტემა. ევროპული ცივილიზაციის განვითარების განუწყვეტლობის, ასევე განუწყვეტელი ურთიერთდაპირისპირების და ომების პირობებში უაზროს ხდის ყოველგვარ მითითებას იმაზე, რომ ამა თუ იმ ქვეყნის ისტორიული განვითარების წყვეტილობა დაკავშირებული იყო უცხოელთა შემოსევებსა და დაპყრობებთან, რომ განვითარების შესაძლებლობები არ არსებობდა გეოპოლიტიკური ვითარების გამო და ასე შემდეგ.

XII-XVI საუკუნეებში, ფაქტობრივად, დასრულდა შუასაუკუნოვანი ევროპის ჩამოყალიბების და თეოკოსმოლოგიური მსოფლხატის გაფორმების პროცესი. ამ პროცესში ნარმოქმნა ის არაჩვეულებრივად საინტერესო და მიმზიდველი პოლოგრამა, რომელიც ევროპული მრავალეროვნული შემოქმედებითი ენერჯის სინთეზის გამომხატველია. ეს არის ევროპულობის არსება-ფორმა.

ქართული „აღორძინება“ და იტალიური „რენესანსი“

ყოველივე ზემოთქმულში საქართველოს ამოცნობა მხოლოდ იმ შემთხვევაში ხდება შესაძლებელი, თუ ხედვას შევაბრუნებთ და საქართველოს განვითარების მთელ პროცესს შევხედავთ შებრუნებულ პერსპექტივაში. „ელინიზმი“ ევრო-ხმელთაშუაზღვის სივრცეში გარკვეულ წყვეტილობას განიცდის და ხუთსაუკუნოვანი „ზურგშექცევის“ შემდეგ მხოლოდ „ჯვაროსნული ომებიდან“ იწყებს განვითარებას „ახალი ელინიზმის“ სახით. ბიზანტიის იმპერიამ ერთგვარად გადაფარა ევროპის სივრცე – დასავლეთ რომის (ლათინური) სამყარო. და მიუხედავად იმისა, რომ არაბები (მუსულმანები) უკვე VIII საუკუნი-

დან იწყებენ შეღწევას ხმელთაშუა ზღვის სანაპიროებზე ვიდრე ესპანეთამდე და აარსებენ კორდობისა და ანდალუზიის ესპანო-მუსულმანურ სახელმწიფოებს, ევროპის გამოლვიძება და გახსნა მეტისმეტად ნელა მიმდინარეობდა. ევროპულ სახელმწიფოებს არ გააჩნდათ სათანადო თვალი და ხედვა ყოველივე იმ ღირებულის დასანახავად, რაც მოჰქონდა *ისლამურ ცივილიზაციას*. ეს მოხდება მოგვიანებით და მოხდება მეტად ძლიერი გახსნით XIV საუკუნეში და მომდევნოდ, მაგრამ იმ, საწყისი მომენტისათვის (VIII-X სს.) ევროპა ჯერ კიდევ ჩამოყალიბების პროცესში იმყოფებოდა.

სრულიად განსხვავებული იყო საქართველოს მდგომარეობა. საქართველო თავისი გეოპოლიტიკური მდებარეობით „ოდითგანვე“ გზაჯვარედინი იყო არა მხოლოდ სავაჭრო გზების თვალსაზრისით (და ყველაზე უფრო ნაკლებად ამ თვალსაზრისით), არამედ ცივილიზაციათა და რელიგიათა ურთიერთგადაკვეთისა და თანაარსებობის თვალსაზრისით. არაერთგზის აღმინიშნავს, რომ ქართული ენის (სვანური და მეგრული ფუძე ენებით) დარად, საქართველოს არქეოლოგია დარწმუნებით აჩვენებს, რომ სამხრეთ კავკასიის გეოგრაფიული სივრცე, ესე იგი, *ძველი კოლხეთი*, რომელიც, ისტორიულად გარდაქმნილი, ჯერ *იბერო-კოლხეთად* და, შემდგომ, IX-X სს-ებში *საქართველოდ* ყალიბდებოდა, იყო ძველი მსოფლიოს (მცირე აზიის) რელიგიათა „ღვთის კარი“ და თითქმის ყოველ მნიშვნელოვან რელიგიას აქ ჰქონდა თავისი ცენტრი. თუ დავრჩებით ტრადიციულ მითოლოგიურ მსოფლხატში და თეოკოსმოლოგიურ ხედვაში, შეიძლება ითქვას, რომ სამხრეთ კავკასიურ ველში, სადაც საქართველო ჩამოყალიბდა, თავს ინახავდა ყველა ფორმის რელიგიური სისტემა: ტოტემიზმის, ფალური კულტების, ვარსკვლავთა და მნათობთა კულტების, ცეცხლთაყვანისმცემლობის (მაზდეიზმის-ზოროასტრიზმის) და *სამივე მონოთეისტური* რელიგიის ჩათვლით. საქართველოს ეთნოგრაფია და მითოლოგია (პრემონოთეისტური რელიგიური წარმოდგენები და რწმენები) დღემდე ინახავს ამ რელიგიების ან მათი ელემენტების კვალს. ამ ველში ხორციელდებოდა *შეხვედრა*, რასაც ადასტურებს *სვანურ-მეგრულ-ქართული ენა* და ის სემანტიკური ველები, რომელნიც ქართულ სიტყვას ეტიმოლოგიურ სიღრმესა და შინაარსობრივ სიფართეს ანიჭებს სხვადასხვა იმპერიულ (შუმერულიდან მოყოლებული) ენათა დანაშრეგებით.³⁴

ჩემი ხედვით, ადგილობრივი მოსახლეობა გარკვეული დროის განმავლობაში ასრულებდა ამ ცენტრების *დამცველის* და *მსახურის* როლს. აქედან ვითარდებოდა თანდათან ორი ძირითადი კლასი, რომელიც საფუძვლად დაედო ქართულ სოციალურ წყობას და სახელმწიფოს: *გლეხობა* („*მინის მუშაკი*“) და *მხედრობა* – ქართული არისტოკრატის და მინათმფლობელთა *კლასი*. საზოგადოებრივ კლასთაგან არც ერთი არ არის ისეთი არსებისგამომთქმელი (ონტოლოგიური)

განსაზღვრულობის მქონე, როგორც ეს ორი კლასი, რომელიც დღემდე რჩება *ქართული ხასიათის* ყველაზე მკვეთრი გამოხატველი. ქრისტიანობამ და ქართულმა ეკლესიამ განამტკიცა ეს ხასიათი და მას უნივერსალური განზომილება მისცა – *ქართველობის თვითგამოსაცნობობად* დაადგინა. ამის მაგალითია საყოველთაოდ აღიარებული „ქართული სტუმარ-მასპინძლობა“ და რელიგიური შემწყნარებლობა, *საერო კულტმსახურების ფორმა*, შემორჩენილი ნებისმიერ კუთხეში თუ პიროვნებაში (ვისაც ეს არ ახასიათებს, ის არც *ქართველად* ითქმის).³⁶

ზემოაღნიშნული მაფიქრებინებს, რომ ქართული კულტურის და ცხოვრების *ნებისათვის* იმთავითვე მისაღები იყო ყველა ის ფორმა, რომელიც რელიგიურ ცენტრებს მოჰქონდათ. ეს ქმნიდა *შეხვედრისათვის გახსნილობას*, რაც ქართული კულტურისათვის ესოდენ დამახასიათებელ რელიგიურ და სტუმარ-მასპინძლურ შემწყნარებლობას ამკვიდრებდა („სტუმარი ღვთისაა“!). ეს გახსნილობა კი, ჩემი აზრით, „ელინინიზმი“ სხვაგვარი დახასიათებაა. ქართული სახელმწიფოს წარმოქმნის ცნობა, რომლითაც იწყება „ქართლის ცხოვრება“, შემთხვევით არ არის ჩასმული ისტორიული „ელინინიზმი“ ეპოქაში და შემთხვევითი არ არის ის, რომ, კონცეპტუალურად, ეს „ცხოვრება“ ორსაწყისოვანია: ის თანაბარდირებულად ეყრდნობა როგორც დასავლურ (ბერძნულ: ალექსანდრე მაკედონელი... – ნანა დედოფალი), ასევე აღმოსავლურ (სპარსულ: ფარნავაზი... – მირიანი), ხოლო მთლიანად კი *ქართულ ცხოვრების წესს, თეოკოსმოლოგიურ ხატსა და მსოფლხედვას*. ვინ არ გადაიარა კოლხეთზე, რომლის საზღვრებშიც ყალიბდებოდა „საქართველო“ მთლიანად და მის ცალკეულ ნაწილებზე – „საქართველოებზე“ – ცალ-ცალკე, მაგრამ მას არასოდეს არ დაუქარგავს ეს ცხოვრების წესი და „ქართველობა“, რომელიც, როგორ რელიგიურ ფორმაშიც არ უნდა ყოფილიყო გამოვლენილი – „წარმართულში“, ქრისტიანულში, თუ მუსულმანურში, არასოდეს არ იცვლიდა ამ ფორმას და ისტორიულ გამოსაცნობობად ინარჩუნებდა „ქართველობას“, როგორც ამას წარმოადგენს „ქართლის ცხოვრება“. ბუნებრივია, რომ ქართველობის უმთავრესი განმსაზღვრელი იყო საერთო ენა, რომელიც სვანურის და მეგრულის გზით და მთელი შემოგარენი ენების ზემოქმედებით ყალიბდებოდა ქრისტიანულ *ქართულ ენად* – ლოცვის, ღვთისმსახურების და ლიტერატურის ენად.

პრობლემა, რომელიც გაუჩნდა ევროპას არაბთა მიერ დაპყრობების შედეგად, *შეხვედრისათვის მოუმზადებლობა*, საქართველოში არ წამოჭრილა. ამ პრობლემის გადაჭრამ და „ახალი ელინინიზმი“ დაფუძნებამ, – შეხვედრისათვის გახსნამ, როგორც აღვნიშნე, რამდენიმე საუკუნე დაიკავა და მხოლოდ ორსაუკუნოვანი „ჯვაროსნული ომების“ დასასრულისთვის გახდა ევროპა მზად, მიეღო ის ცივილიზაცია, რომელმაც მას თვალი მოჰკვეთა თავისი ბრწყინვალეობით და დაამარ-

ცხა კიდეც. საქართველოსათვის ეს ბრწყინვალეობა იმდენად ჩვეული იყო, რომ მას არც აღიქვამდა. ისლამური სამყარო მისთვის პოლიტიკურად მტრულიც იყო და ახლობელიც, არა რელიგიური თვალსაზრისით, არამედ, როგორც *ცივილიზაცია, ცხოვრების წესი, რომელსაც ის ებრძოდა, როდესაც ის აგრესიულად ლაშობდა დაპყრობას და მტრობას, თუმცა, ვერ და არ უცვლიდა ცხოვრების წესს და, ამდენად, ქართველობას. იღებდა და ხვედებოდა მშვიდობიანობის დროს. ამ თვალსაზრისით, საქართველო იმათავითვე „ელინიზმში“, ელინისტურ ტიპოლოგიაში არსებობდა და მას აღარ ესაჭიროებოდა ამ „ელინიზმის“ გაახლებვა. და არც იმის შემოტანა, რაც სრულიად ბუნებრივად ჰქონდა და არასოდეს დაეკარგა. იყალთოს და გელათის აკადემიები არადოგმატური ქრისტიანული აზროვნების ცენტრები იყო (იოანე პეტრინი – შოთა რუსთველი). გიორგი ჭყონდიდელი და დავით აღმაშენებელი ქართული ქრისტიანული „ელინიზმის“ ფორმის დამდგენი და ყალიბის მძერწავები არიან. რუსთველს ეს ყალიბი უკვე ხელთ ჰქონდა, როდესაც მან თავისი „ვეფხისტყაოსანი“ შექმნა და მით ის პირველადური ჩადო, რომელსაც დაეყრდნო ქართული აღორძინების მსოფლხატი და თეოკოსმოლოგიური მსოფლხედვა, – ქართული პოლოგრამა. უბისის მხატვრობაში განსაზიერებული ეს პოლოგრამა, – მსოფლხედვა და თეოკოსმოლოგია, – არის ჩემი ხედვის ფოკუსში მოქცეული. ვფიქრობ, და შევეცდები დავასაბუთო ეს: ამ ქართულ აღორძინებას ცოტა ჰქონდა საერთო დასავლურ ჰუმანიზმთან და იტალიურ და ევროპულ „რენესანსთან“.*

ის პროცესი, რომელიც საქართველოში X-XII საუკუნეებში მიმდინარეობდა და კავკასიის ქართული ქრისტიანული იმპერიის შექმნით დასრულდა, პოლიტიკური გარსაცმელის შიგნით ღრმა მაცივილიზებულ დინებებს შეიცავდა. ამ დინებათა ერთიან ფორმად ჩამოყალიბება შეძლო რუსთველმა, ხოლო მისი შესატყვისი თეოკოსმოლოგიური ხატის შექმნა უბისის შიდა სივრცის დამკვეთმა და ხატმწერმა (თუ ხატმწერებმა). ერთიცა და მეორეც იყო შეკვეთილი და, ამდენად, გულისხმობდა იმ თვალს და ყურს (გონებასთან ერთად), რომელიც ნაიკითხავდა, მოისმენდა და გაიგებდა ქართული ქრისტიანული მსოფლხატის ამ პოლოგრამებს. აქ ვხედავ ორ პრინციპს, რომელიც მთელი ქართული ენათმეცხველეებისა და ლიტერატურის, ხატწერისა და მსოფლგანცდის არქეტიპს ქმნის: რუსთველისეული „გამარჯვების ნიგნი“ არაჩვეულებრივი შინაგანი დრამატიზმითაა გაჟღერებული. რაც უფრო ამაღლებული და საზეიმოა გმირების სოფლის მომანერსივებელი ბრძოლა, მით უფრო ტრაგიკული და განწირულია მათი არსებობა:

„გასრულდა მათი ამბავი, ვითა სიზმარი ღამისა;
გარდახდეს, განვლეს სოფელი, ნახეთ სიმუხთლე ჟამისა;
ვის გრძლად ჰგონია, მისთვისცა არის ერთისა წამისა...“
„ესე ასეთი სოფელი, არვისგან მისანდობელი,

ნამია კაცთა თვალისა და წამნამისა მსწრობელი,
რასა ვინ ეძებთ, რას აქნევთ, ბედია მაყივნებელი,
ვის არ შეუცვლის კარგია, ორისავე იყოს მხლებელი." ³⁶

ამ ორი სტროფის *სევედით* გაჟღენთილობა (ვისაც არ უნდა ეკუთვნოდეს ის) გასაგებს ხდის მთელი ქართული პოეზიის შინაგან ნაღველსა და მის მიმართებას „თავისი სოფლისაკენ“, კაცობის სამყოფელისაკენ – *საქართველოსაკენ*: დავით გურამიშვილი, ნიკოლოზ ბარათაშვილი; გრიგოლ ორბელიანი; ილია, ვაჟა, აკაკი, ნიკო ლორთქიფანიძე, გალაკტიონი, ლაშა გახარია... – რაზედაც არ უნდა წერდნენ, ისმის ეს მუდმივი, ამ სოფელთან გარდუვალი განშორების *რუსთველური სევედა*. ამ წრიდან გამოსავალი ამ სოფელში არ არის, ოღონდ, სწორედ ეს, ამის შეგნება და გაგება არის იმის საფუძველი, რომ ეს სოფელი *მონაყო და აამაღლო*. ეს ათქმევიანებს ვაჟას: „*ღმერთმა გიშველოს სიკვდილო, სიცოცხლე შეგნობს შენითა, და შენც, სიკვდილო, ფასი გძე, სიცოცხლის ნაწყენობითა*“; ეს დაასმევიანებს კითხვის ნიშანს – „*კაცია-ადამიანი?*“ – ილია ჭავჭავაძეს. და რაც უფრო მშვენიერი, ამაღლებული და ლამაზია ეს სოფელი, მით უფრო დიდია განშორების და მოუწყობლობის (ან ვერმონყობის) სევედა. ეს *სევედანარევი სიმღერა* არის *ქართული ჰუმანიზმის* ჭეშმარიტი პიში და ის უმთავრესი ნათქმი, რომელიც ქართული კულტურის მატრიცას და ცხოვრების სტილს განსაზღვრავს. მაგრამ ადამიანის ყოფიერების რუსთველური პოლოგრამა ამ სოფელშივე შეიცავს იმ საიდუმლო გასასვლელს, კარს, რომელზედაც რუსთველი არაფერს ამბობს, მაგრამ შეფარვით მთელ სოფელსა და მის მკვიდრთ ამ საიდუმლო გასასვლელისაკენ მიმართავს. ის სამყარო, რომელსაც „*გასული*“ ადამიანი ხედავს და რომელიც მთელ ყოფიერებას სრულიად ახალი თვალთ დაანახებს და გონებით განაჭვრეტიანებს, არის განსახიერებული, როგორც *უბისის პოლოგრამა*. მასში მთელი თეოკოსმოლოგიური ყოფიერება და ამსოფლური არსებობის საზრისიანობა ერთიანობაშია მოცემული. არაფერი არ არსებობს ცალ-ცალკე, ყოველივე ურთიერთში და ურთიერთით არსებობს და ყოველივე დაფარულია *სამების მადლით*. ადამიანი ამ სამყაროს ცენტრშია იმთავითვე მოთავსებული. *იგი ხედავს და იგი არის ხედული*. ამას გამოხატავს ტაძრის შიდა ტექსტი – *ხატწერა*; მას აქვს სიმბოლური რეალობის ის გამომხატველობა, რომელიც *ხატს* ნამდვილ ყოფიერებას ანიჭებს. ამ აზრით, „*ხატი*“ არა მხოლოდ *სახედია*, არამედ *იხედება* კიდეც, იგი *ორმხრივი ხედვის წყაროა და შეხვედრის ალაგ-ნამიც*; არა მხოლოდ „*გამოსვლის კარია*“, არამედ „*შესვლის კარიც*“. და ამიტომ, ხდება *შეხვედრა*, რომელიც აუცილებლობით მოითხოვს მზადყოფნას ამ შეხვედრისათვის. ღმერთის შემონაქმედი ჯერ დაუსრულებელია თვით ადამიანის დაუსრულებლობის გამო და ამიტომ გახსნილია *თანაშემოქმედებისათვის*. ადამიანის გარეშე მას, ამ შემონაქმედს, საზრისი არა აქვს,

რადგან ის მხოლოდ ადამიანისათვის არის შექმნილი. ამიტომ, ასრულებს რა თავის თავს კაცად, ადამიანი იმავდროულად ასრულებს ღვთაებრივ შემონაქმედ კოსმოსსაც. ტაძრის შიდა სივრცე ზევიდან ქვევით არის მომართული და ჭვრეტს ადამიანს, რომელიც ქვევიდან ჭვრეტს იმ ხატებას, რომელთანაც შეხვედრა უნდა მოხდეს. ეს არის ურთიერთგახსნილობის ფორმა, რომელსაც ქართულ ჰუმანიზმს ვუნოდებ. აქ შეიძლება გავიხსენოთ ვაჟა-ფშაველას ერთი ნათქმი, რომელიც ქართული რელიგიური და ეგზისტენციალური ხედვის შესანიშნავ მაგალითად მიჩანს:

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

ევროპული „ჰუმანიზმის“ და იტალიური „რენესანსის“ არსებითი მახასიათებელი რომ გამოვეკეთო, უნდა მივმართო ასევე ორ მთავარ გამომხატველს: დანტეს „კომედიას“ და „რენესანსულ“ შემოქმედებას. თავისთავად „ჰუმანიზმის“ ცნება არ არის თანადროული, იგი არ ეკუთვნის იმ დროს, რომელიც ხასიათდება „ჰუმანისტური“ მოძრაობით.³⁷ ჰუმანიზმის, როგორც პიროვნულ („ჰუმანისტი“), ასევე, ეპოქალურ („ჰუმანიზმი“) ზუსტ განმსაზღვრელად რჩება ანთროპოცენტრიზმი და ინდივიდუალიზმი, რომელიც ერთი მხრივ. ადამიანს აყენებს სამყაროს ცენტრში და მისი გამოცდილების უპირატესობას აღიარებს, მეორე მხრივ კი ადამიანს აკისრებს პასუხისმგებლობას ყოველივეზე, რაც მის ცხოვრებაში ხდება. ბუნებრივია, რომ ეს გადმოტანა მახვილისა ადამიანზე – ზევიდან მინაზე, არ მომხდარა ერთაბამად და უეცრად. „ჰუმანიზმი“ ხანგრძლივ პროცესში ჩამოყალიბებული თვალსაზრისია, რომელიც მოგვიანებით, XVIII ს.-ის მიწურულს და XIX საუკუნის მეორე ნახევარში უკვე გარკვეულ მატერიალისტურ იდეოლოგიად ფორმდება. „რენესან-

სული ჰუმანიზმი“ მაშინ იქცა ადამიანურობის უმაღლეს გამოხატულებად, როდესაც, და ფაქტობრივად, ადამიანის არსებობა დრამატულ კრიზისში იწყებდა შესვლას. ახალი დროის ინდუსტრიული მასების მოძალების და თანდათან სეკულარიზება-მატერიალიზების პროცესი თუმც ლატენტურად, საკმაოდ გაღრმავებული იყო, ეს პროცესი კიდევ უფრო გაღრმავდება XX საუკუნეში და შეიძენს ტოტალიტარული უპიროვნო მასობრივი სოციალუზების სახეს, რაც ევროპული ფილოსოფიის უმთავრესი პრობლემა იქნება. „პიროვნებადაკარგულობა“ „ღმერთდაკარგულობის“ სინონიმი გახდა.

„რენესანსული ჰუმანიზმის“ იდეალი თანამედროვეთათვის სრულიადაც არ წარმოადგენდა უეჭველ და ერთმნიშვნელოვან დადებით აღნიშვნას. XIX საუკუნეში იაკობ ბურჰარდტმა ლეონ ბატისტა ალბერტი გამოაცხადა რენესანსის „უნივერსალურ ადამიანად“, ხოლო ალბერტის თანამედროვე პოლიციანოს აზრით კი: „მის (ალბერტის - ჯ.კ.) შესახებ ყველაფრის ართქმას, ჯობია, გაჩუმდე“. „უნივერსალურობა“, შესაძლოა, იყოს კიდევ მახასიათებელი „რენესანსული გენიისა“ (იგივე ალბერტი, ლეონარდო და ვინჩი, მიქელანჯელო და მრავალი სხვა), მაგრამ ეს ეხება მხოლოდ იმ მისწრაფებულობას და ინტერესების უაღრესად მრავალმხრივ ვექტორებს, რომლებიც დაუკმაყოფილებელი ცოდნის წყურვილს გამოხატავდა. ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიური ხატის განწვლილვის პროცესში და ადამიანის სამყაროს ცენტრად დასახვის პირობებში ეს წყურვილი ბუნებრივი იყო და ქმნიდა ორმაგობას, რომლის დაძლევა მეტისმეტად რთული აღმოჩნდა. ეკლესიური თეოკოსმოლოგიური ხატი არ ესადაგებოდა თარგმნილი ტექსტების (ბიბლია, სახარებანი და სხვა) ფილოლოგიურ შესწორებებს და იმ თავისუფალ ნაკითხვას, რომელიც „ახალმა ელინიზმმა“ დაამკვიდრა ევროპაში, მუსულმანურ ცივილიზაციასთან შეხვედრის შედეგად. მე ვფიქრობ, როგორც ჰუმანისტური მოძრაობა, ასევე რენესანსული ჰუმანიზმი და ინდივიდუალიზმი იყო გამოხატულება და შედეგი XIV საუკუნეში განვითარებული პროცესის და იმ კითხვების, რომლებიც ბუნებრივად დაისმოდა მოაზროვნეთა და შემოქმედთა მიერ ახალი ჰორიზონტის წარმოჩინებით. ღუზა, ევროპულმა ცივილიზაციამ რომ ჩაუშვა ისტორიის ზღვაში, იყო კლასიკური ლიტერატურა, ხელოვნება, ფილოსოფია და მეცნიერება, ევროპაში შემოსული მუსულმანური გზით და თვით მუსულმან ფილოსოფოსთა, მეცნიერთა კვლევითი და ინტერპრეტაციული თავისუფლება, რომელიც გახდა ეკლესიური დოგმატური სურათის „შემარყვეველი“. მე ასევე ვფიქრობ, რომ აქ მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ქრისტიანობის არასაკმარისი სიღრმითა და მთლიანობით ხედვამ, რამაც საკმაოდ დრამატულ შედეგებთან მიიყვანა ევროპული აზროვნება. მხოლოდ ადამიანის აღქმებზე და ინტელექტზე დაყრდნობამ ბუნებრივად წარმოშვა ის არამდგრადობა, რომელმაც ადამი-

ანი საბოლოოდ გაიყვანა ყოფიერების ქრისტიანული პოლოგრამიდან და პატარ-პატარა ინდივიდუალურ და ატომიზირებულ (მონადიზირებულ) სამყაროებად დაშალა ერთიანი თეოკოსმოლოგიური მსოფლხატიც და ადამიანის ყოფიერებაც. მეცნიერებამ ვერ შეძლო ახალი სრული პოლოგრამის წარმოქმნა. დანტი იყო უკანასკნელი მატარებელი და მხედველი შუა საუკუნეების ქრისტიანული პოლოგრამისა, რომელშიდაც ამოიკითხა მომავალი ჰუმანიზაციისა და პოლოგრამული ხატის შეცვლის ნიშნები.

მიუხედავად იმისა, რომ *ჰუმანიზმი* და *ინდივიდუალიზმი* მოითხოვდა ადამიანის გამოსვლას მჭვრეტელის კუთხიდან და აქტიურ ჩართვას საზოგადოებრივ ცხოვრებაში და კოსმოლოგიურ ყოფიერებაში, XIV-XVI საუკუნეების ეპოქა, „რენესანსის“ ჩათვლით, ვერ გამოვიდა „*მაყურებლის*“ პოზიციიდან, რაც დასტურდება მთლიანად ხელოვნებით და იმ ძიებებით, რომელიც მიმდინარეობდა ჰუმანიტარულ სფეროში. პირველი აღმოჩენები მსოფლიოს ზედაპირზე და, ასევე, კოსმოლოგიაში, უჩვენებს, რომ ადამიანის აქტიურობა მეტად პირობითი შეიძლებოდა ყოფილიყო, რადგან „ჩარევა“ აღმოჩენილში მას არ შეეძლო. სახვით ხელოვნებაში გაბატონებული ინტელექტუალური რეალიზმი და „რეალური“ პერსპექტივის თანდათან ათვისება ცოდნის საფუძველზე ხდებოდა და არა – ბუნებრივი ხედვის. ქრისტიანული სიმბოლიზაციის სემანტიკური პარადიგმატული სისტემა, ხილული სხეულის თემატური „მითოლოგიური“ სურათებით და თვალწინმყოფი „ცოცხალი რეალობით“, შეიცვალა. და მიუხედავად ყოველივესი, ადამიანი რჩებოდა *მაყურებლად*. იმგვარივე *მაყურებლად*, როგორც იყო დანტი სამივე სკნელში „სტუმრობისას“.

„რენესანსული“ მხატვრობა მოკლებულია რელიგიური ხატურის ორმაგ ხედვას „ქვევიდან“ და „ზევიდან“, რადგან რენესანსულ მხატვრობას აკლია „ხატობა“, – სიმბოლური განზომილება, რომელიც ხატის ნამდვილ ყოფიერებას ანიჭებს. თემატურად ბიბლიური სიუჟეტები, გადმოცემის ფორმით, ამსოფლიურის გამოხატვაა. ამ ხატულ სოფელს ერთი თვალი უყურებს: *ადამიანი*. სამყარო იწყება ჩემგან და იკვრება ჩემში – „სხვა თვალი“ მას დასცქერის ამ ფორმათსისრულეში და საზეიმო დასრულებულობაში. იგი არ მონანილეობს მასში, მისი შემოქმედება დასრულებულია. ამიტომაც *მხატვრობას*, თუნდაც თემატურად რელიგიურს, *მაყურებელი* ჰყავს მხოლოდ და არა *თანამემოქმედი* და *მლოცველი*, რაც ხატის არსებაა. მაგრამ იტალიური „რენესანსი“ არა მხოლოდ მხატვრობაა, არამედ ერთდროულად და პოლოგრამულად *ქალაქი*, მისი სტრუქტურა, მისი არქიტექტურა და არქიტექტონიკა, მუსიკა, ლიტერატურა და ცხოვრების სტილი, ჩაცმულობა, ავეჯი, ტექნიკური დონე და იდეები, განათლების სისტემა და მიზნები, შემკვეთები და შემსრულებლები, მაყურებლები... სოციალური და ეკო-

ნომიკური ურთიერთობები, პოლიტიკური იდეები და პოლიტიკური რეალობა, ათასგვარი ომები და აღმოჩენები და ა.შ...; „რენესანსი“ არის სილამაზით და შემოქმედებით დაუოკებელი აღტაცება, ამსოფლიური მშვენიერებისა და ადამიანის თვითაღმოჩენა. ამიტომ ძნელია, „რენესანსი“ ანტიკურობის აღორძინება დაინახო, თუმცა, დიდი ხნის განმავლობაში სწორედ ამგვარი იყო მისი იმპულსებისა და საფუძვლების აღქმა. ამასთანავე, არც ანტიკურობასთან, ბერძნულ-რომაულ „კლასიკურ“ სამყაროსთან განყვეტილა მთლიანად კავშირი და შუა საუკუნეების განმავლობაშიც მრავალი შინაგანი „რენესანსები“ – აღორძინება-გაცოცხლება და გაახლება ხდებოდა. მაგრამ ცხადია, რომ იტალიური და მთლიანად ევროპული „რენესანსი“ სრულიად განსხვავებული განწყობაა, რომელიც ბევრი ასპექტით შუასაუკუნეობრივ მატრიცაში განაგრძობს არსებობას, როგორც იტალიაში, ასევე, და უფრო მეტადაც, ევროპის სხვა ქვეყნებში, რომლებშიც „რენესანსი“ მთელი საუკუნის განმავლობაში ეფინებოდა. არც „რენესანსის“ წყაროს მხოლოდ იტალიაში კონცენტრირება უნდა იყოს სამართლიანი, რადგან ბევრი რამ ევროპის ჩრდილოეთის რეგიონებიდან და კულტურებიდან მოედინებოდა და ერწყმოდა მას.

„რენესანსის“ მნიშვნელობა იმაშიც არის გამოხატული, რომ გამოვლინდა მეტად საყურადღებო მიმართება იდეებსა და რეალურ ტექნოლოგიურ შესაძლებლობებს შორის. მხატვრები ახალ საღებავებს ქმნიან და იყენებენ, ამიტომაც ვითარდება დაზგური ფერწერა. არქიტექტორები ტექნიკურ საშუალებათა მეოხებით ახალ არქიტექტურულ ფორმებსა და არქიტექტონიკას ეუფლებიან და ქმნიან... მწერლობა ახალი ფორმების და ენობრივი შესაძლებლობების გახსნით ხდება დაკავებული და ა.შ. თითქმის ყოველი დარგი პოულობს თავისი იდეების და შესაძლებლობის რეალიზების საშუალებას ტექნოლოგიურ განვითარებასთან შესატყვისობით... მაგრამ, მეორე მხრივ, იდეები, ბუნებრივია, წინ უსწრებენ ტექნოლოგიურ შესაძლებლობებს, როგორც ამას ლეონარდო და ვინჩის დღესაც კი შთამბეჭდავი გამოგონებებისა და იდეების რეალიზების შეუძლებლობა ადასტურებს. ლეონარდომ იცოდა, რა უნდოდა შეექმნა, მაგრამ მან არ იცოდა, როგორ უნდა გაეკეთებინა ის, რაც უნდოდა. არ ეყო საკმარისი ცოდნა და ტექნოლოგიური შესაძლებლობები. ეს კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს იმას, რომ ცივილიზაცია ვითარდება ინტეგრალურად და პოლოგრამული მთლიანობით და არა სეგმენტულად და რომ მის შექმნაში მონაწილეობს მთელი გონებრივი და შემოქმედებითი სფერო და მასთან „მიერთებული“ პიროვნებები, რასაც დღეს „ნოსფეროს“ ვუნოდებთ. ამგვარი „აცდენა“ იდეებისა და შესაძლებლობებისა „არ ახალია – ძველია“, თუმცა კი მნიშვნელოვან და საყურადღებო მიმართებებს ავლენს: ყოველ ეპოქას აქვს თავისი შესაძლებლობათა ველი და პორიზონტი. ამ ველისა და პორი-

ზონტის გარღვევა შეიძლება მხოლოდ გონებით და იდეებით, ხოლო რეალიზებისათვის აუცილებელია, მთელმა ველმა და პორიზონტმა „აინოს“ შესატყვის დონემდე. ადვილი წარმოსადგენია, თუ რა მოხდებოდა, XV-XVI საუკუნეებში რომ ყოფილიყო რეალიზებული ლეონარდოს დიდი იდეებიდან თუნდაც რამდენიმე, ვთქვათ, „საფრენი აპარატი“ და „საბრძოლო მანქანა“, ან კიდევ ალქიმიკოსების მიერ ძებნილი ქიმიური ტრანსფორმაციების შესაძლებლობები გაჩენილიყო...³⁸ ამ თვალსაზრისით, „რენესანსი“ შეიძლება მიჩნეულ იქნეს როგორც თვითრეალიზების, ასევე რეალიზების პროცესად. ორივე შემთხვევაში „რენესანსის“ ცენტრში თავსდება არა რომელიმე კონკრეტული ეპოქის აღორძინება („ეკლავშობა“), არამედ ადამიანის მიერ თავისი მნიშვნელობისა და ცენტრალურობის დადგენისაკენ მისწრაფება.³⁹

იაკობ ბურჰარდტი, რომელმაც პირველმა შეხედა იტალიურ „რენესანსს“, როგორც გარკვეულ ცივილიზაციას (იგი ეკონომიკას არ თვლიდა ცივილიზაციის ფუძედ, ყოველ შემთხვევაში, მომაბეზრებელს უწოდებდა მას), წერდა: „რენესანსი“ არ იქნებოდა ასე მიმზიდველად ისტორიული ბედისწერა, როგორადაც ვიცნობთ, ჩვენ რომ ადვილად შეგვეძლოს ანტიკურობის ზეგავლენისაგან განყენება... მაგრამ ეს არ იყო მხოლოდ ანტიკურობა, არამედ მისი ინტიმური კავშირი იტალიურ გენიასთან, რამაც ჩასახა დასავლეთი სამყარო... როგორც კი ბარბაროსობა დასრულდა ნახევარკუნძულზე, იტალიელი ხალხი, რომელიც ნახევრად ანტიკური იყო, ჯერ კიდევ სინათლეს თავის წარსულში ხედავს; ის მას ზეიმობს და სურს მისი აღდგენა... იტალიაში განათლებული საზოგადოება და ხალხი ერთად სცემს პატივს ანტიკურობას და სურს მისი გაცოცხლება, რადგან ის ახსენებს მთელ წარსულ სიღიადეს თავიანთი ქვეყნისა. სიადვილე, რომლითაც იტალიელები იგებდნენ ლათინურ ენას, მოგონებათა სიჭარბე და ჯერ კიდევ არსებულ მონუმენტთა არსებობა, მონანილეობდა ამ ინტელექტუალურ განვითარებაში. ამ მოძრაობიდან და დროთა განმავლობაში უცილობლად შეცვლილი ეროვნული სულის რეაქციიდან, ისევე, როგორც გერმანული და ლომბარდიული პოლიტიკური ინსტიტუტებიდან, მთელს ევროპაში გავრცელებული რაინდობიდან, ჩრდილოეთის გავლენიდან, რელიგიისა და ეკლესიის გავლენიდან იშვა თანამედროვე იტალიის სული, რომელმაც შეინარჩუნა ღირსება, ემსახურა დასავლეთის მაგალითად... მაგრამ „რენესანსი“ არ არის ნაწილობრივი იმიტაცია და კომპილაცია, ეს არის რეგენერაცია; ასეთია ხასიათი, რომელიც გამოვლენილია XII საუკუნის ეკლესიის უცნობ მსახურთა პოეზიაში...“⁴⁰

ერთი წახნაგი, რომელიც ჩემთვის საინტერესო თემის მნიშვნელოვან ასპექტს ხსნის, ეს არის „დიდებულობის“ საკითხის ახლებური და მეტად საყურადღებო დაყენება. როდესაც აბსოლუტური ძალაუფლების მქონე პრინციპები და ტირანები დამკვიდრდნენ, რიგ ქალაქებში

დიდებულებს გაუჩნდათ მისწრაფება, მოეწყოთ თავიანთთვის ზღვარგადასული და დახვეწილი სიამოვნებით აღსაესე ცხოვრება, რომელიც არ განსხვავდებოდა მდიდარი ბურჟუაზიის ცხოვრებისაგან. იგივე ბურჟუაზი ნერს დანტეს მისამართით:

„როდესაც დანტეს შემდგომმა პოეზიამ და ლიტერატურამ შემოიტანა ახალი ინტერესი არსებობისადმი, როდესაც ანტიკურობის აღმოჩენა და ადამიანის შესწავლა ალაგზნებდა გონებას, მაშინ, როდესაც კონდოტიერები პრინცივად მალღებოდნენ და არათუ ბრწყინვალეობა, მაგრამ კანონიერებაც კი აღარ იყო პირობა სუვერენული ძალაუფლების განხორციელებისა, შეიძლებოდა დაჯერება, რომ თანასწორობის ეპოქა დადგა და დიდებულობის (Noblesse) იდეა გაქრა სამუდამოდ. ანტიკურობაზე დაყრდნობით, თეორიას შეეძლო, მხოლოდ არისტოტელესთან ეპოვა არგუმენტები დიდებულობის ღირებულების დასამტკიცებლად ან უარსაყოფად. დანტი, მაგალითად, ეფუძნება მხოლოდ არისტოტელეს განსაზღვრებას, რომელიც ამბობს, რომ „დიდებულება (არისტოკრატობა – ჯ.კ.) დავანებულია დიდი შთამომავლობითი საკუთრებით გამაგრებულ ბუნებრივ ბრწყინვალეობაზე“, იმისათვის, რომ დააფუძნოს შემდეგი დებულება: კეთილშობილება ეფუძნება ჩვენი ან ჩვენი წინაპრების პიროვნულ განსაკუთრებულობას. მაგრამ შემდგომ აღარც ეს არის მისთვის საკმარისი; ის თავს იდნაშაულებს, რომ სამოთხეში თავის წინაპარ კაჩაგვიდასთან (Cacciaguida) საუბრისას, ლაპარაკობდა დიდებულებაზე (oblesse), როგორც თანდაყოლილ ღირსებაზე, ისმენდა რა, რომ ის არის მხოლოდ მოსასხამი, რომელსაც დრო ცვეთს დაუნდობლად, თუ ყოველდღიურად არ ვამაღლებთ მის ღირებულებას. ხოლო Convito-ში ის თითქმის მთლიანად ათავისუფლებს დიდებულისა და დიდებულობის იდეას წარმოშობის ყველა პირობისგან და მას აიგივებს მორალური და ინტელექტუალური აღმატებულობის დონესთან; ის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას აძლევს მაღალ კულტურას, გულისხმობს რა, რომ დიდებულება უნდა იყოს ფილოსოფიის და. რაც უფრო ავრცობდა ჰუმანიზმი თავის ძალას მთელი იტალიის გონებაზე, უფრო ცხადდებოდა მტკიცებულება, რომ ადამიანის ფასი დამოუკიდებელია მისი წარმოშობისაგან.“⁴¹

ეს ამონაძენი მნიშვნელოვანია იმით, რომ წარმოაჩენს გეზს, რომელზედაც ვითარდება „რენესანსული“ სოციალური იდეა, რომელიც საბოლოო სახეს შეიძენს საფრანგეთის რევოლუციის დევიზში: თავისუფლება – თანასწორობა – ძმობა და, რომელიც, ამასთანავე გახდება ახალი დროის პირველი მაუნყებელი.

ეს პროცესი, რომელსაც უკვე XII საუკუნეში უტოცხლდება ფესვები და იყრის ტანს, მეტად საინტერესო გარდატეხით არის წარმოდგენილი ქართულ პატრონეობაში და, ზოგადად, სოციალური ურთიერთობის იდეაში, რომელიც, თუ რუსთველიდან არ იღებს სათავეს (რადგან იდეა

თავად ღრმად ქრისტიანულია!), ყოველ შემთხვევაში, რუსთველთან იძენს დასრულებულ ფორმას. ქართული სოციალური ცნება „დიდებულნი“ სხვადასხვა მოდიფიკაციით შეესატყვისება ცნებას „თავადი“ იმ სემანტიკური სისრულით, რომელიც „თავადის“ ცნებას აქვს, როგორც „პიროვნებას – თავისი თავის პატრონს და თავის-უფალს“. არის კიდევ ერთი ქართული სიტყვა, რომელიც მალევე დაკარგავს თავის სოციალურ შინაარსს და შეიძენს იმავე აზრს, რომელიც მოცემული იყო რუსთველთან და დანტესთან, თუმცა ეს სიტყვა გვიანდელ ხანას ეკუთვნის. ეს არის „კეთილშობილი“. აქ სოციალური თვალსაზრისით მოცემულია სწორედ ის შინაარსი, რომელიც არისტოტელესგან მომდინარეობს, თუმცა, საბოლოოდ ეს სიტყვაც კარგავს თავის სოციალურ (ე.ი. წარმოშობასთან დაკავშირებულ) მნიშვნელობას და იქცევა პიროვნული ღირსების და დიდებულების აღმნიშვნელად.

XII საუკუნე, რომელიც ფაქტობრივად ქმნის ყველა იმ წანამძღვარს, რომელიც ააყვავებს იტალიურ და ევროპულ „რენესანსს“ და ახალ ბიძგს მისცემს შუა საუკუნეების განვითარების კიდევ ერთ მუხლს, თავისი ამ საფუძვლისმიერი მნიშვნელობით არაფრით არ ჩამოუვარდება საკუთრივ „რენესანსს“, თუმცა კი სრულიად განსხვავებულ პოლოგრამას ქმნის მუსულმანური აღმოსავლეთისა და ქრისტიანული სამყაროს შეხვედრების სიხშირითა და კულტურათა თუ ცივილიზაციათა ინტერფერენციით. ამ მნიშვნელობის აღსანიშნად XII საუკუნე გამოიყოფა როგორც თავისებური „რენესანსი“, რომლის პოლოგრამა, ჩემი აზრით, განსაკუთრებულ ღირებულებას და მნიშვნელობას იძენს ქართული და ევროპული ქრისტიანული ცივილიზაციის მსგავსება-განსხვავებულობის გარკვევის თვალსაზრისით.

XII-XIII საუკუნეები *ღერძის*, და შემოქმედებითი ენერჯიის იმგვარი *ამოფრქვევის ეპოქა* იყო, რომელმაც სრულიად ახალი ღირებულებითი სკალა შემოიტანა ისტორიაში. ფაქტობრივად, ევროპული ცივილიზაციის პოლოგრამის ყველა ელემენტის დადგენა და მისი შიდა ტოპოლოგიური სისტემის განსაზღვრა მოხდა XII და XIII საუკუნეებში. თუ მივიჩნევთ, რომ ევროპელთა მიერ თავისი საცხოვრისის *ევროპად გაცნობიერების პროცესმა* კულმინაციას მაშინ მიაღწია, უნდა ვაღიაროთ, რომ შუა საუკუნეების გასწვრივ, XII საუკუნიდან მოყოლებული, მიმდინარეობდა ამ პოლოგრამის დახვეწა და ერთიანი ევროპული ცივილიზაციის მატრიცად დადგენა. ეს იყო ურთულესი პროცესი, მრავალი ზიგზაგითა და თითქმის დაუსრულებელი ომებით, თვითგამომრკვევი იდეოლოგიური ბრძოლით, როგორც სამეფო-სახელმწიფოთა შიგნით და შორის, ასევე *ქრისტიანული რელიგიური სისტემის ამ პოლოგრამის მაფორმებელ ღერძად დადგენით*. ქრისტიანობა თავის ძირითად ასპექტებში XII-XIII საუკუნეებში გამოვლენილი რელიგიური და სოციალური პრობლემატიკის გადაჭრის პროცესში წარმოჩნდა. ეს პრობ-

ლემბტიკა შეეხებოდა არა მხოლოდ ადამიანის *საქაო* ცხოვრებას და იმ ღირებულებებს, რომლებსაც ეს ცხოვრება უნდა დაყრდნობოდა, არამედ *საიქიოს* სისტემასაც, რომელიც XII საუკუნისათვის უკვე შეივსო მთელი რიგი ახალი სტრუქტურებითა და ხედვით. *სიკვდილის საზღვრის გადალახვა და იქ სამარადისო ცხოვრება ახალი ევროპული ქრისტიანული ჰოლოგრამის ღერძული თემა გახდა*. ერთ-ერთი რადიკალური სიახლე გამოიხატა საუკუნეთა განმავლობაში განვითარებულ და XII საუკუნისათვის დადგენილ „*განსანმენდელში*“, როგორც *ჯოჯობეთსა და სამოთხეს შორის არსებულ ალაგში (სივრცეში, სამეფოში)*, რომელიც არსებითად განსხვავდებოდა *ჯოჯობეთისგანაც და სამოთხისგანაც*. ეს განსხვავება უპირველესად მდგომარეობდა იმაში, რომ „*განსანმენდელი*“ იყო არა უძრავი და ჩაკეტილი ყოფის მარადიული სივრცე თუ სამეფო, არამედ *მოცდის, მოლოდინის* დროებითი გასასვლელი, რომელშიდაც სულები გადიოდნენ განმენდას თავისი ცხოვრებისეული შეცოდებების თანაფარდი დროით და ელოდნენ გადასვლას სამოთხეში. ამგვარად იქნა შეტანილი მარადიულობაში *დრო*. მაგრამ ეს შეტანა *სამგანზომილებიან საიქიოს* განსაკუთრებულ ტოპოლოგიას უქმნიდა და სრულიად ახალ ჰოლოგრამად სახიერდებოდა.

ნეტარი ავგუსტინეს მიერ განვითარებული აზრი ადამიანის მიერ ცხოვრებაში ჩადენილი *ცოდვის ოთხი ხარისხის* შესახებ იყო ერთი ადრეული საფუძველი „*განსანმენდელის*“ იდეის დაფუძნებისათვის. ნეტარი ავგუსტინეს მიხედვით, არსებობს *სავსებით კეთილი და სავსებით ბოროტი ადამიანი*, რომელიც ორ სფეროს ავსებს: სამოთხესა და *ჯოჯობეთს*. არსებობს აგრეთვე არც *მთლად კეთილი* და არც *მთლად ბოროტი* ადამიანი, რომელსაც არა აქვს სავსებობა და ამდენად „*ჩვეულებრივ*“, „*ცხოვრებისეულ*“ შეცოდებათა და ცდომილებათა, ან სიკეთის, მქმნელია. ეს *გასაშუალება* კეთილსა და ბოროტს შორის წარმოშობდა ბევრ კითხვას, რომელთაგან არსებითთაგანი იყო ის, თუ *სად და რა მდგომარეობაში* უნდა იქნან მოთავსებულნი ეს „*ნახევრადკეთილნი*“ და „*ნახევრადბოროტნი*“, რომელნიც ურთიერთსიმეტრიულად ბოროტსაც შეიცავენ და კეთილსაც და, ამასთანავე, არ არიან იმავე რიგის ბოროტნი ან კეთილნი, რომ იყვნენ დასჯილნი *ჯოჯობეთში*, ან აყვანილნი სამოთხეში. XII საუკუნეში ეს საკითხი თანდათან წყდება *განსანმენდელის*, როგორც *მესამე სივრცის*, ან *მესამე სამეფოს* დაფუძნებით (თუმცა, ცხადია, რომ, პარადოქსულად, „*სივრცულობა*“ მარადისობაში დროს აფუძნებს). ამის შემდგომ ბუნებრივად დაისმის საკითხი, თუ როგორ უნდა მოხვდეს ადამიანი *განსანმენდელში*, რა არის ის გასაღები, რომელიც მას ააცილებს *ჯოჯობეთის* კარიბჭეს და შეიყვანს მესამე სამეფოში. ეს კითხვა არ არის წმინდად თეოლოგიური, არამედ მჭიდროდ უკავშირდებოდა იმ ინტელექტუალურ და სოციალურ ვითარებას, რომელიც ფეხადგმული იყო იტალიაში და იერ-

ცობოდა მთელ ევროპაში. განსანმენდელის საკითხის გადაწყვეტაში და ჩამოყალიბებაში ერთნაირად მონაწილეობდა როგორც ეკლესია, ქრისტიანი თეოლოგები-და-ფილოსოფოსები (რამდენადაც ეს ორი ასპექტი ადამიანის ხედვა-აზროვნებისა არ იყო ჯერ განყოფილი), აგრეთვე უნივერსიტეტების პროფესორები (რომელნიც „პროფესიონალი მოაზროვნეები“ იყვნენ და რომელთა ლოგიკა, გარკვეულწილად, რაციონალურ წანამძღვრებს ეფუძნებოდა და არა რწმენას), ესე იგი საერო ფენა. ეს ინტელექტუალური საერო ფენა ყალიბდება უნივერსიტეტებში და უნივერსიტეტების მიერ, როგორც პროფესიონალ მოაზროვნეთა და მეცნიერთა ფენა. საკითხი, ამგვარად, არა მხოლოდ ეკლესიურ-თეოლოგიურ პრობლემატიკად იქნა გააზრებული, არამედ ინტელექტუალური და ლოგიკური დისკურსის ფორმითაც. ამან განაპირობა განსანმენდელის შესახებ არსებული ლიტერატურის სიმრავლე და პრობლემის დამუშავების ის სიღრმე, რომელიც არც ერთ სხვა ტრადიციულ ორგანოზომილებიანი საიქიოს სისტემას არ გააჩნდა. განსანმენდელის კონცეფციაში მთელი შუასაუკუნეობრივი ცოდნა იყო გამოყენებული. მეტიც, გამოყენებული იყო არა მხოლოდ ქრისტიანული სამყაროსათვის ცნობილი და მისაღები ცოდნა (პლატონურ-არისტოტელური ფილოსოფიის, ნეოპლატონიზმის და ანტიკური მეცნიერების სახით), არამედ მუსულმანურიც (ავეროესი, ავიცენა, იბნ არაბი...)². დანტემ თავისი „განსანმენდელით“ მოახდინა ყოველივე იმის სინთეზი, რაც მას დახვდა ამ სფეროში. დანტეს საიქიოს ჰოლოგრამა კონცეპტუალურად იმდენად სრულია (არ ვეხები წმინდა პოეტურ სიღრმე-სიმაღლეებს), რომ მასში შეიძლება ამოკითხულ იქნეს მთელი გზა განსანმენდელის ჩამოყალიბებისა და საბოლოო ტრიუმფისა. ამ გზას მსურს გავადევნო თვალი.

სოციალურ-სიმბოლური თვალსაზრისით, განსანმენდელი წარმოადგენს ორწევროვანი სისტემის (მქონებელი - უქონელი; მუშაკნი და მხედარნი... ჯოჯოხეთი - სამოთხე) გადასვლას სამწევროვანში. ახალი ტიპის ქალაქთა - ქრისტიანულ ქალაქთა (რომელნიც ტაძრის ირგვლივ შენდებოდა) განვითარების მთელმა პროცესმა, რომელიც მოქალაქეთა კლასის - ბურჟუაზიის (ეს სიტყვა ეტიმოლოგიურად ნიშნავს მოქალაქეს, ბიურგერს) ჩამოყალიბების პროცესი იყო, იმ კლასის, რომლის შრომა არსებითად განსხვავდებოდა მინაზე მსხდომ მშრომელთა (გლეხობის) და მიწის მეპატრონეთა (მხედრობა-არისტოკრატია) შრომისაგან (ამათში შედიოდა ინტელექტუალური ფენაც). ბურჟუაზია, ანუ მოქალაქენი, სრულიად ახალი წარმონაქმნი იყო, რამაც გამოიწვია იმ ტიპის საზოგადოებრივი ცნობიერების განვითარება, რომელსაც ეწოდება „საერო“ (ლათინურად „laicus“ - „არასაეკლესიო“). მომდევნო შვიდი საუკუნის განმავლობაში (XII-XIX სს.) ეს ტიპი თანდათან დომინანტური გახდება და გამოიწვევს შუა საუკუნეების ტიპოლოგიურ ცვ-

ლას. მოყოლებული „რენესანსიდან“ და XVII-XVIII საუკუნეებში აჩქარებით (აქსელერაციით), ეს საერო ტიპოლოგიის მქონე სისტემა დაასრულებს შუა საუკუნეებს კიდევ ერთი უახლესი ტიპის სამოქალაქო და სახელმწიფოებრივი სისტემის შექმნით – მასობრივ-სამოქალაქო „დემოკრატიული“ სისტემის, დაფუძნებულის კონსტიტუციურად განსაზღვრულ ინსტიტუტებზე (და ბიუროკრატიაზე, რომლის არქეტიპი იყო ეკლესია, როგორც ინსტიტუტი), წარმომადგენლობითობაზე (არჩევითობაზე), საეროობაზე (laïcité), და ბოლოს „ეკლესიისა“ და „სახელმწიფოს“ სრულ განყოფივით, ყოფიერების პარადოქსულ ორდედაბოძიან (სასულიერო და საერო) სისტემაზე.

ტიპოლოგიური განსხვავება აღმოსავლეთ-ქრისტიანული (მართლმადიდებლური) და დასავლურ-ქრისტიანული (კათოლიკური) ტიპის საზოგადოებრივ და სახელმწიფოებრივ ნყობას (პოლოგრამას) შორის, ვფიქრობ, გამომდინარეობს არა განსხვავებული თეოკოსმოლოგიური ხედვიდან, არამედ იმ უეჭველი ფაქტიდან, რომ აღმოსავლეთ საქრისტიანოს სამოქალაქო განვითარების გზა იყო ტიპოლოგიურად განსხვავებული. აღმოსავლეთ საქრისტიანომ (ეკლესიებმა) მუსულმანური იმპერიების გამონწვევების მიმართ ქრისტიანული არქეტიპული პოლოგრამა გამოიყენა და დოგმატურად განამტკიცა. რადგან აღმოსავლეთ საქრისტიანო გამუდმებულ ბრძოლაში იყო, მან ვერც მუსულმანური სამყაროდან შეითვისა ის ფორმები, რომლებიც ახალი ტიპის ქალაქების განვითარებას შეუწყობდა ხელს (წყობა, ინსტიტუტები და სავაჭრო არისტოკრატია) და ვერც თვითონ გამოიმუშავა ეს ფორმები. ის დარჩა ქრისტიანობის ზეობის იმ წერტილში, რომელიც თეოკოსმოლოგიურად ყველაზე სრულ თეოკრატიულ სისტემას ქმნიდა, X-XII საუკუნეებში, და ვერ შეაღო იმ ტიპის ცივილიზაციის კარიბჭე, როგორც იყო დასავლეთში. საეკლესიო დოგმატიზმზე დაფუძნებულმა აღმოსავლურმა მართლმადიდებლურმა საქრისტიანომ ვერ შექმნა ახალი ტიპის ქალაქი და, შესატყვისად, სამოქალაქო სივრცე და ურთიერთობები. მე ვიქრობ, რომ მართლმადიდებლური თეოკოსმოლოგია, წარმოდგენილი XII საუკუნემდე, არის გაცილებით უფრო ახლოს არქეტიპულ ქრისტიანულ პოლოგრამასთან (ეკლესიის მამები – დიონისე არეოპაგელი, მაქსიმე აღმსარებელი...), რაც განსაზღვრავს მის მდგრადობას. მაგრამ, ამავე დროს, ის აღარ შეესატყვისება იმ გეზს, რომელიც აიღო ქრისტიანულმა ევროპულმა „კათოლიკურმა“ მსოფლიომ XIII-XIV და XVII-XVIII საუკუნეებიდან და, შემდგომი ბრუნით, XIX-XXსს. ებში, რომელშიც მას უხდება არსებობა და ცხოვრება დღეს. მართლმადიდებლობა ეს არის შუა საუკუნეების ცნობიერების ზეიმი, რაც, თავისთავად, სულიერების მწვერვალს ნიშნავს, მაგრამ მინიერი ცხოვრების იმ საერო ფორმებისათვის, რომელთა განვითარება იწყება XI-XII საუკუნეებში და რომელშიც ახლა იმყოფება მსოფლიო, სრულიად

მეუსატყვისია. რუსთველმა პირველმა იგრძნო და დაინახა ეს და დასტურად ამისა დაგვიტოვა „ვეფხისტყაოსანი“; ქართული კულტურა და ისტორია X საუკუნიდან ვიდრე დღემდე იმ პოლოგრამით არის დატყვევებული, რომელიც ქართველობას თაურტიფერის და მდგრადი განწყობის სახით ადევს. ამაზე საგანგებოდ მოვალ რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ განხილვისას.

შუა საუკუნეებში, – წერს იაკობ ბურკჰარდტი – „...ინტელექტუალური ცხოვრება ჰგავდა ნახევრად სიზმარს. ლიბრი, რომელიც გადაკეროდა გონებას, იყო ნაქსოვი რწმენისა და წინაგანწყობებისაგან, უეიცობისა და ილუზიებისაგან; ის უცნაურ ფერებში წარმოადგენდა მსოფლიოს და ისტორიას; რაც შეეხება ადამიანს, ის ცნობდა თავის თავს მხოლოდ როგორც რასას, ხალხს, პარტიას, კორპორაციას და კოლექტივს. იტალია იყო პირველი, რომელმაც დაარღვია ეს ლიბრი და რომელმაც მისცა ნიშანი სახელმწიფოს ამ ქვეყნის ყველა ნივთის ობიექტური კვლევისათვის; მაგრამ საგანთა ობიექტებად ჩათვლის გვერდით განვითარდა სუბიექტური ასპექტიც; ადამიანი გახდა გონიერი ინდივიდი და მას აქვს ცნობიერება ამ ახალი მდგომარეობისა.... ეს ფაქტი გამოვლინდა ისტორიაში ერთბაშად, მიკიბულ-მოკიბულობის გარეშე; XIV საუკუნეში იტალიამ არ იცის უკვე, რა არის ყალბი თავმდაბლობა და მოჩვენებითობა; არავის არა აქვს შიში, შესამჩნევი გახდეს, იყოს და თავი გამოიჩინოს სხვად, ვიდრე ზოგადად ადამიანებმა.

...კოსმოპოლიტიზმი, რომელიც განვითარდა, საბედნიეროდ, ყველაზე ნიჭიერ ლტოლვილთა შორის, არის ინდივიდუალიზმის ერთი ყველაზე მაღალი ხარისხი... დანტე პოულობს ახალ სამშობლოს ენაში და იტალიის ინტელექტუალურ კულტურაში; ის უფრო შორსაც მიდის, როდესაც ამბობს: „ჩემი სამშობლო არის მთელი მსოფლიო!“ და როდესაც უნდოდათ, მისთვის ფლორენციაში დაბრუნების ნება მიეცათ დამამცირებელი პირობებით, მან უპასუხა: „განა არ შემიძლია მე, გავმსჭვალო ყველგან მზისა და ვარსკვლავების სინათლე? განა არ შემიძლია მე, ყველგან ჩაუღრმავდე ყველაზე დიდ ჭეშმარიტებას, იმის გარეშე, რომ გამოვიჩინო ხალხისა და ქალაქის წინაშე, როგორც ბნელით მოცული კაცი, თანაც ლაფდასხმული? მე პურიც კი არ მომენატრება!“⁴³

რუსთველის შემდგომი საქართველო ჯალალედინისა და მონღოლთა შემოსევამდე არავითარ ნიშნებს არ იძლევა იმ პროცესისადმი მიმართების თვალსაზრისით, რომლებსაც ადგილი ჰქონდა იტალიაში და ევროპაში და რომელსაც პრერენესანსსა და ჰუმანიზმს უწოდებენ. ამ აზრითაც შეუძლებელი ხდება იმ პროცესში საქართველოს ჩართვა, რომელიც ევროპაში მიმდინარეობდა. საქართველო, როგორც ვთქვი,

სრულიად დამოუკიდებელი გზით ვიდოდა და, თუმც სრულიად თანამზდომი იყო XI-XII საუკუნეების ევროპული პროცესებისა, რაც აისახა კიდევ „ვეფხისტყაოსანში“, XIII-XIV და მის მომდევნო საუკუნეებში სრულიად აცდენილია ამ პროცესებს. საკითხავია, რატომ განვადგომობთ „ქართულ რენესანსზე“ საუბარს და რაშია გამოხატული ეს „რენესანსი“, რომელსაც აკლია ევროპაში მიმდინარე პროცესების ყველა არსებითი მახასიათებელი? ჩემთვის ეჭვს არ იწვევს „ქართული აღორძინების“ არსებობა, მაგრამ ის „ურენესანსოდ“ არის წარმოქმნილი და განვითარებული და ტიპოლოგიურადაც განსხვავებულ სისტემას და პოლოგრამას ქმნის. ამიტომაც ვუნოდე მას „რენესანსი ურენესანსოდ“. ჯალალედინისა და მონღოლთა შემოსევა, შესაძლოა, ხსნის ქართველთა არმონანილეობას „ჯვაროსნულ ომებში“, მაგრამ ამ წყვეტილობის შემდგომი მომენტი, რომელიც იწყება საქართველოს ტახტზე გიორგი V ბრწყინვალის ასვლიდან, უკვე თამამად შეიძლება მივიჩნიოთ რენესანსად და აღორძინებად, მაგრამ არა რომელიმე სხვა, გარეშე ეპოქისა, არამედ თვით ქართული თეოკოსმოლოგიური მსოფლხატის და ქართული ჰუმანიზმისა, რაც გამოიხატა კიდევ უბისის IX საუკუნეში აშენებული მონასტრის თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამით XIV საუკუნეში მოხატვაში. შესაძლოა, ვინმეს პარადოქსად („სხვა, მაგრამ იგივეს“ პარადოქსით) მოეჩვენოს, მაგრამ ეს თეოკოსმოლოგიური მსოფლხატი თავისი ინტეგრალურობით სავესებით შეიძლება შეესაბამოს ახალი ელინიზმის ევროპულ მსოფლხატს.

საკითხი დაისმის არა გიორგი ბრწყინვალის მიერ ქართული სახელმწიფოს რესტავრაციისა და იმ პოლიტიკური პროცესების შესახებ, რომელნიც საქართველოში მიმდინარეობდა, არამედ მთლიანად იმ დიდი და მრავალმხრივი ინტეგრალური (პოლოგრამული) პროცესის შესახებ, რომელიც ერთდროულად მოიცავდა როგორც თეოკოსმოლოგიას, ასევე ქალაქთა, – ურთიერთობების მრავალმხრივი ფორმების, ხელოსნობა-წარმოების, ეკონომიკის, ფილოსოფიური სკოლების, რელიგიური თვალსაზრისების, ტექნიკის და ა.შ., – ადამიანის პიროვნული და საზოგადოებრივი ყოფიერების ყველა სფეროს ერთდროულ და ურთიერთგაპირობებულ განვითარებას. განსაკუთრებული იყო სინამდვილის ხედვა, გამოვლენილი ხელოვნებაში, მუსიკაში, ლიტერატურაში, არქიტექტურაში... და მათ ქვემდებარე ხელოსნობის დარგებში, განსაკუთრებით კი იმ უწყვეტობაში, რომელიც შეუჩერებელ განვითარებაში ამყოფებდა ევროპას მთლიანად, ან მის რომელიმე სეგმენტს. ყოველივე ამის გათვალისწინებით და შეჯერებით კი მეტისმეტად ძნელია, ისაუბრო „ქართულ „რენესანსზე“, როგორც იტალიურისა და ევროპულის შესატყვის მოვლენაზე.

XIII საუკუნემ დაასრულა ქართული კულტურული და პოლიტიკური წინსვლა და ერთგვარად „გაყინა“ საქართველო იმ ვითარებაში, რომელ-

შიდაც ის აღმოჩნდა ლაშა-გიორგისა და რუსუდანის მეფობაში. ჯალალედინისა და მონღოლთა შემოსევებმა გააცამტვერა აზრი საქართველოს უძლეველობის შესახებ (აზრი, რომელიც, ვფიქრობ, ახალმა ისტორიოგრაფიამ და იდეოლოგიურმა სურათმა წარმოქმნა და არა თანადროულმა განწყობამ). ქართველი ერის კავკასიის იმპერიამ საუკუნოვანი არსებობის შემდგომ დაასრულა თავისი ისტორია, თუმცა, უნდა ითქვას, რომ არაჩვეულებრივად ღრმა ფესვები გაიდგა მთელი კავკასიის კულტურულ ნიადაგში, რითაც საუკუნეთა განმავლობაში ინარჩუნებდა „კავკასიური ეკუმენის“ ცენტრის მნიშვნელობას. მე ვფიქრობ, რომ უპისის სულიერი ცენტრის ღირებულება სწორედ იმაშია, რომ მიუთითებს იმ პარალელურ პროცესზე, რომელიც ქართული რელიგიური და მსოფლხედვითი ძალისხმევებით გვაძლევს პიროვნული ყოფიერების ღრმად ქრისტიანულ-ჰუმანისტურ ხედვას. იგი თავისი ორივე ასპექტით შესატყვისია იმ ხედვისა, რომელიც ევროპული ქრისტიანული ცივილიზაციის საზღვრებში ვითარდება იმ გარსაცმელის შიგნით, რომელიც რეალისტური თვალთახედვით თანდათან გადის ქრისტიანული მსოფლხატიდან და ადამიანს დამოუკიდებლად ათავსებს მთლიანად სამყაროს თუ არა, რეალური და ხილული სამყაროს ცენტრში. ქართული მსოფლხატი იმ არსებობრივ სიღრმეს აღწევს, რომელიც ევროპულ ხედვაში თანდათან იბურება და იფარება ხილული სინამდვილით: ყოფიერების გონით მისანდომობა ჩანაცვლებული ხდება თვალთ ნამზერის ესთეტიკური მიმზიდველობით. სინამდვილე ხელოვანთა შემონაქმედის სახეს იძენს არა მხოლოდ ცხოვრებისეულ წარმოსახვაში, არამედ პოლიტიკურ, სოციალურ, განათლების, მეცნიერების და ა.შ. სფეროებში. ეს ყოველივე პარადოქსულად უღერს, მაგრამ უახლოესი განხილვისას ნათელი ხდება, რომ ქრისტიანული რელიგიური და თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამა და ხედვა შეიცავს ყველა იმ პრინციპს, რომელიც „აღმოჩენილ“ იქნა „ჰუმანისტების“ მიერ და განვითარებული „რენესანსში“ და მომდევნოდ მთელი დასასრულის ეპოქის „შუა საუკუნეებში“, ვიდრე XIX საუკუნის მასათა მოძალების და ათეისტური მსოფლხატის დამკვიდრებამდე.

„უკანასკნელი სამასი წლის განმავლობაში გარკვეული ფილოსოფიური აზრი, მისწრაფებული, შეასრულოს ის მისია, რომელიც, გგონია, რომ მას დააკისრა მეცნიერებამ, აწარმოებს ომს კაცობრიობის რელიგიური სულის წინააღმდეგ. ამ ომის საკუთრივი ალაგი და სამიზნე იყო საკრალური სიმბოლიზმის ველი, რადგან რელიგია მხოლოდ იმ ფორმებს (გრძნობადსა და ინტელექტუალურს) სთავაზობს, რომელნიც მას გამოხატავს და მას კულტურულად აარსებს...“ (უან ბორელა).⁴⁴

ეს ბრძოლა რელიგიური სიმბოლიზმის წინააღმდეგ სხვადასხვა ასპექტში გზას უხსნიდა ანტიქრისტიანზმს და ქმნიდა ქრისტიანული ცივილიზაციის ველის სხვა, განსაკუთრებით იუდაური და მუსულმა-

ნური რელიგიური მსოფლხედვით (მაგრამ ასევე სხვადასხვა აღმოსავლური სისტემებით) თანდათან გაჯერების შესაძლებლობას. ეს პროცესი, გარკვეულწილად ქრისტიანული საზოგადოების და ჰომოგენური მსოფლხედვის მოზაიკურობას წარმოშობდა, რაც ყოფიერების ახალი პოლოგრამის წარმოქმნას უწყობდა ხელს. ეს პოლოგრამა XVIII საუკუნეში იწყებს ფორმის მიღებას და XIX და XX საუკუნეებში საბოლოოდ მკვიდრდება, როგორც ზერელიგიური სექულარული და მოზაიკური სისტემა, რომელშიც არც ქრისტიანული და არც რომელიმე სხვა რელიგია აღარ თამაშობს მათორმებელ როლს. მოზაიკურობა ამ ახალი პოლოგრამის არსებითი მახასიათებელია და ახალი ტიპის აგლომერაციული ქალაქების დეკულტურიზაციის საფუძველი.

ის, რაც ხდებოდა ევროპაში, როგორც ითქვა, არავითარ თანხედრას არ გვიჩვენებს საქართველოში მიმდინარე პროცესებთან და იმ ვითარებასთან, რომელიც საქართველოში შეიქმნა მონღოლთა ბატონობის ოთხმოცი წლის განმავლობაში (ლაშა-გიორგიდან და რუსუდან დანიდან - დემეტრე თავდადებულამდე), შემდეგ, გიორგი ბრწყინვალის (1314-1346 წწ.) მომდევნოდ, თემურ-ლენგის რვაგზისი შემოსევის, და ბოლოს ალექსანდრე დიდის მიერ საქართველოს სამ ნაწილად გაყოფამდე. ეს სწორედ ის პერიოდებია, როდესაც ევროპაში მიმდინარეობდა ინტეგრალური „რენესანსული“ პროცესები და ევროპა თანდათან იქცეოდა თანამედროვე იერსახის მქონე სივრცედ, თუმცა, შინაგანად მრავალწილად რჩებოდა იმავე „შუასაუკუნეობრივ“ სტრუქტურებსა და გაგებებში. ომები არც ევროპას აკლდა, მაგრამ ეს იყო შიდაევროპული ომების და იმ სისტემის ჩამოყალიბების ეპოქა, რომელსაც ევროპულ ცივილიზაციად აღვიქვამთ დღეს. ხუთი საუკუნის განმავლობაში ომები იქცეოდა იმ ძრავად, რომელიც ყოველმხრივი განვითარების აუცილებლობას და შესაძლებლობას განსაზღვრავდა. ეს ხელს უწყობდა, „ევროპულ“ სივრცეში ნაციონალური სახელმწიფოების ჩამოყალიბების კვალდაკვალ, შექმნილიყო ერთიანი (მეტ-ნაკლებად ჰომოგენური) ევროპული ზერელიგიური სამოქალაქო სივრცე, რომელშიც ცოდნის საერთო დონე არსებობდა და ურთიერთგაცვლა ისეთი სისწრაფით ხდებოდა, რომ ომიდან ომამდე სულ ახალი და ახალი ტექნოლოგიური (მეცნიერული), საინჟინრო და საკომუნიკაციო საშუალებების გამოგონება და სანარმოო ათვისება ხდებოდა აუცილებელი. სოციალური განვითარების თვალსაზრისითაც, საკმაოდ დიდი აცდენაა საქართველოსა და ევროპას შორის. ევროპული ქალაქები ნამდვილ „სამოქალაქო ლაბორატორიებად“ იყო გადაქცეული და ეს საქალაქო-სამოქალაქო წყობა ხდებოდა შემდგომი განვითარების საფუძველი და შუასაუკუნეობრივი ევროპის „ახალი დროს“ ევროპად გარდაქმნის ძრავა.

ამგვარი დინამიზმი სრულიად შეუძლებელი იყო საქართველოსათვის, რომელსაც არსებითად ორი ძირითადი მტერი ჰყავდა: ირანი და თურქეთი. ორივე მათგანი საქართველოს „ტრადიციული“ (არაცეცხლსასროლი) იარაღითა და საომარი ტექნიკით ებრძოდა. ხოლო რაც შეეხება შიდა ვითარებას, არც კავკასიაში და არც საკუთრივ საქართველოებში (საქართველოს სამეფო-სამთავროებში) არავითარი განსაკუთრებული და განსხვავებული განვითარების ვექტორები არ წარმოშობილა და არც საქალაქო ცხოვრება არ განვითარებულა, რატომაც საქართველოს „რენესანსული“ გზა, ფაქტობრივად, შემოისაზღვრა იმ ინტეგრალური თეოკოსმოლოგიით და სამყაროს ხედვით (ჰოლოგრამებით), რომელიც თავისი *კულტურული სიმნივით* არ ითხოვდა შემდგომ დასრულებას (ეს შეიძლება შეედაროს *ქართულ სიმღერას*, რომლის ფორმის დასრულებულობა და დახვეწილობა, – *„სმენად მხეცთა და ხალხთა მოსულობა“*, – *შეუძლებელს ხდის მის შემდგომ განვითარებას!*). „რენესანსული“ ცივილიზაციის განვითარებას აფერხებდა, როგორც უკვე აღვნიშნე ზევით, *„მართლმადიდებლური ნაციონალიზმი“* და აუცილებელი თავდაცვითი კონსერვაცია. ეს იყო ქართული სახელმწიფოებრიობის განვითარების ერთი პარადოქსი, როდესაც გარეგნულად „ჩამორჩენილი“ შუასაუკუნეობრივი პატრონყმური ფორმების მქონე (ხშირად ბატონყმობად დეგრადირებულის⁴⁶) ქვეყანა არაჩვეულებრივად ფილოსოფიური ხედვით ხედავს ადამიანის ყოფიერებას, როგორც *„სიკვდილის წინაშე ყოფნის გარდუვალობას“* („ცთების და ცთების, სიკვდილსა ვინ არ მოელის წამისად“...) და მას ურთიერთობებში ახორციელებს. აქედან გამომდინარეობს ქართული კულტურის (როგორც საერთოდ *კულტურის*) „სიკვდილის მძლეველი“ არსება, რომელიც სიმბოლურად განასახიერებს ტრანსცენდენტალურ ყოფიერებას და არსებობას *პიროვნული ღმერთის* სახით. *ქართულმა რენესანსმა* გაამთლიანა ადამიანისა და მისი ადგილის ხედვა ერთიან თეოკოსმოლოგიურ ჰოლოგრამაში და ამიტომაც იგი, ჩემი აზრით, რომლის დასადასტურებლად დაინერა ეს პრომა, არის *უბისის* მსოფლხატში სიმბოლურად გამოხატული ჭეშმარიტი *ქართული აღორძინება*, იტალიურ და ევროპულ *„რენესანსთან“* კავშირისა და მიმართების გარეშე.

შენიშვნები და განვრცობანი

1. „აიდეა“ (ბერძ. *Παίδηα*) განისაზღვრება, როგორც ზრდილობა, კულტურა, აღზრდა და სხვა. იგი სავესებით შეესაბამება ქართულ აფორიზმს „ათასად კაცი დაფასდა, ათათასად ზრდილობა; თუ კაცი კაცად არ ვარგა, ფუჭია გვარიშვილობა“. ეს თემა გამაღივლია უბისის I ნიგნში და გაღრმავებული იქნება რუსთველისადმი მიძღვნილ ნაწილში.
2. ცხადია, სამი დიდი ნიგნის შედარება, როგორც ის ნარმოვადგინე, მხოლოდ მიწინებდად შეიძლება ჩაითვალოს. მაგრამ აღსანიშნია: მიუხედავად იმისა, რომ „ილიადა“ – ბერძნულ მრავალმერტიან, „შაჰ-ნამე“ – მუსულმანურ, „ვეფხისტყაოსანი“ კი ქართული ქრისტიანული მონოთეიზმის თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამაში იქმნება, ისინი უფრო ფართო პორიზონტში იაზრებენ თემას, ვიდრე ეს მოსალოდნელია მოქმედი რელიგიური სისტემების საფუძველზე. ისინი ზესისტემური არიან და ეგზისტენციალურად უნივერსალურნი. ამიტომაც ხდება შესაძლებელი ურთიერთთან შესიტყვება.
3. იხ. Patrick J. Geary, „Quand les nations refont l’histoire ; L’invention des origines médiévales de l’Europe“ – Flammarion 2004; გვ. 79-80.
4. ქრისტიანული სარწმუნოების არსებითი პრინციპია სულთმოფენითი თანანსწრობა ენებისა და მოხსნა ყოველგვარი ეთნოსური განსაკუთრებულობის. ნმ.პაველე მოციქულის სიტყვები – „...რაკი ყველა მოინათლეთ ქრისტეში, ქრისტეში შეიმოსენით, უკვე აღარ არსებობს არც იუდეველი და არც ბერძენი, არც მონა და არც თავისუფალი, არ მამრი და არც დედრი, ვინაიდან თქვენ ყველანი ერთი ხართ ქრისტე იესოში“, (გალ: 3, 27-28) – ნათელი დასტურია ამის. რჩება ენები, რომელთა მნიშვნელობა სამყაროს თეოკოსმიური განცდისათვის დგინდება თვით იესო ქრისტეს სიტყვისმიერობით: *ღმერთი-სიტყვა* ყველა ენაზე უნდა აღაპარაკდეს, რათა მოახდინოს ბაბილონური განთესვის და ენათა განცალკევების ახალ სიტყვად და ახალ ენად გამთლიანება. ამისათვის იყო სულთმოფენა და ენათა თანაბარირებულების და თანაბარმნიშვნელობის დადგენა. ეს ახალი ენა და ახალი სიტყვა *სიყვარულია*, რომელსაც *უთქმელი-თქმის* ბუნება აქვს და უშუალოდ ვლინდება როგორც *თქმა-ქმნა*, რის საფუძველს *თავისუფლება* ქმნის – ანუ ის ენა, რომლითაც ღმერთი შემოქმედი (სამება-მამა, რომელიც არის *თავისუფლება-და-სიყვარული*) გამოთქვამს და ქმნის ყოფიერებას.
5. აღსანიშნია, რომ ათეიზმიც და მატერიალიზმიც სიმბოლურ ხედვათა საფუძველზე ვითარდება და მხოლოდ რაციონალიზმის უკიდურესი ფორმით იფუძნებს თავს, როგორც „მეცნიერული რეალიზმი“. „არარსებულობის მტკიცება“ ლოგიკურად თვითგამომრიცხველია, რადგან არსებულობა ენით არის საფუძველდებული. ის, რაც *გამოუთქმელია*, არ არსებობს. რაიმეს არარსებულობის მტკიცება დასაშვები ხდება მხოლოდ სისტემურ-სიმბოლური ინტერპრეტაციისას რაციონალისტური და მატერიალისტური იდეოლოგიის საზღვრებში.
6. მეტად საინტერესოა, რომ არც მოციქულები და არც მიმდევრები ქრისტეს საფლავზე არ დადიან, რადგან იციან, რომ *ქრისტე ცოცხალია*, ამაღლებული ზის მამის მარჯვნივ, მათ ესიტყვება და ენახება.
7. რიგი ევროპელი მეკლერებისა უსამა იბნ მუნკიზის ნაწერებს „იდეოლოგიურ პროპაგანდად“ აღიქვამს და აფასებს. ჩემი აზრით, ეს არის ევროპოცენტრიზმის ახალი ტალღის გამოჩენა, რადგან დღევანდელი დაძაბულობა და პრობლემები მუსულმანურ ქვეყნებთან ურთიერთობაში გადატანალია შორეულ წარსულში.

რომც მივიღოთ, რომ ბერძნული ცივილიზაციის ნაყოფი არა, ან არა მხოლოდ მუსულმანთა გზით შემოვიდა ევროპაში, მუსულმანური ცივილიზაციის მნიშვნელობის დაკნინება, ან უარყოფა ინფანტილური დაჟინების სახეს იძენს. ცხადია, ევროპა ბერძნულ სამყაროსთან იყო დაკავშირებული, მაგრამ ბერძნული ცივილიზაციის ჯერ რომში შეზრდამ და შემდეგ ბიზანტიის სახით ჩამოყალიბებამ კლასიკური ბერძნული შემოქმედების ნაყოფი ამოშალა ცნობიერებიდან, ევროპის იმ ნაწილებში მაინც, რომელნიც „ბარბაროსობიდან“ ქრისტიანობაში გადადიოდა V-X საუკუნეებში. ის, რომ პირველი საუკუნეების ქრისტიანი მამები იკვებებოდნენ ბერძნული, განსაკუთრებით, პლატონური ფილოსოფიით და ახდენდნენ მის გადააზრებას ქრისტიანული ხედვით, არაფერს ამბობს იმაზე, თუ რა ხდებოდა დანარჩენ სამყაროში. ევროპა გაცილებით უფრო გვიანი წარმონაქმნია, ვიდრე ისლამური ცივილიზაცია გაიშლებოდა ხმელთაშუა ზღვაზე და დასავლეთ სანაპიროზე – ესპანეთში. გარდა ამისა, ევროპული მეცნიერების და რაციონალიზმის განვითარება არ გამომდინარეობდა არისტოტელური ლოგიკური სილოგიზმიებიდან და ევროპულ რაციონალიზმს და მეცნიერებას, რომელმაც XVII საუკუნიდან დაიპყრო მსოფლიო აზრის სადავეები, სრულიადაც არ ახასიათებს აბსოლუტურობა და თვითკმარობა, რაც არაერთგზის დაადასტურა ამ სურათის მრავალგზისმა ცვლილებამ და დაახლოებამ აღმოსავლურ ძველ ხედვასთან. იხ. მაგალითად: Sylvain Gouguenheim, "Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chretienne." Seuil 2008. იქვეა შეგრობებული შესატყვისი ბიბლიოგრაფია.

8. მე უფრო დანვრილებით სქემას მოვიშველიებ, რომ მკითხველმა ნათელი წარმოდგენა იქონიოს იმ მოვლენათა მიმართებაზე, რომლებიც „ჯვაროსნული ომების“ ეპოქას ეხება. წლების მიხედვით არაბთა მიერ იერუსალიმის აღებიდან:

638 წ. – არაბები იერუსალიმში;

718 წ. – არაბები კონსტანტინოპოლში.

X საუკუნის დასასრული: ბიზანტიის განთავისუფლების

მოდრობა :

969 წ. – ანტიოქია გამოხსნილია;

975 წ. – იოანე I ციმისკესი იპყრობს სირიას, დამასკოს და მიინევს გალილეაში.

XI საუკუნე:

1055 წ. – თურქ-სელჯუკთა მიერ იერუსალიმის წაღება არაბი აბასიდებისაგან. პილიგრიმების (მომლოცველების) მიერ წმიდა ადგილების მონახულების აკრძალვა;

1096 წ. – სელჯუკთა სულთანი კილიჯ არსლანი ამარცხებს პეტრე განდევლის ჯვაროსნებს. – დავით IV აღმაშენებელი, 1089-1125 წწ.

1097 წ. – ფრანკების პირველი ექსპედიცია. დორილეს ბრძოლა, რომელშიც კილიჯ არსლანი დამარცხებულ იქნა. ნიკეას ალება ფრანკების მიერ;

1098 წ. – ედესისა და ანტიოქიის ალება ჯვაროსნების მიერ;

1099 წ. – ჯვაროსნები შედიან იერუსალიმში. მომდევნო წელს ედესის გრაფი-ბოდუინი თავს აცხადებს იერუსალიმის მეფედ;

XII საუკუნე:

1108 წ. – ტელ-ბაშერის ბრძოლა, რომელმაც დაუპირისპირა ერთმანეთს ორი ჯარი ერთდროულად, ფრანკებისა და მუსულმანებისა;

1109 წ. – ტრიპოლის ალება ჯვაროსნების მიერ;

1110 წ. – ბეირუთისა და საიდას ალება;

- 1119 წ. - სარმადას ბრძოლა და ილაზის გამარჯვება ჯვაროსნებზე;
 1122 წ. - დიდგორის ომი;
 1124 წ. - ტირის ალება ფრანკების მიერ.
 1144 წ. - ზანკის მიერ ედესის ალება. - დემეტრე I, 1125-1155 წწ.; ალიკვეცა ბერად;
 1146 წ. - ზანკის სიკვდილი, ნურ ალ-დინის მიერ ძალაუფლების ალება;
 1169 წ. - ეგვიპტის ალება შირკუპის მიერ ნურ ალ-დინისათვის. ფატიმიდების ხალიფატი შედის მისი ძალაუფლების ქვეშ. გიორგი III უზურპატორი, 1156-1184 წწ.
 1171 წწ. - სალადინი ბოლოს უღებს ფატიმიდების ხალიფატს;
 1174 წ. - ნურ-ალ დინის სიკვდილი, სალადინი სარგებლობს ამით და შედის დამასკოში;
 1177 წ. - სალადინის დამარცხება მეფე ბოდუინ IV მიერ;
 1187 წ. - სალადინის გამარჯვება ფრანკ ჯვაროსნებზე. იერუსალიმის ალება. თამარ მეფე, 1184-1213 წწ.;
 1191 წ. - სალადინის დამარცხება მეფე რიჩარდ „ლომგულის“ მიერ აკრში;
 1193 წ. - სალადინის სიკვდილი დამასკოში.

XIII საუკუნე:

- 1204 წ. - ჯვაროსნები კონსტანტინოპოლთან. ალყაში აქცივენ ქალაქს და ხელში იღებენ ბიზანტიის იმპერიის მმართველობას 1261 წლამდე;
 1229 წ. - ფრიდრიხ II ჰოჰენშტაუფენი იღებს ქალაქ იერუსალიმს. - გიორგი IV ლაშა, 1213-1223 წწ.;
 1244 წ. - იერუსალიმის წალება ფრანკებისაგან. - რუსუდან, 1223-1245 წწ.;
 1250 წწ. - ეგვიპტეში აიუბიდების დინასტია იცვლება მამლუქების მმართველობით. - დავით ულუ ლაშას ძე, 1247-1270 წწ.; დავით ნარინი რუსუდანის ძე, 1245-1293 წწ.;
 1256 წწ. - მონღოლთა მიერ ყაზირ-ხანის ციხე-სიმაგრის გასწორება მიწასთან;
 1258 წწ. - ჰულაგუ ყაენი ალყას არტყამს და იღებს ბაღდადს;
 1260 წ. - აინ ჯალუდის ბრძოლა მამლუქთა სულთნის ბეიბარსსა და მონღოლთა ჯარს შორის. ამით დასრულდა მონღოლთა წინსვლა;
 1261 წ. - პალეოლოგთა დინასტია იბრუნებს ბიზანტიის ტახტს. „პალეოლოგიური რენესანსის“ დასაწყისი;
 1268 წ. - ბეიბარსი იღებს ანტიოქიას;
 1279 წ. - ლუი IX-ის სიკვდილი ტუნისთან ახლოს;
 1291 წ. - აკრის ალება მამლუქთა მიერ, ფრანკთა იქ ყოფნის დასასრული.

XIV საუკუნე :

- 105-1314 წწ. - ტამპლიერთა ორდენის განადგურება;
 1396 წწ. - ჯვაროსანთა ჯარის დამარცხება ოსმანებთან ნიკოპოლში.

XV საუკუნე:

- 1402 წ. - ოსმანების დამარცხება თემურ-ლენგის მიერ ანკარაში;
 1444 წ. - ოსმანთა გამარჯვება ჯვაროსანთა ჯარზე ვარნასთან (ამჟამინდელი ბულგარეთი) ბოლოს უღებს კონსტანტინოპოლის განთავისუფლების უკანასკნელ იმედს;
 1453 წ. წ. - თურქ-ოსმანებმა აიღეს კონსტანტინოპოლი მუჰამედ II-ის წინამძღოლობით.
 დამატებაში კიდევ უფრო დაწვრილებითი სინქრონული ცხრილი იქნება მოცემუ-

ლი. მაგრამ აქვე შეიძლება აღინიშნოს, რომ ესოდენ მნიშვნელოვანი მოვლენების მიმართ ქართული წყაროები გასაოცრად უყურადღებონი არიან (განსხვავებით გიორგი ჭყონდიდელისეული კონცეფციიდან, რომელიც ქართლ-საქართველოს მხოლოდ მსოფლიო ისტორიის კონტექსტში ხედავს!). ვფიქრობ, გარკვეული ახსნა ესაჭიროება იმას, თუ რატომ იყო „ქრისტიანობის ფორპოსტი აღმოსავლეთში“ – საქართველო – ქრისტეს საფლავისა და აღმოსავლური საქრისტიანოს უკიდურესი გაჭირვების უამს მიმდინარე პროცესების მიმართ გულგრილი, ან, სულ ცოტა, უყურადღებო.

9. საქართველოში ბრძოლა მიმდინარეობდა არა მუსულმანთა და მუსულმანური რელიგიის წინააღმდეგ, არამედ ბალიფატის, როგორც დამპყრობლის, წინააღმდეგ და მისგან გასათავისუფლებლად. დავით აღმაშენებლის რელიგიური ტოლერანტობა ქართული კულტურის მატრიცის თვალსაზრისით სრულიადაც არ იყო გამოჩაკლული. რელიგიური შემწყნარებლობა ქართული კულტურის არქეტექიპული მახასიათებელია და ამას არა მხოლოდ ქრისტიანული საქართველოს ჩამოყალიბების მთელი გზა ადასტურებს, არამედ – კავკასიური ეკუმენას ფორმირების ისტორიაც.
10. სტივენ ჰოვკინგი – მათემატიკოსი, ფიზიკოსი, თეორეტიკოსი. 30 წლის განმავლობაში იყო მათემატიკის პროფესორი კემბრიჯის უნივერსიტეტში. XX საუკუნის ერთ-ერთი დიდი ბუნებისმეტყვეელი. ავტორი საერთაშორისო ბესტსელერისა „დროის მოკლე ისტორია“; უკანასკნელი მისი წიგნი – „დიდი მონახაზი“ (ლენინარდ მლადინოვთან ერთად) 2010 წელს გამოვიდა. Stephen Hawking and Leonard Mladinow, "The Grand Design". Bentam Books. New York, 2010.
11. საქმარისია აღინიშნოს, რომ „ღმერთთადარგულობა“ და „ღმერთის ძიება“ თითქმის ყველა ათეისტი და არარელიგიური ეგზისტენციალისტის სააზროვნო დრამად იქცა, პაიდეგერის „ღმერთის ძიებიდან“ ალბერ კამიუს აბსურდის ონტოლოგიურობამდე. აღნიშნული საკითხი მეტად მგრძნობიარე ფილოსოფიური და თეოკოსმოლოგიური საკითხია, რომელიც, ბუნებრივია, ჩემი თემის საზღვრებს სცილდება. მე შეეჩერდები ამ თემაზე, როდესაც პარალელურად განვიხილავ „ვეფხისტყაოსნის“ და „კომედის“ თეოკოსმოლოგიურ ხედვას და ხატს.
12. ეს კითხვა პასუხგაუცემელია, რადგან ისტორიამ, რომელიც ხაზობრივ დროულ ვექტორზე არის აგებული, არ იცის „ვარიანტები“. ისტორია არც მკაცრად დეტერმინირებული, მიზეზ-შედეგობრივი სქემით მუშაობს, იგი გახსნილია და თავისუფალი; მასში ქაოსის კანონზომიერებები და ინტეგრალური განმსაზღვრელები მუშაობს, რომელთა აღქმა მხოლოდ წარსულში, როგორც უკვე მომხდარში, შელწევითაა (კონტამპლაციით) შესაძლებელი. უშუალოდ ქმნადობის პროცესში „ისტორია“ არ იქმნება. სპეკულაციები ისტორიული პროცესის შესაძლო განვითარებაზე ხიზრად მიდის ამ სპეკულაციების ჭეშმარიტ და ფაქტოლოგიურ სურათებზე მიჩნევაამდე და უკვე ამ ვარიანტიული სურათიდან გამოტანილი დასკვნებით ოპერირებასთან. ისტორიამ იცის მხოლოდ ერთი რიგი და ის განხორციელებული დევს მხედველის თვალწინ. სხვა საქმეა, რიგისა და ფაქტების მნიშვნელობების ინტერპრეტაცია და გაგება და, უკვე აქედან გამომდინარე, დადგენა ისტორიკოსის, ან ფილოსოფოსის მიერ სურათის. დღეს, შესაძლოა, სათანადო ინფორმაციის საფუძველზე (მაგ., შედეგების უაჭვის ანალიზით) ვარიაციული აგების მსგავსი კომპიუტერული პროგრამების შექმნა გახდეს შესაძლებელი. ეს ისტორიული სურათის ანალიზის და ვარიანტების გათვლის მეტად საინტერესო შესაძლებლობებს შექმნის, რომელნიც შესაძლებლობათა ველში და პორიზონტში არსებობდა, ვიდრე ერთადერთი (არსებული ისტორიული) ვარიანტი არ

განხორციელო. ამგვარი სათამაშო და სასწავლო კომპიუტერული პროგრამით აღჭურვა ისტორიის კვლევის მეტად მნიშვნელოვან ასპექტებსა და შესაძლებლობებს გახსნის.

12. „ეკლესია“ წარმოადგენს: 1. ნაგებობას, სადაც სრულდება ქრისტიანული წირვა; 2. განსაკუთრებულ ქრისტიანულ ორგანიზაციას, საკუთარი სამღვდლოებით, ნაგებობებით (საკუთრებით) და დოქტრინით (საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესია); 3. ინსტიტუციონალიზებულ რელიგიას, როგორც პოლიტიკურ და სოციალურ ძალას (ეკლესიისა და სახელმწიფოს განყოფა); 4. და უმთავრესს: *ყველა ქრისტიანის სხეულს* (ბერძ. εκκλησια – საკრებულო).

ჩემი ხედვით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა იმ ფაქტს, რომ ქრისტიანული რელიგია იერციობდა და წარიმართებოდა ეკლესიური იერარქიული ინსტიტუტის მიერ. ეკლესიის გაძლიერების კვალდაკვალ, ფაქტობრივად, ეკლესია ემთხვეოდა ქრისტიანულ რწმენას და ის, რაც უპირისპირდებოდა ეკლესიას და მის დოგმატებს, მწვალებლობად ცხადდებოდა. კათოლიკური ლათინური ეკლესია ადგენდა შეფასების კრიტერიუმებს ადამიანის არსებობაში და შემოქმედებაში, ყოფიერების ყველა ფორმაში. ქრისტიანობის პირველი შვიდი საუკუნისაგან განსხვავებით, როდესაც მიმდინარეობდა დუღილი თვით ქრისტიანული ეკლესიებსა და ქრისტიან მოაზროვნეთა შორის და მთელი ეპოქა ქრისტიანობის ინდივიდუალური ხედვის მწვერვალებს გვაძლევს (საკმარისია, ნეტარი ავგუსტინე, დიონისე არეოპაგელი და მაქსიმე აღმსარებელი დასახელებს), თუმცა, ეკლესია ებრძოდა და დევნიდა თავისუფალ აზროვნებას. *სქი ზმის* შემდგომი მართლმადიდებლური და კათოლიკური ეკლესიური დოგმატიზმი აჩარჩოებდა მთელ სააზროვნო და შემოქმედებით ძალისხმევებს.

აქ აღსანიშნია ერთი, ჩემი აზრით, უმნიშვნელოვანესი მოვლენა, რომელმაც განაპირობა საქრისტიანო განვითარება და სარკისებური სიმეტრიით წარმართა: აღმოსავლურ-რომაული ორთოდოქსული (ბერძნული) ეკლესია და „ეროვნული“ ეკლესიები ბიზანტიური ტრადიციით იმთავითვე ემორჩილებოდა სახელმწიფოს. ამიტომ, აღმოსავლეთში ბრძოლა საერო და სასულიერო ინსტიტუტებს შორის არასოდეს გამხდარა ისეთი მწვავე და დაუნდობელიც კი, როგორც დასავლურ, საკუთრივ რომაულ (ლათინურ) ეკლესიას და ევროპულ სახელმწიფოებს შორის. ევროპაში ნაციონალურ სახელმწიფოთა ჩამოყალიბების პროცესი ემთხვევა ნაციონალურ ეკლესიათა ჩამოყალიბებას. რომის ძალაუფლებისგან გათავისუფლების პროცესი თითქმის ათი საუკუნით გვიან დაიწყო. პაპის პრეტენზიას, ემართა კეისარივით, წინ აღუდგა მეტად ძლიერი საერო-სახელმწიფოებრივი და სამოქალაქო ინტერესები და ძალა, რომელმაც საბოლოოდ გამოყო ეკლესია სახელმწიფოსაგან. ქრისტიანობის „ნაციონალიზაცია“ *რეფორმაციისა* და პროტესტანტიზმის სახით, ლათინური კათოლიციზმის განწვლილვა გამოიწვია და ერთიანი ევროპული ეკლესიური სიერცე თანდათან დაემსგავსა აღმოსავლურ ეროვნულ-ენობრივ ავტოკეფალურ საქრისტიანოს. ეს იყო გზა, რომელმაც გააღწერა სეკულარიზმი და ბიძგი მისცა მატერიალიზმს და ათეიზმს, რომლის მწვერვალი XX ს. -ის აგრესიული უღმერთობა (*ათეიზმი*) იყო.

14. ქრისტიანული „ბიბლია“ (ბერძ. τα βιβλια – წიგნები), როგორც „ძველი“ და „ახალი“ აღთქმის ერთიანი წიგნი, ეკლესიის შემონაქმედია და მხოლოდ IV საუკუნეში შემოიტანეს წმ. იოანე ოქროპირმა და წმ. ეპიფანე კვიპროსელმა. თვით ორმაგი სახელწოდება წიგნის ნაწილებისა – „ძველი აღთქმა“ და „ახალი აღთქმა“ მნიშვნელობა არც თვითოვანია და არ გვხვდება არც „სახარებებში“ (ევანგელიებში) და არც ებრაულ თორაში, თალმუდსა და წინასწარმეტყველებში. ამგვარმა შერწყმამ წარმოშვა *იუდეო-ქრისტიანობის* ცნება, რომელიც, თუ რამ

აზრს შეიცავს, მხოლოდ ისტორიულს, როგორც მინიშნება იმაზე, რომ პირველი ქრისტიანები ებრაელები იყვნენ, თვით *მოციქულთა* ჩათვლით (პავლეს გარდა). კონცეპტუალურად და თეოლოგიურად ამ ორ წიგნს შორის დიდი განსხვავებაა, რადგან პირველი – *ებრაული წიგნი*, არ ცნობს და არ იცნობს *ლმერთის გააკეებას* და არც უბინო შობას და აღდგომას; ხოლო მეორე კი მთლიანად ამ აქსიომაზე (რწმენაზე) არის დაფუძნებული. რაც შეეხება „სახარებებში“ არსებულ მითითებებსა და ციტატებს, ისინი მსმენელთათვის (*იუდეველთათვის*) იყო განკუთვნილი და მათთვის გასაგები მნიშვნელობების მქონე. მთავარი ამ შემთხვევაში საფუძველმდები – ტიპოლოგიური განსხვავებაა მსოფლხატში, რწმენის სუბიექტში, ერთობ – ყოფიერებისა და არსებობის თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამაში. სხვა მხრივ, ქრისტემ (მოციქულ პავლეს განმარტებით) „გააუქმა“ ეთნოგანსხვავებულობა და ყველა რელიგია თავის თავში, როგორც თვითშემწირავე მხსნელში – ღმერთსა-და-კაცში გააერთიანა. ქრისტიანობა ერთადერთი უნივერსალური ზეეთნიკური და ზენაციონალური რელიგიაა, რომელიც თანაბარლიერებულა ყველა ენისათვის. „კაცობრიული ერთიანობა ქრისტეში“, „ქრისტესმიერი ძმობა“ მითითებს ღმერთს მამობაზე და სამებაზე, რაც არც ერთ სხვა რელიგიაში არ არსებობს – ისინი ერთენოვანი არიან, რაც ონტოლოგიურ პოლოგრამას გამოიცხავს. ამ აზრით, ქრისტიანობა რელიგიური *პოლოგრამაა*, რომელიც აღდგება ყველა რელიგია და ყველა რწმენა *თავისუფლებისა და სიყვარულის მთლიანობაში*. ისევე, როგორც ქრისტეა ყოველ რელიგიაში, ასევე არის ყოველი რელიგია აღდგენილი ქრისტიანობაში და ეს არის მისი უნივერსალურობის ონტოლოგიური (ხარსებისგამომტქმელი) საფუძველი. ქრისტიანობიდან ვერსად ვერ გადახვალ, ანლო ნებისმიერი რელიგიიდან ქრისტიანობაზე გადასასვლელი გზა ყოველთვის ხსნილია. მე ვფიქრობ, ეს არის იმის საფუძველი, რომ *სარწმუნოების შეუცვლელობისათვის* თავდადებულები და შენირულები მხოლოდ *ქრისტიანები* არიან. მუსულმან ან ებრაელ სარწმუნოების მიმდევართა ქრისტიანობაზე მურვან ყრუსა და ჯალალედინისებრი მომაქცევრები (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ აფრიკისა და ამერიკის „მომაქცევარ“ კონკისტადორების და კოლონიზატორების სისასტიკეს და მათ *ტოტალურად ანტიქრისტიანულ* ქმედებებს, რამაც მისიონერების საქმიანობასაც მოსცხო ჩირქი), ისტორიამ არ იცის. თუმცა, აქვე უნდა ითქვას ისიც, რომ თავისი ბუნებით ისლამიც არ არის „ძალით მოქცევის“ მქადაგებელი, რაც მტკიცდება იმ ტოლერანტობით, რომელიც მუსულმანურ ხალიფატს და სხვა სახელმწიფოებს ახასიათებდათ შინაგან წყობაში. შეუნყნარებლობა რელიგიის პოლიტიზაციის შედეგია და არა არსების (გარდა წარმართობისა, სადაც ან-ან პრინციპი მოქმედებს და *ღმერთები იბრძვიან*).

15. იხ. შვეიცარიელი ისტორიკოსის და ისლამის მკვლევრის, ადამ მეცის „ისლამის რენესანსი“ (Adam Mez, "Die Renaissance des Islâmes", Heidelberg 1922.).
16. ამ საკითხზე იხ.: Dr. Yegane Shayegan, "The transmission of Greek philosophy to the Islamic world," წიგნში "History of Islamic Philosophy", part I. Routledge History of World Philosophy Volume I; edited by SEYED HOSSEIN NASR and OLIVER LEAMAN, London 1996. თარგმანი იხ. „ივერია“, I. ქ-ე ინსტ. 1998; ჯანრი კამია: კულტურული მატრიცა და ფილოსოფია – *ალმოსავლური და დასავლური ფილოსოფიის მიმართება*. „ივერია“, VIII. ქ-ე. ინსტ. 2002.
17. მე ვფიქრობ, საქართველოში ამგვარი როლი ჰქონდა *ქართულ ენას*, რომელიც თავისთავად განვითარებული იყო სვანური და მეგრული ენებიდან და იქცა სამწერლობო ენად მცხეთის ირგვლივ იბერო-კოლხური სახელმწიფოს ჩამოყალიბების შესაბამისად ძვ. წ. III საუკუნიდან. ამ თემაზე ჩემი თვალსაზრისი იხ.: ჯ.

- კაშია, „ენა, საზრისი, ყოფიერება“, და „ქართველურ ენათა ტოპოლოგია“ – ქართულ-ევროპული ინსტიტუტი, 2004 პარიზი-თბილისი.
- ნერა-კითხვის ცოდნა „სიბრძნედ“ მიიჩნეოდა რიურეკების რუსეთშიც – იაროსლავ მუდრი ამიტომ იყო „ბრძენი“. არც შარლემანი გამოირჩეოდა განათლებულობით, გარდა ნერა-კითხვის ცოდნისა. ცნობილია შუმერი, ეგვიპტელი და ჩინელი მწერლების განსაკუთრებული დაფასება და სხვა. როგორც ჩანს, ნერა-კითხვა საერთო კაცობრიული მნიშვნელობის მახასიათებელი იყო.
18. იხ. Christopher Dawson, „Les Origines de l'Europe“, გვ. 176-177 ნიგნიდან Emile Bréhier, „La Philosophie du Moyen Age“, Alban Michel, „l'Evolution de l'Humanité“, გვ. 10.
19. ყველაზე მკვეთრად ეს გამოხატა გიორგი მერჩულემ დაფორმულებით: „ქართლად ფრიადი ქუეყანაი აღირაცხებინ, რომელსაცა შინა ჟამნი შეიწირვის, და ლოცვაი ყოველი აღერულენის.“ ამგვარი ენობრივი და საეკლესიო „ნაციონალიზების“ პროცესმა რამდენიმე საუკუნე დაიკავა, მაგრამ საბოლოოდ გამკვიდრდა აღმოსავლეთ საქრისტიანოს ყველა ქრისტიანულ ქვეყანაში, რაც იმედროულად, მოასწავებდა ბიზანტიის გავლენის პროპორციულად შემცირებას. მე ვფიქრობ, ეს იყო ერთი მიზეზი, რომ ბიზანტიაში დანყებული *ხატმებრძოლობა* არ გავრცელდა აღმოსავლეთ საქრისტიანოს ქვეყნებზე და, კერძოდ, საქართველოზე. ეს ურთიერთობებსა და გავლენებში რადიკალურ ცვლილებას აღნიშნავდა. ამავე დროს, ეს პროცესი აღნიშნა ეკლესიის გავლენის ამაღლებით. ნერა-კითხვის ცოდნის გავრცელების მეტად დაბალი დონის გამო მორწმუნენი მხოლოდ ეკლესიაში და მხოლოდ სამღვდლოებიდან იგებდა და აღიქვამდა რელიგიურ ტექსტთა (კანონიკური სახარებების) ინტერპრეტაციას, რაც ამკვიდრებდა „კოლექტიურ დოგმატიზმს“. საქართველოს შემთხვევაში ნერა-კითხვის დონე თვით საბჭოთა პერიოდამდე მეტად დაბალი იყო. XIX საუკუნის მოღვაწეთა ბრძოლა განათლებისათვის, „ნერა-კითხვის საზოგადოების“ ძალისხმევები და სხვა ნათლად მეტყველებს ამ ვითარებაზე. ეს გარკვეულწილად ცვლის იმ სურათს, რომელიც რეტროსპექტული (თანამედროვე ვითარების გადატანით წარსულში) ისტორიული ანალიზით აიხატება.
20. იხ. John Hale, „La civilisation de l'Europe à la Renaissance“, Perrin, 2003. გვ. 20-29
21. ეს თეზა პირველად შალვა ნუცუბიძემ დაამკვიდრა თავისი გამოკვლევით „რუსთველი და აღმოსავლური რენესანსი“. მას შემდეგ ეს თეზა ყოველგვარი სერიოზული ანალიზის გარეშეა დამკვიდრებული. ევროპულ კვლევებს საქართველოში „ბედი არ სწყალობს“ და მათთვის ვერაინ მოიცალა, ხოლო ამის გარეშე საქართველოს მოთავსება ევროპულ კონტექსტში, ან, თუნდაც, ევრაზიულში, ვფიქრობ, შეუძლებელია. შესაძლოა, ეს იმიტაც არის გამოწვეული, რომ თვით საქართველოს ისტორიისა და კულტურის კვლევები გარ არის აყვანილი იმ დონეზე, რომ შესაძლებელი გახდეს შეპირისპირება და საერთო-ქრისტიანული პოლოგრაფიის სურათში ქართული კულტურისა და ცივილიზაციის ჩასმა.
22. სამოცდაათიანი წლების დასაწყისში ეს თემა ნამოიჭრა ჩემსა და ჩემს მეგობარ ესტონელ ერუდიტს, ლენარტ მერის შორის (იგი თავისუფალი ესტონეთის ორგანის პრეზიდენტი გახდა შემდგომ). ლენარტ მერი ამტკიცებდა, რომ ის ჯვაროსნები, რომლებიც დავითს ეხმარებოდნენ დიდგორში, იყვნენ ესტონელ-შვედი რაინდები, რომლებიც კავკასიაზე გადავლით მიემართებოდნენ ჯვაროსნულ ომში მონაწილეობის მისაღებად. მათ ბუნებრივად მიიღეს მონაწილეობა მუსულმანური კოალიციის წინააღმდეგ ბრძოლაში, რადგან ეს „ჯვაროსნული ომის“ ნაწილად მიიჩნეის. მე არ ვიცი ამ თვალსაზრისის და მტკიცების წყარო, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ არსებობდა „გარიაგთა“ (შვედთა) გზა კონსტანტი-

ნოპოლისავენ და რაინდულ ზნეობას, შეიძლება დარწმუნებით ითქვას, რომ ეს იყო ტიპური მოქმედება ქრისტიანი რაინდებისა, რომლებმაც ხელი გაუწოდეს ქრისტიან ხელმწიფეს. ჩემი ვარაუდით, ჯეჯაროსანი რაინდები დავითის დროს შემოვიდნენ, ჯერ კიდევ გიორგი ჭყონდიდელის სიცოცხლეშივე, შემდეგ კი დიდგორის ომში მონაწილეობის მისაღებად მობრუნდნენ. ამ დროისათვის მხოლოდ ორი რაინდული ორდენი იყო დაარსებული: პოსპიტალიერების (1113 წ.) და ტამპლიერების (1119 წ.). ყოველ შემთხვევაში, ამ საკითხს კვლევა ესაჭიროება. რაც შეეხება ხევსურულ „ფრანგულს“, ვფიქრობ, აქაც ამ რაინდთა გავლენა უნდა იყოს და არა „ჯეჯაროსნულ ომში“ მონაწილეობა წმინდა მინაზე, რადგან საქრისტიანოში რაინდები „ფრანკების“ სახელით იყვნენ ცნობილი. ამ თემას საგანგებოდ დაუხებრუნდები.

- 21 „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი „შეფარვით“ გვაპცნობს: გიორგი III იყო „...ბრძანებითა მპყრობელი აღმოსავლეთისა და დასავლეთისა, ჩრდილოსა და სამხრისა. სძლენობდეს მას მეფენი ბერძენთანი, იერუსალიმს აღმანთანი, და პინდონი და ხონელნი; და ეგრეთვე სულტანნი ხორასნისა, ბაბილოენისა, შამისა, ეგვიპტისა და იკონიისანი ჰმონებდეს და შემდგომნი ამათნი სკეითნი, ხაზარნი, ალანნი, ხუარასანი და ხვარაზმა, და ბერეთელნი, აბაშნი, არაბნი, მიდნი, ელამიტელნი და შუამდინარელნი, და ყოველი ენანი და ნათესავნი მაშრიყთ-მალარიბამდე.“ ეს თუ ირონია და დაციწვა არ არის (რაც გამოსარცხია), გეოგრაფიულ განშლამი არათუ მთელი მაშინდელი მსოფლიოა, არამედ – ისტორიული წარსულიდან ამოღებულიც. ეჭვი არ არის, რომ „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი უარესად განათლებულია, მაგრამ ამ ცნობიდან იმ დასკვნის გაკეთება, რომ „ასეთი ცნობა მისთვის შეეძლოთ მიეწოდებინათ ჯეჯაროსნებსაც, რომელნიც, მისივე სიტყვით, დავითის შვილიშვილის, გიორგი მესამისა (1156-1184 წწ.) და თამარის დროსაც აგრძელებდნენ კავშირ-ურთიერთობას საქართველოს სახელმწიფოსთან. თამარის ისტორიკოსს იმ მეფეთა შორის, რომელნიც გიორგი III-ს „ძმობდნენ“ და მას „სძლენობდეს“ (ე.ი. ძღვენს უგზავნიდნენ) მოხსენიებული ჰყავს მეფენი „იერუსალიმს აღმანთანი“; „აღმანებს“ ანუ „აღმანებს“ ფრანგები უწოდებდნენ გერმანელებს. ასე რომ, ქართველი ისტორიკოსის ამ ცნობაში იერუსალიმის გერმანელი (ევროპელი) ფეოდალი-მეფეების საქართველოს მეფესთან ურთიერთობის შესახებ არის საუბარი“ (მ. მესხია „ძღვევაი საქვირველი“). – სრულიად შეუძლებელია. არც ერთი სხვა ცნობით არ დასტურდება, რომ ჩამოთვლილთაგან ვინმე „ძმობდა“ და „სძლენობდა“ გიორგი III-ს („უზურპატორს“). ხოლო ცნობაში, სადაც ანდრონიკე კომნენოსისა და მისი ოჯახის მოსვლაზე და მათ შეფარვაზეა საუბარი, საესებით შესაძლებელი ფაქტი უნდა იყოს მოცემული. ბიზანტიის მდგომარეობა მეტად რთული იყო. სწორედ ამ დროს ანგელოსების დინასტიამ (ისააკ II ანგელოსი) ჩაანაცვლა კომნენოსები, ხოლო უკანასკნელი იმპერატორი ანდრონიკე I კომნენოსი გიორგი III-ს აფარებს თავს (რადგან დავით აღმაშენებლის შვილი კატაი, შესაძლოა, სწორედ ანდრონიკის დედა იყო, როგორც მიანიშნებს „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი და ვარაუდობენ ქართველი ისტორიკოსები ო. ლორთქიფანიძე, რ. მეტრეველი). მაგრამ ჯეჯაროსნულ ომებთან მიმართებას ეს არ არკვევს. „ჯეჯაროსნული ომები“ რჩება ქართველი ჯანთაღმწერლების თვალსაწიერის გარეშე. ვერც მეორე ცნობა, რომელიც აწვდის „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორთან გვხვდება და გამოიყენება ქართველთა „ჯეჯაროსნულ ომში“ მონაწილეობის დასასაბუთებლად, ვფიქრობ, არ გამოდგება. უკვე აღნიშნულ შემთხვევაში, ამოკითხული კონტექსტით. „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი აღნიშნავს შამქორის ბრძოლის გადმოცემისას: „და მას ყამსა მნიგლბარა უხუცესი ანტონიცა ნინაშე იყო, კაცი შესახედავითაცა ჭაბუკი და გულანაღა“.

მას უბრძანა წარძღუნეა ძელისა ცხოვრებისა, რომელ არს სკიპტრა და ჯაჭუჭურ მეფეთა. განმამზნობელნი ურთიერთისანი, მომგონებელნი ქრისტეს მათისათვის ვნებათანი, აღმზილველნი ღმრთისა და მითუალუღნი, და შევერდომითა თაყუანისმცემელნი, შემვედრნი სულთა და სხეულთანი მოახსენებდეს ერთითათვის სიმხნესა, მარჯუებულობასა პაპათა და მამათასა, თუ ვითარ ძულელ ოღეს-მე წინაშე დავითისა ოცდაათშვიდმეტნი გმირნი მბრძოლობდეს და მძლეობდეს უცხოთესლთა და ვითარ სპანი ვახტანგისნი წინაშე ვახტანგისა, და ვითარ სპანი ახლისა დავითისნი წყობათა დავითისთა იერუსალემს ერთობდეს, ან შვილისა მის თამარისნი, რომელი დავით წინასწარმეტყუელითგან ოთხმეოცსა-ერთობს შვილად ცხებულად..." მე ვფიქრობ, რომ აქ საუბარია (ჩვეული მეტაფორული აღზევებით) „ახალ დავითზე“, რომლის ჯარის წყობა, მთელი კონტექსტიდან გამომდინარე, არის მხვათებელი დავით წინასწარმეტყველის მიერ იერუსალიმში გამოყენებული წყობისა. ეს „ახალი დავითი“ არის გიორგი III, ხოლო მისი შვილი – თამარი კი მეოთხმეოცე თაობა უნდა იყოს დავით წინასწარმეტყველიდან (საინტერესოა, გადათვლა როგორ ხდება? – მათეს სახარების მიხედვით, დავითიდან ქრისტემდე გასულ ათასწლეულში 28 თაობაა. ქრისტედან თამარ მეფემდე გასულ ათასწლეულშიც 28 თაობა უნდა ვივარაუდოთ). ცხადია, ეს მეტაფორაა, მაგრამ ამ მეტაფორის ინტერპრეტაცია სიფრთხილეს მოითხოვს. სიტყვა „ერთობდეს“ ნიშნავს იგივეობრივი, შეერთებული, გაერთიანებული, თაობა. ეს ბაგრატიონთა და კერძოდ თამარის ცხებულობის კიდევ ერთი მტკიცებაა. ამ დროს და „ჯვაროსნულ ომებში“ არავითარ „დავითისეულ წყობაზე“ (თუ, ცხადია, „დავითის ქნარს“ და მის წყობას არ ვიგულისხმებთ!) საუბარი არ შეიძლება და არც არსებობს მსგავსი მითითება! ჩამოთვლილ სათაყვანებელ მეფეთა რიგი ასეა მოცემული: დავით მეფესალმუნე; ვახტანგ გორგასალი; „ახალი დავითი“ (გიორგი III - ?); თამარი.

თუ გავითვალისწინებთ „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორის აღფრთოვანებას გიორგი III-ის პიროვნებით, არ არის გასაკვირი, რომ ის ამ მეტაფორას ხმარობს ბაგრატიონთა ჩამომავლობითი ლეგენდის გასამტკიცებლად, რადგან დავითის ქრისტთან ჩამომავლებს „ონტოლოგიურად“ ევალეობადთა ჯვაროსნულ ომში მონაწილეობა! შესაძლოა, ეს საკითხი იდგა კიდევ საზოგადოებაში, მაგრამ ამის შესახებ ცნობა არ მოიპოვება. ყველა შემთხვევაში, ქართველთა უცნაური „სიბრძავე“ ჯვაროსნული ომების დროს წმ. მინაზე და ბიზანტიაში მიმდინარე პროცესების მიმართ, წმ. მინის ქართული სალოცავების სიმრავლის ფონზე, მოიხოვს ახსნას.

24. მე ვფიქრობ, „ვეფხისტყაოსანი“, მიუხედავად იმისა, რომ მრავალგზის დაისვა საკითხი მისი ფილოსოფიური და რელიგიური საფუძვლის შესახებ, პირწმინდად ქრისტიანული წიგნია და ქრისტიანული ქართული თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის შემქმნელი. ისევე, როგორც ადამიანის ყოფიერება არ განიწვლილება ცალკეულ ფორმებად და ნაწილებად და ყოველთვის მთლიანობაშია გამოვლენილი, ასევე „ვეფხისტყაოსანიც“ მთლიანი ხატია, რომლის ნაწილები შეიცავს მთლიანად მთელ ნაწარმოებს; როგორც პირველსიტყვა შეიცავს მთელ ენას, ყველა წარმოთქმულ და წარმოსათქმულ სიტყვას, ასევე „ვეფხისტყაოსანიც“ შეიცავს მთლიანად ქართულ ყოფიერებას მის პიროვნულ განსხეულებაში. ეს მთლიანობა და პოლოგრამულობა ქმნის საფუძვლს, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ოღულად გადადის მის მომდევნო საუკუნეებში და მიიჩნევა „რენესანსული“ ბრწყინვალეების მქონედ. სხვაგვარად არ იტყოდა გალაკტიონი: „...მხოლოდ რუსთველი იხსნის განსაცდელით მრავალ საუკუნეს...“ და არც სამზითოვ წიგნად იქცეოდა „ვეფხისტყაოსანი“.

25. Jean Delumeau, "La Civilisation de la Renaissance". გვ. 8.

- ფრანგი მეცლევრის ნიგნი მეტად მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავს „რენესანსის“ იმ ასპექტებზე, რომლებსაც, ჩვეულებრივ, ხელოვნების ისტორიკოსები არ აქცევენ ყურადღებას. ეს ტრადიციული დამოკიდებულება „რენესანსისადმი“, როგორც ხელოვნებისა და ლიტერატურის, ფილოსოფიისა და გამომგონებლობის ესთეტიკური ღირებულების არაჩვეულებრივი ამოფრქვევისადმი, განსაზღვრავდა იმას, რომ „რენესანსი“ აღიქმებოდა, როგორც დამოუკიდებელი და შუა საუკუნეების დამამთავრებელი ეპოქა. ახალმა მიდგომამ დაარღვია ეს ტრადიციული „ხელოვნებათცენტრული“ შეხედულება და ახალ პორიზონტში წარმოაჩინა „რენესანსი“ არა მხოლოდ იტალიის, არამედ მთელი ევროპის განვითარების ხაზზე.
26. XIII საუკუნიდან მოყოლებული, კლერიკალური თემა სულ უფრო და უფრო მზარდი ირონიის და სატირის საგანი ხდება. ეს თანხდება *ჰუმანზმის* ჩამოყალიბების პროცესს. ეს თანხვედრა იმ პროცესის მეტად მნიშვნელოვან მახასიათებელს გვიხსნის, რომელიც რომის ეკლესიის წინააღმდეგ ხდება მიმართული და სადაც XVII საუკუნეში უკვე არა მხოლოდ ეკლესიისა და მისი მსახურების (ხშირად „საეკლესიო ბიუროკრატია“ აღქმული და წარმოდგენილი), არამედ თვით რელიგიის, განსაკუთრებით ქრისტიანული რელიგიის, წინააღმდეგ ხდება მიმართული. შუასაუკუნოვან *კარნავალურ მისტერიებს* თან მოჰყვა რაბლეს, ერასმის, განმანათლებელთა მიერი სატირა და ათეისტთა „მეცნიერული“ კრიტიკა. „მეცნიერების პროგრესი“ ანტირელიგიურ ელფერს იძენს და XX საუკუნის მარქსისტულ „მებრძოლ ათეიზმად“ გვევლინება ტოტალიტარიზმში. ეს აღრევა ინსტიტუტის „გზასაცდენილი“ ბიუროკრატისა და რელიგიისა საკმაოდ მძიმე ტვირთად აწევს თანამედროვე ცნობიერებას. მეცნიერება გაცილებით სწრაფად განვითარდებოდა რაციონალისტური ანტირელიგიური კუმისაგან, ჰოლოგრაფულად მთლიანი სინთეზური მსოფლხატის წარმოდგენით.
27. ნაციონალ-სოციალისტური და კომუნისტური ტოტალიტარიზმი, მიუხედავად რიგი განსხვავებისა, ერთნაირად ქმნიდა იდეოლოგიური რეალობის ფარდას და აფარებდა მას იმ სინამდვილეს, რომელიც ამ ფარდის უკან არსებულ „ჯოჯოხეთს“ მალავდა. მე არ მინდა ამ ორი მოვლენის გაიგივება, რადგან მათ შორის ტიპოლოგიური სხვაობაა, რაზედაც, შესაძლოა, თავის დროზე ვისაუბრო, მაგრამ „ფარდის შექმნის“ ერთგვაროვნება აშკარაა. განსხვავებაც ამ ფარდებს შორის გამოიხატება იმ შემოქმედებითი ენერჯისა, რომელიც ახასიათებდა ამ ორ ეპოქას: „რენესანსის“ ინდივიდუალური შემოქმედებითი ენერჯია (გენია) დამკვეთთა ინდივიდუალობით იყო სტიმულირებული, ხოლო კოლექტიური იდეოლოგიური შემსრულებლობა ტოტალიტარული სისტემისა კი დამკვეთთა მასის უპიროვნობით, რასაც „სახელმწიფო“ განასახიერებდა. შედეგებიც შესატყვისი იყო.
28. იბ. "The Prinston Dante Project. Political treatise on the relations between Church and Empire". Edizione Nazionale; Florence: Società Dantesca Italiana, 1965. Edited by Pier Giorgio Ricci. Translated by Prue Shaw.
29. აქ მეტად საინტერესოდ მიჩანს, გავაკეთო მცირე შენიშვნა იმ დრამატულ ვითარებაზე, რომელიც ქართული კულტურისა და ცხოვრების წესის მოშლამი გამოიხატა უკანასკნელი 20 წლის განმავლობაში. ეს არის ის დასანანი და მოსანანიებელი ვითარება, რომელსაც დავით აღმაშენებელი განსაკუთრებულ ცოდეად მიიწერს: „უმეზობლობისთვის ღწვა...“ „მეზობლობა“ და სამეზობლო ურთიერთობები ქართული კულტურის ფუძეა. და ეს ფუძე გახდა თანამედროვე

პოლიტიკოსებისათვის დამანგრეველი მისწრაფების საგანი. პარადოქსი ის გახლავთ, რომ გლობალიზაციის პირობებში ეს ქართული კულტურის კვანძი, რომელიც ყველა ნიშნით არსებობას საზრისს აძლევდა და ამკვიდრებდა, შიშისაგან ათავისუფლებდა (ნუ გეშინის – ნუგეშისცემა!) ქართველი ადამიანის არსებობას, დღეს დეგრადაციას განიცდის და ქრება. ამას ხელს უწყობს ის სრულიად უაზრო „ურბანიზაცია“, რომელმაც მოიცვა უკანასკნელი ათწლეულის თბილისი და ბათუმი. ამავე დროს, პარადოქსულად, საქართველოს ევროპისკენ მისწრაფება გამოიხატა „სამეზობლო“ პროგრამის ამოქმედებაში. მაგრამ მეზობლობას თუ არა აქვს შინაგანი საყრდენი საკუთარ კულტურაში, მას არავითარი რეალური საფუძველი არ შეიძლება ჰქონდეს „პროგრამულ დონეზე“. თუ ასე გავრძელება, სულ მალე ქართული კულტურა დაკარგავს თავის უმნიშვნელოვანეს საყრდენს. ხოლო ეს საყრდენი კი ნარჩუნდება სოფლად (მცირე დასახლებებში) და არა მასობრივ აგლომერაციებში. სოფლის მოსპობა, რომელსაც ამჟამად ვხედავთ ქართულ სინამდვილეში (მიზეზთა კონას არ ვეხები), ქართული ცხოვრების ნების დეგრადაციისა და მოსპობის საფრთხის მაუწყებელია.

30. "Rendez à la Pucelle envoyée ici par Dieu le Roi du Ciel les clés de toutes les bonnes villes que vous avez prises et violées de France... Je suis venue ici de par Dieu le roi du Ciel, pour vous bouler hors de tout France...Et ne croyez pas que vous tiendrez jamais le royaume de France de dieu." – ამონარიდი ჴან დელუმოს მითითებული წიგნიდან. გვ. 29 და 34.

31. ფრანგების დათარიღებით, ენციკლოპედია „ბრიტანიკა-2003“ პარიზის უნივერსიტეტის დაარსების თარიღად ასახელებს 1115-1170 წლებს. ოქსფორდის უნივერსიტეტიც ამ მონაკვეთში დაარსდა.

32. თავის შესანიშნავ გამოკვლევაში, რომელმაც სათავე დაუდო შუა საუკუნეებში ინტელექტუალების წარმოშობას, სოციალურ ფენად ჩამოყალიბების და მათგან ძალაუფლებრივი კადრის შექმნის კვლევებს, ჴაკ ლე გოფი ახალი სოციალური, რელიგიური და პოლიტიკური ხედვის წარმოშობის მთელ პროცესს უკავშირებს უნივერსიტეტის ბადის გაშლას ევროპაში, რაც, თავის მხრივ, გამონეული იყო ახალი ტიპის ქალაქების გაჩენით და ურბანიზაციით, რომელმაც XII საუკუნიდან მთელი ევროპა მოიცვა:

"Ce qui est en effet décisif dans le model de l'intellectuel médiéval c'est son lien avec la ville. L'évolution scolaire s'inscrit dans la révolution urbaine de X-XIII siècles...(c'est)... la caractere révolutionnaire du curriculum universitaire comme mode de recrutement des élites gouvernantes. L'Occident n'avait connu que trois modes d'accès au pouvoir: la naissance, le plus important, la richesse, très secondaire jusqu'au XIII siècle sauf dans la Rome antique, le tirage au sort, de portée limitée parmi les citoyens des villages grecs de l'Antiquité. Cette promotion sociale s'est faite au moyen d'un procédé tout à fait neuf et révolutionnaire en Occident: l'examen. L'Occident rejoignait aussi - modestement ... un système le système chinois. Au terme de cette évolution professionnelles, social et institutionnelle il y a un objectif: le pouvoir... Dans une société idéologiquement contrôlée de très près par l'Eglise et politiquement de plus en plus encadrée par une double bureaucratie: laïque et ecclésiastique (la plus grande "réussite" à cet égard est la monarchie pontificale qui, au XIII siècle précisément réunit les deux aspects), les intellectuels du Moyen Age sont avant tout des intellectuelles "organique", fideles serviteurs de "Eglise et de l'Etat. Les universités sont de plus en plus des pépinières de "hauts fonctionnaires". Mais nombre d'entre eux, parce que la fonction intellectuels, la "liberté" universitaire, malgré ses limitations, y poussent, sont plus ou moins des intellectuels "critiques", le seuil étant celui de l'hérésie.

... Quatre grand intellectuels peuvent, du XIII au XIV siècle illustrer la diversité des comportement "critique" dans le monde medieval de l'enseignement supérieur: Abelard, Thomas d'Aquaine, Siger de Brabant, Wyclif..." (Jaques Le Goff, "Les Intellectuels au Moyen Age" ed. du Seuil, 2000.)

აქ მხოლოდ ერთი რამ მინდა აღვნიშნო, რომ ეს ოთხი დიდი ინტელექტუალი სხვადასხვა უნივერსიტეტს წარმოადგენს და ამით, მთელ ევროპას და არა მხოლოდ რომელიმე ქვეყანას. ევროპული საუნივერსიტეტო „კომუნის“ არსებობა გადაწყვეტი იყო ევროპის განვითარების იმ გეზისათვის, რომელიც დადგინდა XIII-XIV საუკუნეებში და გაგრძელდა „რენესანსში“, ვიდრე ახალ დრომდე – XIX საუკუნის დასაწყისამდე. მუსულმანურ სამყაროში ეს პროცესი ადრევე იყო დაწყებული მედრესეთა ფორმით. ამ თვალსაზრისით საქართველო სრულიად გარიყული აღმოჩნდა და დარჩენილი საეკლესიო-სამონასტრო დოგმატიკურ-განმანათლებლურ სისტემაში (იყალთოსა და გელათის აკადემიები აღარ იწოდებიან „მეორე ათინად“ და არც არსად აღინიშნებიან). ეს სისტემა მხოლოდ XIX საუკუნეში იწყებს შეცვლას და საუნივერსიტეტო სისტემა საბოლოოდ მკვიდრდება (ყოველგვარი შინაგანი ევოლუციის გარეშე) XX საუკუნეში. საბჭოთა ტოტალიტარული რეჟიმის პირობებში უნივერსიტეტი გადაიქცა იდეოლოგიურ მკაცრად კონტროლირებულ დანესებულებად. თუმცა, ეს კონტროლი სისტემის „მოშვებულობის“ და „სტაგნაციის“ შესაბამისად, საკმაოდ ზერელე ხდებოდა 60-იანი წლებიდან.

31. ეს საკითხი, ისევე, როგორც ბევრი სხვა, სამწუხაროდ, იდეოლოგიურ კონცეპტუალურ საფუძველზეა ნაკლები, იმ წინასწარ დადგენილი დებულებით, რომ საქართველოში მიმდინარე პროცესები თანხედომადია ევროპული, ან წინააღიწერი პროცესებისადმი. მრავალი გამოკვლევა, რომელიც საქართველოს ქალაქებისადმი მიძღვნილი, გარკვეული დეტალების წინ წამოწევით ცდილობს, დაამტკიცოს ქართული ქალაქის ტიპოლოგიური მსგავსება ევროპულ, ან რომელიმე სხვა, ქალაქის ტიპებთან. მე ეს მიმართა იდეოლოგიურ იდიოტიზმად, რადგან ელემენტები ქალაქური ინფრასტრუქტურის გამოსაყვანად არ გამოდგება, მით უმეტეს, რომ ქართული სოფელი, თავისთავად, მეტად მაღალგანვითარებულ საცხოვრის ნარმოვებივს. დებულება, რომ „ქალაქი“ უფრო მაღალი ტიპის დასახლებაა, არაფერს ამბობს ადგილობრივი საქალაქო ცხოვრებისა და სისტემის განვითარებაზე. ქალაქი სოფლიდან არსებით განსხვავებული ნარმოვია. მე ვიზარებ ქალაქის ქვემოწარმოდგენილ დახასიათებას:

“La ville c’est d’abord une société foisonnante ; concentrée sur une petite espace au milieu de vastes étendues faiblement peuplées. C’est ensuite un lieu de production et d’échanges où se mêlent l’artisanat et le commerce alimentés par une économie monétaire. C’est aussi le centre d’un système de valeurs particuliers d’où émergent la pratique laborieuse et créatrice du travail, le goût pour le négoce et l’argent, le penchant au luxe, le sens de la beauté. C’est encore un système d’organisation, d’un espace clos de, murailles où l’on pénètre par des portes et chemine par des rues et places, et qui est hérissé de tours. Mais c’est aussi un organisme social et politique fondé sur le voisinage, où les plus riches ne se constituent pas en hiérarchie mais forment un groupe d’égaux – assis côte à côte – gouvernant une masse unanime et solidaire Face au temps traditionnel encadré et scandé par les cloches régulières de l’Eglise, cette société laïque urbaine a conquise un temps communautaire que des cloches laïques marquent dans irrégularité des appels à la révolte, à la défense, à l’aide. C’est gens des villes – gros ou ,maigres – ont aussi leurs codes alimentaires, physiques militaires. Elles ne sont pas des guerriers raffinés, sportifs et sveltes mais des gens gros, gras s’ils réussissent, et dont les outils, quand ils se mêlent de se battre sont les seules armes... (J. Le Goff wignidan: A. Chedeville, J. Le Goff, J. Rossiaud’ La ville en France au moyen Age’ ed.du Seuil 1998. გვ. 8-25)

ელემენტები, რომლებითაც ქალაქი გამოიხსნება, პირველ რიგში, გულისხმობს გარკვეულ საზოგადოებრივი ინფრასტრუქტურის განვითარებას, ქუჩების მოკირწყვლას, წყალგაყვანილობას და საკანალიზაციო სისტემას, აგრეთვე საქალაქო საჯარო სამსახურს: მუნიციპალიტეტს, სამოქალაქო ნებსება და კანონებს და ა.შ.; გულისხმობს ისეთ საჯარო დანესებულებებს, როგორცაა ბაზარი, სა-

დაც იცვლება სხვადასხვა ხელოსნური თუ მეურნეობრივი ნაწარმი, ფულის საცვლელი დასლები, ბანკების წინაფორმა, რომლიდანაც ვითარდება ბანკები, საერთო სასაფლაო, რომელმაც შექმნა სრულიად განსაკუთრებული სფერო შიგ ქალაქში, განსხვავებით ანტიკური ქალაქისგან, რომელიც ცდილობდა, ქალაქს გარეთ გაეტანა სასაფლაო და ქალაქისკენ მიმავალი გზის გასწვრივ განელაგებინა საფლავები. *„მიცვალბულთა ურბანი ზაციას თან ახლდა სასაფლაოს ფუნქციების გაფართოება, სავაჭრო, სადღესასწაულო, ცოცხლად დარჩენილთა განსაზოგადობრიობის ალაგად ქცევა მასთან გამიზნაურების პროცესში, ვიდრე XV საუკუნეში სიკვდილმა არ შეიძინა შემადრწუნებელი სახე“* (ლე გოფი).

თუ ანტიკური ქალაქები რამდენიმე ნაგებობის ირგვლივ ეწყობოდა: ფორუმის, ტაძრების, კარიბჭეების, ცირკის, თეატრის, სტადიონის, აბანოების, V-VII საუკუნეებში ისინი სრულიად ქრებოდა, რათა ადგილი დაუთმონ ერთადერთ ცენტრალურ ნაგებობას – ეკლესიას. დიდი ხნის განმავლობაში მართალი ფეოდალიზმის ეპოქის ქალაქში არ არის სხვა მოწოდებული, ცენტრალური ტაძრის და ეკლესიების გარდა. სოციალური ცხოვრების ახალი ცენტრი ხდება ქალაქის ცენტრალური ალაგის – ბაზარი (სავაჭრო ცენტრი), რომელიც, ფაქტობრივად, ანაცვლებს, ანტიკური ქალაქის მრავალფუნქციურ წერტილებს. მაგრამ შუა საუკუნეების ქალაქი არ არის ძველი საქალაქო ცენტრების უბრალო ფუნქციური ჩანაცვლება. ბაზარი არის ის ადგილი, სადაც თავს იყრის არა მხოლოდ მთელი ქალაქი, არამედ მთელი მსოფლიო, ვისაც კი რაიმე მოაქვს და ჩამოაქვს უშორესი ქვეყნიებიდან, – ეს არის *შებვედრის* ალაგი, რომელიც თანდათან იძენს „დემოკრატიზაციის“ უპირველესი ძრავის მნიშვნელობას და დასაბამს აძლევს ცენტრალურ მოედანს, რომელზედაც ხდება მთელი ქალაქის ვექტორების გადაკვეთა. *ბურჟუაზია (მდიდარი მოქალაქეები)* ბუნებრივად ცდილობდა, მიეღო არისტოკრატიის სახე, თუმცა, მინათმფლობელობის გარეშე ეს საკმაოდ რთული იყო, *ქალაქელობა* ხდებოდა დახვეწილობის სინონიმი (დაუხვეწნავე „სოფელიზმის“ სანიხალადდეგოდ); შუასაუკუნოვანმა ქალაქმა განავითარა და განავრცო ინტელექტუალური მოვლენები, ესთეტიკური ხედვა (გოტიკა წმინდად ქალაქური მოვლენაა) და „გემოვნება“ (რაც აგრეთვე ურბანულია).

მაგრამ, და ვფიქრობ აქ სასვებით სწორია ლე გოფი, „შუა საუკუნეების“ ქალაქი არ წარმოადგენს განკერძოებულ მოვლენას ფეოდალურ წყობაში. ის ამ წყობაში არსებობს და ამ წყობის მიმართ განისაზღვრება ყოველივე ის, რაც იყო აღნიშნული. ქალაქი ვითარდება და ამ პროცესში სულ უფრო და უფრო რთულდება მისი პოზიცია ფეოდალური სისტემის ტოპოლოგიაში. ეს იწვევს იმგვარ ცვლილებებს, რომლებიც თავისი ბუნებით გამომდინარეობს ქალაქის არსებიდან. ეკლესია საკმაოდ სწრაფად შევიდა ქალაქში (ეკლესია ორივე აზრით: ნაგებობის და ინსტიტუტის). *საეპისკოპოსო ქალაქები* გარკვეულწილად ქალაქების ჯაჭვის ჩანასახოვან ფორმას წარმოადგენს. შუასაუკუნოვანი ევროპის ურბანიზაციის პროცესი მეტად საინტერესო სურათს გვაძლევს საეკლესიო სფეროს განვითარების და სასიხევერისიტეტო სულოასტიკური ბადის ფაშლის აზრით.

ქალაქი არის კიდევ ერთი უმნიშვნელოვანესი რამ: *დამოუკიდებლობისაკენ მისწრაფება*, რათა შეუფერხებლად აწარმოოს სავაჭრო-სახელოსნო (საწარმოო) ურთიერთობები სხვა ქალაქებთან (და ქვეყნებთან), აწარმოოს *ექსპორტი* და *იმპორტი*; განავითაროს საფინანსო სისტემა; მაგრამ, ამასთანავე, ის, რომ „...ბურჟუეზმა შეარყიეს ფეოდალურ ღირებულებათა სისტემა, იერარქიული, მეომრული, მფლანგველური, ერთგვარი ევალიტარული (თანასწორობითი) წესრიგის დაფუძნებით, განსაკუთრებით XII საუკუნეში და XIII საუკუნის დასაწყისში, ზუსტად რომ ითქვას, უფრო პორიზონტალური, ვიდრე ვერტიკალური იერარქიის დაფუძნებით, რომელიც აფასებდა მოგებასა და აღრიცხვას, სუნთქავდა მშვიდო-

ბითა და უსაფრთხოებით, ქმნიდა იმ პერსონაჟის მონახაზს, რომელიც მხოლოდ თანამედროვე ეპოქაში გახდება ის, რასაც ზომბარტმა უწოდა „ბურჟუა“, ქალაქის სივრცის თავისუფლების სივრცედ გადამქცევი („ქალაქის პაერი ხვდის თავისუფალს“)...“ (ლე გოფი) ყველა ამ ელემენტთა ერთობლიობა ქმნის ამა თუ იმ ტიპის ქალაქის პოლოგრამას – მთლიან ხატს, რომლითაც შეიძლება გაანალიზდეს სხვადასხვა ქვეყნის საქალაქო და სამოქალაქო ცხოვრება.

ჩემი ეჭვი, რომ საქართველოში არა გვაქვს არც ევროპული და არც აზიური ტიპის ქალაქები, დამახასიათებელი შუა საუკუნეებისათვის, გამომდინარეობს იმ დაკვირვებიდან, რომ სამოქალაქო ცნობიერების განვითარება ჯერ კიდევ რჩება „დიდი სოფლის“ ტიპოლოგიაში: ქალაქში ცხოვრების „ქალაქელობის“ და „მოქალაქეობის“ ფენომენი მეტად შეზღუდული სახით არის წარმოჩენილი. ქართულმა ქალაქმა ვერ წარმოქმნა ქართული ბურჟუაზია, რომლის წარმოქმნა „ფსევდობურჟუაზიის“ მახინჯი ფორმით მოხდა საბჭოთა „საქმოსნების“ სახით და გაგრძელდა მეორე დამოუკიდებლობის (1991 წ-ის შემდგომ. ეს მეტისმეტად ართულებს ქართული თანამედროვე სახელმწიფოს ფორმირების პროცესს, მით უმეტეს ახლა, როდესაც ქართული ქალაქი გადაიქცა უფორმო აგლომერაციად (თბილისი, ბათუმში) დემოგრაფიულად სრულიად შეუსატყვისად იმ ინფრასტრუქტურისათვისაც კი, რომელიც კომუნისტურ-საბჭოთა ტოტალიტარიზმმა განავითარა (კომუნისტურ-ტოტალიტარული იდეოლოგია და ნყობა არსებით ქალაქური მოვლენაა). უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მეგალოცივილური აგლომერაციების პრობლემა ამ, XXI საუკუნის დასაწყისში, ფაქტობრივად, იგივეა სხვადასხვა ქვეყნიდან შემოსულთა, ასევე, საკუთარი სოფლებიდან მოზღვავებულ იმიგრაციას ქალაქებში. მოსახლეობის ზრდა აძლიერებს კულტურულ დისპარმონიას და სამოქალაქო ცნობიერების დეგრადაციას ინვეს. ეს თემა, შესაძლოა, ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი თემა იყოს XXI საუკუნის მოაზროვნეებისათვის. ეს ყოველივე ხაზს უსვამს იმას, რომ თანამედროვე ქალაქი წარმოშობილია ინდუსტრიის განვითარების შედეგად და მასათა მოძალბების ფონზე. ამ ტიპის ქალაქთა განვითარება რუსეთის იმპერიაში მხოლოდ XIX საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში დაიწყო, „დიადი რეფორმის“ შემდეგ და მოსახლეობის ლუმპენიზაციის ფორმით. ეს არ იყო უშუალოდ ინდუსტრიული განვითარების მოთხოვნილება. ამან განსაკუთრებული გავლენა იქონია თბილისზე და ერთობ ქართულ ქალაქურ ტიპზე, რომელსაც უკავშირდებოდა სამოქალაქო ცნობიერების განვითარებაც.

34. ქართულ ენაში შემონახული შუმერული, ხეთური, ურარტული, ასირიული, სპარსული, და სხვა ენების კვალი და სიტყვათა ეტიმოლოგია საკმაო რწმუნებულებას გვაძლევს ამის სათქმელად. კახეთის არქეოლოგიური ცენტრის ექსპედიციის მასალები, დედოფლის მინდვრის გათხრები, გათხრები თრიალეთში, მცხეთაში, მენჯერები და დოლმენები და სხვა; ქართული ეთნოგრაფიული აღწერილობები და მასალები, რომლებიც ჯერაც ინახება ლიტერატურის ინსტიტუტის, ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საცავ-კარადებში; კახეთში, ქართლში, სვანეთში, ხევსურეთში (მთლიანად მთაში), სამეგრელოში, აფხაზეთში, აჭარაში, მდინარეთა გასწვრივ სამოსახლეობსა თუ მთის სამოსახლეობის გათხრისას ამოღებული მასალა მაეოქრებისეხ, რომ ქართული ცხოვრების წესის ტიპოლოგიური ერთგვაროვნება და ფორმათა მრავალსახეობა ონტოლოგიალად (არსებისგამოთქმად) არის მისაჩნევი.
35. ეს ტიპოლოგიური მახასიათებელი, რომელზეც დაკვირვება ნებისმიერ ეთნოგრაფს შეუძლია, თითქმის ყოველი მოგზაურის მიერ არის შენიშნული. მიუხედავად ამისა, დღევანდელ პირობებში განვითარებული ერთგვარი შემოძარცვა

ამ თვისებებისა, ჩემი ღრმა რწმენით, 80-წლიანი დახურულობის და ათვისებული ტოტალიტარიზმის ზემოქმედების შედეგია. ქვეყნის გახსნას „პროვინციალიზმის შოკი“ მოჰყვა, რაც დეკლარაციულ ხარისხში ვლინდება (როგორც ემართება ხოლმე სოფლიდან ქალაქში პირველად ჩამოსულ ადამიანს, რომელიც სახეს კარგავს). კიდევ ერთი ამკარა თვისება, რომელიც „ქართველობის“ განმსაზღვრელია, არის ქართული სახელმწიფოებრივი (გეოპოლიტიკური) არააგრესიულობა, ანუ დამპყრობლური ტენდენციების არქონა, რაც გამომავალია მხოლოდ თავდაცვითი ომების წარმოებაში და სახელმწიფოს საზღვრების მეტ-ნაკლებ მდგრადობაში (ის მცირდება, მაგრამ არასოდეს არ ივრცობა, თვით „კავკასიის ქრისტიანული იმპერიის“ შექმნის შედეგადაც კი. იმპერიაში შემავალი ქვეყნები და სახელმწიფოები საკუთარი საზღვარდებით იყო გაერთიანებული და საკუთარი კულტურული მახასიათებლებით, მათ შორის რელიგიურითაც). ეს მიბმა თავის მიწასთან, ვფიქრობ, საფუძველს პოუვს იმ პირველად რელიგიურ ყოფასა და ცხოვრებაში, რომელიც *კავკასიური „ღვთის კარის“* (სხვადასხვა რელიგიურ ცენტრების) დაცვისა და მსახურების პროცესში *არქეტიპად* ჩამოყალიბდა. დღევანდელი დეგრადაციის მიუხედავად, ეს ყოველივე ცხადად ვლინდება და *ქართველობის გამოსავალად* ნიშნად და კრიტიკურულად რჩება. მე არ ვეხები აღნიშნული მახასიათებლების უკანასკნელი ოცნლედის განმავლობაში მომხდარ დეგრადაციას, ეს ცალკე თემაა, შესაძლოა, იმ კრიტიკულ სასაზღვრო მდგომარეობაში ყოფნის, რომლის იქით დასასრულის აჩრდილი ისახება.

36. ეს სტროფები იმდენად რუსთველურია, რომ მათი დამწერის ვინაობის გარკვევას და მათ „დანართებად“ გააზრებას არავითარი აზრი არა აქვს. რუსთველის ტექსტის დედნის საკითხი ტექსტის პოეტურმა (გრძნობა-გონებითმა) ენერჯიამ და პოლოგრამის ჰომოგენურობამ უნდა გადაწყვიტოს.
37. „ჰუმანიზმი“ XIX საუკუნის ტერმინია და ფილოსოფიურ და ისტორიულ ლიტერატურაში დამკვიდრად გერმანელი მკვლევრების მიერ (როგორც „ჰუმანიზმის“), რათა ხაზი გაესვიათ კლასიკური კვლევების მნიშვნელობისათვის აღზრდა-განათლებაში. XV საუკუნეში პროფესორები და სტუდენტები, რომელნიც სწავლობდნენ და ასწავლიდნენ კლასიკურ ლიტერატურას, ინოვებოდნენ როგორც humanisti („ჰუმანიტი“). ეს სიტყვა – „ჰუმანიტი“ მიღებულია გამოთქმიდან „studia humanitatis“ (ჰუმანიტარული კვლევები), რომელიც XV საუკუნეში მოიცავდა გრამატიკას, პოეტიკას, რიტორიკას, ისტორიას და მორალურ ფილოსოფიას. „studia humanitatis“ – ბერძნული პიიდეას შესატყვისადა: თვით სიტყვა გამომდინარეობს ლათინური Humanitas – „ადამიანური“. აღმზრდელი იყო პოლიტიკური იდეალი, მთელი მოძრაობის ინტელექტუალური საფუძველი იყო; „რენესანსული ჰუმანიზმი“ ყველა ფორმით თვითგანისაზღვრებაა, როგორც ამ იდეალისაკენ მისწრაფება. „ჰუმანიტას“ ნიშნავდა ადამიანის ღირსების ყველა ფორმით განვითარებას. ამრიგად, ტერმინი აღნიშნავდა არა მხოლოდ იმ თვისებებს, რომლებიც დღეს იგულისხმება მასში: გაგებითობა, კეთილშობილება, თანაგრძნობა, შეწყობა, არამედ ისეთ უფრო „აგრესიულ“ მახასიათებლებსაც, როგორებიცაა შემტეობა, განსჯა, სიფრთხილე, მჭევრმეტყველობა და პატივმოყვარეობაც კი. შედეგად, ჰუმანიტარი არ შეიძლება ყოფილიყო განმხოლოებული ფილოსოფოსი ან მწერალი, იგი საჭიროებდა ცხოვრებაში აქტიურ ჩართვას. ეს გულისხმობდა არა მხოლოდ რეალისტურ *სოციალურ კრიტიციზმს*, არამედ უტოპიურ *ჰიპოთეზებსაც*, არა მხოლოდ ისტორიის მტიკვენულ ხედვას, არამედ მომავლის მოჩაზროებასაც. მოკლედ, „ჰუმანიზმი“ მოუწოდებდა კულტურის საზრინი რეფორმისაკენ, „ბნელი“ დროის, პასიური და უფიცი საზოგადოების გარდაქმნისაკენ ახალ ნყობად, რომელიც ხელს შეუწყობდა და გამათავისუფლებდა

უზარმაზარ ადამიანურ პოტენციას. „პუმანიზმს“ ჰქონდა სახარებრივი განზომილება. ის პუმანურობას ავრცობდა ინდივიდიდან ზოგად მდგომარეობად. პუმანიზმის არსების ყველაზე ზუსტი განსაზღვრება მაინც არის ანთროპოცენტრულობა, ანუ ადამიანის მოთავსება ყოველივეს ცენტრში და მისი გამოცდილების ტოპოლოგიურ ველში დალაგება სამყაროში, აქედან გამომდინარე ყველა პრობლემითა და შესაძლებლობებით. პუმანიზმის სწორედ ეს პოპოცენტრულობა გახდა უპირატესი ნიშანი სხვადასხვა ცივილიზაციასა თუ კულტურაში და ისტორიულ ეპოქაში ამა თუ იმ პიროვნების და მთელი მოძრაობის პუმანისტად და პუმანიზმად მიჩნევისათვის. ადამიანი ხდება სუბიექტი ამ სამყაროსი და, ამდენად – მცოდნე მისი (თუნდაც, შესაძლებლად).

სეკულარული (საერო) განათლებისა და კვლევებისადმი მისწრაფებამ თანდათან თუ არ ჩანაცვლა, ქრისტიანული ჭეშმარიტების, როგორც ნებისმიერი მოვლენის მომცველის შესახებ დებულება, შექმნა დუალისტური ხედვის ნაწარმოები. მაგრამ არა ტიპოლოგიურად განსხვავებული ქრისტიანული სიღრმითი ხედვიდან, რომელიც რუსთველთან იხილება, არამედ დომინანტი და ადამიანური ხედვის ჭეშმარიტებაზე. ადამიანმა საბოლოოდ დაკარგა კოსმოლოგიური და ეგზისტენციალური თავმდაბლობა და გზა გაუხსნა ყოველივე იმას, რამაც მსოფლიო ათეისტურ, მატერიალისტურ და ტოტალიტარულ ნყოფამდე მიიყვანა. მოხდა სრული დეპუმანიზაცია, რაც დასავლური ტიპის აზროვნებისათვის XX საუკუნის ყველაზე დრამატული პრობლემა აღმოჩნდა. ხედვის და მსოფლხატის ეს ორმაგობა (ზევიდან და ქვევიდან), პირველ ხანებში პარალელური, მომდევნო საუკუნეებში კი მთლიანად განყოფილი, ხდება საფუძველი შუასაუკუნეობრივი მთლიანობის შემდგომი განწვლილივსა: ქრისტიანული მსოფლხატის კოლოგრამა დაირღვა საერო-სეკულარულ „მეცნიერულ“ და სასულიერო-ეკლესიურ თეოკოსმოლოგიურ „რელიგიურ“ ხედვებად და მსოფლხატებად. ამ გზაზე XVIII საუკუნიდან საბოლოოდ მკვიდრდება „მეცნიერული ათეიზმი“ და ცალმხრივი მატერიალიზმი, მეცნიერობის და სრული ჭეშმარიტების ფლობის პრეტენზიებით. თავისთავად პოლოგრამა დაუმლადია და მისი „ნამსხვრევი“ მაინც ატარებს მთლიანი სურათის აღდგენის შესაძლებლობას. მე ვფიქრობ, რომ ეს არის მიზეზი იმისა, რომ XX საუკუნეში კვლავ დაიწყო ამ მთლიანი ხატის აღდგენის ცდები სწორედ მეცნიერების განვითარების საფუძველზე.

პუმანიზმის დამკვიდრების პროცესი საკმაოდ საინტერესო სურათს ხატავს: „პუმანიტას“ წყარო იყო კლასიკური ლიტერატურა. ბერძნულმა და რომაულმა აზრმა, ხელმისაწვდომმა ხელახლა აღმოჩინო ან ახლად თარგმნო ხელნაწერებში, პუმანიზმს სტრუქტურა და მეთოდი მისცა. შუა საუკუნეების ქრისტიანობასთან შედარებით, პლატონის, ტიტ ლივიუსის და ციცერონის „წარმართულ“ ნამუშევარს ჰქონდა ცოცხალი, რადიკალური და თითქმის შოდერნისტული ჟღერადობა. კლასიკური ფილოსოფია, რიტორიკა და ისტორია წმინდა მეთოდის ნიმუშებად იყო მიჩნეული. მეტიც, კლასიკური აზრი ეთიკას ეთიკად თვლიდა, პოლიტიკას – პოლიტიკად. მას აკლდა „შუა საუკუნეების“ აზროვნებაში გამოვლენილი შემაფრებელი დულაზიმი, ხშირად სეკულარიზმისა და ქრისტიანული სპირიტუალიზმის კონფლიქტური მოთხოვნით. პუმანიზმი, ამგვარად, შეიძლება ზუსტად განისაზღვროს, როგორც „რენესანსული“ მოძრაობა, რომელსაც თავის ხედვის ფოკუსში პუმანისტური იდეალი ჰქონდა. იტალიური ტერმინის „პუმანისტი“-ს უფრო ვინარ განსაზღვრების მიუხედავად, „რენესანსის“ ყველა მწერალი, რომელიც პუმანიტას ზოდიდა და ყველა მათი პირდაპირი „შთამომავალი“ შეიძლება შეუცდომლად იწოდოს *პუმანისტად*.

პეტრარკა, მინეტი, პიკო დელა მირანდოლა, ფიჩინო, პარაცელსი, ჯორდანო ბრუნო ამ პუმანიზმის ის „სახეებია“, რომელთა ბიოგრაფია პუმანის-

ტური ღირსების დასურათხატებაა. ჯორდანო ბრუნოს ეგზისტენციალურად გადანყვებილი პასუხი ინკვიზიციისადმი გახდა XX საუკუნის ერთ-ერთი ყველაზე ტრაგიკული ფილოსოფოსის, ალბერ კამიუს განსაკუთრებული ყურადღების საგანი. ადამიანობა არავითარი მდგრადი ხასიათით არ არის შემკობილი ან მოსაზღვრული ღმერთის მიერ, – ნერდა პიკო დელა მირანდოლა, – მაგრამ, სამაგიეროდ, ის არის თავისუფალი, მიაღწიოს თავის საკუთარ ღონეს და შექმნას თავისი საკუთარი მომავალი. არანაირი ღირსება, ღვთაებრიობაც კი, არ არის აკრძალული ადამიანის სწრაფვისათვის. ვიტორინომ ამგვარად შეაჯამა არსებით პოლიტიკური რწმენა ჭუმანის-ტურ ალზრდაში:

„საზოგადოების თვალთახედვაში არსებულ არა ყოველ ადამიანს, რომელსაც ფიზიკოსი, მოსამართლე, ფილოსოფოსი ენოდება, და არც ნებისმიერს აქვს ბუნებრივი შესაძლებლობების განსაკუთრებული ნიჭი, მაგრამ ყოველი ჩვენგანი არის შექმნილი საზოგადოებრივი მოვალეობით ცხოვრებისათვის, ყველა არის პასუხისმგებელი პირად ზეგავლენაში, რომელიც ჩვენგან მომდინარეობს.“

განსაკუთრებული იყო, როგორც ზევით აღვნიშნე, *უნივერსიტეტების როლი შუა საუკუნეების, XI-XIII საუკუნეთა და შემდგომ მონაკვეთებში. „ინტელექტუალები“* სრულიად ახალი *სოციალური და პოლიტიკური ძალაუფლების მქონე ფენის* სახით გამოვიდნენ ასპარეზზე სწორედ უნივერსიტეტების *მასწავლებელ-სტუდენტების* სახით. ეს თემა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია საქართველოსა და ევროპის *ურბანიზაციის პროცესის* შესადარებლად და გასაგებად. როგორც ითქვა, *XIII-XVI საუკუნეები* სრულიად ახალი ურბანული სისტემების წარმოშობასა და დამკვიდრების ეპოქაა და ამას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა როგორც „რენესანსის“, ასევე „ევროპულობის“ ჩამოყალიბებაში.

38. გავრცელებული შეხედულებაა, რომ „დემოკრიტემ გახსნა ატომის საიდუმლო, მაგრამ დაუმალა კაცობრიობას“, ან კიდევ – საიდუმლო (ეზოთერული) ცოდნის შესახებ, მე ვფიქრობ, სხვა არაფერია, თუ არ ცდა ამ მიმართების გადალახვისა. გონების საზღვრებში, – და ეს პლატონმა შესანიშნავად აჩვენა, – საცებით შესაძლებელია იდეების წედომა, მაგრამ მათი რეალიზებისათვის აუცილებელია მთელი შესაძლებლობათა ველის ჰორიზონტის შესაბამისი გახსნა, რაც, თუ შევადარებთ დროის სხვადასხვაგვარ მდინარებას გონებრივ სფეროში და ეგზისტენციალურ ყოფიერებაში („ყოფაში“), სრულიად არათანხვდომადია და ბუნებრივად „დღე ერთი ვითარცა წელი ათასი“ ფორმულით განიზომება. ეს არის მიმართება „შექმნასა“, – რაც იდეას გულისხმობს, – და „გაკეთებას“, – რაც რეალიზებას გულისხმობს, – შორის. პოლოგრამული პარადიგმა უშეებს, რომ დემოკრიტეს საცებით შექმლო, გაეხსნა ატომის საიდუმლოება, რაც მითითებურპეტაციის დონეზე ადვილი წარმოსადგენია, მაგრამ დღევანდელი გავებით ატომის ენერჯის რეალიზების არავითარი შესაძლებლობა არ არსებობდა. ეს კარგად ჩანს ლეონარდო და ვინჩის გენიალურ აღმოჩენებში, რომელთა ნახაზებიც არსებობს, მაგრამ განხორციელება არც ერთს არ ენერა მასალის მუხსატყვისობის გამო. ცდა ისტორიის ამგვარი მითიზირებისა ხშირია, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც აშკარა ჩამორჩენასთან გვაქვს საქმე და ჩნდება მისწრაფება, როგორღაც დაფარონ ეს წარსულის აღზევებით. მაგრამ წარსული ისეთია, როგორიც იყო და თანამედროვეობაც იმიტომ არის ამგვარი, რომ წარსული *ერთგვარადად* მომხდარია და უცვლელი. რამდენიც არ უნდა ცვალო წარსულის სურათი, ამით თანამედროვეობას ვერ შეცვლი.

39. ერვინ შანოფსკი აღნიშნავს: „Ce processus mémorable d'autoréalisation (“réalisation” dans

le double sens de "prise de conscience et d'integration à la réalité") ... n'été le fait que l'historien d'art... Alors que la Renaissance a retrouver ses ancêtres, ces humanistes sensible a l'art et ces artistes sensibles à l'humanisme des XIV, XV, et XVI siècles, ceux-ci ont à leur tour joué un rôle important pour façonner le concept d'humanisme lui-même... comme chacun sait, et comme ses concitoyennes eux-mêmes l'ont reconnu, c'est Pétrarque qui a conçu et formuler l'idée fondamentale d'un renouveau sous l'influence des modèles classiques... Là où tous les penseurs chrétiens avant lui avaient vu un développement continu commençant avec la création du monde et aboutissant à l'époque où vivait l'auteur, il vit une division nette en deux périodes, la classique et la "récente", la première comprenant les istoriae antiquae, la seconde les historiae novae. Et tandis que ses prédécesseurs avaient conçu ce développement continu comme un progrès régulier conduisant des ténèbres païennes à la lumière du Christ (que l'on considérât que Sa naissance marquait la dernière des "quatre Monarchie" de Daniel, ou le dernier des "six Ages" correspondant aux jours de la création, ou la dernière des "trois Ères", la première avant la Loi, la seconde sous la Loi, la troisième sous la Grâce), Pétrarque vit dans la période au cours de laquelle "le nom du Christ commença à être célébré à Rome et à être admiré par les empereurs", le début d'un âge « sombre » de déclin et d'obscurantisme, et la période présent qui pour lui était simplement la période de la Rome royale, républicaine, puis impérial – comme un âge de gloire et de lumière..." – ix. Ervin Panofsky "La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident." Champs/Flammarion. 1993. გვ. 24-25

40. Jacob Burckhardt "CIVILISATION DE LA RENAISSANCE EN ITALIE" t. 2, gv. 11-16. Le Livre du Poche biblio essais. 19888.
41. იქვე, გვ. 290-292.
42. მუსულმანური ფილოსოფიის გავლენა ევროპაში არა მხოლოდ ბერძნული ფილოსოფიის თარგმანთა შემოტანითა და გავრცელებით გამოიხატა, არამედ უშუალოდ მუსულმან, განსაკუთრებით, სპარსელ (ავიცენა, ავეროესი) და ანდალუზიელ ფილოსოფოსთა (იბნ არაბი) ნააზრევის უშუალო გაცნობითაც. შუა საუკუნეებში *მუსულმანი* თანხედებოდა ცნებას *არაბი*. ასევე იგივეობრივად იყენებდნენ ამ ორ სიტყვას XVIII-XX საუკუნეებშიც. დღეს ნათელია, რომ ამ „არაბულ“ ფილოსოფიაში ძირითადად სპარსელები, თუმც, არაბულენოვანები (რადგან *ყურანის* ენა იყო) და ანდალუზიელ-კორდობელი მუსულმანები იღებდნენ მონაწილეობას. მათ განსაკუთრებულობას მათი კულტურა განსაზღვრავდა და არა მათი „ეთნიკურობა“ (ჩამომავლობა).
43. იხ. Jacob Bouchardt "Civilisation de la Renaissance en Italie" T. 1 გვ. 197-203. იაკობ ბურჰარდტის თვალსაზრისის მნიშვნელობა დიდია, რადგან ის იყო იტალიური „რენესანსის“ და მისი პოლოგრამის პირველი მხედველი. ბურჰარდტის გავლენაც მეტისმეტად დიდი იყო. მოგვიანოდ და, განსაკუთრებით XX საუკუნის გასწვრივ „რენესანსის“ შესახებ ლიტერატურა თუმც მეტად საინტერესო მიგნებებით გამოირჩევა, მაგრამ ბურჰარტდისეული მთლიანობა და პოლოგრამულობა დაკარგა. არსებითად საქმე გვაქვს „რენესანსული პოლოგრამის“ პრეპარირებასთან რაციონალური ხელოვნებათმცოდნეური საქრისით.
44. იხ. ean Borella "La Crise du Symbolisme Religieux" – L'Age D'Homme 1990. ავტორი განაგრძობს: „En ouvrant ce conflit, la philosophie voulait d'abord et seulement purifier la raison humaine, c'est-à-dire le rendre à son état naturel en la débarrassant de toutes les impuretés qu'avaient accumulées sur elle l'ignorance et la superstition. Toutefois, à mesure que se développe cette vaste critique de la raison religieuse, s'impose l'obligation, non seulement de le combattre, mes encore de rendre compte de sont apparition dans l'histoire humaine. Dressé contre la religion, la raison ne devrait pas tarder à s'apercevoir que son ennemie résidait en elle-même, dans le secret de la conscience humaine. Elle entreprit de l'en extirper, entreprise qui, en trois cent ans, conduisit la critique

philosophique jusqu'au rejet de la raison pure elle-même, déstituée de sa prétention hégémonique, et donc à une sorte de suicide spéculatif dont l'après-structuralisme donne aujourd'hui le spectacle: l'âme religieuse entraînant dans sa mort l'âme rationnelle." გვ. 7.

ეს მრავალმხრივ საინტერესო წიგნი ბევრ ისეთ საკითხს ეხება, რომელიც პირდაპირ კავშირშია ჩემ მიერ დასმულ პრობლემასთან. XX საუკუნის დასაწყისის მისტიციზმი შვედური დადასტურებაა იმისა, რომ რაციონალიზმს არასაკმაო რესურსები გააჩნია სამყაროს შესაცნობად, ხოლო მეორე ნახევარში განვითარებულმა თვალსაზრისებმა და მათემატიკურ, ფიზიკურ, კოსმოლოგიურ, მიკროელემენტალურ დონეზე ნარმოებულმა კვლევებმა და ცდებმა, სხვა მეცნიერულ მიღწევებთან ერთად სრულიად უაზრო ქმნა ის პრეტენზიები, რომელიც სამი საუკუნის განმავლობაში აფუძნებდა ანტირელიგიურ და ანტიისიმბოლისტურ თვალსაზრისს. უკანასკნელ დროს ფრიტიოფ კაპრას შედარებითმა ანალიზმა გამოავლინა ძველი აღმოსავლური მისტიკისა და ფილოსოფიის მიმართება ახალ მეცნიერულ შეხედულებებთან. პოლოგამული თვალსაზრისით, ისინი განიხილებიან, როგორც თანაბარმნიშვნელოვანი პარადიგმები და არა ურთიერთგამომრიცხავი ხედვები. ეს ყოველივე ქმნის საფუძველს იმისათვის, რომ ფილოსოფიულად მოვეციოდით ძველ თეოკოსმოლოგიურ შეხედულებებსა და იმ ცოდნას, რომელიც იმალემა საკრალური რელიგიური ხატუნების უკან.

45. მარქსისტულ ისტორიოგრაფიაში „ბატონყმობა“ მიჩნეულია სოციალური ურთიერთობების უფრო მაღალგანვითარებულ საფეხურად, ვიდრე პატრონყმობა. ხაზობრივი ევოლუციონისტური პრინციპით სოციალისტური კომუნისტური წყობა უმაღლესი ფორმაა, ხოლო მისი ქვემდებარე ისტორიული ფორმებია უკუქცევითი რიგით: კაპიტალისტური, ბურჟუაზიული, მონარქიული და ა.შ. პოლიტიკური და სოციალური „ფორმაციების“ ამ რიგში ბატონყმობა მოსდევს პატრონყმობას, რაც, „ბუნებრივად“, აყენებს პატრონყმობას უფრო დაბალ საფეხურზე. დაბალი ნიშნავს განუვითარებელს, რასაც მოსდევს ამ განუვითარებლობის წარმოსაჩენი უკითხვების და შეფასებების განუსაზღვრელი რაოდენობა. ეს სრულიად თვითნებური იდეოლოგიური სქემა ეფუძნებოდა აგრეთვე „კლასობრივი ბრძოლის“ და უეჭველი „პროგრესის“ (რომლის უმაღლეს ნერტილს კომუნისტური წყობა წარმოადგენდა) დებულებას. ამა თუ იმ წყობის შეფასება მხოლოდ ერთგვაროვანი კრიტერიუმების მიყენებითაა შესაძლებელი და ისიც მოვლენათა აბსოლუტური გამეორადობის დაშვებით (აქ საქმეში ვერნერ ჰაიზენბერგის „დამატების პრინციპი“ ერევა). მაგრამ ისტორიაში, სადაც მოვლენათა ერთგვარადობა გვაქვს, შეუძლებელია ამგვარი კრიტერიუმების გამოყენება. იდეოლოგიზებული საბჭოთა ისტორიოგრაფია, რომელმაც მნიშვნელოვანი მასალა დააგროვა ისტორიული კვლევისათვის, ამაოდ დაშვრა საქართველოს და ნებისმიერი სხვა ქვეყნის ისტორიის მარქსისტულ სარეცელზე მორგებით. ამ მასალაზე (თუ, რასაკვირველია ფაქტობრივად არ არის მოდელირებული იდეოლოგიურად) დაყრდნობით შესაძლებელია სრულიად მიუკერძოებელი (მაგრამ სუბიექტური) ინტერპრეტაციებით ისტორიული პოლოგრამის აგება. ერთი და იგივე ფაქტების სხვადასხვა ინტერპრეტაციის და შეფასების რაც უფრო მეტი ცდა იქნება გაკეთებული, მით უფრო საინტერესო გახდება ისტორიული სურათი და თანდათან გამონათდება ის ღირებული პოლოგრამა, რომელიც განთავისუფლებული იქნება როგორც ფსიქოლოგიური კომპლექსებიდან, ასევე ყოველგვარი „ისტობისა“ და „იზომობისაგან“.

რუსთველი და დანტე

ყოფიერების მეტათეოლოგია
„ვეფხისტყაოსანში“ და „კომედიაში“

პარი I

„რომელთაც სიღრმენი იხილნეს...“

ორი დასაწყისი იმთავითვე აყენებს მკითხველს სივრცისა და დროს სხვადასხვა ტოპოლოგიაში და სისტემაში.

რუსთველი:

*„რომელმან შექმნა სამყარო, ძალითა მით ძლიერითა,
ზეგარდმო არსნი სულითა ჰყვნა ზეცით მონაბერიითა,
ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერიითა,
და მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე, სახითა მის მიერიითა.*

*ჰე ღმერთო ერთო შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა,
შენ დამიფარე, ძლევა მეც, დათრგუნვად მე სატანისა,
მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდიმდე გასატანისა,
და ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა წასატანისა.“*

დანტე:

*“Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura
ché la diritta via era smarrita.*

Ahi quanto a dir qual era è cosa dura

*esta selva selvaggia e aspra e forte
che nel pensier rinova la paura!*

Tant'è amara che poco è più morte;

ma per trattar del ben ch'í' vi trovai,

dirò de l'altre cose ch'í' v'ho scorte.

Io non so ben ridir com'í' v'intrai,

tant'era pien di sonno a quel punto

che la verace via abbandonai.

Ma poi ch'í' fui al piu d'un colle giunto,

là dove terminava quella valle

che m'avea di paura il cor compunto.....¹

უკვე გახსნილია სამყაროს ორი სრულიად განსხვავებული ხედვა, ორი კოსმოსი, რომელთაგან ერთი, ქართულ ენობრივ ჰოლოგრამაში არსებული, „ბმულია“ შემოქმედთან, ხოლო მეორე კი, იტალიის ენობრივ ტოპოლოგიაში მყოფი – საკუთარი ყოფიერების ინდივიდუალურ ბიოგრაფიულობასთან. ამ ორ დასაწყისს მხოლოდ ერთი რამ აერთიანებს: სიტყვის სახიობა, მისი ენერგია და მისწრაფებულობა, პირველივე სიტყვიდან რომ რთავს იმ ძრავას, რომელსაც შეუსვენებლად და „ამოსუნთქვის ვერშემძლეობით“ მიჰყავს მკითხველ-მსმენელი მიზ-

ნისაკენ: საკუთარი ენობრივი პოლოგრამების, – ქართულის და იტალიურის, – სრულად გამოთქმისაკენ თვით მკითხველ-მსმენელის შემოქმედებითი ენერგიის გახსნით. ამ დასაწყისების შემდეგ შეუძლებელი ხდება გადასვლა ხელოვნურ „კლასიკურ“ (ბერძნულ და ლათინურ ან ნებისმიერ სხვა) ენობრივ სისტემაში და რაიმეს გამოთქმა: რუსთველიც და დანტეც, ამ თვალსაზრისით, ცოცხალი ენის პოლოგრამის, მისი შესაძლებლობებისა და რეალობების მფლობელი და შემოქმედი, კონკრეტული დროს-და-სივრცის გარეთ მდგომი. სიტყვათწარმოთქმის და სიტყვათქმის ძალა ერთნაირად უტოლდება იმ წარმომქმნელი ენერგიის ძალას, რომელმაც „შექმნა არსნი“ და „დაასახლა სამყარო“.

არის ერთი მეტად მნიშვნელოვანი მახასიათებელი, რომელიც რუსთველს და დანტეს პიროვნულად აახლოებს ურთიერთს: ორივე თავისი დროის უაღრესად განათლებული ადამიანი იყო. მაგრამ დანტესაგან განსხვავებით, რუსთველის შესახებ არაფერია ცნობილი, „ხალხური“ ლეგენდების და მკვლევართა მიერი გამოწვინების გარდა. ფიქრობენ, რომ ის იყო უიმედოდ შეყვარებული თამარ მეფეზე, რომ ამ სიყვარულის შედეგია „ვეფხისტყაოსანი“; რომ ის ბერად აღიკვეცა იერუსალიმის „ჯვრის მონასტერში“; რომ ის იყო მეჭურჭლეთუხუცესი, რასაც ადასტურებს (!) ჯვრის მონასტერში ერთ-ერთ ბოძზე არსებული მისი გამოსახულება და წარწერა; რომ ეს არის დემნა უფლისწულის ფსევდონიმი; და ასე შემდეგ... ფაქტი კი ერთია: არსებობს ერთადერთი ნამდვილი წყარო – „ვეფხისტყაოსანი“. სწორედ ის წარმოაჩენს რუსთველს უაღრესად განათლებულ ადამიანად, რომელზედაც სრული იგივეობით შეიძლება ითქვას ის, რასაც დანტეს შესახებ მოგვითხრობენ თანამედროვენი და მისი ნაწარმოებები.

დანტეს ეკავა მაღალი საზოგადოებრივი მდგომარეობა და თანამდებობებიც, იყო აქტიური პოლიტიკური მოღვაწე. ყოველ შემთხვევაში, იმ დრომდე, ვიდრე საერთოდ არ ჩამოშორდა ყველაფერს და გადასახლებაში მყოფმა არ ჩამოაყალიბა „ერთი კაცის – თავის თავის – პარტია“. დანტე იყო: „უგანათლებლესი ადამიანი. მას ჰქონდა ღრმა ცოდნა თეოლოგიაში, ფილოსოფიაში, ისტორიაში, მითოლოგიაში, სამართალში, ასტრონომიაში, ფიზიკაში, მათემატიკაში, რიტორიკასა და პოეტიკაში.“² დანტეს ამგვარი დახასიათება შესანიშნავად უდგება იმ ცოდნას, რომელსაც რუსთველი ამჟღავნებს „ვეფხისტყაოსანში“. ეს არც არის გასაკვირი, რადგან იგივე ღრმა განსწავლულობას წარმოაჩენს მთლიანად „ქართლის ცხოვრება“ და ის ნაწილები, რომელნიც „დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსის“ და „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ სახელითაა ცნობილი. გელათის და იყალთოს აკადემიების, წმ. მინის ქართული მონასტრების არსებობა, ეფრემ მცირის, ათონელების, გიორგი მთაწმინდელის, იოანე პეტრიწის და სხვა ქართველ გამოჩენილ მამათა მოღვაწეობა, არსებული თარგმანები და გად-

მოქართულებული ტექსტები, სირიული, ბერძნული, სპარსული და არაბული ენების ცოდნა, რაც ჩანს წყაროებში და „ვეფხისტყაოსანში“, სრულიად შესატყვის ფონს ქმნის, რომ ეს ორი შემოქმედი თანაბარღირსეულად დახასიათდეს.

გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობა ერთგვარი წყალგამყოფია, რომლის აქეთ იწყება იმ ქრისტიანული სახელმწიფოს ჩამოყალიბება, რომელსაც დღესაც *საქართველო* ეწოდება. მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ საქართველო ყალიბდებოდა, როგორც ქრისტიანულ-ქალკედონური, „მართლმადიდებლური“ აღმსარებლობის ქვეყანა, რელიგიური ჰოლოგრამის თვალსაზრისით, ის ტრადიციულ მითო-და-თეოკოსმოლოგიურ მსოფლხატში განაგრძობდა არსებობას. ეს მსოფლხატი, რომელიც უძველეს ქართველურ ტომებში არქეტიპად ჩამოყალიბდა, საუკუნეთა განმავლობაში წინააზიურ რელიგიურ ცენტრებთან ურთიერთობაში კრისტალდებოდა. რიტუალურად და თეოლოგიურ-დოგმატურად აღმოსავლურ-ქრისტიანულ (ბერძნულ) მართლმადიდებლობასთან თანხმობადმა ქრისტიანობამ, რომელსაც საქართველო თარგმანებით ეზიარა (ჯერჯერობით არ არის აღმოჩენილი არც ერთი ორიგინალური ქართული თეოლოგიური ნაშრომი!), ამ არქეტიპულ-ტრადიციული ქართული რელიგიური მსოფლხატის სინთეზირებით შეიძინა *ქართული ქრისტიანობის* სახე. ეკლესიურად ბერძნულ-ქალკედონური „ხალხურად“ რჩებოდა ქართულ სინთეზურ მსოფლხატში და რელიგიურ ჰოლოგრამაში. ის ფაქტი, რომ არ არსებობდა საკუთრივ ქართული თეოლოგიური ლიტერატურა და ამ მიმართულებით შემოქმედებითი მისწრაფებანი, მე ვფიქრობ, მიუთითებს ქართული ეკლესიის განსაკუთრებულ მდგომარეობაზე: ეკლესია *ქართველთა ერთიანობის* განმასახიერებელი უფრო იყო, ვიდრე „წმინდითი ერთგვაროვნების“, იმ დროს, როდესაც საქართველო ყალიბდებოდა და მიმდინარეობდა ბრძოლა სამთავროებს და ქვეყნებს შორის – ბრძოლა, რომელიც, „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, არა მხოლოდ სხვადასხვა „ქვეყნებს“, არამედ სხვადასხვა „ხალხებს“ (ეთნოსებს) შორის მიმდინარეობდა. ბუნებრივ საფუძველს ამ ერთიანობას უქმნიდა მცხეთა-ქართლი, იქ არსებული წმიდათა წმიდით: ქრისტეს კვართით და ელიას ხალენით. ამგვარად, ქართულმა ეკლესიამ *საქართველოს* ჩამოყალიბებაში უმთავრესი როლი ითამაშა. საერო-სახელმწიფოებრივი ხელისუფლება, მაშინაც კი, როდესაც აღმოსავლური მართლმადიდებლური ეკლესია დაუპირისპირდა რომს დიდი სქიზმის შემდგომ, განაგრძობდა იმ საერთოქრისტიანულ ტრადიციას, რომელიც არსებობდა განყოფამდე და თვით მართლმადიდებელი ეკლესიების მიერ „კათოლიკური“ ქრისტიანობის რადიკალურ უარყოფამდე. საეკლესიო ანტიკათოლიციზმის და საერო ხელისუფლების პროვეროპულობის ამგვარმა შეუთავსებლობამ დიდად შეაფერხა თვით *ქართული სახელმწიფოს*

განვითარება და საბოლოოდ მოახდინა სოციალური და პოლიტიკური კონსერვაცია. განსხვავებით ევროპისაგან, საეკლესიო ინსტიტუციურ-მა ნყოფამ გავლენა ვერ მოახდინა ქართული სახელმწიფოს ინსტიტუციონალიზების პროცესზე, ამიტომაც დავით აღმაშენებელამდე და გიორგი ჭყონდიდელამდე საქართველოს სახელმწიფოებრივ განვითარებაში ინსტიტუციონალიზების არავითარი კვალი არ ჩანს, არ არსებობს არც ერთი კანონი, არც არავითარი საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ნყოფის მარეგულირებელი დანესებულება და არც ზოგადი საფუძველი.

ამ ვითარებას, შესაძლოა, თავისი გამართლებაც ჰქონდა, რადგან ეკლესიურ-რიტუალური განვითარება და ახალი, თანადროული ცოდნისადმი შესატყვისი თავისუფალი თეოლოგიური ძიებები შეიცავდა საფრთხეს ეკლესიის დოგმატიკური რიტუალური მთლიანობისთვის და, შესაბამისად, საქართველოს მთლიანობისთვის, ეკლესია უნდა დარჩენილიყო სტატიკურ, უძრავ და უცვლელ მდგომარეობაში. ეს ეკლესიის და საქართველოს ერთიანობის და მდგრადობის გარანტია იყო. ამ ხედვით, მიუხედავად იმისა, რომ ქართული ეკლესია წარმოადგენს რიტუალურ და დოგმატურ მართლმადიდებლობას, იგი ვერ არღვევს ქართული კულტურის ბუნებრივი ქრისტიანობის სინთეზურობას – მითო-და-თეოკოსმოლოგიურ ჰოლოგრამას. ეს იყო, ჩემი ხედვით, რელიგიური „მოშვებულობის“, თავისუფლების და მიმღებლობის (ტოლერანტობის) საფუძველი. ქართული ეკლესია, როგორც მნივნობრული ინსტიტუტი, ამ სინთეზურობის გამო გახდა სახელმწიფოებრივი ერთიანობის გამოხატულება და საფუძველი. იგი იყო ქართული ენის გავრცობის უმთავრესი წყარო. ეს, შესაძლოა, გასაგებს ხდის იმ უმტკივნეულობას, რომლითაც მწერლობა ქართულ ენაზე განვითარდა და არასოდეს არ გამხდარა საჭირო ქართული ენის იმპერიულ „lingua franka“-დ განმტკიცება (მაგალითად, ჩრდ. კავკასიაში, ან, თუნდაც, სამეგრელოსა და სვანეთში).

VI საუკუნეში, 13 ასურელი მამის მიერ პირველი მონასტრების აღშენებიდან დაწყებული,³ IX საუკუნეში „უბისის“ მნივნობრული (გრიგოლ ხანძთელის მიერ ჩამოტანილი ბიბლიოთეკით) მონასტრის და XI-XII საუკუნეებში აკადემიების დაარსებამდე, საქართველოს განათლებული საზოგადოება სრულად ჩანს აღჭურვილი თანადროული ცოდნით, რომელიც სწვდებოდა ქრისტიანულ და, შემდგომ, მუსულმანურ სამყაროთა ჰორიზონტს. ეს ჩანს ლიტერატურულ თუ ისტორიოგრაფიულ ნათარგმნ ტექსტთა ხარისხში, მრავალფეროვნებაში და რაოდენობაში. ორივე ნაკადი იქნება სინთეზირებული რუსთველურ-ქართულ ქრისტიანულ ხედვაში და ჰოლოგრამაში. ქართული თეოლოგიური აზრის გამოხატვა და განვითარება არა ეკლესიამ, რომელიც დოგმატურად კონსერვატიული იყო, არამედ ლიტერატურამ და ფილოსოფიამ იკისრა,

რამაც გამოიწვია ლიტერატურული ტექსტების ენის გამოთავისუფლება ნუსხური საეკლესიო ენიდან. ლიტერატურამვე მოახდინა თარგმნილი თეოლოგიური აზრის სინთეზი ქართულ ტრადიციულ რელიგიურ რწმენასთან და ერთდროულად თეოლოგიური და ცხოვრებისეული პოლოგრამული „რომანის“ – „ვეფხისტყაოსნის“ შექმნა განაპირობა. ეს ქართული სახელმწიფოებრივი სისტემის და ქართული ქრისტიანობის ჩამოყალიბების პროცესის დაგვირგვინება იყო.

მე აქ მიზნად არა მაქვს „ვეფხისტყაოსნისა“ და „ღვთაებრივი კომედიის“ სრული განხილვა, რასაც ცალკე შრომა უნდა მიეძღვნას, მე მხოლოდ მსურს, ის ტიპოლოგიური მახასიათებლები გამოვკვეთო, რომელიც „ქართული რენესანსის“ პრობლემას შეესატყვისება და იტალიური (ევროპული) და ქართული (კავკასიური) ცივილიზაციების და, შესატყვისად, რენესანსების მიმართებას გამარკვევინებს.

* * *

ის გარემო, რომელშიც რუსთველს უხდებოდა ცხოვრება და შემოქმედება, არსებითად განსხვავდება იმ გარემოსაგან, რომელშიც დანტე მოღვაწეობდა და წერდა. განსხვავება მდგომარეობდა არა დროის და ეპოქების სხვადასხვაობაში და არა მხოლოდ იმაში, რომ ქართული სინამდვილე „მართლმადიდებლური“ იყო, ხოლო იტალიური კი „კათოლიკური“. ქრისტიანობა რომის იმპერიის ოფიციალური რელიგია გახდა 380 წელს. შესაბამისად, რომის ეკლესია იმთავითვე იმპერიული მასშტაბის და პრეტენზიების მქონე იყო, რაც განსაკუთრებით გამოვლინდა დიდი სქიზმის (1054 წ.) შემდეგ. იტალიის განვითარება, ამგვარად, ერთდროულად რომის იმპერიის და რომის ეკლესიის „ტრადიციაზე“ გახდა დაფუძნებული. რომის იმპერიული მისწრაფებები და ინტერესები რომის (კათოლიკურმა) ეკლესიამ შეისიხლხორცა და ქრისტიანობის გავრცელებასთან ერთად, „ნარმართულ“ და „ბარბაროსულ“ ევროპას ახალ იმპერიულ სახეს აძლევდა. ეს იყო პოლიტიკური იმპერიის ჩანაცვლება ერთიანი ეკლესიით და ამ ეკლესიის ენით – ლათინურით, რომელიც ამ „საეკლესიო იმპერიის“ ლინგვა ფრანკად დგინდებოდა. პარადოქსულად სახელმწიფოებრივად იტალია აღმოჩნდა ბერძნული ქალაქ-სახელმწიფოების მემკვიდრე და ახალი ტიპის ქალაქის დამამკვიდრებელი, რაც ბუნებრივად იწვევდა ევროპაში განუწყვეტელ ბრძოლას საერო-სახელმწიფოებრივ „ნაციონალურ“ ძალაუფლებას (მეფეს) და იმპერიულ „რომს“ (პაპს) შორის. საბოლოოდ, ნაციონალურ სახელმწიფოთა განვითარების კვალდაკვალ, ჩამოყალიბდა რეფორმაცია და პროტესტანტიზმი. ამ ბრძოლაში ქალაქები რომის იმპერიული მისწრაფების წინააღმდეგ ნაციონალური საერო ხელისუფლების ბუნე-

ბრივ მოკავშირედ გამოდიოდნენ. ეს იყო, ამასთანავე, ევროპული ცივილიზაციის ჩამოყალიბების პროცესის ახალი ტალღა.

საქართველოს ეკლესია და ქართული ქრისტიანობა სრულიად სხვა საფუძველზე დაფუძნდა და გაიშალა *ქართლის სპარსულ-ქართული წყობის* სახელმწიფოში. ქრისტიანობის ოფიციალურ სარწმუნოებად გამოცხადებამ მეფე მირიანის მიერ ლოკალური „ქართლის“ საზღვრები გახსნა და ქრისტიანობის გავრცელების საზღვრად გარდაქმნა. ეს ლოკალური ხასიათი ბუნებრივად არაიმპერიული იყო, რადგან ეფუძნებოდა დიდი იმპერიების (აქემენიდური სპარსეთის, პართია-სირიის, სასანიდური სპარსეთის) საზღვრებში არსებობის და ცხოვრების გამოცდილებას. თვით ქართლიც ჯერ კიდევ სპარსეთის სფეროში შედიოდა დინასტიურადაც (ფარნავაზიდან ბაგრატიონებამდე). ამიტომ, როგორც ზევით აღვნიშნე, სახელმწიფოებრივი განვითარება და საეკლესიო განვითარება სხვადასხვა პრინციპიდან გამომდინარეობდა და მათი დამთხვევისა და ჰომოგენიზების პროცესი მთელი ექვსი საუკუნის (IV-Xსს.) განმავლობაში მიმდინარეობდა. „ქართლი“ იქცეოდა „საქართველოდ“ *ქართულენოვანი* ეკლესიის (წირვა-ლოცვის და ინსტიტუტის) გავრცობის კვალად. ეს იყო იმთავითვე „ნაციონალური“ (ეროვნული) და არა იმპერიული გზა – „ქართლს“ სოციალ-პოლიტიკურად არაფერი გადაჰქონდა და შეჰქონდა ქრისტიანობასთან ერთად. ამიტომ გიორგი მერჩულის ნათქვამი, რომ „*ქართლად ფრიადი ქუეყანაი აღირაცხების*“, ქრისტიანიზაციას აღნიშნავს და არა ქართლის პოლიტიკური და სოციალური სისტემის გავრცობას „ბარბაროსებში“ – სხვა ქართველურ ტომებში, რომლებიც საკუთარი ცხოვრების წესით განაგრძობდნენ არსებობას. ქალაქების ფაქტობრივი განუვითარებლობა მთელ საქრისტიანო ქართლს *დიდი სოფლის* ხასიათს აძლევდა, რომელიც ერთი ქალაქის – *მცხეთის* („ქართლის“, მომდევნოდ – თბილისის) ირგვლივ იყო შემოკრებილი. მთელი პროცესი ამ დიდი სოფლის ლოგიკით წარმართებოდა და ქართული ქრისტიანობის ხალხურ ნიჟარად ანოყიერებდა. „ქართლის“ „საქართველოდ“ ჩამოყალიბების პროცესი თანხვედბა ბაგრატიონთა მოღვაწეობას და, განსაკუთრებით – IX-XI საუკუნეებს, როდესაც *საქართველომ* მიიღო ის სახე, რომელიც მას მეტ-ნაკლებად აქვს შენარჩუნებული დღესაც.⁴

როგორც აღვნიშნე, ევროპის განვითარება XII საუკუნიდან ახალი ტიპის *ქალაქების* განვითარების გზით მიემართებოდა და იქმნებოდა ის ახალი *ეკუმენა*, რომელიც *ევროპული* (ლათინური) ქრისტიანული ცივილიზაციის სახით ეფინებოდა მთელ ევროპას. ქალაქების განვითარება ნიშნავდა, რომ, იმავდროულიად, იწყებდა გაძლიერებას *სეკულარიზაციის* (საერო ცხოვრების) პროცესიც, რადგან ქალაქი, როგორც მრავალკულტურული (მოზაიკური) წარმონაქმნი, ბუნებრივად გამოდის ეკლესიის მიერ მართული მკაცრი ჩარჩოებიდან და ისეთ სტრუ-

ქტურებსა და ინსტიტუტებს ავითარებს, რომელთაც ეკლესია ვერ აკავებს თავის ზედამხედველობის ქვეშ. ახალი ტიპის ქალაქთა წარმოქმნა მეტად სპეციფიკური და ევროპისათვის დამახასიათებელი პროცესია, რომელიც არ ზოგადდება. ქალაქი ეს არის *ინსტიტუციონალიზებული სისტემა*, სადაც გარდა სისტემური პოლიტიკური ინსტიტუტებისა და ფუნქციებისა, ბუნებრივად წარმოიქმნება უალრესად „ქალაქური“ დანესებულება – *უნივერსიტეტი*, რომელიც არა მხოლოდ ჰუმანიტური მოძრაობისა და ჰუმანიზმის დამკვიდრების მთავარი წყარო გახდება XIII-XIV და მომდევნო საუკუნეებში, არამედ იმ დიდი პროცესისაც, რომელიც დამოუკიდებლობისა და თავისუფლებისათვის ბრძოლის ფორმით განზოგადდება და გაჰყვება ევროპის ისტორიას. *ბეჭდვის გავრცელებამ* ბიძგი მისცა მწერლებს, ადგილობრივი *სალაპარაკო ენები სამწერლობო ენებად* ექციათ. ეს არა მხოლოდ მკითხველთა რიგების ზრდას უწყობდა ხელს, არამედ საკუთარი „ეროვნული“ თვითშეგნების და საკუთარი ენისა და კულტურის ღირებულების ჩამოყალიბებასაც. ეს იყო ნაციონალური ენებისა და კულტურების დამკვიდრების საერთო-ევროპული მოძრაობა, სახელმწიფოთა, ან სახელმწიფოებში შემავალ ერთეულთა (რეგიონთა) *საზღვრების* დადგენასთან ერთად. თვითდადგინების და თვითგამოცნობადობის ეს პროცესი შედარებით დიდ გაერთიანებათა (სამეფოთა) და მცირე სამფლობელოების (ფეოდეების და საბარონოების) შემოკლების და დაშლის ფლუქტუაციების თანმხვედრი იყო (არა ყოველთვის და ერთმნიშვნელოვნად ფიზიკური დაქუცმაცების, არამედ თვითდადგინების გაცნობიერების აზრითაც), რაც ევროპას მეტად საინტერესო და მრავალფეროვან სტრუქტურასა და კულტურულ ტოპოლოგიას უქმნიდა. მკითხველთა რიგების გაფართოება ბუნებრივად უწყობდა ხელს „ჰუმანიტური და რენესანსული“ იდეების ფართო გავრცელებას. ეს მეტად მნიშვნელოვანი კვანძი იყო, რადგან მოსახლეობის უმრავლესობამ არც ბერძნული და არც ლათინური იცოდა. მთელი ეს პროცესი მიმდინარეობდა კათოლიკური ეკლესიისადმი ბუნებრივად დაპირისპირებული საერო-სეკულარული განვითარების გზით. უნივერსიტეტებმა, ახალი სოციალური ფენის, – ინტელექტუალთა და პროფესიონალ ჰუმანიტართა ფენის, – წარმოქმნით რომის ეკლესიას საბოლოოდ შეუზღუდა გავლენის სივრცე. ამას ვერც ეკლესიურმა ინკვიზიციამ უშველა. რომის „სულიერი იმპერია“ დაიშალა ენობრივად, პოლიტიკურად და კონფესიურად (აღმსარებლობით).

სრულიად განსხვავებული იყო საქართველოსა და კავკასიის მდგომარეობა და განვითარების ვექტორი. დავით აღმაშენებლის მიერ შექმნილი სახელმწიფო, რომელსაც მე „ქართველი ერის კავკასიის იმპერია“ ეუნოდე, საქართველოს ირგვლივ *აერთიანებდა* ჩრდილო და სამხრეთ კავკასიურ სამფლობელოებსა და ენობრივ ერთეულებს. იგი წარ-

მოადგენდა ტიპოლოგიურად თანაბარი დონის ერთგვაროვანი კულტურული ერთეულებისაგან შემდგარ სახელმწიფოს – არაკლასიკური ტიპის იმპერიას. ქართული ენა, რომელზედაც საკმაოდ ვრცელი სასულიერო და მთარგმნელობითი ლიტერატურა იქმნებოდა, ვერ იქცა საერთოკავკასიურ სამწერლობო ენად, ლიტერატურულ „ლინგვა ფრანკად“ (როგორც ქრისტიანულ იმპერიების ენები: ბიზანტ.-ბერძნული, დიდ ბრიტ.-ინგლისური, რუს.-რუსული...), მსგავსად ლათინურისა, რომელმაც *ვეროპული ენის* მნიშვნელობა შეიძინა კათოლიკური ეკლესიის გავრცობის კვალდაკვალ. ქრისტიანული მართლმადიდებლური ეკლესიის გავრცობა კავკასიაში შეფერხდა და ქართულ ენაზე ღვთისმსახურება კი კავკასიონის მიმდებარე ზონის ორივე მხარეზე არსებული სამლოცველოებით შემოიფარგლა. „ქართლის“ საზღვრები, გიორგი მერჩულის ფორმულით, არ გადასცდა იმ სივრცეს, დღესაც ქართული *ტაძრებითა და სალოცავეებით* რომ არის შემოხაზული, რომლებშიც ღვთისმსახურება ქართულ ენაზეა. „კავკასიური იმპერია“, ამგვარად, ისახება, როგორც ერთი დიდი სამოსახლო – კავკასიური სახლი, რომელიც ტრადიციული იერარქიული წესით იყო ორგანიზებული საქართველოს მიმართ, ხოლო, სხვა მხრივ, სრულიად თავისუფალი ოჯახი იყო თავის არსებობასა და ცხოვრების ტრადიციული ფორმით გაგრძელებაში. იგი არ იყო შექმნილი დაპყრობების გზით. ეს იყო, თუ „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფციას დავეყრდნობით, „დიდი საძმო“, შემოკრებილი უფროსი, ან მოცემულ ეპოქაში, ყველაზე ძლიერი „ძმის“ ირგვლივ. ერთობა, რომელიც ეყრდნობოდა საუკუნოვან ტრადიციებსა და თანაცხოვრების წესებს უფრო, ვიდრე საეკლესიო ღვთისმსახურების და სახელმწიფოებრივ საფუძვლებს. ეს შეიძლება მიჩნეულ იქნეს „კავკასიელობის“ არქეტიპად. „კავკასიური სახლი“, და „კავკასიური ოჯახი“ სრულიად საზრისიანი გამოთქმაა ზეისტორიული და არსებითი (არქეტიპული) ერთობისა, რომლისთვისაც ისტორიულ ფორმათა ცვალებადობა მხოლოდ სტილური ცვლაა და არა არსებითი გარდაქმნა. ეს ზეისტორიულობა საფუძვლად უდევს გიორგი ჭყონდიდელისეულ „ქართლის ცხოვრებას“ და დავით აღმაშენებლის მიერ განხორციელებულ „ქართველი ერის კავკასიის იმპერიას“.

ეს თვითგამომცნობი თავისუფლება უნდა იყოს იმის მიზეზი, რომ „ქართველი ერის კავკასიის იმპერიამ“ ვერ შექმნა პოლიტიკური პირობები ქართული ენის კავკასიურ სამწერლობო ენად ქცევისათვის, რაც განახორციელა ევროპაში ლათინურმა და XIX საუკუნიდან იმავე ჩრდილო კავკასიაში რუსულმა ენამ. არ არსებობდა პოლიტიკური ერთიანი ორგანიზაცია, ნყოფა და დანესებულებები თავისი სამოხელეო აპარატით, როგორც ეს იყო ნებისმიერ იმპერიაში. სამწერლობო და საეკლესიო ენად ქართული ძველი კოლხეთის საზღვრებში და ქართველური ენის სივრცეში დამკვიდრდა თავის წინაპარ ენათა (სვანურისა და მე-

გრულის) ნიადაგზე. XIX საუკუნიდან ბრძოლა რუსიფიკაციის წინააღმდეგ გაცილებით უფრო ძლიერად და ბუნებრივად წარიმართა ჩრდილო კავკასიაში, ვიდრე საქართველოში, სადაც სახელმწიფოებრიობა თუმცა გაუქმებულ იქნა, მაგრამ ქართული მართლმადიდებლობა, ეკლესიის უკიდურესი შევიწროების და საპატრიარქო ინსტიტუტის გაუქმების პირობებშიც კი, განაგრძობდა ეროვნული ერთობის დედაბოძად ყოფნას. ჩრდილო კავკასიის ზეპირსამწერლობო კულტურებმა, რომლებმაც XVI საუკუნიდან მუსულმანური სარწმუნოება და, შესატყვისად, „ნიგნი“ მიიღეს (რაც არასოდეს არ განხორციელებულა ქრისტიანობის მთელი ისტორიის მანძილზე), ვერ გაუძლეს რუსეთის იმპერიის შემოტევას და ჩაერთვნენ იმ პროცესში, რომელიც მათ აძლევდა საკუთარი ენობრივი შემოქმედების განვითარების საშუალებას. არაბული შეიცვალა რუსულით და ზეპირსიტყვიერ შემოქმედებას თანდათან ჩაენაცვლა რუსულ ენაზე ან რუსული ანბანით (იყო ცდები ლათინური ანბანის შემოღებისაც) შექმნილი ლიტერატურა – ეროვნული ლიტერატურა. ეს იყო იდეოლოგიური აუცილებლობით განპირობებული, ხოლო, ფაქტობრივად, ეროვნული ცნობიერების ჩამოყალიბებისათვის აუცილებელი პროცესი. ცხადია, ეს უკვე რუსული იმპერიული სისტემის განხორციელება იყო. ამგვარად, კავკასიის ვითარება მკვეთრად განსხვავებოდა ევროპულისაგან, ხოლო ეს კი გარკვეულ დღეს ასვამდა საქართველოს განვითარების ტიპოლოგიას და მიმართავდა მას „მართლმადიდებლური ნაციონალიზმის“ და კულტურის კონსერვაციის გზით. ეს კი არაფრით არ ესადაგება ევროპული განვითარების პროცესს და გზას.

ევროპულობა და ევროპული ცივილიზაცია განსახიერებულია იმ სახელებში და ნაწარმოებებში, რომლებიც XIII-XVII საუკუნეებში მოღვაწეობდნენ და ქმნიდნენ. ამ უსასრულო სახელების მცირედი ჩამონათვალიც კი ცხადყოფს, თუ რა სულიერი ენერგია ქმნიდა ამ ცივილიზაციას: დანტი („კომედია“)¹⁵, ჯიოვანი პიკო დელლა მირანდოლა („სიტყვა ადამიანის ღირსებაზე“), ერაზმ როტერდამელი („ქებათა-ქება სისულელი-სა“), სერ თომას მორი („უტოპია“), ბოკაჩო („დეკამერონი“), მაკიაველი („პრინცი“), მიშელ მონტენი („ესსეები“), სერვანტესი, ლუი დე კამონენი, შექსპირი... ალბერტი, ჯოტო, ჩიმაბუე, პიერო დელლა ფრანჩესკა, ლეონარდო და ვინჩი, ბრუნელესკი, მიქელანჯელო, ბოტიჩელი, რაფაელი... ამ უსასრულო სიას თუ განვაგრძობთ იმ მხატვრების, მოქანდაკეების, არქიტექტორების, კომპოზიტორების, გამომგონებლების, მშენებლების, მქსოველების და ოქრომჭედლების... და ა.შ. სახელებით (თუნდაც თითო სახელით ყოველი ქვეყნიდან, სადაც „რენესანსი“ გადასწვდა), რომლებიც დღესაც, „მასობრივ კულტურაში“ ჩაძირული ტურისტული ყურისა და თვალისათვის მაინც ნაცნობად უღერს (თუნდაც რომ აღარავინ აღარ კითხულობდეს და უყურებდეს მათ), ადვილად წარმოვიდგენთ, თუ რა

ღირებულებათა შექმნა შეძლო ადამიანმა ამ ეპოქაში და იმასაც, თუ რას ნიშნავს ცივილიზაციის შემოქმედებითი ენერჯის მოქმედება იმ ჰოლოგრამაში, რომელსაც *ქრისტიანული („სიყვარული და თავისუფლება“)* ეწოდება. უნივერსიტეტების კვალდაკვალ, ჰუმანისტები მოფენილები იყვნენ მთელ ევროპას და ეს კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს იმ *ერთობას* და იმ საერთო გზას, რომელიც ევროპული ცივილიზაციის ტიპოლოგიური მახასიათებელი გახდა.

მე არ ვთვლი, რომ „რენესანსი“ მხოლოდ XV და XVI საუკუნეების მოვლენაა „ხანგრძლივი შუა საუკუნეების“ (VII-XVIII სს.) სივრცესა-და დროში. „რენესანსის“ დასაწყისი იხილვება XII საუკუნის მთელ რიგ მოვლენებში (*ახალი ქალაქები*, „*ახალი ელინიზმი*“, *უნივერსიტეტები*, „*ჰუმანიზმი*“, *ცოდნის მარაგი და გავრცელების ტემპი*, *სოციალური ურთიერთობების სტრატეფიკაცია*, *ეროვნული სახელმწიფოები და გეოპოლიტიკური ინტერესები*) და თანდათან სიმკვეთრით და მნიშვნელობით ცხადდება XIII-XIV-XV და XVI საუკუნეებში. მაგრამ ამის შემდეგაც განაგრძობს „რენესანსული“ გული ფეთქვას და გონება მუშაობას XVII-XVIII საუკუნეების ისტორიის მთლიან სურათში, – ჰოლოგრამაში, რომელიც *ხანგრძლივი შუა საუკუნეების* დიდი ჰოლოგრამის სტრუქტურას ქმნის. ჰოლოგრამა მხოლოდ ჰოლოგრამებით არის სტრუქტურირებული და ამა თუ იმ კონკრეტული ეპოქის ჰოლოგრამის ნაკითხვა და ხედვა სრულიად დამოუკიდებლადაც არის შესაძლებელი, ვიდრე იმის გააზრებამდე, რომ ეს ჰოლოგრამა ძველბერძნული *მიკროკოსმოსისა* და *მაკროკოსმოსის* ურთიერთში მოთავსებულობის დარად, უფრო დიდი ჰოლოგრამის სტრუქტურას ნარმოადგენს. გლობალურ დონეზე ამას ეწოდება *საკაცობრიო ისტორია*, – *ყოფიერების დიდი ჰოლოგრამა*, რომლის გარეთ არაფერი არ გაიტანება, რადგან მის „გარეთ“ ყოფიერებას არავითარი არსებობა არ გააჩნია. ამ ჰოლოგრამის თეოკოსმოლოგიური ხედვა შიგნიდან შეუძლებელი ხდება, თუ არ იქნა მოშველებული ის, რასაც „*ნარმოსახვა*“, ანუ „*გონების თვალი*“ ეწოდება.⁶ გარედან არსებული თვალი, რომელსაც რელიგიურად ყველა ეპოქაში და ყველა კულტურაში *ღმერთის* ცნებაში მოიაზრებენ, ერთადერთია, რომელიც ტრანსცენდირებულია ამ ჰოლოგრამიდან და მას მთლიანობაში განჭვრეტს.

მიუხედავად იმ ცდებისა, რომელიც შუა საუკუნეებს „რენესანსით“ ამთავრებს, მე ვფიქრობ, რომ „რენესანსი“ შუა საუკუნეების ქრისტიანული ცივილიზაციის ნიაღში ჩნდება და საზრდოობს ქრისტიანული ხედვით, თუმცა კი ამ ხედვას ბუნებრივად ასრულებს რეალური გარემო მყოფი *ადამიანური* სინამდვილის ნარმოსახვით. „რენესანსული“ თვალი და გონება ჯერ კიდევ *ხედავს ქრისტიანულად* და *მზერს თანამედროვედ*, „*ჰუმანისტურად*“; კი არ ცვლის ქრისტიანულ ჰოლოგრამას (ეს გაცილებით გვიან, XVIII-XIX საუკუნეებში მოხდება), კი არ ჩაანაცვლებს

ღმერთს ადამიანით, არამედ ამ პოლოგრამაში ხედავს ღვთაებრივი სილამაზის შემონაქმედს – ადამიანს, რომლის *თაურმზატვარი* და *მოქანდაკე-შემომქმედი* არის *ღმერთი*. ამ მთლიანი მოვლენის ღირებულება დგინდება იმისდა მიხედვით, თუ რომელს ეძლევა მეტი მნიშვნელობა: *ხედვას* – რაც „გონების თვალს“ გულისხმობს, თუ *მზერას* – რაც სახეზე მყოფი საგნების „დანახვას“ ნიშნავს. „რენესანსმა“ გასნა ესთეტიკური მზერის პორიზონტი და დაინახა ის, რასაც ხედავდა და შესატყვისად იმეორებდა წინარე ეპოქა: *ყოფიერების ქმნილი შინაგანი და გარეგანი სიმშვენიერე*, – *ღმერთის და ადამიანის შემოქმედება მთლიანად და ერთბაშად*.

XVIII საუკუნიდან ღღემდე, განსაკუთრებით მატერიალისტური და ათეისტური იდეების და კლასიკური ბერძნული ხელოვნების აღმოჩენის კვალდაკვალ, *მზერას* გაცილებით მეტი ყურადღება ექცეოდა და ექცევა, შესაბამისად, მზერილი რეალობის იქით უწინარდებოდა ღრმად ქრისტიანული, ხოლო ბერძნულში კი მითო-კოსმოლოგიური *ხედვა*, რომელიც, ფაქტობრივად, იგივე *ტექსტს* და განწყობას ქმნიდა. ხოლო ის, რომ ქრისტიანობა არ გამორიცხავს სინამდვილეს თავის არსებობით ფორმათსახვითობაში, დადასტურებულია წინარე ეპოქის, „საკუთრივ შუა საუკუნეების“ შემოქმედებით. რუსთველი და დანტე შესანიშნავი მაგალითია იმისა, თუ რა სიღრმე-სიმაღლეს სწვდება ქრისტიანული ხედვა-და-მზერა ერთიანად, *პოლოგრამულად*, და, შესაბამისად, რა განასხვავებს ქართულ და იტალიურ (ევროპულ) *ხედვასა და მზერას*, – მათს სახეობრივ-ხატოვან არსებაგამოთქმულობასა და ჩენილ მშვენიერებას. აქ ისიც შეიძლება გაირკვეს, თუ რა მიმართებაშია რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ საკუთრივ *მართლმადიდებლურ* ქრისტიანობასთან, ხოლო დანტეს „კომედია“ კი – *კათოლიკურთან* და, შესატყვისად, *ყოფიერების* რა ვექტორები არის დადგენილი ერთ და მეორე შემთხვევაში.

კავკასიის ერთიანი ცივილიზაციის საზღვრებში ევროპულის მსგავსი გარემოს წარმოდგენის არავითარი შესაძლებლობა არ არსებობს. მე მხოლოდ აღვნიშნავ, რომ XI-XIII საუკუნეების საქართველოზე მეტყველებს მხოლოდ სასულიერო არქიტექტურის ძეგლები და მათი ხატწერა, აგრეთვე „სასულიერო პოეზია“; ხოლო ლიტერატურა, რომელიც *ქართულ ენასთან* არის დაკავშირებული, მხოლოდ რამდენიმე სახელით შეიძლება წარმოვადგინოთ. მათგან უმნიშვნელოვანესთ ასახელებს „ვეფხისტყაოსნის“ დასასრულიც: მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანი“; შავთელი, რომელსაც, ერთადერთს, ასახელებს „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორიც, – „აბდულ მესია“; „ვისრამიანი“ „დილარგეთ“, ამ სახელებს ემატება ჩახრუხაძე „თამარიანი“. არსებობდა იოანე პეტრიწი და, სამეცნიერო-მთარგმნელობითი და ფილოსოფოს-კომენტატორთა გელათის აკადემია და არსებობდა ისიც, რაც საუკუნეთა განმავლობა-

ში იყო დაგროვილი თარგმანებისა თუ აგიოგრაფიული ლიტერატურის სახით. იყო შთამბეჭდავი ჭედური ხელოვნებაც, მაგრამ ყოველივე ეს მხოლოდ სუსტი ფონი იყო იმისათვის, რომ აემოქმედებინა ის მძლავრი ძრავა, რომელიც საქართველოს და კავკასიას ევროპის მსგავსად ააღებინებდა გეზს „რენესანსისაკენ“. კითხვა, რომელიც წნდება, ეხება არა იმ ეპოქის ქართულ და კავკასიურ კულტურას, არამედ იმ მასშტაბს, რომელიც გამოვლინდა რუსთველში და იმ წყაროებს, რომელიც აშკარად ასაზრდოვებდა მას.

XII საუკუნის რენესანსი

XII საუკუნეში ის, რასაც ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამა ეწოდება, მსოფლხატი, მსოფლგანცდა, სამყაროსა და ადამიანის ურთიერთმიმართების და ურთიერთგანლაგების ახლებური ხედვა, სოციალური ფორმა და ქრისტიანული ეთოსი უკვე დასრულებული სახით წარმოდგება ყოფიერების ყველა ასპექტში. ეს არის სამყაროს და ყოფიერების დასრულებული სისტემა, რომლის ცენტრში დგას ლეთაებრივი სამება: მამა ღმერთი, ქრისტე ღმერთი-და-კაცი და სული წმიდა. ყოფიერება და არსებობა სრულად არის მოცული ზეციური იერარქიით. ეს იერარქიულობა სახიერდება პოლიტიკურ და სოციალურ წყობაში, რომელსაც „მეფობა“, „ხელმწიფობა“, „მონარქია“ ეწოდება. ადამიანის თავისუფლებას და ეგზისტენციალურ არსებობას ქრისტიანული ეთოსი ედება საფუძვლად. ბუნებრივია, ეს არ არის „მკედარი ნერტილი“, არსებობის პროცესის დასრულებულობა, არამედ ის შინაგანი მდგომარეობა, რომლითაც წარიმართება ადამიანის არსებობა. XII საუკუნე არა მხოლოდ ქრისტიანული პოლოგრამის გასრულებულობას გამოხატავს, არამედ, იმავე პარამეტრებით, მუსულმანურისაც, რის გამოც ამ ეპოქას „მუსულმანური რენესანსი“ (აღამე მცეც) ეწოდა.

XI საუკუნის შუაში, 1054 წელს, მოხდა „დიდი სქიზმა“. ქრისტიანობა განიყო აღმოსავლურ „მართლმადიდებლურ“ და დასავლურ „კათოლიკურ“ ქრისტიანობად. ეს არ იყო მარტოოდენ საეკლესიო და დოგმატური კონფლიქტი. მეფვიქრობ, ეს იყო სრულიად ბუნებრივი განყოფა, რადგან ამ ორი სამყაროს განვითარების გზები XI საუკუნიდან სხვადასხვაგვარად წარიმართა.⁷ ამ განვითარების ტიპოლოგია და დინამიკა სრულიად განსხვავებულია. მაგრამ XII საუკუნეში ჯერ კიდევ არის შენარჩუნებული ის საერთო მისწრაფება ქრისტიანული პოლოგრამის გასრულებისაკენ, რომელიც მთელ საქრისტიანოს ქრისტიანობის ზეობად სახავს.

XII საუკუნე გამოირჩევა როგორც „ალორძინების“ საუკუნე, დამოუკიდებელი „რენესანსი“, რომელიც შემდგომი საუკუნეების განმავლობაში ვითარდება და იღებს იმ ფორმას, რომელი ფორმითაც იმავე ქრისტიანულ პოლოგრამაში ახალ სეგმენტებს და ნახნაგებს შექმნის და შეიძენს განსაკუთრებულ სახეს – ახალ თეოკოსმოლოგიურ ტოპოლოგიას. ამ სახეს „ჰუმანიზმი“ და, მომდევნოდ, „რენესანსი“ დაერქმევა. ამიტომ, XII საუკუნის ხედვისა და გაგების გარეშე ქრისტიანული სამყაროს და საგანგებოდ იტალიური „რენესანსის“ განვითარების ხედვა და გაგება მოკლებული იქნება იმ სისრულეს, რომელმაც უნდა გამოაჩინოს ქართული და იტალიური (ევროპული) „რენესანსული“ ხატებისა თუ ტენდენციების ნამდვილი მიმართება და კავშირი. მე სამგზის გავუსვი ხაზი სიტყვას „ქრისტიანული“, რადგან ამ ეპოქის („შუა საუკუნეების“ და მისი სეგმენტების) გაგება, ჩემი ხედვით, შესაძლებელია მხოლოდ იმის გაცნობიერებით, რომ იქმნებოდა სწორედ ქრისტიანულ თეოკოსმოლოგიურ განცდაზე და განწყობაზე აგებული და მიზანმიმართულად წარმოსახული პოლოგრამა, იქნებოდა ეს ხელოვნებაში, ლიტერატურაში, ცხოვრების წესში თუ ადამიანის შემოქმედებითი და საცხოვრებისო ენერჯისა და მისწრაფების ნებისმიერ გამოვლინებაში. მაგრამ XII საუკუნე, ისევე, როგორც „ჰუმანიზმი“ და „რენესანსი“, „ციდან არ ჩამოფრენილა“. ის იყო შედეგი X-XI საუკუნეებში მიმდინარე პროცესებისა, რომელთა დაგვირგვინებასაც წარმოადგენდა XII საუკუნე. ეს პროცესები გამოხატავს იმ ჩენილ თუ უჩინარ დინებებსა და კვანძებს, რომელთა განვითარებითაც ამ პროცესთა შედეგების ისტორიულ ზედაპირზე გაცხადება ხდება. ფილოსოფიური პოლოგრამული თვალსაზრისით, ნებისმიერი მოვლენა გრაგნილში მიმდინარე პროცესისა გახსნას წარმოადგენს, რომლის შედეგია მოვლენა. ეს კავშირი გამოითქმის ცნებით „ონტოლოგიური-არსებისგამომთქმელი“ და იმის ენობრივად დაარსებას ნიშნავს, რაც არანაირად არ აღნიშნებოდა და გამოითქმებოდა. ეს არის კავშირი ფარულ (გრაგნილ, თვითყოფიერ) რეალობასა და გახსნილ გამოვლენილ რეალობას შორის, რასაც შედეგში ყოფნას ვუნოდებ. შედეგში ყოფნას ორი ასპექტი აქვს: გრაგნილი, ფარული პროცესი და სახეზე მყოფი შედეგში ყოფნა, რომელიც პროცესუალური კი არ არის, არამედ იმის ხარჯვა, რაც იყო ამ შედეგის გამომწვევი. ფარული პროცესი აქაც ინვესს იმ შედეგს, რომელიც არსებული შედეგის განხარჯვის შემდგომ გამოვლინდება. აქ მეტად მნიშვნელოვანია იმის გაგება, თუ როგორ მიმდინარეობს და რა ინტენსიობითა და განუწყვეტლობითაა ის პროცესი, რომელიც შედეგში გამოვლინდება. ამ თვალსაზრისით, ბუნებრივი პროცესების სახით გამოვლენილი შედეგები მიუთითებს იმ მდგრადობაზე, რომლითაც გრაგნილ რეალობაში მიმდინარეობს პროცესები, რომლებიც ასევე მდგრადად იძლევიან შესაბამის შედეგებს: ბუნების

პროცესთა ციკლორობა და ევოლუციურობა ამას განასახიერებს. რევოლუციები, თავისი ბუნებით, შედეგების მიმართ ძალმომრეობით ხორციელდება, ფარულ პროცესებზე ზემოქმედების გარეშე, რაც ვერ კლის იმ ფარულ ზემოქმედებას, რომელიც გრაგნილში მიმდინარე პროცესებს აქვთ რეალურ შედეგებზე. ნებისმიერი რევოლუციის შემდგომი ძალმომრეობის პროცესი შავი ნახვრეტის სახით ვლინდება. ისტორიული პროცესის ანალიზი ცხადყოფს, რომ ყოველი ეპოქის განვითარების (ნინსვლის) პოლოგრამულობა აუცილებლობით ნონასნორობაში მოდის სხვადასხვა ასპექტების შესატყვისი განვითარებით და რეგრესით. თუ ამ კანოზომიერებას ისტორიულ ასპექტში განვიხილავთ, კარგად ჩანს, რომ როგორც ევროპის, ასევე საქართველოს ამგვარადვე მუსულმანური სამყაროს განვითარების XII საუკუნის ფოკუსში შემოკრება წარმოადგენს იმ პროცესთა შედეგს, რომელსაც ადგილი ჰქონდა წინარე ორი საუკუნის განმავლობაში – X-XI საუკუნეებში. ხოლო მას შემდგომ განვითარებულ მოვლენებს კი აქვს „ოქროს ხანის“ განმავლობაში შედეგში ყოფნის განხარჯვით გამოწვეული ახალი შედეგი. „ოქროს ხანა“ ფარავს იმ პროცესებს, რომლებსაც „ოქროს ხანის“ განწყობა ვერ ამჩნევს, თუმცა, ისინი ყოველწამიერად სახეზე იმყოფება და ვლინდება. ისრაელელი წინასწარმეტყველნი სწორედ ამ „უხილავ“ პროცესებს და მათ შედეგებს ხედავენ და აფრთხილებენ იმ ახალ შედეგზე, რომელსაც ვერავინ ვერ ხედავს. ამიტომ გამოთქმა „ვისაც ყური აქვს, ისმინოს“ და „ვისაც თვალი აქვს, დაინახოს“ საზრისსრული გამოთქმებია და არა სათარგმნელი მეტაფორები.

არსებითი, რასაც ხაზი მინდა გავუსვა, არის იმის გაცნობიერების აუცილებლობა, რომ XII საუკუნის (და, ერთობ, „შუა საუკუნეების“) ადამიანის არსებობა ორ ასპექტში და ორ ტოპოსში მიმდინარეობს – *საეროსა* და *საეკლესიოში*. ეს ორი ასპექტი ქმნის ყოფიერების ფორმას, როგორც *ღვთიურ სახლს*, რომელსაც *მორწმუნენი* წარმოადგენენ და რომელშიც, როგორც ამბობს მოციქული პავლე, „ღმერთია დავანებულ“¹. ეს არის *რწმენის სახლი*. ადამიანის ყოფიერება, მისი ცხოვრება ამ *რწმენის სახლში* მიმდინარეობს. ამის არგაგება ნიშნავს იმ პოლოგრამის ვერაღქმას, ან მრუდე სარკეში ხედვას, რომელსაც, ქრისტიანული პოლოგრამის ზეობის ამ საუკუნეში, ხედავს და აარსებს ადამიანის ეგზისტენციალური ძალისხმევა. გარდა ამ *ღვთიური სახლისა*, რომელსაც *მორწმუნენი* ქმნიან, არსებობს „*ღვთის სახლი*“ – „*ეკლესია*“, ობიექტივირებული, როგორც ის საკრებულო, რომელშიც ხდება საიდუმლო კავშირი ერთდროულად თანამლოცველ-თანამორწმუნეთა და ღმერთს (მთელ ზეციურ იერარქიას) შორის. *ეკლესია* წარმოდგენილია ორი სახით: როგორც *ტაძარი* – „*სახლი ღვთისა*“ (რომელშიც თავსდება ადამიანი – „ღვთიური სახლი“), და როგორც იერარქიზებული *ინსტიტუტი*, რომელიც „ღვთის სახლის“ (ტაძრის) და „ღვთიური სახლის“ (მორწმუ-

ნე) სულიერი ყოფიერებით და აღესებით არის დაკავებული. ამგვარად, XII საუკუნის ადამიანის არსებობა მთლიანად ხდება გამსჭვალული რელიგიური სულიერი ცხოვრებით და საერო-ბუნებრივი (ფიზიკური) არსებობით, რომელშიც იგი ინდივიდუალურად და კოლექტიურად (შეძლებისდაგვარად) ახორციელებს ღვთის მიერ მოცემულ თავისუფლებას.

თავისუფლება ქრისტიანული ხედვისა და, კერძოდ, „ვეფხისტყაოსნის“, ერთი ძირითადი თემათაგანია, როგორც პირდაპირი ნაკითხვისას, > როდესაც ვკითხულობ, როგორც საერო ნაწარმოებს და თავისუფლებას ვიგებ სოციალურ ცნებად და სოციალური იერარქიის ჯეზირების მოშლის თემად, ადამიანის ცხოვრებისეული თავგადასავლის განშლაში, – ისე, და უფრო მნიშვნელოვნად, სიმბოლური ნაკითხვისას, – როდესაც თავისუფლება გაგებულია, როგორც სულის თავგადასავალი ცხოვრებისეული „საპყრობილიდან“ გასვლის და ამალღების გზაზე. „გათავისუფლების“ თემა „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის გასწვრივაა გამწლილი. შეიძლება ითქვას, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ტყვეობისა და გათავისუფლების წიგნია, როგორც პირდაპირი, ასევე სიმბოლური აზრით: ჭაბუკების სიყვარულით შეპყრობილობა (შმაგობა, ხელობა: თინათინი – ავთანდილი; ტარიელი – ნესტან-დარეჯანი); გაგების წყურვილით შეპყრობილობა (როსტევეანი); ავთანდილის შეპყრობილობა ტარიელის ბედით; ნესტან-დარეჯანის ტყვეობა; ტარიელის შეპყრობილობა ნესტან-დარეჯანის დაკარგვის სევდით და ასე შემდეგ, ვიდრე სრულ განთავისუფლებამდე ყველა შეპყრობილისა და არა მხოლოდ მათი, არამედ მთლიანი ყოფიერების საბოლოო გათავისუფლებამდე.

ავთანდილის ანდერძში არის ამგვარი სტროფი:

„მეც გლახაკთა საქურჭლე, ათავისუფლე მონები...“

ტრადიციული პირდაპირი „საერო“ ნაკითხვით, აქ საკმაო სიცხადით არის წარმოდგენილი ავთანდილის „სოციალური ხედვა“. როგორადაც არ უნდა განიმარტოს „მონის“ შინაარსი, ქრისტიანულ XII საუკუნეში საქმე ეხება მხოლოდ გარკვეული ტიპის სოციალური იერარქიიდან თავისი ქვეშემდგომის განთავისუფლებას. სიმბოლური თვალსაზრისით კი აქ საუბარია საკუთარი თავისუფლების შეუძლებლობაზე სხვისი თავისუფლების გარეშე, რადგან ანდერძი იწერება იმ აზრით, რომ, „თუ სანუთრომან დამამხოს, ყოველთა დამამხოზებლმან...“, ანუ „გასვლის კარის“ შესაძლო გაღების მოლოდინში, რომელშიც სხვისი „მონობით“ დამძიმებული სული ვერშემძლეა განვლოს (არა აქვს მნიშვნელობა, თვითონ არის მონა, თუ თავად ჰყავს მონა, რადგან: ქრისტიანული თვალსაზრისით „მონა და მონათმფლობელი ერთია“). აქ ისახება განსხვავება გარდაცვალებასა და სიკვდილს შორის. გარდაცვალება მხოლოდ თავისუფალ ადამიანს – კაცს შეუძლია, რადგან მას მოპოვე-

ბული აქვს სულიერი სხეული. ხოლო სიკვდილი კი იმ ადამიანის ხედრია, რომელიც მონობაში იმყოფება და ვერ დაუხსნია თავი სულის გასათავისუფლებლად.⁸ აქ ისახება ქართული ტრადიციის ღრმად რელიგიური სიმბოლიზმი, რომელიც რიტუალების სახით არის შემორჩენილი და დღესაც სრულდება: საიქიოში გასულის ხსენება, მისთვის ლოცვა, „ორმოცი დღის“ აღნიშვნა, წლისთავის აღნიშვნა, საფლავისადმი ყურადღება და განუწყვეტელი ხსოვნა („არდავინყება“). მეხსიერების ეს შევსებულობა „ნასულით“, საიქიოშიც კი ათავისუფლებს მას და აძლევს საშუალებას, განიძარცვოს მონობის სხეული და შეიმოსოს სულიერი სხეულით – გათავისუფლდეს და გარდაიცვალოს.

ჩემი აზრით, აქ გვაქვს ერთგვარი შესატყვისობა იმასთან, რაც XII საუკუნიდან მკვიდრდება კათოლიკურ ევროპაში, როგორც „განსანმენდელი“. მე აღვნიშნე, რომ რუსთველურ-ქართული ყოფიერების ტოპოლოგია, ისევე, როგორც მართლმადიდებლური, არის ორგანოზომილებიანი, ორალაგიაანი: სააქაო და საიქაო. ამ „აქ-იქ“ ტოპოლოგიაში ყოფიერება მთლიანობაში არის განცდილი და ხედილი ქართული ტრადიციული და ქრისტიანული კულტურის მიერ. განსხვავებით კათოლიკური ხედვისა და რწმენისაგან, რომელიც „განსანმენდელის“ სახით მკვიდრდება, ქართული კულტურა საიქიოს გზას და სულის გათავისუფლების შესაძლებლობას უკავშირებს „აქ“ მყოფთა საქმეს, მათ მეხსიერებას და მისწრაფებას, გაუადვილოს საიქიოში გასულს ხსნის გზა, ხელი შეუწყოს მის შემოსვას სულიერი სხეულით, რომელიც მას დაასახლებს ღვთიურ მარადიულ სასუფეველში. ამგვარად, ქართულ-რუსთველური ხედვით „განსანმენდელი“ არა „საიქიოს“, არამედ „სააქაოს“ სტრუქტურაშია მოსააზრებელი. „აქ“ მყოფთა მიერ „იქ“ მყოფთა მიმართ ცხოვრება ქმნის განსაკუთრებული სიტბოს და გახსნილობის ველს, რომელშიც ადამიანს უადვილდება არსებობა და თანაცხოვრება.⁹

„მეც გლახაკთა საჭურჭლე, ათავისუფლე მონები, მიღწვიან, მომიგონებენ, დამლოცვენ მოვეგონები“, – ეს სავსებით ეთანხმება მოციქულ პავლეს სიტყვებს: „თავისუფლებისთვის გაგვათავისუფლა ქრისტემ. მაშ, იდექით და ნულარ შეუდგებით მონობის უღელს“ (გალატ.: 5, 1); „ხოლო თუ თქვენ, ძმებო, თავისუფლებისთვის ხართ მოწოდებულნი, ოღონდ ეს თავისუფლება არ გახდეს საბაბი ხორცის საამებლად. არამედ სიყვარულით ემსახურეთ ერთმანეთს...“ (გალატ.: 5, 13); „სადაც ღმერთის სულია, იქ თავისუფლებაა“... და სხვა. ეს სრულად ამკვიდრებს თავისუფლებას ადამიანში და მთელ ყოფიერებაში, როგორც საეროში (სახელმწიფოში) და, მით უფრო, სასულიეროში (ეკლესიაში). აქაც ვხედავ უეჭველ დასტურს იმისა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ღრმად ქრისტიანული განცდისა და ხედვის წიგნია.

ჩემი აზრით, აქ მეტად საინტერესო თანხვედრაა ერთ გამოთქმასთან, რომელიც ნეტარი ავგუსტინესგან მოდის: „და თუ ვერ გიპოვე შენ, ღმერთი, ჩემს მეხსიერებაში, სადღა უნდა გიპოვო მე შენ?“. მეხსიერების, ხსოვნის ესოდენი მნიშვნელობის დადგენა სრულიად ბუნებრივი ჩანს არა მხოლოდ ქრისტიანული თვალსაზრისით, არამედ მთელი ქართული კულტურის და ადამიანის ყოფიერების კონტექსტშიც. რუსთველი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს ხსოვნას. ზემომოტანილი სტროფის გარდა: „*არდავიწყება მოყვრისა, აროდეს გვიზამს ზიანსა; ვგმობ კაცსა აუგვიანსა, ცრუსა და ღალატინსა.*“⁴⁰ აქ ურთიერთს უკავშირდება *სიყვარული* და *მოყვარე* (რაც ქართულში მეტად ფართო სემანტიკურ ველს ქმნის). ხოლო, თუ გავიხსენებთ, რომ „*მოყვარე*“ ხშირად *მეზობელია* უფრო, ვიდრე „*ნათესავი*“ („*გაიყვარდეს მოყვასი შენი...*“⁴¹ ბერძნულიდან პირდაპირი თარგმანით ჟღერს, როგორც „*გაიყვარდეს მეზობელი შენი...*“), რაც ქართული კულტურის ერთ-ერთი უმთავრესი კვანძია („*სინანულისანის*“ – „*უმეზობლობისთვის ვიღვანე!*“); აგრეთვე, სახარების და მოციქულ პავლეს სიტყვებს, რომ „*ღმერთი სიყვარული არს*“, – სავსებით შეიძლება, ხსოვნის და მეხსიერების მნიშვნელობის რუსთველური გაგება შევუსატყვისოთ აღნიშნულ გაგებას „*ღმერთის პოვნისა ჩემს მეხსიერებაში*“, რადგან მეხსიერება იმის ატოპოლოგიური ხედვაა, რაც ინტელექტის „*ღღის სინათლეზე*“ არ ეძლევა ადამიანს და, ამდენად, უაღაგოა. მეხსიერებაში არსებობა ყოფიერების მეტად საინტერესო ნახნაგს ქმნის, როგორც ატოპოლოგიური ხედვა იმისი, რასაც მარადიულობის ნიშანი აქვს და ამასთანავე დროის მეუფეცაა, რაც „*კოლექტიური მეხსიერების*“ არსებობის საფუძველს ქმნის, და არა მხოლოდ როგორც მეტაპოზიციური და ატოპოლოგიური ნოოსფეროსი, არამედ როგორც თაობათა (მოყვარეთა) უწყვეტ ჯაჭვში ჩაბმული ადამიანების – *კაცების ურთიერთხსოვნის*. აქ ერთდება ის, რასაც *ისტორიული მეხსიერება* ეწოდება და რაც ერთდროულად ყოველსა და ყველაში არსებობს, ვინც ამ ისტორიაში *თვითგამოსაცნობ არსებობას ხედავს მის ნინარე თაობათა ყოფიერების სახით*, – იმას, რასაც სიმბოლურად „*ზუციური საქართველო*“ (სამშობლო) ეწოდება. ეს არის ყოფიერების პოლოგრამულობის სხვაგვარი გამოთქმა.

და კიდევ ერთი რამ: „*ვეფხისტყაოსანს*“ მე ვუნოდე „*ხელმწიფედ აღზრდისა და თავისუფლების ნიგნი*“. აქ განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს რუსთველური თვალსაზრისი და იდეა, რომელიც იმგვარი სიმკვეთრითაა გამოხატული, რომ ბუნებრივად ჩნდება „*ვეფხისტყაოსნის*“ *მონარქიული პატრონუმობის ფილოსოფიის* საფუძველმდებ ნიგნად წარმოდგენის მისწრაფება. ვფიქრობ, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია რუსთველის და დანტეს მონარქიული იდეების და ფილოსოფიის შეჯერება და ანალიზი, რადგან „*რენესანსი*“ თავის ერთი ნახნაგ-

ით მონარქიული იდეის სპეციფიკურ განვითარებას წარმოადგენს (თუნდაც მხოლოდ მაკიაველის „პრინცი“ რომ ავიღოთ). ამას მნიშვნელობა აქვს მთელი „რენესანსის“ ჰოლოგრაფის აღსაქმელად. ამასთანავე, რუსთველური *პატრონჟობა* საფუძველდებულია ადამიანთა შორის *კაცებრივი* ურთიერთობებით. არც ერთი სახელმწიფო არ წარმოადგენს იმ ტიპის გაერთიანებას, რომელიც ამ კერძო-კაცებრივ ურთიერთობებს განაზოგადებს რაიმე სახის ობიექტივირებულ დანესებულებებად, ანუ წარმოქმნის ინსტიტუციონალიზებულ სივრცეს. ეს მეტად საინტერესო მომენტიცაა, ჩემი აზრით, რადგან გვიხსნის ქართული კულტურის მატრიცისმიერი მდგრადი განწყობის ისეთ სიღრმეს, რომელიც ქართული სახელმწიფოებრივი და საზოგადოებრივი სისტემის არქეტიპად გვევლინება: „ხელმწიფედ აღზრდის ნიგნი“, იმავდროულად, *ქართული სოციალ-პოლიტიკური წყობის* არქეტიპული ნიგნია.

„თამარის სისხლდაქცეული ცრემლიანი ქება“ მე მიმანიშნებს იმაზე, რომ ყუთლუ-არსლანის მიერ შემოთავაზებული პროექტის განუხორციელებლობით საქართველო *ინსტიტუციონალიზების* გზას აცდა და საჭირო გახდა ხელმწიფობის, ამ არქეტიპული მატრიცის, გამოტანა წყობის მაგალითად. ეს იყო *საქართველოს გზა*, რომელიც ევროპულისაგან განსხვავებული იყო, თუმცა, მთელი რიგი ნიშნებით შეესატყვისებოდა იმ ფორმებს, რომელთა განვითარება და ინსტიტუტებად ჩამოყალიბება ევროპაში სწორედ ამ ეპოქაში დაიწყო. ევროპული გზა – ეს იყო პოლიტიკური და სოციალური წყობის *ინსტიტუციონალიზების* და, შესატყვისად, *ბიუროკრატიის* წარმოქმნის გზა. ამას საუკუნეები დასჭირდა, მაგრამ საბოლოოდ ეს გახდა *ევროპული* („დასავლური“) სახელმწიფოებრივი განვითარების და წყობის უპირატესი ნიშანი. საქართველოს გზა მიემართებოდა, ერთი მხრივ, *ტრადიციული ფორმების* და *ჩვეულებების ინსტიტუციონალიზებისაკენ* და, პარალელურად, *კერძო-ურთიერთობრივი (პირადული) პრინციპების გამტკიცებისაკენ*. ეს ყოველივე შესანიშნავად ეწერება XII საუკუნის იმ ჰორიზონტში, რომელშიც მთელი ქრისტიანული სამყარო მოიაზრება, მიუხედავად 1054 წლის დიდი განხეთქილებისა („დიდი სქიზმა“), რომელმაც სათავე დაუდო აღმოსავლურ-მართლმადიდებლური („ბერძნულ-ორთოდოქსული“) და დასავლური (ლათინურ-კათოლიკური) ეკლესიების დაპირისპირებას და ევროპული (დასავლური) გზის აღმოსავლურისაგან განსხვავებულ ვექტორზე წარმართვას.¹² XII საუკუნის არსებრივი გამოშვებული არის კრეტიენ დე ტრუას დაუმთავრებელი რომანი „პარციფალი“, ვოლფრამ ფონ ეშენბახის პოემა ამავე სახელწოდებით, „მრგვალი მაგიდის რაინდთა, გრაალის მცველთა და მეფე არტურის“ რომანიული ციკლი, რომელსაც ხშირად „ვეფხისტყაოსანს“ უფარდებენ.

XII საუკუნე მუსულმანური სამყაროს „რენესანსის“, ზეობის საუკუნეა, როგორც ითქვა. ადამ მეცის მიერ¹³ პოსტულირებული „მუსულმანური რენესანსის“ სამსაუკუნოვანი მონაკვეთი – X-XIII საუკუნეები – განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს, როდესაც მას ევროპული „შუა საუკუნეების“ კონტექსტით განვიხილავთ. ეს ის პერიოდია, როდესაც მუსულმანური სამყარო თავისი ბრწყინვალეობით, მეცნიერებით..., ცივილიზაციით დიდად აღემატებოდა ევროპულ სინამდვილეს. ევროპა X საუკუნიდან მხოლოდ იწყებდა განვითარებას და თუ XII საუკუნე რენესანსად გვევლინება, მხოლოდ იმ აზრით, რომ გამოიკვეთა ის ძირითადი ტენდენციები და ვექტორები, რომლებიც გახდება ევროპული „შუა საუკუნეების“ ყველა სეგმენტის განვითარების გზა. ძალთა გეოპოლიტიკური და გეორელიგიური გადახანჩლება მუსულმანური სამყაროს გასვლით ხმელთაშუა ზღვის აუზში და ევროპის მნიშვნელოვან სეგმენტში, – ესპანეთში, ქრისტიანული სამყაროს წინაშე სრულიად განსაკუთრებულ ვითარებას ქმნიდა კულტურული და რელიგიური თვალსაზრისით.

ისლამური ცივილიზაცია განვითარების მძლავრ იმპულსს იღებს შიიტური ირანიდან. ირანის ისლამიზაცია უაღრესად მნიშვნელოვან სინთეზს ქმნის როგორც რელიგიური, ასევე მთლიანად მსოფლხედვისა და თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამის თვალსაზრისით. ერთმანეთს ერწყმის სემიტური და ინდოევროპული მსოფლხედვა და მსოფლგანცდა, რომელიც უკვე X-XI საუკუნეებში წარმოშობს ბრწყინვალე მეცნიერებს, თეოლოგებს, ფილოსოფოსებს, მედიკოსებს, იურისტებს და ა.შ., საქმიანობის თითქმის ყველა დარგში. აზროვნების სისრულის თვალსაზრისით ეს სინთეზი გაპირობებული იყო ირანული ინდოევროპული ენის ტიპოლოგიაში არაბული სემიტური ენის ტიპოლოგიის შეჭრით და მათი სინთეზირებით. ეს, არსებითად, ფორმისადმი დამოკიდებულებაში და ფორმის, როგორც იდეის, გაგებაში გამოვლინდა. ყურადსაღები ჩანს, რომ „ჯვაროსნული ომები“ მაინცადამაინც არ იქცევა და დიდ ყურადღებას და არც ისტორიული ანალებია მაინცადამაინც სრული ჯვაროსნული ომების აღწერით. საყურადღებოა ისიც, რომ *ჯვაროსნული ომები* მიმდინარეობდა ძირითადად სუნიტურ ისლამზე მოქცეულ მომთაბარე თურქ-სელჯუკებთან, რომელთაც თავიანთი დაპყრობებით, ფაქტობრივად, შექმნეს სუნიტური ისლამის მთელ წინა აზიაში მოფენის პირობები, მათ შორის შიიტურ ირანში და ერაყში.

„სემიტური ხედვა“ (გამომდინარე სემიტური სჯულის წიგნთა – იუდაურის და არაბულის – აქსიომებიდან) ტრანსცენდენტურ ფორმად იდეას რეალურ „საგნობრივ, ფიზიკურ“ სახედ ვერ ხედავს და აღიქვამს. ვფიქრობ, ქრისტეს ღვთაებრიობის და გაკაცების ონტომიულელობა აქედან გამომდინარეობს. ებრაული ცნობიერება ფორმირებული იყო მოსეს ხუთწიგნით. აქსიომა, რომელზედაც მოსეს მთელი თეოკოს-

მოლოგიური პოლოგრამა იქნა აგებული, ეფუძნება ღმერთის, როგორც ტრანსცენდენტური ყოფიერებისა და სამყაროს შემოქმედის, უხილავ არსებობას. ღმერთი არ არის არც მატერიალიზებული და არც სხეულებრივად აღსაქმელი. ის მხოლოდ *გადმოცემა ხმაა*, ანუ *სმითმეტყველი* და *მწერალი* – ის „არის ის, რომელიც არის, იყო და იქნება.“ ღმერთი *წერს* ათ მცნებას, რომელსაც *გადასცემს* მოსეს. და შემდგომ ყურადღებით აკვირდება ამ მცნებათა შესრულების პროცესსა და ებრაელი ერის *არსებობას დროში*. ეს სქემა გამეორებულია მოჰამედის მიერ „ზეციური წიგნის ოქროს დედნიდან“ გადმოტანილ „ყურანში“. ამ აზრით, ვერც „თორა“ და ვერც „ყურანი“ ვერ იღებს ქრისტეს, როგორც გაკაცებულ, ხორცსხმულ, ფორმასრულ ღმერთს. ისინი ხედავენ ადამიანს: „სჯულის“ მკითხველი ებრაელი – როგორც „უზურპატორსა და მატყუარას“, ხოლო „ყურანის“ მკითხველი მუსულმანები კი – როგორც ადამიანს, რომელსაც ღმერთისაგან მინიჭებული ჰქონდა ზეგარდმოთვისება, როგორც მოსეს, წინასწარმეტყველებს და თავად მოჰამედს. ხოლო, რადგან მოჰამედი უკანასკნელი იყო მოციქულთა და მოკვდებთა შორის, მისთვის ნათქმის „ყურანი“ ტრანსცენდენტური ღმერთის უკანასკნელ და ე.ი. ჭეშმარიტ სიტყვად იყო მიჩნეული. ეს სავსებით ლოგიკური და რაციონალური ხედვა და დებულება იყო, თუ ქრისტეს ღვთაებრიობას და სამების ერთარსობას („მრწამსს“) უარყოფდი. მაგრამ ქრისტიანობა სწორედ *სამებასა* და *ორბუნებოვანებას* ეფუძნებოდა (მონოფიზიტური და დიოფიზიტური ინტერპრეტაციების მიუხედავად). ისტორიულად, ისლამურ სამყაროში და ცნობიერებაში მონოფიზიტები იყვნენ უფრო შეწყნარებულნი და მიღებულნი, ვიდრე დიოფიზიტები, რადგან მონოფიზიტიზმი აღიქმებოდა, როგორც ადამიანის „განღმრთობა“ და არა, როგორც „ღმერთის გაკაცება“. აქედანვე გამომდინარეობდა „გამოსახულების აკრძალვა“ და უაღრესად განვითარებული დეკორატიულობა, გრაფიკული სიმბოლიზმი და კალიგრაფია, რომელიც თვალისმომჭრელი ბრწყინვალეობით იზიდავს მხედველს.

ინდოევროპული სპარსული ენის პოლოგრამაში ფორმა და იდეა არ იყო ესოდენ ტრანსცენდირებული და მას სავსებით მატერიალური გამოხატულება შეიძლებოდა ჰქონოდა. ამიტომ სპარსული ლიტერატურა და ფილოსოფია ერთგვარი პარალელური განვითარების გზით აღწევდა იმას, რომ აღქმისა და ცნობიერების *სპარსულობა* (ინდოევროპულობა) დაცული ყოფილიყო ლიტერატურაში, ხოლო ფილოსოფიაში და თეოლოგიაში კი ენარმოებინა ძიებები არაბული (სემიტური) „ყურანის“ მაქსიმალურად მისაახლოებლად საკუთარი ბუნებრივი ხედვისათვის. ეს იყო, ჩემი აზრით, სპარსული ლიტერატურის და ფილოსოფიის უაღრესად ღრმა და ფართო წვდომების საფუძველი. ბუნებრივია, რომ ამ დილემის ბოლომდე გადაჭრა შეუძლებელი გახდა, მაგრამ

ისლამური ცივილიზაციის ზეობის და შემდგომი განვითარების სიმაღლე გვიჩვენებს ამ გზას და ცდებს, ვიდრე მოლა სადრა შირაზელის ფილოსოფიურ ბრწყინვალეობამდე XVII საუკუნეში.¹⁴

ისლამური სემიტური კულტურული ხედვის შემოჭრის თემაში უმნიშვნელოვანესი, ჩემი აზრით, იყო ის, რომ ყოველივე ეს ფუნდებოდა ისლამური რელიგიის საფუძვლის – „ყურანის“ ინტერპრეტაციაზე და გადაზრებაზე. განსხვავებით ქრისტიანული რელიგიური დოგმატიკისაგან, რომელიც ეკლესიამ დაამკვიდრა (რის გამოც განვითარდა ესოდენი სიმრავლე „მწვალებლური“ შეხედულებებისა), ისლამში არ არსებობდა ტექსტის ნაკითხვის და აღქმის ერთგვებადობაში მომთაგნებელი დოგმატური პრინციპი (თუმცა, არსებობდა მასწავლებელ-ინტერპრეტატორთა, „მოლათა“ ინსტიტუტი), ნებისმიერ მორწმუნეს, რომელიც ტექსტს კითხულობდა, ჰქონდა ერთგვარი თავისუფლება, თავისი შესაძლებლობით გაეგო და ეთარგმნა ტექსტი. ეს დამოკიდებული იყო მის განსწავლულობაზე და ფიქრის ძალაზე. მთავარი იყო, რომ ის არ გასცდენოდა თავად „ყურანს“, როგორც ერთიან ლეთიურ ნიგნს (რომლის ოქროს დედანი ზეცაში იყო), როგორც ტექსტს, რომლის ყოველი ასო თეოკოსმოლოგიური მნიშვნელობისა იყო და ლმერთის სიტყვის შემადგენელი. ეს, ერთგვარად ებრაული „ნიგნის“ („თორას“) კითხვისა და ინტერპრეტაციის იგივეობრივი მოვლენა იყო, რაც სავსებით ეთანხმებოდა სემიტური ხედვისა და ცნობიერების აქსიომასა და პრინციპებს. ამგვარი თავისუფლება საშუალებას აძლევდა ირანელ მოაზროვნეებს, მოეხდინათ სინთეზი თავიანთი ტრადიციული კულტურული და არაბული ისლამის მიერ მოტანილი ხედვისა. ძნელია თქმა, თუ რა მოხდებოდა, არაბებს რომ არ დაეპყროთ სპარსეთი და მას განეგრძო ზარათუსტრასეულ („ავესტა“) თეოკოსმოლოგიურ აქსიომაზე დაფუძნებული პოლოგრამის სრულყოფა.

ეს თავისუფლება, რომელიც დაპყრობის და ისლამიზაციის შემდგომ დამკვიდრდა სპარსეთში, იყო ისლამური სკოლების (მედრესე) და მასწავლებლობის უაღრესი განვითარების ერთი მიზეზი. სხვა მხრივ, ისლამი არ ზღუდავდა არც მეცნიერების და არც ცოდნის სხვა მიმართულებების განვითარებას, რამაც წარმოშვა ისეთი დიდი ფილოსოფოსები, თეოლოგები და მეცნიერები, როგორიც ალ-ბირუნი, ავიცენა (იბნ-სინა), სორაპეარდი, იბნ რუშდი, ალ ფარაბი, იბნ არაბი და სხვანი მრავალნი; XI საუკუნეში – სუფიზმის უდიდესი სკოლა – და, თავიდანვე, სახელმწიფოებრივი სისტემა – ხალიფატი მეტად დიფერენცირებული ინსტიტუტებითა და სახელოებით, რაც საქართველოშიც აისახა. უკვე VIII საუკუნიდან ისლამური ცივილიზაცია ნელ-ნელა იწყებს გაჟონვას მთელ აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. ეს იყო არა მხოლოდ ხალიფატისა და სხვადასხვა ისლამური სახელმწიფო წარმონაქმნების პოლიტიკური გავრცობა, არამედ ერთიანი ისლამური ცივილიზაციისა,

რომელმაც XI საუკუნისათვის უკვე საკმაოდ დიდი მნიშვნელობა მოიპოვა მთელი უზარმაზარი იმპერიის საზღვრებში არსებული ხალხების კულტურათა და ცივილიზაციათა განვითარებაში. არსებითი მახასიათებელი ამ ცივილიზაციისა იყო ის, რომ აზროვნების თავისუფლება, რომელიც საფუძვლად ედო მას, საშუალებას იძლეოდა, გამოვლენილიყო არაჩვეულებრივი ტოლერანტობა სხვა რელიგიებისა და ხალხების მიმართ. ეს, მე ვფიქრობ, იყო შედეგი სპარსული სახელმწიფოებრივი და რელიგიური კულტურისა, რომელიც მთელი ათი საუკუნის განმავლობაში კვებავდა სპარსულ წინააზიურ სამყაროს ჯერ აქემენიდების, შემდეგ სასანიდების იმპერიათა ეპოქებში. შეიძლება ითქვას, რომ არაბული ნიადაგის ისლამისათვის შემზადება სპარსული გავლენით და იუდაური რელიგიური წიგნების გავრცელებით მოხდა. მნიშვნელოვანი იყო ქრისტიანობის როლი, განსაკუთრებით, ადრექრისტიანული დულილის და თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის ჩამოყალიბების ეპოქაში, რომელიც II-VII საუკუნეებს მოიცავდა. სასანიდურ იმპერიაში აფარებდა თავს ბიზანტიიდან გაძევებული ბერძნული სკოლების ფილოსოფია, რიტორიკა, ფილოლოგია, რასაც ემატებოდა ლტოლვილ და დევნილ არაორთოდოქს ქრისტიან მოაზროვნეთა („მწვალებელთა“) ნაკადები.

ნიადაგი, რომელზედაც ყალიბდება მუსულმანური ცივილიზაცია, უაღრესად ნოყიერია ამ თვალსაზრისით, რაც გამოვლინდა კიდევ პირველი ხალიფებისა და მომდევნო საუკუნეების განმავლობაში შექმნილი ბრწყინვალეებით. ცხადია, აქ ხაზგასმით ვგულისხმობ ცივილიზაციას და არა ხალიფატის იმპერიული დაპყრობებისა და ომების დროს გამოვლენილ სისასტიკეს და მისწრაფებას, ისლამზე მოექცია დაპყრობილი ქვეყნების მოსახლეობა: „სიკვდილი ან ისლამის მიღება!“ – ასეთი იყო არჩევანი. მაგრამ ომები იყო ის momentum, რომელიც, არსებითად, ნებისმიერ ცივილიზაციას და სახელმწიფოს ახასიათებდა. მთავარი იყო, თუ რა ხდებოდა მას შემდეგ, რაც ქვეყანა ჩართული იყო იმპერიაში და პოლიტიკურად დამორჩილებული. სწორედ აქ ვლინდებოდა ისლამური ცივილიზაციის ის შინაგანი თავისუფლება, რომელმაც მას საშუალება მისცა, შეეთვისებინა და პირველს მოეხდინა კლასიკური ბერძნული მემკვიდრეობის სინთეზირება, ეთარგმნა ბერძენი ფილოსოფოსების ნაშრომები, შეეთვისებინა და განევითარებინა მეცნიერება. უკვე XII საუკუნისათვის „ახალი ელინიზმის“ გზა გახსნილი აღმოჩნდა; და თუ „ძველი ელინიზმის“ საწყისს საბერძნეთსა და ალექსანდრე მაკედონელის დაპყრობებში ვხედავთ, ეს „ახალი ელინიზმი“ უდავოდ ისლამური ცივილიზაციისა და ქრისტიანული ევროპის (რომელიც უმოწყალოდ ჩამორჩებოდა მას) სინთეზს წარმოადგენს, თუნდაც იმ ასპექტში, რომელიც ეხება თანდათან განვითარებულ და უკვე XIV საუკუნეში დაფუძნებულ არადოგმატურ აზროვნებას, „ჰუმანიზმს“, კლასიკური

ბერძნული წყაროების თარგმნას და მეცნიერული ძიებების გაცხოველებას. აქ განსაკუთრებული სიცხადით ვლინდება საქართველოს და ქართული ცივილიზაციის ის მახასიათებლები, რომლებიც ერთნაირად სწვდება ქრისტიანულ თეოკოსმოლოგიურ მსოფლხატს და, ასევე, ისლამური ცივილიზაციის საფუძვლებს და ახდენს მათ სინთეზირებას ერთიან ჰოლოგრამაში. ეს ჰოლოგრამა მსოფლიო ცივილიზაციის კონცეფციის სახით არის წარმოდგენილი და განსახიერებული რუსთველის მიერ „ვეფხისტყაოსანში“.

რუსთველის არჩევანი, ორი აღმოსავლური ცივილიზაცია დაუდოს საფუძვლად „ვეფხისტყაოსანს“, არაბეთისა და ინდოეთის მაგალითით აჩვენოს ის გზა, რომელზედაც უნდა გაიარონ გმირებმა კაცობიდან ხელმწიფობამდე, მე ვფიქრობ, განპირობებული იყო მუსულმანური „რენესანსული“ ცივილიზაციის არაჩვეულებრივი ბრწყინვალეობით. ეს „ეთნოცენტრისტული“ თვალსაზრისით არჩევა კი არ იყო, არამედ – იმ ნიშნით, რაც გამოთქმული იყო მოციქულ პავლეს სიტყვებში:

„უკვე აღარ არსებობს არც იუდეველი, და არც ბერძენი, არც მონა და არც თავისუფალი, არც მამრი და არც მდედრი, ვინაიდან თქვენ ყველანი ერთი ხართ ქრისტე იესოში“ (გალატ. 3,28). და აქვე უნდა იქნეს გააზრებული იოანეს სახარების სიტყვები: „რათა ყველა ერთი იყოს, როგორც შენ ჩემში, მამაო, მე კი – შენში, რათა ისინიც იყვნენ ჩვენში, რათა ირწმუნოს ქვეყნიერებამ, რომ შენ წარმოგ ზავნე. და მე დიდება, რომელიც შენ მომეცი, მათ მივეცი, რათა ერთი იყვნენ, როგორც ჩვენ ვართ ერთი.“ (იოანე 17, 21-22).

„ვეფხისტყაოსნის“ ქრისტიანული ჰოლოგრამა მოიცავს არა-ქრისტიანულ ცივილიზაციებსაც (სახელმწიფოებს). „ვეფხისტყაოსნის“ საერო ნახნაგი ბუნებრივად აგებს ხელმწიფობისაკენ მიმავალ გზას და გამოცდებად აწყობს იმ ჯებირებს, რომლებიც უნდა გადალახონ რჩეულმა ჭაბუკებმა, რათა მიაღწიონ ხელმწიფობას – შეიმოსონ სამეფო სხეულით. ეს არ არის ქრისტიანი რაინდების თავგადასავალი (მსგავსად „მრგვალი მაგიდის“ რაინდებისა). ეს არის ღრმად ქართული ქრისტიანული გზა, რომელმაც ყოველი ადამიანისათვის და ყოველი ერისათვის უნდა დაამკვიდროს ქვეყნიერებაზე „სასუფეველი ღმრთისა“. და უკვე აღარ არის არც ინდოელი და არც არაბი... „რამეთუ ერთნი არიან, როგორც მამა და ძე არიან ერთნი.“ სასუფეველმა ღვთისამ მოიცვა არსებობა. უთქმელი დებულება, რომელიც ამოიკითხება „ვეფხისტყაოსნიდან“, არის: „თუ ღმერთი ერთია, მაშინ ნებისმიერი ადამიანი და ნებისმიერი მეფე ექვემდებარება ერთსა და იმავე განგებასა და სვეს. ხოლო ამ განგების აღსრულება დამოკიდებულია რჩეულ კაცებზე, რომელთაც მადლით ეძლევათ მეფობა და იმოსებიან სულიერი სხეულით, რათა განაგონ სოფლის ცხოვრება“.

„ვეფხისტყაოსანი“ შეიძლება განხილულ იქნა, როგორც ქრისტიანული ხელმწიფების საინიციაციო (*ხელდასხმის*) ნიგნი. აქ სიტყვას *ქრისტიანული* განსაკუთრებული მნიშვნელობა და დატვირთვა აქვს, რადგან გვიხსნის *მეფობის* (*ხელმწიფობის*) იმ იდეას და იდეოლოგიას, რომელიც მეტად საინტერესოდ აირეკლება დანტეს „მონარქიაში“. რუსთველი ქმნის *მეფობის ფილოსოფიას*. ეს არის XII საუკუნის სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფია, ბუნებრივი გაგრძელება იმ კონცეფციისა, რომელიც *ყუთლუ-არსლანის* და მისი *დასის* მიერ იქნა შეთავაზებული თამარისათვის. შოთა რუსთველი, დაეჭვების გარეშე შეიძლება იქნეს მიჩნეული ამ დასის წევრად, რასაც ადასტურებს არა მხოლოდ მისი „მონარქისტული“ ფილოსოფია და იდეოლოგია, არამედ ის ფაქტიც, რომ რუსთველი და მისი „ვეფხისტყაოსანი“ არც ერთ თანადროულ „ოფიციალურ“ თხზულებაში, რომელიც „ქართლის ცხოვრებაშია“ შესული, არ არის ნახსენები. ის გამქრალია ისევე, როგორც გაქრა *ყუთლუ-არსლანი*. როგორც აღვნიშნე, რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ თამარის გარდაცვალებას ეძღვნება. „*თამარს ვაქებდეთ მეფესა, სისხლისა ცრემლ დათხეული*“ შეუძლებელია ცოცხალ არსებაზე დაინეროს და ან მიემართოს ცოცხალ მეფეს, თუ ამ ჰიპერმეტაფორას სიმბოლურად არ გავიაზრებთ, თუმცა, ამ შემთხვევაშიც, ეს ემოციის ზღვარგადასულობა (რომელიც „*სისხლის ცრემლებს*“ აფრქვევინებს პოეტს) საკმაოდ უხერხულ მიმართვას ნარმოადგენს ისეთი *ღვთისმოსავი* და *მომნანიე* მეფისადმი, როგორც გახდა თამარი.¹⁵

თამარის მთელი ცხოვრება, მე ვცაადე ამის ჩვენება, *გამოსყიდვისა* და *მონანიების* ნიშნით ნარიმართა იმ დიდი ცოდვის გამო, რომელიც მისმა მამამ, გიორგი III-მ (უზურპატორმა) ჩაიდინა. და, შესაძლოა, იმისაც, რაც თვით თამარმა ჩაიდინა *ყუთლუ-არსლანის* ან, თუნდაც, იმავე დემნას მიმართ. ამიტომ თამარის *ქრისტიანული მეფობა* ნამდვილად იმსახურებდა ქებას. მაგრამ „*ცრემლის სისხლდანთხეულობა*“, – „*სისხლიანი ცრემლის*“ დენა – სრულიად სხვა მნიშვნელობას იძენს ამ ეპოქის კონტექსტში (რეალისტური ნაკითხვით: „*დემნას დაბრმავება*“ და *ნამება* გიორგი III უზურპატორის მიერ¹⁶). თამარის ეპოქა სრულიად განსხვავებულ ჰოლოგრამას გვიჩვენებს და „ვეფხისტყაოსანს“ ამ ჰოლოგრამის შეუბღალავ სარკედ აქცევს. რუსთველის *საიდუმლო* ამ ჰოლოგრამის ხედვისა და ამოკითხვის გზით შეიძლება გაიხსნას. ქართული კულტურა და ქართველი ერი შეუმცდარი ინტუიციით კითხულობდა მას და კიდევ დასახა რუსთველის საქართველო იმ იდეალურ სახედ და ხატად, რომლისაკენ სწრაფვა და რომლით საზრდოობა აძლევდა ერს სასიცოცხლო ენერგიას და შეუჩერებელი სვლის ძალას. ნიკო ბერძენიშვილის ზუსტი თქმით, „ვეფხისტყაოსანი“ ქართულ „სახარებასთან“ და „ქართლის ცხოვრებასთან“ ერთად ქმნის იმ სამ დედაბოძს, რომელსაც ეყრდნობა საქართველოს არსებობა და ქართული ცივილიზაცია. სხვაგვარად: ქარ-

თული ენის შემოქმედებითი ენერჯია, ქართული ქრისტიანობა და ქართული ცხოვრების სტილი და ფორმა არის საქართველოს და ქართველი ერის ყოფიერების უშრეტი ენგადი.

XII-XIII საუკუნე არა მხოლოდ აღმოსავლური მუსულმანური ცივილიზაციის აღმავლობის ხანა იყო, არამედ – დასავლეთისაც, და, როგორც ჩანს, საქართველოსიც, სადაც ჯერ კიდევ მკვიდრობდა დავით აღმაშენებლის მიერ შექმნილი „ქართველი ერის კავკასიის ქრისტიანული იმპერია“. მაგრამ აღმავლობა ამასთანავე იკითხება, როგორც ინერცია, აქტიური განვითარების შეწყვეტა, შედეგში ყოფნა და განხარჯვა, რამაც არ დააყოვნა თავის გამოჩენა და საქართველო და მასთან ერთად მთელი კავკასია გადაიყვანა „აღმაშენებლური“ გზიდან, მოსალოდნელით მასში არსებული პოტენციითა და შესაძლებლობებით. სტაგნაციის – „შედეგის განხარჯვის“ – ერთი გამოვლინება იყო ყუთლუ-არსლანის „კარვის“ პროექტის მიუღებლობა თამარ მეფის მიერ, თუმც, ეს პროექტი, როგორც რეაქციიდან ჩანს, დიდად პოპულარული და მონონებული იყო ქართულ-კავკასიურ საზოგადოებაში, ან მისი არისტოკრატიის ნაწილში. თამარი და მისი გარემოცვა ვერ მიხვდა, თუ რა შესაძლებლობებს იძლეოდა ამგვარი პოლიტიკური ცვლილებების გატარება. და რადგან მე ვფიქრობ, რომ რუსთველი ყუთლუ-არსლანის დასის წევრი იყო, ამიტომ მისი „ვეფხისტყაოსანიც“ ერთგვარ პასუხად მიმაჩნია იმ მოვლენებზე, რომლებიც ამ ეპოქის (თამარის) სტაგნაციამ გამოიწვია.

„ვეფხისტყაოსანში“ „ხელისუფლების განაწილებაზე“ და „კარავზე“ კი არ არის საუბარი, არამედ მეფის ჯერ უმნიფურებაზე და იმ გზის აუცილებელ გავლაზე, რომელმაც მეფეში კაცობის სულიერი სხეული უნდა გააცოცხლოს და მით სრულყოფილების მადლით შეიმოსოს. იყალთოსა და გელათის აკადემიის ჯერ კიდევ არსებობა თითქოს მიუთითებს იმაზე, რომ ქართული ინტელექტუალური ფენა ვითარდებოდა, შესაძლოა, არა იმგვარი დინამიზმით, როგორითაც ევროპაში ან აღმოსავლეთში. „ახალი ათინა“, როგორც ჩანს, ჩვეულებრივ მონასტრად გადაიქცა, საიდანაც რუსთველის ტიპის განათლებული პიროვნებები აღარ გამოდიოდნენ. ეს სახელებიც თანდათან მივიწყებულ იქნა. გარდა ამისა, საქართველოში არ არსებობდა ქალაქთა იმგვარი ტიპები, რომლებიც გამოიწვევდა უნივერსიტეტების წარმოქმნას და ამით ახალი სააზროვნო და საცვლელი პროფესიული ცოდნის შესაძლებლობების გახსნას „ცოდნით მოვაჭრეთა“ ფენის წარმოქმნით.

საქართველოს კავშირი მუსულმანურ სამყაროსთან, განსაკუთრებით, სპარსეთთან, არაბთა მრავალსაუკუნოვანი არსებობა საქართველოში, არა მხოლოდ „მურვან ყრუსებრი“ ველურობა იყო, არამედ მჭიდრო და კომპლექსური ურთიერთობების კვანძი. ეს ურთიერთობა საქართველოს განვითარებას იმავე „ახალი ელინიზმის“ მუხტით

მუხტავდა, როგორითაც მომდევნო საუკუნეებში დაიმუხტა ევროპა. იგივე ითქმის ბერძნულ ტრადიციაზეც, რადგან საბერძნეთთან საქართველოს კავშირი, როგორც ისტორიიდან ირკვევა, არ შეწყვეტილა ბერძნული კოლონიების და საეკლესიო ფრაქტორიების გამოჩენიდან შავიზღვისპირეთში. ამაზე მეტყველებს *მედეას მითი* და ბევრი ის ელემენტი, რომელიც გვხვდება *დასაელეთ კოლხეთის* ეთნოგრაფიაში მთელი (დას. და აღმ.) კოლხეთის საქართველოდ ჩამოყალიბებამდე. ეს ურთიერთობა უწყვეტად გრძელდებოდა კლასიკურ ხანაშიც და მას შემდეგაც, როდესაც საბერძნეთები ჩაანაცვლა ჯერ ალექსანდრე მაკედონელის იმპერიამ და, შემდეგ, ბიზანტიამ. ქართველი არისტოკრატია ბიზანტიის სკოლებში და საზღვარგარეთის ქართულ მონასტრებში იღებდა განათლებას. გასაკვირი არ იქნება, თუ აღმოჩნდა, რომ V საუკუნეში ბერძნული სკოლების გაუქმების შემდგომ, ნაწილმა ისევე შეაფარა თავი საქართველოს, ისევე როგორც სპარსეთს, რაზედაც მიუნიშნებს კოლხეთის რიტორიკული (რიტორიკა ფილოსოფოსობის ფორმა იყო) სკოლის არსებობა.

არის ერთი მეტად მნიშვნელოვანი კითხვა, რომელიც დღემდე პასუხგაუცემელია: რატომ არ მოხდა ბერძნული პოლისური სისტემის დანერგვა იბერო-კოლხეთში, ან თუნდაც მხოლოდ ლაზიკა-ეგრისში? რა ტიპოლოგიური განსხვავება არსებობდა ბერძნულ და კოლხურ ცივილიზაციებს შორის და, მომდევნოდ, კლასიკური ეპოქის ბერძნულ ცივილიზაციასა და კოლხურ (ნინარექრისტიანული საქართველოს) ცივილიზაციას შორის? ცხადია, აქ მე ვერ გავშლი ამ თემას, მაგრამ მისი კვლევა, ვფიქრობ, აუცილებელი იქნება საქართველოს და ქართული ცივილიზაციის გენეზისისა და ტიპოლოგიის გასარკვევად და გასაგებად.¹⁷ ბერძნული და, მით უმეტეს, რომაული სახელმწიფოებრივი წყობა, როგორც *საერო სისტემა*, უაღრესად *ინსტიტუციონალიზებული* იყო. არც საბერძნეთში და არც რომში არ არსებობდა *ეკლესია* – სასულიერო იერარქია და ინსტიტუტი. ბერძნული პოლისი და რომის იმპერია *პოლირელიგიურ* (მრავალპოლოგრამულ) სისტემად არსებობდა. ეს ნიშნავდა, რომ ინსტიტუციონალიზების საფუძველი საბერძნეთსა და რომში საერო-პოლიტიკური და საზოგადოებრივი მოთხოვნილება იყო. ინსტიტუციონალიზების ძლიერი ბიძგი საზოგადოებიდან მოდიოდა, რათა აცილებული ყოფილიყო *კანონის პირადი ურთიერთობებით* ჩანაცვლება. ეს გზა გაიარა ბერძნულმა დემოკრატამ და რომაულმა სამოქალაქო წყობამ, თუმცა ბრძოლა დემოკრატის (დემოსის, მოქალაქეთა ნებას) და დიქტატურას (თვითმპყრობელობას) შორის მთელი ისტორიის გასწვრივ მიმდინარეობდა. ამ ბრძოლამ გამოიწვია კანონთა შექმნა, საზოგადოების და ქალაქ-სახელმწიფოების (საბერძნეთების) სტრუქტურირება, – პოლიტიკურ დანესებულებათა წარმოქმნა. ხოლო ეს ყოველივე კი *პოლიტიკური და საზოგადოებრივი ურთიერთობების*,

ინსტიტუტების და მოქალაქეებს შორის მიმართების ფილოსოფიური გააზრების მოთხოვნილებად გამოიკვეთა. საკმარისია, პლატონისა და არისტოტელეს პოლიტიკური და სოციალური ფილოსოფია დასახელებს, სადაც თემატურად ყველა ის საკითხია დასმული, რომელიც ევროპულ ისტორიას გაჰყვება ბოლომდე. პირველი ადმინისტრაცია და ბიუროკრატია ამ საზოგადოებრივი ნების საფუძველზე წარმოიშვა. ეს მეტად ვრცელი თემაა აქ განსახილველად, თუმცა, გაკვრით მაინც შევხები მას ქვევით.

XII საუკუნის ცოდნისა და ინტერესთა ველი უახლოესი განხილვისას საკმაო სისრულით წარმოადგენს შემოქმედებითი ხედვის პორიზოტს. ეს გამოვლენილია იმაში, რასაც ფილოსოფია ეწოდება ამ სიტყვის ღრმა მნიშვნელობით, რომელიც ერთნაირად მოიცავს სიბრძნეს, ხედვის პორიზონტის გარკვეულობას და ცხოვრების წესს, – ერთობ, არსებობის გზას, – მიმართულს სიყვარულით. „XII საუკუნის ფილოსოფია ერთგვარი დღესასწაულია, რომელიც შიგნიდან ავსებს ფილოსოფოსს, რომელიც აკავშირებს ზეციურსა და ქვეყნიურს, ერთიანობაში ხედავს ყოფიერებასა და არსებობას. ამიტომ არის ბრძენი შინაგან მშვიდი. როგორც აღნიშნავს ორიგენე – „ბრძენისთვის ყოველი დღე არის კვირა, რადგან ის ეკუთვნის ღმერთს.“ ამგვარადვე, „ფილოსოფოსს ეძლევა შესაძლებლობა, ყოველდღიურად იზიემოს აღდგომა, რადგან ყოველწამიერია ღმერთით მოცულობა“.¹⁸ ეს სურათი არ არის მხოლოდ მეტაფორა და „ლამაზი სიტყვა“. ღმერთშიყოფნის ეს მდგრადი განწყობა შეინიშნება არა მხოლოდ შემოქმედების სფეროში, არამედ მთლიანად ცხოვრების სტილში და დაუოკებელ მისწრაფებაში აღმოჩენებისაკენ. ახლისაკენ მისწრაფება და ძიება გამსჭვალავს XII საუკუნის მსოფლხედვას და მიმართავს ენერგიას. ამ აზრით, ფილოსოფოსი არის ხელდასხმული, მოყვარე სიბრძნისა – მაძიებელი იმ გზისა, რომელიც მას მიიყვანს ჭეშმარიტებასთან და დააფუძნებინებს ღვთიურ სამეფოს. მისი ძირითადი გზისმკვლევეი ამ მისწრაფებაში არის საღვთო წიგნები და ეკლესიის მამათა წინამძღვრობა. ამიტომაც ყვავის XII საუკუნის ფილოსოფია, როგორც ცოდნისა და სიყვარულის ერთიანობა მონასტრებსა და სამხოლოეთებში, განდევნილებში, რომელნიც მთლიანად არიან გამსჭვალულნი ამ ერთობით. აქ რწმენა აღწევს ცოდნის საფეხურს – მათ „იციან ღმერთი“. აქ ცოდნა ემთხვევა რწმენას და ხსნის ყველა გზას. ეს არის ის, რასაც „მისტიკურ“, უხილველ მდგომარეობას უწოდებენ. ხოლო როდესაც რწმენა ემთხვევა ცოდნას, მკვიდრდება ყოფიერების ორივე სფეროს უმაღლესი სიყვარული და იწყება სულის ზეიმი.¹⁹

დასავლური (ევროპული) სამონასტრო ცხოვრება თავისი ფესვებით ამოზრდილია აღმოსავლური (წინააზიური) სამონასტრო ცხოვრებიდან. ეს ის ეპოქაა, როდესაც სინათლე ქრისტიანული „აღმოსა-

ვლეთიდან მოდის" (ვიდრე XVIII საუკუნის „განმანათლებლობამდე“, როდესაც „სინათლემ“ მხარი იცვალა და „დასავლეთიდან დაიწყო მოფენა.“). ეს სინათლე ერთიანად ეფინება მთელ ქრისტიანულ სამყაროს, დიდ სქიზმამდე (1054 წ.) ქრისტიანობა ერთიანი სუნთქვით სუნთქავს და ერთიანი სიყვარულით არის მოცული. ფილოსოფია *მისტიკას* ერწყმის, ლოგიკა გამსჭვალავს (*კონტამპლაცია*), ცოდნის წყარო არის, ან არა მხოლოდ გონი, არამედ *სიყვარული*; არა დისკურსიული ანალიზი (რაციო), არამედ მსოფლყოფის (ჰოლოგრამის) *გრძნობა-გონითი ხედვა*. ადამიანი – არა ფილოსოფოსი და არა ბერი, არამედ ჩვეულებრივი, საერო ყოველდღიური ცხოვრებით მცხოვრები, – სამყაროსეული მთლიანობის რწმენითი ცოდნით არის მოცული. ეს არის საფუძველი ამ მთლიანი ყოფიერების სიმბოლიზების, – XII საუკუნის შემოქმედება ერთთავად სიმბოლურია.

მატერიალისტური და ათეისტური ისტორიოგრაფიის და იდეოლოგიის ცდა, ეს ეპოქა სიბნელის და უვიცობის, „ბარბაროსული“²⁰ ურთიერთობების და მწყურვალე სისხლისღვრის ეპოქად წარმოაჩინოს, ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს იმ ფაქტების წინაშე, რომელსაც XII საუკუნის შემოქმედება და აღწერილობა გვანვდის. „არტურის ციკლის“ რომანებში, ცხადია, სურვილისამებრ, შეიძლება დაინახო ქრისტიან რაინდთა მისწრაფება ომის და სისხლისღვრისკენ და არა ქრისტიანული ღირებულებების დაცვის და წესრიგისათვის დაულაღავი ბრძოლა, მაგრამ ამგვარი „ნაკითხვა“ მკითხველის მდგომარეობას და შინაგან იმპულსებს უფრო ააშკარავებს, ვიდრე ტექსტის მიერ მოცემული სინამდვილისას. XII საუკუნე არა მხოლოდ *ქრისტესა* და *სამებაზე* არის მიპყრობილი, არამედ ადამიანზე, მისი მშვენიერების ბუნებრივ საზღვრებში, იმ საზღვრებში, რომელიც „მსაზღვრელმა დაუსაზღვრა“, და რომელშიც ბუნების სიყვარულს მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია (შორს რომ არ წავიდე, ავთანდილის ტკბილი სიმღერის მოსასამენად მოსული ბუნების სურათის გახსენებაც იკმარებდა). ყოფიერება რელიგიითაა გამსჭვალული, ამ სიტყვის უღრმესი მნიშვნელობით – *ზეციურს* და *ქვეყნიურს*, *მარადიულს* და *დროებითს შორის კავშირის*. ეს შესანიშნავად ჩანს აღმოსავლურ და დასავლურ „სასულიერო“ პოეზიაში.²¹

XII საუკუნიდან იწყება *ავტორთა* გამოჩენა და შემოქმედებითი ენერჯიის ერთგვარი გაპიროვნებაც. ცხადია, ეს მხოლოდ დასაწყისია იმ დიდი ტალღის, რომელიც შხეფებად დაიშლება და ათასფრად აკიაფდება XIV-XVI და მომდევნო საუკუნეებში, „*ჰუმანიზმის*“ და „*რენესანსის*“ მიერ გაკვალულ შემოქმედებით გზაზე. სწორედ XII საუკუნეში იწყებს დაფუძნებას ქალაქების ის ტიპი, რომელიც შეიცავს თანამედროვე ქალაქის ყველა ელემენტს და, განსაკუთრებით, *უნივერსიტეტს* და *საერო სკოლებს*. სასულიერო და საერო განათლება პარალელურად იწყებს განვითარებას, როგორც სიბრძნის ორი წყარო: „*ჭეშმარიტი სიბრძნის*“

(სასულიერო, სამონასტრო) და „ამაო სიბრძნისა“ (საერო). „ამაო“ სრულიადაც არ ნიშნავს ფუჭს (ან ცრუს), არამედ აღნიშნავს იმ ცოდნის ცალმხრივობას, რომელიც მხოლოდ ამქვეყნიურ მოვლენათა ცოდნას გულისხმობს და უგულვებელყოფს ყოფიერების მთლიან ჰოლოგრამას. აქ ჩანსახება ის იმპულსი, რომელიც საბოლოოდ განყოფს ცოდნისა და რწმენის ერთიანობას და განაცალკავებს საერო განათლებას სასულიეროსაგან. დიდი სქიზმის შემდეგ ეს იყო ყველაზე დიდი ჭრილობა, რომელიც გაღრმავდა მომდევნო საუკუნეებში და, საბოლოოდ, უკვე თანამედროვე „მასობრივი და საყოველთაო განათლების“ პირობებში, მოახდინა ცოდნის და რწმენის სრული ეგზისტენციალური დაცარიელება და ცხოვრების წესიდან და სტილიდან მისი გატანა. ცოდნა და რწმენა დაშორდა ურთიერთს და ამასთან ერთად მოხდა ცოდნის დაცლა სიყვარულისგან (ფილოსოფიისგან). ამან აღნიშნა ქრისტიანული არსებობის პრინციპების მოშლა.

სიტყვა „სიყვარული“, „მოყვარე“, იცლება შინაარსისგან და ხდება ფორმალური აღნიშვნა რაღაც გრძნობისა, რომელსაც ახსნა ვერ ეძებნება. „გიყვარდეს მოყვასი შენი“ და „ღმერთი სიყვარული არს“, რომელიც გამსჭვალავს ქრისტიანულ სამყაროს XII საუკუნეში არ სვამს კითხვებს და ითხოვს განმარტებებს. ის არის არსებობის ქმნადობით მტკიცება და სხვა არაფერი. ინტელექტუალური ცოდნის მისწრაფება, ანალიზის გზით გაიგოს ეს, ნულოვან შედეგს იძლევა ყოველთვის, ისევე, როგორც პილატეს კითხვა ქრისტესადმი: „რა არის ჭეშმარიტება?“ – მაშინ, როდესაც ჭეშმარიტება ცოცხლად იდგა მის წინ. რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ სწორედ ამგვარი დგომაა მკითხველის წინ. და არა მარტო „ვეფხისტყაოსანი“, არამედ XII საუკუნის ევროპული ხედევა, გამთლიანებულია ამგვარი ქმნით, სიყვარულის მეოხებით ორივეგან (ზე- და ქვე- ციერ საუფლოში) ყოფნით.

აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქრისტიანოს ერთი წყარო ასაზრდოვებდა. ეს იყო ნმინდა ნიგნები, პატრისტიკა და, განსაკუთრებით, არეოპაგეტული კორპუსი, რომლის მიხედვითაც, როგორც ზოგი მკვლევარი ფიქრობდა, არის ორგანიზებული დანტეს „კომედია“. მაგრამ გარდა ამისა, ახალი ელინიზმის ტალღის აზვირთებამ შექმნა მთელი ფილოსოფიის ერთიანობაში გააზრების და მთლიანი ფილოსოფიური ჰოლოგრამის წაკითხვის სანინდარი. ეს პროცესი სრულიადაც არ მიუთითებდა იმაზე, რომ ქრისტიანობას შეერია და შეეზავა ბერძნული, იუდაური და მუსულმანური თეოლოგიური და ფილოსოფიური აზრი. ეს იყო ქრისტიანობის საფუძველზე გადააზრება ყველა ფილოსოფიური და თეოკოსმოლოგიური ხედვისა, ზუსტად იმავე გზით, რა გზითაც ქრისტიანობამ აქსიომატურად შეინოვა ყველა მანამდე არსებული რელიგიური თეოკოსმოლოგიური ხედევა და სისტემა. არც ერთი მათგანიდან ცალ-ცალკე ქრისტიანობა არ გამოიყვანება (რომ ავიღოთ მხოლოდ

ზოროასტრული, იუდაური, მუსულმანური ხედვა თუნდაც, ხოლო ქრისტიანობიდან კი შესაძლებელი ხდება ნებისმიერი მათგანის რედუცირება. ქრისტიანობის ეს არაჩვეულებრივი პოლოგრამულობა თავის ქმედით განსახიერებას პოეზებს XII საუკუნის მთლიან ნყოფაში, ყოფიერების ერთიანობის ხედვაში და ერთობ ცხოვრების სტილში. ეს ის ეპოქაა, როდესაც ხორციელდება ქრისტიანობის ზეობა, გამოხატული გოთურ თეოკოსმოლოგიურ ხატში, არქიტექტურაში და ამ ყოფიერების შემადგენელი ნაწილების არქიტექტონიკაში. ომებიც კი ამ კონტექსტით არის მოსაზრებელი, – როგორც გამოწვევა და ცდა, რომლის უკან იხილვება ზეგარდმო თვალი ყოვლადკეთილი და მონყალე მსხნელის, რომელიც გამარჯვებულს და დამარცხებულს ერთნაირად ადგას. სააქაო და საიქიო ზეცის ზეგარდმო მზრუნველი და მოსიყვარულე თვალის ხედვით არის გამთლიანებული.²² ცხადია, ყოველივე ეს არ ნიშნავს „აბსოლუტურ განსახიერებას“. კითხვა აბსოლუტური სიკეთის, ან რაიმენაირი „აბსოლუტურობის“ შესახებ რეალურ „პროცესუალურ“ მდინარე ცხოვრების და ურთიერთობების მიმართ იდიოტიზმის გამომხატველია და სხვა არაფერი.

* * *

არის ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ფაქტორი, რომელიც XII საუკუნეს ევროპული შუა საუკუნეების განვითარების მუხლად წარმოგვიდგენს. ეს არის *სამუშაოს* და *დროის* სრულიად ახლებური განაწილება და სვლა. თვით დროს კონცეფცია სრულიად განსხვავებული ხდება, რაც საკმაოდ დიდი შედეგების მომტანი აღმოჩნდება შუა საუკუნეების განვითარების პროცესში. ეს ხელს უწყობდა ადამიანთა უმთავრესი სფეროების საფუძვლების გამსოფლიურების (laicisation) პროცესის განვითარებას. სამოქალაქო (ბიურგერულ-ბურჟუაზიულ) სოციალურ სივრცეში *სპეციალიზებული* ვაჭრობის და ვაჭართა ფენის არსებობა, რომელიც ყიდვა-გაყიდვასთან არის დაკავშირებული, ბუნებრივად წარმოშობდა იმათ, ვინც უფრო და უფრო ერთვებოდა თავისი გონებრივ-ინტელექტუალური შრომის ნაწარმით ვაჭრობაში. სამუშაოთა დრო ჩართული ხდებოდა ინტელექტუალურ და ეკონომიკურ პროდუქციაში. ეკლესია თავდაპირველად ეწინააღმდეგებოდა ამას, მაგრამ შემდგომ ხელს უწყობდა ეკონომიკური და პროფესიული სტრუქტურების განვითარებას. ამიტომ ეკლესიის და თეოლოგების წინაშე დადგა საკითხი, თეორიულად და კანონიკურად ჩამოეყალიბებინა რეალური ეკონომიკურ-პროფესიული განვითარების ეს აუცილებლობა და მოუბრუნებლობა. ეკლესიის და მოვაჭრეთა საათები სხვადასხვა სიჩქარით და რიტმით იწყებს სვლას. *ეკლესიის დროს* და *ვაჭართა დროს* შორის კონფლიქტი იწყება შუა საუკუნეების შუა წლებში, საიდანაც

ინყება თანამედროვე მსოფლიოს იდეოლოგია, მატერიალიზმის და ეკონომიკოცენტრიზმის ფორმით. არაფერი მსგავსი ქართულ პატრონ-ყმობაში არ წარმოქმნილა და, ბუნებრივია, ვერც განვითარდებოდა.

მე აქ ამ მეტად ფართო თემის მხოლოდ ერთ ასპექტზე გავამახვილებ ყურადღებას. დროის საკითხი იმთავითვე იდგა ნებისმიერი რელიგიის და მითოლოგიის ცენტრში. სიკედილ-სიცოცხლის ჩარჩო, რომელშიდაც არსებობდა ადამიანი და აქ-და-იქ არსებობის ფორმა, ადამიანის ყოფიერების არქეტიპია. მაგრამ ეს საკითხი განსხვავებულად იყო გადწყვეტილი სხვადასხვა რელიგიაში. გარკვეული აზრით, „რელიგია“ დროის დაძლევის ფორმაა, რადგან ადამიანს „სიკედილი ახლავს“ და აქ-და-იქ, დროში-და-მარადისობაში ყოფნის კავშირის დადგენის აუცილებლობას განიცდის. ეგვიპტური პირამიდები, აკლდამები და ცალკეული საფლავები, მდიდრულად მორთულიდან უბრალო საფლავის ქვით, ან, უბრალოდ, რაიმე ნიშნით დასრულებული, ერთთავად დროსთან მიმართებაშია გასააზრებელი, რადგან ყველა შემთხვევაში საკითხი ეხება კავშირს სააქაოსა და საიქიოს, დროსა და მარადისობას შორის; სხვაგვარად – ადამიანის არსებობასა და ღმერთის (უნივერსუმის) ყოფიერებას შორის. ბიბლიაში, სახარებებში, ყურანში მოცემული დრო „თეოლოგიური დროა“. იგი „ინყება ღმერთით“ და მთლიანად „მის ხელშია“. ღმერთი, როგორც ბედის დამდგენი, დროის გამგებელიც არის. ამგვარად გაგებული დრო შეუძლებელი იყო, ქცეულიყო ვაჭრობის საგნად.

მითო-და-თეოკოსმოლოგიური „თეოლოგიური დრო“ არ მდინარებს – ის მოცემულია, როგორც მდგომარეობათა მონაცვლეობა, ციკლი. გლეხის დრო (ასე აღვნიშნავ მთელ სისტემას, დაკავშირებულს მიწასთან და მიწათმფლობელობასთან) თეოლოგიური, ციკლური დროა. მდინარება და, შესაბამისად, პროცესუალურობა დროს გაუჩნდება „ღერძის“ და მახვილების „ჰუმანისტურ“ გადმოტანასთან ერთად, როდესაც მოხდა დროის კონცეფციის დიფერენცირება ჯერ გლეხთა დროსა და ვაჭართა დროს შორის და შემდგომ თეოლოგიურ დროსა და მსოფლიურ (საერო) დროს შორის. გლეხის დრო ციკლურად მბრუნავი იყო – დღე-ღამის და წლის დროთა (სეზონთა) მიხედვით, მეტეოროლოგიურ მოვლენათა, ბუნებრივი კატაკლიზმებისა და სხვა მდგომარეობების და მოვლენების ფონზე, რომელთა შესახებ მას უტყუარი ცოდნა ჰქონდა, რაც საშუალებას აძლევდა, ეწინასწარმეტყველა მოსალოდნელი მდგომარეობა და მიეღო ზომები. გლეხი კითხულობდა ღმერთის სიმბოლოებს – ბუნების ტექსტს. დიდი ხნის განმავლობაში გლეხის ერთადერთი აუცილებლობა და იძულება იყო შეთვისებოდა ბუნებას და ღმერთის განგებას და ამისათვის გამოემუშავებინა შესაბამისი იარაღები და ხელსაწყოები, მატერიალური და კონცეპტუალური – კულტურის მატრიცის რელიგიური (კავშირებითი) რიტუალები, და გადაეცა

ისინი თაობიდან თაობისთვის, რაც მის არსებობას მოცემულ (ტრადიციულ) ჰოლოგრაფში მდგრადს ხდიდა.

საეაჭრო გზების გახსნასა და საეაჭრო კვანძების განვითარებასთან ერთად, ბუნებრივ-ციკლური, მდგომარეობითი „თეოლოგიური“ დრო გაიხსნა და ხაზობრივად იწყო სვლა, იქცა „მდინარედ, რომელშიც ორჯერ ვერ შეხვალ“ თუ არ მეხსიერებაში მისი მოქცევით. ის არა მხოლოდ „მიმდინარე“ გახდა, არამედ „მომდინარეც“ – იქცა *მომავალად*, რომლის შესახებ არაფრის თქმა არ შეიძლება, ვიდრე ის არ გამოჩნდება. ვაჭრობა იქცა გახსნილობის ფორმად. დაიწყო *დროის გაზომვა* და *მისთვის ფასის დადება*. მგზავრობის ხანგრძლივობა ზღვასა თუ ხმელეთზე, მგზავრობის სირთულე, რომელიც ნიეთის ფასს ზრდიდა ან ამცირებდა, ხელოსნის თუ მუშის მიერ დახარჯული დროის რაოდენობა მოითხოვდა დროის სულ უფრო და უფრო ზუსტ აღრიცხვას. ეს იყო მეტად მნიშვნელოვანი ცვლილება. ვაჭრებმა სივრცისა და გზების კვლევის და გახსნის პროცესში აღმოაჩინეს *დროის ფასი*. მათთვის დროის ხანგრძლივობა, მისი „*დენა*“ გამოიხატებოდა მგზავრობისას ერთი ადგილიდან მეორეზე გადასვლის ძალისხმევით და გავლილი მანძილით. ეს უკვე *მუუქცევადი* და *ხაზობრივი* დრო იყო, მისწრაფებული მხოლოდ წინ, „*მინყივ დენადი*“ *საწუთრო*. აბრეშუმის გზა ჩინეთიდან – ევროპამდე, ყოველმხრივ მიმართულ ქარავენთა ნაკადები და საეაჭრო გზების დაუცველობა, მოგზაურობის სირთულე – ყოველივე ეს გადაითვლებოდა დროის პარამეტრებში და აითვლებოდა იმ ფასით, რომელიც მუშაობის „ერთ საათს“ ედებოდა. *დრო* ხდებოდა ისეთივე საეაჭრო საგანი, როგორც ამავე ეპოქაში გახდა *ცოდნა*. საათის შექმნა უკვე ხაზგასმით განასხვავებდა თეოლოგიურ დროს ვაჭართა და „*მსოფლიურთა*“ (საეროთა) დროისაგან. მე ვფიქრობ, ამ განყოფამ განსაკუთრებული როლი ითამაშა ყოფიერების გამსოფლიურების (სეკულარიზაციის) პროცესის დანყებაში და თუმც ამ პროცესს საკმაოდ ხანგრძლივი, ექვსსაუკუნოვანი გზა ჰქონდა გასავლელი, ის დასრულდა, დროის კონცეფციის სრული დეთეოლოგიზირებით და მსოფლიო საზომის დადგენით. *მსოფლიო დიდ საეაჭრო დახლად იქცა*.

თანდათან *დრო* მატერიალიზებული და ადამიანის ყოფიერებიდან ობიექტივირებული გახდა. დრომ იწყო დამოუკიდებელი სვლა. შესაბამისად, დრომ შეიძინა შრომის ეკვივალენტური გამომხატველის სახე: „*რვასათიანი სამუშაო დღე*“; „*35- საათიანი სამუშაო კვირა*“ და სხვ. ის იდეოლოგიური დებულებებია, რომელთა გულისთვის ეწყობა რევოლუციები და ეკონომიკური განვითარების სტრუქტურის მაყალიბებელი ფორმები დგინდება. XIV ს.-ის „*ჰუმანიზმიდან*“ მოყოლებული, მზარდად, ყოველი ეპოქის ლოკალური სემანტიკის, საზოგადოების სხვადასხვა ფენის თუ კლასის დრო განსხვავებულია. განსხვავებულია მისი სტრუქტურა და დინამიზმი, მისი რიტმი, ხაზობრიობა თუ ციკლუ-

რობა, შექცევადობა თუ შეუქცევადობა... ამ თვალსაზრისით, ევროპული ცივილიზაცია შეიძლება დახასიათდეს, როგორც *მრავალგანზომილებიანი და მრავალტემპიანი დროის სისტემა*, რომელშიც დროის ეს პოლიმორფიზმი იწვევს შინაგან წინააღმდეგობებს. მათი დაძლევის ძალისხმევები ხდება *ევროპული ცივილიზაციის განვითარების ძრავა*. ევროპული ცივილიზაციის *ენერგია ვაჭრობის და შრომის განაწილების საქალაქო-მასობრივი ინდუსტრიის განვითარებამ და მისი სამინათმოქმედო-არისტოკრატიული დროის ციკლური მდინარების მიმართ წინააღმდეგობამ წარმოშვა*. ეს იყო არა მხოლოდ საზოგადოებრივი დანაწილების და საზოგადოების სტრუქტურის *ინსტიტუციონალური* გართულების გზა, არამედ დროის დანაწევრებისაც და მისი სვლის სიჩქარის განსხვავებულობის ერთგვაროვან ჩარჩოში მოქცევის გზაც. თეოლოგიურ-საეკლესიო დროისა და მსოფლიური დროის განსხვავებულობამ გადაინაცვლა თვით მსოფლიური დროის შიდა განსხვავებულობასა და დაპირისპირებულობაში. ეს პროცესი XIV საუკუნიდან სულ უფრო და უფრო მზარდი ტემპით ვითარდებოდა და თავის კულმინაციას მიაღწია შუა საუკუნეების დასასრულს *მასათა ამბოხის* ეპოქაში (XIX-XXსს.), რომლის დასაწყისი უკვე ალორძინების დასასრულის და XVII-XVIII საუკუნეების ბურჟუაზიული ტენდენციების და, მომდევნოდ, რევოლუციების სახით ვლინდებოდა.

„ვეფხისტყაოსანში“ დრო ჯერ კიდევ მთლიანია და მოიცავს ერთიანად ადამიანის და სამყაროს არსებობას. არსებობა „წამნამის მსწრობელია“, სიკვდილი – „წამისმსწრები“, წარმოუდგენელია რუსთველის თეოკოსმოლოგიაში. ითქვას, რომ „*დრო გავიდა*“ ან „*რა დრო გასულა*“, „*რამდენი დრო დაიხარჯა...*“ და სხვა. იქ, ამ თეოკოსმოლოგიურ ხედვაში დრო განუყოფელია ყოფიერებიდან, ხოლო ყოფიერების მდინარება ზეგარდმო ნებასთან – *ბედთან*. მაგრამ არის ერთი ასპექტი დროსი, რომელიც კაცის ადამიანურ ბედთან არის დაკავშირებული: „*ვის გრძლად ჰგონია, მისთვისცა, არის ერთისა წამისად*“. დროს ეძლევა *აღქმადის* ასპექტი, ის ხდება არაობიექტივირებადი სუბიექტური აღქმის გამოხატულება – *ილუზია*, „*მოჩვენება*“, „*გონება*“ (გონებაში მოთავსებულობა – „*მგონია*“) და, აქედან გამომდინარე, თვით *სოფელიც*, როგორც დროში ჩაძირული, მხოლოდ „*სიზმარია და ჩმახია*“. ამგვარი მთლიანი ხედვა და მსოფლიური ილუზიისაგან განთავისუფლება ადამიანს აბრუნებს ყოფიერების პირველღირებულებასთან, თაურყოფიერებასთან, რომელიც *კაცობის* საუფლოა, სადაც შრომა განიზომება არა სყიდვითი სავაჭრო ღირებულებით და მასზე დახარჯული დროთი, არამედ *კეთილშესაქმით* და *ვარგისიანობით*. კაცი ერთვება ღვთისმიერ თანაშემოქმედებაში (როგორც „*მსგავსება და ხატი*“) და ასრულებს იმ თეოკოსმოლოგიურ ხატს, რომელიც მხოლოდ *მასში, მისით და მისთვის* არის შექმნილი.

„ვაჭრული“ გადართვა და გამსოფლიურება იმ მთლიან თეოკოსმოლოგიურ ხატში მოარსებე კაცისათვის შეუძლებელია, მისი ბუნების სანინაალმდეგოა. ვაჭარი სრულიად განსხვავებული სივრცულ-დროული სისტემისა და ტოპოლოგიის მქონე არსებაა; ფსიქოლოგიურადაც განსხვავებული. ქართულმა კულტურამ და კულტურულმა ტიპმა ვერ იგუა ვაჭართა განწვლილული, მართული, ფასდადებული დროის სისტემაში არსებობის ეს ფორმა, და, ფაქტობრივად, ვერ შექმნა ვაჭართა კლასი, რომელიც მის განვითარებას ევროპული გზით წარმართავდა – ქალაქების, სამოქალაქო სივრცის ინსტიტუციონალიზების და ბურჟუაზიულ-სამოქალაქო მიმართულებით. მაგრამ ის არც აღმოსავლური ტიპის ქალაქების და ურთიერთობების ფორმებს აყალიბებს. ვაჭრობა ონტოლოგიურად მიუღებელი ხდება ქართული პატრონყმური (რუსთველური) სისტემისათვის. ეს რადიკალურად განასხვავებს XII საუკუნის რუსთველურ-ქართულ თეოკოსმოლოგიას ევროპულისაგან.

შრომა ქართულ სისტემაში, და რუსთველიც ადასტურებს ამას, არის ღირსებისა და ღვთისმიერობის გამოხატულება (ეს მეტად საინტერესო გარდატეხას პოვებს XIX ს.-ის ქართულ ლიტერატურაში, და განსაკუთრებით, ვაჟა-ფშაველასთან). იგი განუწვლილველია და მას ფასი „ობიექტურად“ არ ადევს. კელავ ცნობილ ტაეპს დავუბრუნდები:

*„არცა ვის რა ბედმა მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს:
მუშა მიწყვი მუშაკობდეს, მეომარი გულოვნობდეს;
კელა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს,
არცა ვისგან დაინუნოს, არცა სხვათა უნუნობდეს.“²⁸*

ერთი შეხედვით ამ „უენებელ“ ტაეპში მთელი სოციალური კონცეფციაა ჩადებული, რომელშიც, თუმც დასახელებული არ არის, მაგრამ იგულისხმება კიდევ ერთი ნევრი: *სასულიერო, რომელიც მუშაკობისა და მოქალაქეობის განსახიერებაა არა მხოლოდ აქ, ქვეყანაზე, არამედ ზეციურ საუფლოშიც, ზეციურ იერუსალიმშიც. მუშა – მინათმოქმედია, მაგრამ ამასთანავე, ყველა ის, ვინც შრომობს, „მუშაკნი სოფლისა“; მეომარი – მხედარი, ანუ ის, ვინც ომი იცის და მზადაა მისთვის (ომის „პროფესიონალია“); მიჯნური კი – ჭაბუკი, რომელიც დროის მფლობელია და თავისი ბედის მცდელი, – არისტოკრატი, ანუ თავადი, ამ სიტყვის თაურმნიშვნელობით: თავის მფლობელი და თავის-უფალი. ამ სამი მსოფლიური სოციალური სახის (ფორმის) გარდა, „სადღაც“ არსებობენ ვაჭრებიც („გულანშაროში“), მაგრამ უშუალოდ რუსთველურ სისტემაში მათ ალაგი არა აქვთ. არც ერთი სამეფო სისტემა (არაბეთი, ინდოეთი, ფრიდონის მულღაზანზარო თუ სხვა) არ შეიცავს ამგვარ ფენას, თუ კლასს: ვაჭრების სამყარო ცალკე სამყაროა, განსხვავებული სამეფო პატრონყმური წყობისაგან. ეს რუსთველის სრულიად გასაოცარი ხედვაა და იმ წყობის და მისი ღირებულების ზუსტი განსაზღვრება, რომელსაც*

ქართული პატრონჟიმობა ეწოდება. ამავე დროს, მე ეს მიმართა ქართული კულტურული არქეტიპის უღრმეს გამოთქმად.²⁴

ვფიქრობ, აქედან გამომდინარეობს „ქართველის“ ხასიათში არსებული შრომის და მასზე დახარჯული დროს ტრადიციული დაუთვლელობა. ქართული კულტურის მატრიცაში ადამიანი (და, მით უმეტეს, კაცი) გათავისუფლებულია დროის წნეხისაგან და ობიექტური სვლისგან, მიზნის მისაღწევი პროცესუალური ხანგრძლივობისგან და სისტემატურობისგან. ქართული კულტურის სუბიექტი – ადამიანი-კაცი, – თვითონ არის დროის გამრიგე, რადგან მსოფლიურიობის (სანუთროს) წამნამისმსწრობელობაში უაზროა, მისდევდე იმას, რაც შენ არ გემორჩილება და რასაც შენ ვერ განაგებ... აქ ბედი თანხვედბა თავისუფლებას, როგორც კაცობისაკენ (ხელმწიფობისაკენ) მიმართულ ცდას.

ევროპელი ადამიანის ყოფიერება, განვითარებასთან ერთად, სულ უფრო და უფრო სისტემატიზებული ხდება ობიექტივირებული დროის სელით. დრო მის გარეთ იწყებს დინებას და ამიტომაც მას გასხვისებულ-გაუცხოებულ, ობიექტური მახასიათებლები და ღირებულება აქვს, როგორც უცხო რამ საგანს. შრომა ამ ობიექტივირებულ დროში მიმდინარეობს და ამიტომაც ფასობს ამ დროის ხარჯის მიხედვით, რადგან თვით ეს დროც არის „ნაყიდი“. იგი ერთგვარი „მასალაა“ სხვა მატერიალურ ნივთიერ მასალასთან და თვით მშრომელის ძალასთან და ძალისხმევასთან ერთად. მე ვფიქრობ, ეს არის მიზეზი იმისა, რომ დროის თემა ერთ-ერთი ყველაზე მტკივნეული თემა ევროპულ ლიტერატურაში და ფილოსოფიაში, განსაკუთრებით XIX და XX საუკუნეებში (ბერგსონი, პრუსტი და ჰაიდეგერი რომ ვახსენოთ მხოლოდ).²⁵

დროსთან მიმართების გაგებით შეიძლება დადგინდეს ამა თუ იმ კულტურის მატრიცაში რელიგიური მთლიანი ჰოლოგრამის დაშლისა და ორი ჰოლოგრამის, რელიგიურის და მსოფლიურის, წარმოქმნის პროცესი და ტენდენციები.²⁶ ეს პროცესი დაიწყო ევროპაში XII-XIII საუკუნეებში და მისი ერთ-ერთი მძლავრი გამოხატულება იყო დანტეს „ღვთაებრივი კომედია“. ამ თვალსაზრისით, დანტესა და რუსთველს შორის დიდი განსხვავებაა. დროისა და ყოფიერების დანტეს მიერი აღქმა და ხედვა, დროის სრულიად სხვა ტოპოლოგიაში და სისტემაში ხორციელდება და, შესატყვისად, განსხვავებულია მის მიერ ხედილი ყოფიერების სურათიც: სახეზეა ორი პარალელური ჰოლოგრამის ჩანასახი, რომელიც სულ მალე გარდაიქმნება დაპირისპირებულ და ურთიერთმოქიშვე სისტემად. ეს „მალე“ რამდენიმე საუკუნეს გადასწვდება და გაივლის „ალორძინებას“, XVIII საუკუნის „სინათლის ერას“ („განმანათლებლობას“), და შუა საუკუნეების მინურულს, XIX საუკუნის მატერიალიზმსა და ათეიზმში საბოლოოდ განეყოფა ურთიერთს. დღეს ქრისტიანული მსოფლიო ორ სხვადასხვა ჰოლოგრამაში არსებობს: ეკლესიურში (ციკლურში და ჩაკეტილში) და მსოფლიურში (ვაჭრულში,

გახსნილში და ხაზობრივში), რომელთა გამთლიანება ის ამოცანაა, რომლის გადაწყვეტა ჯერჯერობით ვერ შეძლო ვერც ერთმა ევროპელმა მოაზროვნემ, იმანაც კი, ვინც დასახმარებლად აღმოსავლურ (ინდურ და ჩინურ) ხედვას და სიბრძნეს მიმართა.

ქართული კულტურის ამონაკენესი „სოფლის სამღურავი“, რომელიც მთავარ თემად გასდევს მთელ ქართულ ლიტერატურას და აზროვნებას „შუშანიკის წამებიდან“ (V ს.) გალაკტიონამდე (XX ს), რუსთველის ცნობილ ტაეპშია მოწურული:

*„ვაჰ, სოფელო, რაშიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჭირსა!
ყოვლი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ ტირსა;
სად ნაიყვან სადაურსა, სად აღუფხვრი სადგნით ძირსა!
მაგრა ღმერთი არ გასწირავს, კაცსა შენგან განაწირსა!“*

კაცის ამ სოფელში ყოფნის უმთავრესი ამოცანა არის ამ სოფლის ისე მოწესრიგება, რომ მისი ბრუნვა და მისდამი მინდობა არ არღვევდეს ადამიანის ყოფიერების ღვთიურ ხატებას და წონასწორობას. საუკეთესო წყობის ამოცანა კაცობრიობის ისტორიის უმთავრესი ამოცანაა, რომელზედაც პასუხი ჯერჯერობით გაცემული არ არის. არ ვიცი, შეიძლება თუ არა ამ ამოცანის გადაწყვეტა იმ პოლოგრამის ამომწურავი ანალიზისა და გაგების გარეშე, რომელიც ყოველწამიერად იცვლება და მოუხელთებელი ხდება ადამიანის ცნობიერებისათვის, მაგრამ ერთი რამ ცხადია: ყველაზე უფრო ახლოს ამ პოლოგრამასთან მივიდა და ყველაზე სრულად დაინახა იგი ქრისტიანობამ და, კერძოდ, ქრისტიანობის იმ პოლიტიკურმა და სოციალურმა ფორმამ, რომელსაც *პატრონყმობა* და *მონარქია* ეწოდა. ცივილიზაციათა განვითარების ისტორიაში მონარქია და იმპერია იყო ერთადერთი წყობა, რომელმაც შესაძლებლობა მისცა კაცობრიობის სხვადასხვა სემენტებს, სხვადასხვა ადგილას შეექმნა მრავალსაუკუნოვანი მდგრადობის მქონე წყობა და განვითარების ისეთი მწვერვალისათვის მიეღწია, რომლის ბადალი არ იცის თანამედროვეობამ. რუსთველი ამ კითხვას, – თუ რომელ წყობას შეუძლია, მისცეს სრული თავისუფლება ადამიანს და ის ზნეობრივად სრულყოფილი გახადოს, ისე მოაწესრიგოს ქვეყანა, რომ „თხა და მგელი ერთად სძოვდეს“, – პაუხობს: *ქრისტიანულ პატრონყმობას!* ერთი საუკუნის შემდეგ ამავე კითხვას დანტე უპასუხებს – *მონარქიას (იმპერიას)!*

* * *

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორი, რომელმაც XII საუკუნის განსაკუთრებული ღირებულება შესძინა ევროპის და მსოფლიოს განვითარების ისტორიაში, იყო სოციალური და პოლიტიკური (ერთობ სახელმწიფოებრივი) წყობის *ინსტიტუციონალიზება*. მე ვფიქრობ, რომ

ქართული პატრონჟიმობის და ევროპული ფეოდალიზმის განმასხვავებელ ნიშან-მახასიათებელთა შორის, ევროპული სახელმწიფოებრივი წყობის ინსტიტუციონალიზება და ქართული სახელმწიფოებრივი წყობის არქექტიპული ნატივფრობა არაინსტიტუციონალიზებული, *პირადი ურთიერთობებით* (თუმც, ეს ფორმა თავისთავად შეიძლება მივიჩნიოთ ინსტიტუციონალიზებულ ფორმად, როგორც ტრადიციულ-არქექტიპული! მაგრამ აქ სპეციფიკურად „დასავლურ“ სისტემაზეა საუბარი) ქმნის იმ სიძნელეებს, რომლებიც გამოვლინდა XX და XXI სს-ის იმ გარდაქმნებში, რომლებმაც დაამკვიდრა იდეოლოგიური „ფსევდოდემოკრატია“ რეალური „დიქტატურის“, „ბატონჟიმობის“ და „კლიენტელიზმის“ ფორმით.²⁷

მე ვფიქრობ, ეს თემა მეტად მნიშვნელოვანია ქართული სოციალური და პოლიტიკური წყობის ანალიზისათვის და, კერძოდ, პიროვნული და სოციალური ფსიქოლოგიის თვალსაზრისით. სახელმწიფოებრივი და სოციალური *ინსტიტუციონალური* ფორმების განუვითარებლობა და ინსტიტუციონალიზებისადმი ტიპოლოგიური შეუგუებლობა განსაზღვრავს (რაც მთავარია) კანონისადმი დამოკიდებულების სპეციფიკურ ფორმას, რომელიც როგორც „კერძო-ურთიერთობრივი სისტემა“ ნარმოდგენილი.“ მე აქ მხოლოდ საკითხთა ესკიზური თემატური დასმით შემოვიფარგლები.

„ვეფხისტყაოსანი“ ხელმწიფის აღზრდის წიგნია. ეს ჩემი საფუძველმდებელი დებულებაა. როგორი სახელმწიფოებია ნარმოდგენილი და როგორი ურთიერთობები? ვიდრე ამ კითხვას ვუპასუხებდე, შევეცდები გავარკვიო, თუ რა არის *ინსტიტუციონალიზება* და რის საფუძველზე ხდება შიდასახელმწიფოებრივი ინსტიტუტების, საზოგადოების და ურთიერთობების სტრუქტურირება. სხვაგვარად, სახელმწიფო, როგორც სისტემა, როგორ ხდება სტრუქტურირებული განყენებული, კერძო ნებისაგან დამოუკიდებელი ინსტიტუტებით, რომლებიც პირადი ურთიერთობების ფორმების ტრანსცენდენტალიზებას ახდენენ ობიექტურ, *კანონქვემდებარე* ფორმებად; როგორ ხდება კულტურის ყოფითი ფორმების ინსტიტუციონალიზება და რა ადგილი აქვთ მათ და რა ურთიერთმიმართება? დაბოლოს, როგორ იქმნება თანამედროვე ბიუროკრატიული სისტემა, რომელიც თავის უმაღლეს ხარისხს მასობრივი სოციუმების სისტემის „*ბიუროკრატიკრატიაში*“ პოვებს.

ევროპული საზოგადოებრივი და პოლიტიკური სისტემის განვითარების თვალსაზრისით, ბერძნული პოლისიდან რომაული იმპერიულ-სამოქალაქო სისტემის გავლით, შუასაუკუნოვანი და ახალი დროის თანამედროვე სოციალური და პოლიტიკური წყობა ინსტიტუციონალიზების სულ უფრო აღმავალი ხარისხით განვითარების გზად ნარმოდგება. ფაქტობრივად, ეს ეხება არა მხოლოდ „ევროპულ გზას“, არამედ, ნებისმიერი დიდი სახელმწიფოსი, ჩინეთიდან ვიდრე წინა აზიამდე და კე-

რძო სახელმწიფოებიდან – იმპერიებამდე. სახეზეა ორი არსებითი ფორმა: ერთი, „კერძო-ურთიერთობრივი“, რომელიც განისაზღვრება პირად-ნათესაური და კლანურ-კლიენტალური ურთიერთობებით, – ისეთი ურთიერთობებით, როდესაც პირადი დამოკიდებულება განსაზღვრავს ამა თუ იმ სუბიექტის კეთილყოფას და წარმატებას მატერიალურ-მსოფლიურ იერარქიაში; ხოლო მეორე კი, „ინსტიტუციონალიზებული“ წყობა, როდესაც კერძო-ურთიერთობრივ ფორმებს არა აქვს პირდაპირი მნიშვნელობა საზოგადოებრივი სისტემის სტრუქტურირებაში. მთელი ურთიერთობრივი მახვილი გადატანილია ინსტიტუტებზე (დანესებულებებზე) და მათ ფუნქციონირებაზე, კერძო სუბიექტებს შორის ურთიერთობებისაგან დამოუკიდებლად. შუა საუკუნეების ევროპულ სახელმწიფოთა განვითარების პროცესში ხდება მთელი ურთიერთობრივი ველის ინსტიტუციონალიზება. პირად ურთიერთობებს, რომელიც ადრეფეოდალური წყობის საფუძველ-მახასიათებელი იყო, განვითარების კვალად ენაცვლება ევროპული ფეოდალიზმის კონსტიტუციონალურ-კანონმდებლობითი (კონსტიტუციურ-მონარქიული; რესპუბლიკური; დემოკრატიული) სისტემა. ევროპული წყობა საზრდოობს ბერძნული და რომაული სამართლებრივი ფორმებით, რომლებსაც ქრისტიანული ეკლესიის ინსტიტუციონალიზების პარალელურად აძლევს საერო ინსტიტუციონალური სამართლებრივი წყობის ფორმას. ამ აზრით, კათოლიკურმა ეკლესიამ განსაკუთრებული როლი ითამაშა ევროპული შუა საუკუნეების განვითარების თვალსაზრისით. მე ვფიქრობ, რომ კიდევ ერთი მძლავრი ბიძგი ამ განვითარებას მისცა „ახალმა ელინიზმმა“ – მუსულმანური ცივილიზაციის ბრწყინვალეობამ და გავლენამ, არა მხოლოდ ანტიკური ცოდნის და წყაროების გადაცემის თვალსაზრისით, არამედ საკუთრივ მუსულმანური მეცნიერული და თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ხედვის თვალსაზრისით, ხშირად კრიტიკული გადააზრებითაც. უკვე არა უშუალოდ წარმართული (ბერძნული თუ რომაული) თეოკოსმოლოგიური და ფილოსოფიური ჰოლოგრამები, არამედ მუსულმანური მონოთეისტური ჰოლოგრამა, რომელიც საკუთარი ხედვითა და მეთოდოლოგიით შემოიჭრა ევროპულ სივრცეში, ახდენდა გავლენას და ხდებოდა ახალი პოლიტიკური და სოციალური ფორმირების წყარო.

მუსულმანური ცივილიზაციის ერთი მახასიათებელი იყო გარკვეული სფეროების ინსტიტუციონალიზების მაღალი დონე, მათ შორის სამართლებრივის, რამდენადაც საფუძველად ედო არა თავისუფლება (რაც ქრისტიანობის საფუძველი იყო) და ეკლესიური დოგმატიზმი, არამედ უშუალოდ ყურანული კანონმდებლობა, რაც ბუნებრივად განაპირობებდა ინტერპრეტაციულ სამართლებრივ სისტემას და ყადების ინსტიტუტს, რომლითაც ხასიათდებოდა მუსულმანური ცივილიზაცია. ეს, ვფიქრობ, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი შედეგების მომტანი გახდა

XII-XVII საუკუნეების გასწვრივ. მეტად მნიშვნელოვანია ეს ქართული პატრონაჟობისა და რუსთველური ქრისტიანული ხელმწიფობის კონცეფციის თვალსაზრისით. მით უმეტეს, რომ მუსულმანები საქართველოში VIII საუკუნიდან ჩნდებიან და მას შემდეგ XI საუკუნემდე „თბილისის საამიროს“ სახით არსებობდნენ, თავისი შინაგანი წყობითა და ურთიერთობებით.

„სახელმწიფო“, თანამედროვე გაგებით, ორი სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარება: ერთი მხრივ, ის აღნიშნავს ამა თუ იმ ერის მმართველობით დანესებულებათა ერთობას (სახელმწიფო-ხელისუფლება); მეორე მხრივ კი თვით ერს, რომელსაც აქვს ეს დანესებულებანი (ერ-სახელმწიფო). ორივე შემთხვევაში სახელმწიფოს საფუძვლად ედება გარკვეული სამართლებრივი სისტემა, რომელიც რამდენიმე ასპექტით განიხილება. ის შეიძლება დახასიათდეს, როგორც:

ა) ისტორიაზე და ტრადიციულ (პრეცედენტულ!) სამართალზე დაფუძნებული პიროვნულ-საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ურთიერთობების ველი, მოქმედი ამ სამართალქვემდებარე მოსახლეობის საცხოვრისში, რომელიც სტრუქტურირებულია კულტურის კვანძებით. ამგვარია ტრადიციული ან დაუნერეელი სამართლებრივ-სახელმწიფოებრივი სისტემები. არსებითად, ეს არის გვერდით მოსახლე ადამიანების და სოფლების პირველადი ლოკალური გაერთიანებები (სოფელი-თემი-ტომი).

ბ) სახელმწიფო დაფუძნებული გარკვეულ ხელშეკრულებაზე, რომელიც იურიდიულ ურთიერთობებს უდევს საფუძვლად და განსაზღვრავს ამ ხელშეკრულების თანამონაწილე ადამიანთა თუ საზოგადოებათა ურთიერთობებს მის ყოველგვარ ასპექტში;

გ) კონსტიტუციონალურ-სამართლებრივი სახელმწიფო, რომელიც ფორმდება განზოგადებული სამართლებრივი პრინციპების საფუძველზე და ყველა სხვა კანონისა და სამართლებრივი ურთიერთობების შიგთავსს წარმოადგენს. ამ უკანასკნელ ასპექტს, ფაქტობრივად (თუნდაც ფორმალურად), ყველა თანამედროვე სახელმწიფოს განასახიერებს და, ჩვეულებრივ, მათ დემოკრატიებს ან რესპუბლიკებს უწოდებენ.²⁸

* * *

ადამიანთა და საზოგადოებრივ ჯგუფთა ურთიერთობების ფორმათა უფრო კონკრეტულად წარმოსადგენად, უპირველესად ყოვლისა, აუცილებელია საზოგადოების (რომელიმე ცალკეული ჯგუფის) და მისი კულტურის მატრიცის ჩამოყალიბების პროცესის გაშლა. ზოგადად ამ საკითხს პირველ წიგნში შევხებ, ²⁹ აქ კი მსურს, ორიოდ სიტყვით დავაზუსტო ზოგი რამ, რაც, ვიმედოვნებ, გასაგებს გახდის ქარ-

თული (რუსთველური) სახელმწიფოებრივი კონცეფციის კულტურ-ფსიქოლოგიურ და სოციალურ ურთიერთობათა სისტემის ხასიათს და მის მიმართებას ევროპული საზოგადოების. ეს მეტ-ნაკლებად გაარკვევს საქართველოს მიერ გავლილი გზის ღირებულებებს და მათი გამოკვეთით ახალი დროისათვის შესატყვისი ფორმის ძიების შესაძლებლობას წარმოქმნის.

კულტურის მატრიცა, რომელიც პიროვნების სოციალიზაციის არსებითი საფუძველი იყო საზოგადოების ჩამოყალიბების და გეოგრაფიის ისტორიად გარდაქმნის მთელი პროცესის განმავლობაში, თავის მნიშვნელობას ინარჩუნებს საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ერთი ფორმიდან მეორეში გადასვლის შემთხვევაშიც. ამ აზრით, კულტურა მეტაისტორიული წარმონაქმნია, რომელიც მდგრადი ღირებულებით ბადის სახეს იძენს და ამ კულტურის საზღვრებში თვითგამომცნობ კრიტიკიუმებს ადგენს. კულტურის მატრიცა ახდენს საზოგადოებრივი და პიროვნული ურთიერთობების სისტემატიზებას და სიმეტრიულობას, იცავს ნონანსრობას. ამ აზრით, კულტურის მატრიცა საზოგადოების ჰომეოსტაზისის ფუნქციას ასრულებს. აქედან გამომდინარე, სახელმწიფოებრივ სისტემათა ჰოლოგრამების ცვლის ტემპი დიდად არის დამოკიდებული ადამიანის (საზოგადოების წევრის) მიერ კულტურის მატრიცის შეთვისების სიღრმეზე. ეს შეიძლება დახასიათდეს უზნაძიებული „მდგრადი („სტატიკური“) განწყობის“ საფუძველზე. ამგვარი მდგრადი განწყობის მქონე საზოგადოებები გაცილებით უფრო ძნელად და ნელა იცვლება და ერთი ჰოლოგრამული ხედვიდან და ურთიერთობებიდან მეორეზე გადადის. ეს განსაკუთრებით ისტორიულ-ტრადიციულ ურთიერთობებზე დაფუძნებულ ერთობებსა და სახელმწიფოებს მიესადაგება. სამართალი, რომელიც კულტურის მატრიცის არსებითი კვანძია თავისთავად, უფლებებისა და მოვალეობების ნორმას, საზომს ადგენს: რუსთველის ცნობილი აფორიზმი – „ქმნა მართლისა სამართლისა, ხესა შეიქმს ხმელსა ნედლად“, გარკვეულად მიუთითებს იმ კრიტიკიუმებზე, ნორმაზე, საზომზე, რომლითაც განისაზღვრება სამართლის „მართლობა“, ანუ *კეთილქმედება*. ქართულ კულტურულ მატრიცაში ეს *ნორმატიული ქცევა* გამოხატულია სიტყვით „ზრდილობა“, რომელიც შეესატყვისება ბერძნულ „პაიდეს“ და დაფორმულებულია არაერთგზის მითითებულ გამოთქმაში: „ათასად კაცი დაფასდა, ათიათასად ზრდილობა. თუ კაცი კაცად არ ვარგა, რას აძლევს გვარიშვილობა!“³⁰. ეს თემა, „მართალი სამართლისა“ და „ნორმისა“, უკიდურესი სიცხადით აქვს გახსნილი რუსთველს „ვეფხისტყაოსანში“.³¹

კულტურ-სოციალური ინდივიდუალური ქცევა დადგენილი ტრადიციული თუ ისტორიული არსებობის მატრიცის „ნორმა-საზომს“ იღებს და ასრულებს იმიტომ, რომ მას აქვს *ვალდებულების გრძნობა-და-შეგ-*

ნება. ეს გრძნობა აპრიორულია ადამიანის მდგრად განწყობაში არსებული ისტორიულ-„გენეტიკური“ კულტურული მატრიცის გამო. ეს მატრიცა არქეტიპის ფორმით არსებობს თაობათა უწყვეტობაში და არის გადამწყვეტი რეალობისადმი და მიმდინარე პროცესებისადმი დამოკიდებულების და ურთიერთმიმართების განსაზღვრისას. ის ფაქტი, რომ სხვადასხვა ქვეყანა სხვადასხვა ტემპით ვითარდება და, ამასთანავე, ერთსა და იმავე ფორმებს ზოგი იღებს და აფუძნებს სწრაფად, ხოლო ზოგი კი ვერა და ვერ ეგუება, და სხვა მრავალი, „მდგრადგანწყობითი არქეტიპის“ მოქმედების შედეგია, ჩემი აზრით. „განვითარების შემაფერხებელი“ კულტურული ფაქტორი ამკარაა დღეს და ამკარა იყო ისტორიის გასწვრივ. განსაკუთრებით ისეთ ქვეყანაში, როგორცაა საქართველო. შეიძლება ამაში ჩართულ იქნეს კავკასია და რუსეთი, რომ შემოვიფარგლო მხოლოდ საქართველოზე მოქმედი ვექტორებით, ქართული კულტურის მატრიცა ფორმდებოდა და ქმნიდა მდგრად განწყობით ველს და არსებობის ფორმას („ცხოვრების წესს“) თაობათა ცვლაში არა ერთი ან ორი, არამედ ათეული საუკუნეების განმავლობაში. აქ მნიშვნელოვანი ისაა, რომ ეს კულტურის მატრიცა და მდგრადი განწყობა თავისი საზოგადოებრივ-სახელმწიფოებრივი არსებობის პროცესში როგორც ლოკალური, აგრეთვე სახელმწიფოებრივი ცხოვრების განმავლობაში ქმნის „ქართულ“ სახეს, „ქართულ პოლოგრამას“. მდგრადი განწყობა და კულტურის მატრიცა განაპირობებდა იმ ფორმათა დაფუძნებას, რომლებიც საქართველოს სახელმწიფოს ქმნიდა. სწორედ ამ ფორმათა ანალიზის საფუძველზე არის შესაძლებელი იმის დადგენა, თუ რა ედო და რა უდევს საფუძველად დღესაც ქართულ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა სისტემას; რა განაპირობებს და რა უშლის ხელს თანამედროვე დემოკრატიული ფორმების დაფუძნებას და ახალი ქართული თვითგამომცნობი პოლოგრამის ჩამოყალიბებას. კერძოდ, როგორ მოახდინა ქართული კულტურული მატრიცის და სოციალური ურთიერთობების სინთეზირება ქრისტიანულ თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამაში და მისი სახელმწიფოებრივი და საზოგადოებრივი განვითარებისა და ყოფიერების არქეტიპად ქცევა ქრისტიანობის იმ პოლიტიკურმა და სოციალურმა ფორმამ, რომელსაც ქართულად „პატრონყმობა“, ხოლო ევროპაში კი „მონარქია“ და „იმპერია“ ეწოდა.

ცივილიზაციათა განვითარების ისტორიაში მონარქია და იმპერია იყო ერთადერთი წყობა, რომელმაც შესაძლებლობა მისცა კაცობრიობის სხვადასხვა სეგმენტებს, სხვადასხვა ადგილას შეექმნა მრავალსაუკუნოვანი მდგრადობის მქონე წყობა და განვითარების ისეთი მწვერვალისათვის მიეღწია, რომლის ბადალი, თუ არ ჩავთვლით ტექნოლოგიურ-მატერიალურ განვითარებას, რაც, ფაქტობრივად, მის შიგნითაც დაუბრკოლებლად შეიძლება განხორციელდეს, ისტორიამ არ იცის. თანამედროვე მკვლევრები და ჩვეულებრივი აზრიც მიჩვეუ-

ლია, წარსულის დროს სისტემაში (ისტორიაში) გადანაცვლებით ისეთი ნახტომები აკეთოს, რომელიც ცნობილი ფორმულის – „*დღე ერთი, ვითარცა წელი ათასი*“ – დამდგენს შემურდებოდა. ვახტებით საუკუნეებს, ათასწლეულებს, არქეოლოგიურ ფენებს და სრულიად გვაივწყდება, რომ ცხოვრება არის *პროცესი*, რომელიც მიმდინარეობს როგორც ბიოლოგიურ, ასევე სულიერ ფორმაში *მდგრადი უცვლელობით* (კონსტანტა) და თვითგამოსაცნობობით. ადამიანი იზრდება, თაობები შესაშური თანმიმდევრობით ცვლიან ერთმანეთს; ერები გადაიან ასპარეზიდან და მათ ადგილს სხვა ერები იკავებენ, რომლებშიც შემონახულია გარდასული ერის ღირებულებები. ეს ღირებულებები იმნუთიერად არ იჩენს თავს, არამედ მოქმედებს შიგნიდან და გარკვეულწილად ერთვის იმ არქეტისს, რომელიც ახალი ერის მაფორმებელი ხდება. ამ აზრით, *კაცობრიობა ერთი დიდი ერია*. ამ ერის ყოფიერების ეტაპები და სეგმენტები ხშირად სხვადასხვა ტემპითა და დროის სვლით (ან დროის სვლის ალქმით) განირჩევა, მაგრამ არ სცდებიან გარკვეულ კონსტანტას. წონასწორობა და სიმეტრია ყოველთვის დაცულია, ქაოსის შემთხვევაშიც კი (როგორებიცაა ბუნებრივი კატაკლიზმები, ომები, სოციალური არეულობა და სხვა), წინააღმდეგ შემთხვევაში, ენტროპია გარდუვალაია, ანუ კაცობრიობა უკვე გადაშენებული იქნებოდა. ჩვენი დროული სისტემა და მისი ალქმა განაპირობებს იმას, რომ კონსტანტა ფარდობითობის თეორიის შესატყვისად „მოკლდება“ ცვლილებათა ტემპის ზრდასთან ერთად. მაგრამ საკმარისია ყოფიერების განმსაზღვრელი „ჩარჩოს“ (ადამიანის ყოფიერება ხომ თეოკოსმოლოგიური ყოფიერების ერთგვარი ხატია, სურათია, ჰოლოგრამა) სიცოცხლე-სიკვდილის წინაშე დადგომა და მისი ხედვა, რომ ნათელი გახდეს მთლიანად ყოფიერების მდგრადობა და უცვლელობა.²² ამ აზრით, „შუა საუკუნეების“ განვითარების სეგმენტები სხვადასხვა დროულ კოორდინატებს წარმოგიდგენს, თუმცა, ყოველი მათგანი შეიძლება დახასიათდეს, როგორც *მდგრადი განწყობის ჰოლოგრამაში* არსებობის ეპოქები და მთლიანად ეპოქა. ეპოქები და ციკლები შეიძლება სხვადასხვა კრიტერიუმებით იქნეს შეკრული და გაანალიზებული. ამ შემთხვევაში მე მაინტერესებს ის პროცესი, რომელიც აყალიბებს შუა საუკუნეების გამჭოლ განვითარებას თანამედროვე ბიუროკრატიული (დემოკრატიული, თუ ტოტალიტარული) სისტემებისაკენ. რა საფუძველი ჰქონდა ევროპული ფეოდალიზმის განვითარებას, ინსტიტუტიციონალური ფორმების განვითარებას და რა განაპირობებდა ქართული სახელმწიფოებრივი სისტემის პარალელური განვითარების თუ განუვითარებლობის ვექტორს.

რა არის *ინსტიტუციონალური* და რა არის *კერძო-ურთიერთობრივი* სოციალური სისტემები? ეს თემა მეტად კომპლექსურია და ამიტომ მე

მხოლოდ იმ ასპექტებს შეეხები, რომელნიც ჩემი თემის გაშლისათვის აუცილებლად მიმაჩნია.

რობერის ფრანგულ ლექსიკონში სიტყვა „ინსტიტუტი“ (ლათ. Institutum), რომელიც 1480 (!) წლიდან შემოდის ხმარებაში, ნიშნავს *დანესებულებას, დადგენილებას, დაფუძნებულობას*; ან რალაც ისეთს, რაც ასრულებს *საზოგადოებრივ ფუნქციას* და თავადაც განზოგადებულია და ფუნქციობს გარკვეული *ნესების* საფუძველზე. სემანტიკურად ის უკავშირდება რომაელი იურისკონსულტების მიერ რედაქტირებულ *კანონთა სახელმძღვანელოს*, „ინსტიტუტა“-ს (instituta), რომელიც, თავის მხრივ, XIII საუკუნიდან შემოდის ხმარებაში. XIII საუკუნის ბოლოს (1290 წ.) იხმარებოდა *დადგენილის, განსაზოგადოებრივის, დანესებულის, შემოღებულის* გაგებით. ყველა ეს მნიშვნელობა თავს იყრის იმგვარი *საზოგადოებრივი დანესებულების* არსებობაში, რომელიც ეფუძნება *განყენებულ კანონს* და მოქმედებს ვინმეს კერძო ნებისა და პირადი მისწრაფებისაგან დამოუკიდებლად. ინსტიტუციონალიზება ნიშნავს იმგვარ მოქმედებას, როდესაც მოვლენა, – ტრადიციული ურთიერთობები საზოგადოებრივ ჯგუფებს შორის, კულტურის მატრიცის ტრადიციული სტრუქტურები თუ სხვა რამ ამგვარი, – რომელსაც აქვს *საზოგადოებრივი ხასიათი* და საზოგადოებრივად მნიშვნელოვანი *ფუნქცია* (ის შეიძლება იყოს ტრადიციულ-კულტურული, ან შემოღებული გარკვეული მომენტიდან გარკვეული განზოგადებული *კანონის* სახით), დანესების, დადგენის, დაფუძნების, შემოღების მომენტიდან იძენს *ავტომატურად მოქმედი საზოგადოებრივი ფუნქციის* სახეს. როდესაც ვაბობთ, რომ რალაც არის ინსტიტუციონალიზებული, ეს ნიშნავს, რომ მას ეძლევა კანონიმიმართებითი საყოველთაო ნორმის ფორმა, იყოს ის, თუნდაც, სხვის ფანჯარაში თვალთვალი.

შემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება ითქვას, რომ ინსტიტუციონალიზება და ინსტიტუტების არსებობა ის კრიტერიუმია, რომლითაც შესაძლებელი ხდება ამა თუ იმ ცივილიზაციის განვითარების ფორმის დადგენა და შეფასება. ცივილიზაციათა ტიპოლოგიაში, შესაძლოა, ინსტიტუციონალიზების ხარისხი და ინსტიტუტების არსებობა ერთ-ერთ ტიპისდამდგენ კრიტერიუმად იქნეს გამოყენებული. მარტივ მაგალითად შეიძლება დასახელდეს ჩინური ცივილიზაცია, რომლის ინსტიტუციონალიზების ხარისხი მეტად მაღალი იყო ძვ. წ. VII საუკუნიდან მოყოლებული, ვიდრე დღევანდელ დღემდე (ადმინისტრაციული გამოცდები, სახელმწიფო მართვის პირამიდის მკაცრი სტრუქტურა და რეგლამენტაცია და ა.შ.). კონფუციუსი დღესაც მკვიდრი საფუძველია ამ ინსტიტუციონალიზების, მიუხედავად ლიბერალური ეკონომიკის დაშვებისა კომუნისტურ სისტემაში. ამიტომაც, ვფიქრობ, ეს სიმბოლო საკმაოდ გაუგებარი აღმოჩნდა დასავლური რაციონალური ხედვისათვის. ევროპული სოციალური და პოლიტიკური სისტემის განვითარე-

ბა სწორედ ინსტიტუციონალიზების და შესატყვისი ბიუროკრატიების პროცესის სახით არის წარმოდგენილი. „განვითარება“ სხვაგვარი გამოთქმაა ინსტიტუციონალიზებისაკენ მისწრაფებული ძალისხმევებისა. ანტიკური საბერძნეთი და რომი სწორედ ინსტიტუციონალურ საფუძველს უქმნიან ევროპის ამგვარ განვითარებას. ვფიქრობ, სავესებით შესაძლებელია „ევროპად“ ის სახელმწიფოები იქნან მოაზრებული, რომლებსაც ინსტიტუციონალიზების სრულიად გარკვეული ურთიერთშესატყვისი ფორმა და მისწრაფება აქვთ ისტორიული განვითარების პროცესში.

ინსტიტუციონალიზების პროცესი კანონშემოქმედებისა და განსაზოგადოებრიობის ფორმალურ პრინციპთა დადგენაა. ევროპული სახელმწიფოებრივი, სოციალური და პოლიტიკური ისტორია ნათლად წარმოადგენს ამ პროცესს, დაწყებული მეროვინგთა ეპოქიდან – IX საუკუნის კაროლინგური რევოლუციითა და XII საუკუნის რენესანსის გავლით, განუწყვეტლად დღევანდელ დღემდე. ამ პროცესში თანდათან მთელი ევროპის (დას. და აღმ.) სახელმწიფოები და ერები ერთვებიან. ამ თვალსაზრისით, მრავალეროვნული და მრავალკულტურული ევროპა, დაფარული ერთიანი ცივილიზაციის, საერთო ინსტიტუციონალური სისტემის ბადით, საკმაოდ ჰომოგენურ სურათს ქმნის. ეს პრინციპები და ფორმები საყოველთაოდ (ე.ი. მთელი მსოფლიოს მიერ) არის აღიარებული, თუმცა კი სხვადასხვა სახელმწიფოები და ერები, შესატყვისად საკუთარი კულტურის მატრიცებისა და მდგრადი განწყობისა, ამ პრინციპთა სხვადასხვაგვარ ინტერპრეტაციასა და განხორციელებას ახდენენ. და ეს არის ჩემი მთავარი კითხვა საქართველოსთან მიმართებაში. გაიარა თუ არა საქართველომ ინსტიტუციონალიზების იგივე ან მეტ-ნაკლებად შესატყვისი გზა, თუ ის სრულიად, ან გარკვეულად განსხვავებულ ტიპოლოგიაშია წარმოდგენილი, რაც თავისთავად წამოჭრის კითხვას იმ პრობლემების შესახებ, რომელთაც ეჯახება თანამედროვე ქართული საზოგადოებრივი და პოლიტიკური სახელმწიფოებრივი განვითარება. ეს არის კითხვა, რომელიც აუცილებლობით მიგვაბრუნებს „ვეფხისტყაოსნისაკენ“ და ქართული საზოგადოებრივი მართვის და სამართალწარმოების ფორმებისაკენ.

როგორც ამ შრომის პირველ ნიგში იყო წარმოდგენილი, ქართული სახელმწიფოებრივი (ისტორიული) განვითარების, კონცეფციის და, შესატყვისად, იმ მატრიცის რომელიც ქმნიდა მდგრად განწყობას და აყალიბებდა ქართველის სოციალურ ფსიქოტიპს, გამოვლენის უმთავრესი წყარო „ქართლის ცხოვრებაა“. რას გვიხატავს ეს უპირველესი ქართული ისტორიულ-ფილოსოფიური ხედეა და, შესაბამისად, რას მოგვითხრობს ტექსტი ამ საკითხის თაობაზე? რა ინსტიტუტებია მოცემული, რა ფუნქციები, რა ტიპის კანონმდებლობა და, შესატყვისად, ამ კანონთა შესაბამისი დანესებულებები, რა დონეზეა ამ დანესებულებათა

ფუნქციური განსაზოგადოებრიობა და არის თუ არა ბიუროკრატია – კანონის მოხელეთა განსაზოგადოებრივებული აპარატი, რომელიც ამა თუ იმ ინსტიტუტის საქმიანობას ახორციელებს დამოუკიდებლად და ავტომატურად, არსებულ კანონზე (იყოს ის თუნდაც მეფის საყოველთაო ნება) დაყრდნობით.³³

აქვე შემიძლია ვთქვა, რომ ვერც ერთი საზოგადოება ვერ იარსებებს და ვერც ერთი სახელმწიფო ვერ ჩამოყალიბდება ინსტიტუციონალიზების ამა თუ იმ ფორმის გარეშე. მაგრამ ამ შემთხვევაში საქმე ეხება იმ დაპირისპირებას ორ ფორმას შორის, რომელიც წარმოდგენილია, როგორც პირადი ურთიერთობები, დაფუძნებული ადამიანებს შორის ფსიქოგანწყობით მიმართებაზე და საზოგადოებრივი ურთიერთობები, რომელიც არ არის დამოკიდებული პირად ურთიერთობებსა და განწყობებზე, არამედ ავტომატურად მოქმედებს გარკვეული წესის, მატრიცის მიხედვით: წერილი კანონის თუ ტრადიციის სახით. აქ მეტად მნიშვნელოვანია იმის გააზრება, რომ ინსტიტუციონალიზება, ფაქტობრივად, დაკავშირებულია ცხოვრების წესთან და ამ ცხოვრების წესის ობიექტივირებასთან საზოგადოებრივ დანესებულებად, მის საყოველთაო ქცევის ნორმად დადგენასთან. მაგალითისათვის ავიღოთ დაკრძალვის წესი, რომელიც განისაზღვრება თეოკოსმოლოგიური რელიგიური ხედვით, ის წარმოადგენს ინსტიტუციონალიზებულ ტრადიციას ამა თუ იმ კულტურის საზღვრებში. კულტურის საზღვრების და ტიპოლოგიის დადგენა შეიძლება სწორედ ამ წესის მოქმედების საზღვრით. ეს არის კულტურის ჰომოგენურობის ფაქტორი. ჰომოგენურია კულტურა, თუ გარკვეული ტრადიცია ინსტიტუციონალიზებულია და ავტომატურად ხორციელდება გარკვეულ საზღვრებში, რომელში მოსახლე ადამიანები და ჯგუფები პრინციპულად ერთგვაროვან ფორმებსა და ქცევის ნორმებს განასახიერებენ. ქართული კულტურა ამ ინსტიტუციონალიზებული დაკრძალვის ტრადიციით განსხვავდება კავკასიის სხვა კულტურათა წესისაგან (ვთქვათ, მუსულმანური ჩეჩნეთის). აქ დგინდება, ამასთანავე, კულტურის ტრადიციის ინსტიტუციონალიზების რელიგიური საფუძველი, რასაც გადავყავართ რელიგიური თეოკოსმოლოგიური ხედვის ეპოქათა მიმდევრობასთან და ჩანაცვლების პროცესთან. ქართულმა კულტურამ მოგვცა მეტად საინტერესო ინსტიტუტი „ხვეის ბერის“ (აღმ. მთიანეთში) და მახეშთა (გვარების უხუცესთა) საბჭოს სახით (სვანეთში). ორივე ეს ფორმა უკანასკნელ დრომდე მოქმედებდა მეტ-ნაკლები ძალით, მიუხედავად საბჭოთა ტოტალიტარიზმისა. ამგვარი ფორმები არ არის უცხო ევროპული ადრემუხასაკუნოვანი წყობისათვის, მაგრამ მათი ისტორია საკმაოდ ხანმოკლეა და ჩანაცვლებულია ფეოდალური ურთიერთობებით შემდგომი სამოქალაქო (რესპუბლიკური თუ დემოკრატიული) პოლიტიკური და საზოგადოებრივი ინსტიტუტების განვითარებით. ინსტიტუციონა-

ლიზების პროცესის დაწყება არსებით არის დაკავშირებული ქალაქთა განვითარებასთან და სამოქალაქო საზოგადოებათა ჩამოყალიბებასთან. ეს არის ცივილიზაციის უპირატესი ფორმა.

საქართველოში არსებული აღნიშნული ორი ინსტიტუტი ერთსა და იმავე დროს წესისდამდგენიც არის, სამართალმწარმოებელიც და სამართალდამცველიც – ზოგადად სასამართლოს ფუნქციის მქონე. აქ საინტერესო ის არის, რომ განაჩენის აღმასრულებლად გამოდის არა საგანგებო „ესაულთა“ ბიუროკრატია, არამედ თავად განაჩენგამოტანილი. ის ვალდებულია, თავად მოიყვანოს განაჩენი სისრულეში. ეს მდგრადი განწყობის და კულტურის მატრიცის მაღალ ინტენსიობაზე და საზოგადოებრივი ზნეობის მაღალ დონეზე მიუთითებს. საზოგადოებრივი ცხოვრების გართულებასთან და სახელმწიფოებრივი სისტემის გაერცობასთან ერთად, მსგავსი ტრადიციული ინსტიტუტები კარგავს თავის ძალას, თუმცა, როგორც ამას საქართველოს (და კავკასიის) მაგალითი მოწმობს, ის ლოკალურად ინარჩუნებს მნიშვნელობას და რჩება ყოფისმომავკარებელ და საზოგადოებრივი („რეგიონალური“) წონასწორობის დამცველ სისტემად, რითაც წინააღმდეგობაში მოდის სახელმწიფოებრივ სამართლებრივ ზოგადკანონმდებლურ სისტემასთან. ამ ინსტიტუტთა მოქმედების არეში ფაქტობრივად ორი უკიდურესი სამართლებრივი სასჯელი მოქმედებს უკიდურესი (ანუ ტრადიციით დადგენილი აკრძალვების იერარქიულად) დარღვევის შემთხვევაში: სიკვდილით დასჯა და მოკვეთა (არ ვეხები დიფერენცირებულ სისტემას იერარქიულად დაღმავალ წესთა დარღვევისას). ორივე შემთხვევაში სახეზეა ყოფიერების ჰოლოგრამიდან ამოვარდნა არა მხოლოდ ფიზიკურად, არამედ სულიერადაც, რაც უაღრესად ტრაგიკული ვითარებაა არა მხოლოდ ინდივიდისათვის, არამედ მთელი მისი გვარისათვის და მთლიანად თემისათვის. ყველა შემთხვევაში მთლიანად ხალხი არის დამცველი ამ წონასწორობის და დამდგენი აუცილებელი სასჯელის. აკრძალვათა იერარქიის ეს სია მეტად მნიშვნელოვანი და საგულისხმო არის იმ აზრითაც, რომ იცავს მოცემული ერთობის უსაფრთხოებას, რომელიც საყოველთაო თანამონანილეობის ნებისმიერი გამოწვევას ეყრდნობა.

ცხადია, რომ ეს სისტემა სახელმწიფოებრივ დონეზე ვერ იმუშავებს, რადგან საზოგადოების და კულტურის მატრიცის ჰომოგენურობას მოითხოვს. ამასთანავე, ამგვარი ნყობა გამორიცხავს ქალაქს, როგორც საფუძველმდებ პოლიტიკურ და სოციალურ სისტემას. ის ფაქტი, რომ საქართველოში სოფლის უხუცესთა საბჭო სხვადასხვა ფორმით (მახეშები, ხევისბერები, საგვარეულო საბჭოები, სათემო საბჭოები, სოფლის თავები და სხვა) მოქმედებდა თითქმის XX საუკუნემდე და მას შემდგომაც, საბჭოთა ტოტალიტარიზმის დროსაც კი (სვანეთსა და ფშავესურეთში), მიუთითებს იმ მდგრად განწყობაზე და ზნეობრივ სიმაღ-

ლეზე, რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში ანესრგებდა და იცავდა ქართულ ცხოვრების წესს და მის უსაფრთხოებას. ამ წყობის მოშლამ საბოლოოდ მოშალა ის მდგრადი განწყობა და პოლოგრამულობა ქართული ცხოვრების წესისა, რომელიც გამოისახა მკვეთრ ზნეობრივ დეგრადაციაში. ფორმალურმა (თუნდაც მეტად მკაცრი რეგლამენტაციით) ინსტიტუტებმა ვერ იტვირთა ის ფუნქცია, რომელიც ბუნებრივად დაიცავდა საყოველთაო სამართლებრივ ნონასწორობას. ამის მიზეზი, ჩემი ხედვით, არის ფორმალური კანონმდებლობითი სისტემის მეტისმეტი სისუსტე და *კერძო ურთიერთობრივი სისტემის ღრმად გადგმული ფესვები*. ურთიერთობრივი მდგრადი განწყობა ნებისმიერ კანონზე და მის აღმასრულებელ ინსტიტუტზე მალლა დგას დღესაც კი, ორსაუკუნოვანი „ევროპული“ (რუსეთის იმპერიული და კომუნისტური ტოტალიტარული სისტემების მიერ შემოტანილი) ინსტიტუტებისა და საკანონმდებლო სისტემის მიუხედავად. ყოველივე ეს რჩება უცხოვ და, გარკვეული აზრით, გაუგებარ წყობად, იმიტომ, რომ ამ წყობის საფუძველი – *ქალაქი ვერ გამოვიდა დიდი სოფლის საზღვრებიდან*.

ამ ფსევდოქალაქს („დიდი სოფელს“) უკვე ვეღარ ანესრიგებს ფორმალურ კანონთა და ინსტიტუტთა სისტემა, რადგან მდგრადი განწყობა და კულტურის მატრიცა *პატრონყმურ ურთიერთობებს*, ერთი მხრივ, და ტრადიციულ მომანესრიგებელ „*კოლექტიურ საბჭოებს*“, მეორე მხრივ, ბუნებრივად მოითხოვს. იერარქიულობის ნგრევამ ცხოვრების მდინარებას, მდგრად განწყობას და კულტურის მატრიცას შორის კონფლიქტი წარმოქმნა, რამაც ევროპული ტიპოლოგიის მქონე ინსტიტუციონალიზებისა და ინსტიტუტების განვითარების პროცესში ჩართვა შეაფერხა. საქართველო აღმოჩნდა ამოვარდნილი როგორც საკუთარი განვითარების გეზიდან, ასევე ევროპული განვითარების ფორმებიდანაც. ხელოვნურად გადაყვანილი ევროპულ ინსტიტუციონალიზებულ ფორმაში და ინსტიტუტების ფორმალურ სისტემაში, ქართული პოლიტიკური და სოციალური წყობა *სახელთა ტყვეობაში* აღმოჩნდა: ინსტიტუტებს სახელები კი ჰქვიათ, მაგრამ ისინი *ვითომ* ინსტიტუტები (სიმულაკრები) არიან; კანონს კანონი კი ეწოდება, მაგრამ ის *ფსევდოკანონია*; სასამართლოს სასამართლო კი ჰქვია, მაგრამ ის *ფსევდოსასამართლოა*; ქალაქს ქალაქი კი ჰქვია, მაგრამ ის *დიდი სოფელია*; სოფელს სოფელი კი ჰქვია, მაგრამ ის *ცარიელია*; პრეზიდენტს არჩეული კი ჰქვია, მაგრამ ის *თვითმპყრობელია*, პარლამენტს პარლამენტი კი ჰქვია, მაგრამ ის *ხელქვეითია*, მინისტრებს მინისტრები კი ჰქვიათ, მაგრამ ისინი „*პრეზიდენტის*“ *ხელის მსახურნი არიან* და ა. შ... ხოლო ყოველივეზე მალლა კი დგას კერძო ურთიერთობების ვერტიკალური იერარქია, რომელიც ასევე *ფსევდოა*, რადგან *არამდგრადია, დენადია*, იმ სისტემის პრინციპთა შესაბამისად, რომელსაც ქმნის რესპუბლიკურ-დემოკრატიული *ეგალიტარული წყობა*. ეს წყობაც ხელოვნურად იქნა

შემოტანილი საქართველოში XX საუკუნეში კომუნისტური ტოტალიტარიზმის გარსაცმელის სახით, ანუ იმთავითვე – როგორც ვითომ დემოკრატია. ამდენად, ფსევდოიერარქიას აღარ ამაგრებს არც კულტურის მატრიცა და არც ქართული ტრადიციული ინსტიტუციონალური სისტემა.

ტრადიციული ინსტიტუციონალიზებული ფორმების თუნდ გადაგვარებულ ფორმებში არსებობა და ქართული ეკლესიის „მართლმადიდებლური ნაციონალიზმი“ თითქოს იძლევა იმის შესაძლებლობას, რომ აღდგენილ იქნეს მდგრადი (არქეტიპული) განწყობის და კულტურის მატრიცის შესატყვისი ქართული სინთეზური ხედვა და ჰოლოგრამა, რომელმაც საქართველო გამოათარა ისტორიაში და შეუნარჩუნა ისტორიული თვითგამოსაცნობობის მეტად მაღალი ხარისხი. მაგრამ თანამედროვე ვითარებაში (გლობალიზაცია, მასათა ბატონობა, სოციალური და მოქალაქეობრივი სიმულაკრები...) ეს ნიშნავს, რომ აღდგენილ უნდა იქნეს, ერთი მხრივ, პატრონყმური წყობის *ნამდვილი იერარქიულობა* და, მეორე მხრივ, *მინის მუშაკთა* (სოფლის, გლეხობის) ტრადიციული თვითმმართველობა და ინსტიტუტები (სოფლის საბჭო, მახვშთა ინსტიტუტი, ხევისბერობა...), რაც იყო საქართველოს სახელმწიფოებრივი სიმტიკიცის და ქართული ზნეობრივი ურთიერთობების საფუძველთა საფუძველი. ამისათვის აუცილებელია არა მხოლოდ ქართული პოლიტიკური და სოციალური წყობის რესტავრაცია, არამედ *მინაზე დაბრუნებაც*. *მინაზე დაბრუნება* გულისხმობს დაბრუნებას ქართულ ჰოლოგრამაში – საქართველოს ტერიტორიის არა მხოლოდ ფიზიკურად შევსებას და გეოგრაფიის ისტორიად გარდაქმნის გაგრძელებას, არამედ სიმულაკრებისაგან („ვითომობისაგან“) განთავისუფლებას და იმ სიმბოლურ თეოკოსმოლოგიურ (რელიგიურ) მსოფლხატში დაფუძნებას, იმ ღირებულებით მატრიცაში ცხოვრებას, რომელიც ქართული კულტურის და მდგრადი განწყობის სახით არის გადმოცემული ისტორიულად. „ადამიანის საყოველთაო უფლებათა“ და გლობალიზაციის პირობებში *საკუთარ მინაზე* დაფუძნების გარეშე შეუძლებელია იმ ფორმების აღდგენა, რომლებმაც გადამწყვეტი როლი ითამაშა „ქართული სახელმწიფოს“ (და აგრეთვე, ნებისმიერი სხვა სახელმწიფოს) თვითჩამოყალიბებაში. ამ ნიადაგზე მიჩანს შესაძლებელი *მრავალთ ერთიანობის* სახელმწიფოებრივი სისტემის დაყენება თანამედროვე განვითარებისა და აუცილებელი ინსტიტუციონალიზების და ინსტიტუტთა განვითარების გზაზე. ამგვარი სინთეზი საეხებით შეესატყვისება ქართული ქრისტიანული კულტურის ჰოლოგრამას და ცხოვრების სტილს, რაც ესოდენი სისრულით წარმოსახა რუსთველმა „ვეფხისტყაოსანში“ და რაც სულ უკანასკნელ დრომდე იყო შემორჩენილი ქართული ცხოვრების წესის სახით.

ჩემეულ ხედვის პრინციპთა ეს მცირედი მონახაზიც კი, ვფიქრობ, მომცემს საშუალებას, გავარკვიო ქართული საზოგადოების მდგრადი განწყობის საფუძველი და ქართული საზოგადოებრივი ურთიერთობების ინსტიტუციონალიზების ფორმა და ხარისხი. ღერძად ვიღებ „შუა საუკუნეების“ სახელმწიფოებრივი მოწყობის ფორმებს: ქართულ „პატრონყმობას“ და დანტისეულ ეეროპულ „მონარქიას“.

საზოგადოებათა ტრადიციულ ფორმათა განვითარებაში, რომელიც კლასიკური სქემით არის დადგენილი და მიღებული (კლასობრივი ან არაკლასობრივი თეორიებით), *მონარქია* ყველაზე მდგრად და ხანგრძლივ ფორმად გვევლინება. ჩემი თვალსაზრისით, სახელმწიფოებრივ ფორმათა განვითარებაში, ანუ რასაც მარქსიზმი განსაზღვრავდა, როგორც „ეკონომიკურ-საზოგადოებრივ ფორმაციას“, მთავარი და არსებითი სწორედ საზოგადოებრივი ურთიერთობების ის ტიპია, რომელიც დაკავშირებულია არა სანარმო-ეკონომიკურ ურთიერთობებთან და მატერიალური, *ცხოვრებისათვის აუცილებელი* დოვლათის წარმოებასთან (რაც ბუნებრივი საფუძველია საზოგადოების არსებობის), არამედ ის, თუ რა თეოკოსმოლოგიურ მსოფლხატში და *ჰოლოგრამაში* არის ჩასმული ესა თუ ის სოციალური ჯგუფი და, აქედან გამომდინარე, რა ურთიერთობები დგინდება საზოგადოების წევრთა შორის. ეეროპული *შუა საუკუნეების* გასწვრივ საზოგადოებრივ სისტემაში ცხოვრების წესისა და ნორმის დამდგენი იყო *რელიგია*, სახელდობრ, ქრისტიანობა მის ლათინურ, კათოლიკურ ფორმაში. რეფორმაციისა და პროტესტანტიზმის დამკვიდრების შემდგომაც ეს რელიგიური დომინანტა არ შეცვლილა, თუმცა, პარალელურად ვითარდებოდა, ქალაქებისა და სამოქალაქო ურთიერთობების განვითარებასთან ერთად, საერო ცხოვრებისა და ურთიერთობების ფორმები, რომლებიც სულ უფრო და უფრო ავინროებდა ქრისტიანული ეკლესიის დომინირებას სამოქალაქო-სახელმწიფოებრივი ინსტიტუტების და პროფესიული ბიუროკრატის განვითარების შესატყვისად. პარალელურად ვითარდებოდა და იცვლებოდა თეორიული, იდეური და იდეოლოგიური საფუძველებიც, რომელთა საერთო ტენდენცია ჰუმანისტურ-მატერიალისტური იყო, რაც ასევე ავინროებდა ეკლესიისა და რელიგიის როლს. XVIII საუკუნიდან იწყება კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი მოვლენა: ებრაელების განთავისუფლება და მათთვის „შუასაუკუნეობრივი ეკლესიურ-რელიგიური ტვირთისა და ცოდვის მოხსნის პროცესი“. ეს პროცესი ფაქტობრივად, XX საუკუნემდე, და ხშირ შემთხვევაში ატავისტური რეაქციებით, დღემდე გრძელდება. ეს ვითარება თანდათან აფუძნებდა საზოგადოების *მრავალრელიგიურობის იდეას და ფორმას*, რაც *მოქალაქეობის უნივერსალიზების* სახით ფორმდებოდა. საფრანგეთის რევოლუციამ „ერ-სახელმწიფოს“ და *მოქალაქეობის* დაფუძნებით სავსებით გაუხსნა კარი სეკულარული საზოგადოებრივი ურთიერთობის სრულიად ახალ

ტიკს, დაფუძნებულს „ადამიანის ბუნებრივ უფლებებზე და თავისუფლებაზე“. ეკლესია (ინსტიტუტი) და რელიგია (რწმენა) იქცა ინდივიდუალურ სამოქალაქო უფლებად, ხოლო სახელმწიფო – კი რელიგიურად თავისუფალ სამოქალაქო სივრცედ.

ამ პროცესის დასასრული იყო ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯვნა და ურთიერთდამოუკიდებლობა, როგორც ინსტიტუციონალური, ასევე რელიგიური თვალსაზრისით. ეს პროცესი, დაწყებული XIII-XIV საუკუნეების „ჰუმანიზმით“, გაძლიერებული „რენესანსით“ და დამკვიდრებული XVIII საუკუნის „განმანათლებლობად“, XIX-XX საუკუნეებში მიღწეული უკიდურეს ეკონომიკოცენტრისტულ მატერიალიზმამდე, მებრძოლ ათეისტურ ტოტალიტარიზმამდე (ანტიქრისტიანიზმით, ანტისემიტიზმით და სიმულაკრული „პოსტმოდერნიზმით“ დასრულებული) განსაზღვრავდა საზოგადოებრივი ქცევის ნორმების ინსტიტუციონალიზებასაც. ნორმა, დაკავშირებული მიღებულ ქცევასთან, განაპირობებს არა მხოლოდ უშუალოდ საზოგადოების ნონასნორობას, არამედ მთელი თეოკოსმოლოგიური სისტემისაც. იმ მონაცემთა მიხედვით, რომელსაც გვანდის არქეოლოგია და ნერილობითი ნყაროები, ეს ტრადიციულ-რელიგიური ნყობა ახასიათებდა თითქმის ყოველ სახელმწიფოსა და საზოგადოებას, ვიდრე კლასიკურ საბერძნეთამდე, სადაც დაიწყო სრულიად ახალი ტიპის ინსტიტუციონალიზება, რომლის საფუძვლად შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ბერძნული მითორელიგიური პოლიმორფიზმი და მის საფუძველზე განვითარებული სამართლებრივი ხედვა, რომელმაც საბოლოოდ წარმოქმნა კლასიკურ ბერძნულ ქალაქ-სახელმწიფოთა სისტემების მრავალფეროვნება – დემოკრატია, რესპუბლიკა, მონოპარტიული და კორპორატიული ეტატიზმი და ფაშიზმი („ყოველივე სახელმწიფოსათვის...“ – მუსოლინი)... – არ არსებობს თითქმის არც ერთი თანამედროვე ნყობა (ტოტალიტარიზმის გამოკლებით), რომელიც არ იღებდეს სათავეს საბერძნეთიდან და ბერძნული სოციალური ხედვიდან.³⁴ მათ შორის, თვით *მონარქიაც*, რომელიც ქრისტიანობის დაფუძნების შემდგომ ქრისტიანობის პოლიტიკური და სოციალური ნყობა გახდება სხვადასხვა ფორმით და სისტემურობით, ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის სოციალური და პოლიტიკური ასპექტის სახით. თვით *სამართლის* ფილოსოფიური გააზრება დასავლურ სამყაროში პირველად ბერძნულმა ხედვამ წარმოქმნა (პლატონი). ბუნებრივია, რომ ინსტიტუციონალური სისტემებიც და ინსტიტუციონალიზების ფორმებიც საბერძნეთიდან ვრცელდება რომის იმპერიაში, შემდეგ მის საზღვრებში მოქცეულ მთელ ევროპაში. რელიგიური პოლიმორფიზმი ინსტიტუციონალურადაც პოლიმორფული იყო: ყოველ ქალაქს თავისი ნორმები ჰქონდა დადგენილი და საკუთარ წესსა და კანონს მისდევდა, შესატყვისად, სამართალიც პოლიმორფული იყო. ეზოპეს მაგალითი კარგად ხატავს ამ ვითარებას.

ქრისტიანობამ რადიკალურად ახალი ხედვა დაამკვიდრა, რომელმაც შუა საუკუნეებში თანდათან მოიცვა მთელი ევროპა და შექმნა ის სისტემა, რომელმაც თავისი განვითარების პროცესში დააფუძნა ინსტიტუციონალიზებული სახელმწიფოების მეტ-ნაკლებად პომოგენური სისტემა, რომელსაც „ევროპულს“ ეწოდებთ. ევროპული იდენტობა განისაზღვრება ამ ისტორიულ პროცესში თანამონაწილეობით და ცხოვრების იმ წესის დამკვიდრებით, რომელიც გამომუშავებულ იქნა, როგორც ერთიანი ევროპული მეტაპოლოგრამა საკმაოდ მაღალი ხარისხის გამოსაცნობობით.

არაფერი მსგავსი არ მომხდარა არც საქართველოში და არც აღმოსავლეთ საქრისტიანოში. სრულიად განსხვავებული ისტორიული გზა აბუნდოვანებდა იმ საფუძვლებს, რომლებიც XI-XII საუკუნეებში იყო ჩადებული ქრისტიანული პოლოგრამის სახით და, მის შესატყვისად, იმ სახელმწიფოებრივი ფორმის, რომელსაც „პატრონყმობა“ ეწოდება. ამ პოლოგრამის ფორმალიზება და ინსტიტუციონალიზება არ განხორციელდა არც ერთ აღმოსავლურ-ქრისტიანულ „მართლმადიდებლურ“ სახელმწიფოში, იქნებოდა ის მონოფიზიტური, თუ დიოფიზიტური. ამან, როგორც აღვნიშნე, გამოიწვია მძლავრი კონსერვაცია და „მართლმადიდებლური ნაციონალიზმის“ საფუძველზე აცდენა საერთო ევროპული განვითარების გზიდან. მე აქ თავს შევიკავებ შეფასებისგან და გაუთავებელი დაპირისპირებისგან, „კარგის“ თუ ცუდის“ სახით. მართლმადიდებელი საბერძნეთის მაგალითი, რომელიც თუმცა ევროპაში (ევროგაერთიანებაში) იქნა შეყვანილი, მაგრამ საკუთარი კონსტიტუციით (მდგრადი განწყობით) საკმაოდ აცდენილი აღმოჩნდა ევროპული პოლიტიკური და სოციალური განვითარების პრინციპებს და ბიუროკრატიზებულ „ჰიპერკორუფციულ დემოკრატიად“ გარდაიქმნა, მეტად სათუოს ხდის გარკვეული პასუხის გაცემას. ის, თუ რას წარმოადგენდა ქართული და ევროპული გზები და პოლოგრამები, შევეცდები, ამოვიკითხო რუსთველის „ვეფხისტყაოსანში“ და დანტეს „მონარქიასა“ და „კომედიამში“.

მითითებანი და განვრცობანი

1. ბნკარედი: „ჩენი ცხოვრების გზის ნახევარზე, მე აღმოვჩნდი ბნელ ტყეში, რადგან დავეკარგე სწორი გზა. პოი, რაოდენ მწარეა ამის თქმა, თუ რაოდენ ველური, დაბურული და გაუვალი იყო ეს ტყე, რომლის გახსნება აახლებს ძრწოლევას. ის არის იმდენად მწარე, რომ სიკვდილი თითქმის უმჯობესია; მაგრამ ჩემ მიერ ნანახი კარგის სათქმელად ვისაუბრებ სხვა ამბებზე, რომლებიც ვნახე.
კარგი იქნებოდა, ამეხსნა, როგორ შევედი შიგ, იმდენად სავსე ვიყავი ძილით იმ მომენტში, სადაც დავაგდე ჭეშმარიტი გზა, მაგრამ როდესაც მოვედი ბორცვის ძირში, რომელიც ამ ხეობას ასრულებდა, გულს შეძრწუნება ეძგერა. ზევით ავიხედე და დავინახე მთის ფერდები, შემოსილი პლანეტის სხივებით, რომელსაც ადამიანები მიჰყავს სწორი გზით“.
2. იხ. Франческо де Санктис, „История итальянской литературы.“ т. I. изд. иностранной литературы, М. 1963. გვ. 163.
3. 13 ასურელი მამის (შუამდინარეთიდან) საქართველოში მოღვაწეობა უაღრესად მნიშვნელოვანი ფაქტია ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პროცესის გასაგებად. ის, რომ ასურელ მამათა გამოჩენას წინ უსწრებდა ქართლში ბერძენი კათოლიკოსის ჩანაცვლება *ქართველით* და საქართველოს საკათოლიკოზო საჭეთმპყრობელობის „ნაციონალიზება“, მიუთითებს ამ პროცესის შემზადების ხანგრძლივ გზაზე *მირიანიდან ვახტანგამდე*, როდესაც ჩაეყარა საფუძველი ქართულ ქრისტიანულ სახელმწიფოებრივ წყობას. ასურელ მამათაგან დაარსებულ მონასტერთა ტოპოლოგია საზღვრავს „ქართლის“ მიმართებას მცხეთისადმი, როგორც დედაქალაქისა და უწმიდესი ალაგისადმი: ზედაზენი, შო მღვიმე, წილკანი, მარტყოფი, სამთავისი; შემდეგი წრე: გარეჯი, უდაბნო, ხირსა, იყალთო, ალავერდი, ნეკრესი... ეს ტოპოლოგია კარგად უჩვენებს იმ *ვექტორებს*, რომელზედაც ვითარდებოდა „ქართლი“ ქრისტიანულ „საქართველოდ“ ჩამოყალიბების გზაზე, რაც მომდევნოდ დასტურდება გრიგოლ ხანძთელის მოღვაწეობით და მერჩულისეული განსაზღვრებით „ქართლ-საქართველოსი“ – კიდევ ერთი დასტური „ქართველის“ *არაეთნიცისტური, ქრისტიანული (პავლესეული)* გაგებისა: ქართველი არის ის, ვინც „ქართულ ეკლესიაში ლოცულობს ქართულად“! და ქართულადვე ისმენს წირვას. ამ აზრით იხმარება ტექსტში სიტყვა „წარმოშობით“, ან „დედით“ – „მამით“, როდესაც ხაზი ესმევა პიროვნების წარსულში „არაქართველობას“, ხოლო ახლა კი „ქართველობას“. ასე არიან დახასიათებულნი თვით ფარნავაზი, მირიანი, ვახტანგი... მხარგრძელები და სხვანი.
4. საქართველოს ფუძე სვანეთ-ფშავ-ხევსურეთია – კავკასიონის გასწვრივი და არა სამხრეთით ანტიკავკასიონის გაშლილი ტერიტორია. ამგვარადვე, ეს ფუძე ბუნებრივად მოიცავს შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროს, კავკასიონის წვერიდან სამხრეთით. საქართველოს სამხრეთი გახსნილია და ის მთელი ისტორიის განმავლობაში ფლუქტუაციებს განიცდის.
5. დანტეს „კომედიას“ (Comedia) „ღვთაებრივი“ დაარქვა ბოკაჩომ და მას შემდეგ ეს სახელი დამკვიდრდა. მაგრამ აქ არ უნდა შეეშალოს მკითხველს: „ღვთაებრივი“ არის ესთეტიკური და გრანდიოზული შემონაქმედის მეტაფორა და არა პოემის რეალური „ღვთაებრიობის“, ან რაიმე ნიშნით ღმერთის შესახებ ქრისტიანული ხედვის სუბიექტისადმი მიმართება. პოემა არ არის „ღმერთის თავგადასავალი“

და ან მისი შემონაქმედის რამენაირი გადააზრება. ეს თავიდანვე უნდა იქნს გათვალისწინებული. „კომედია“ შუა საუკუნეებში გარკვეული ფორმის „მისტერიას“ წარმოადგენდა და „იქითური“ სამყაროს და მისი სტრუქტურის „აქაური“ თვალთმზერას შეესატყვისებოდა. „სულის მისტერია“, რომელიც სამი საფეხურის გავლის შემდგომ პოულობს ხსნას და ნეტარებას, ინოვებოდა „კომედია“ (სულის დალუპვა „ტრაგედიის“ ფორმაში იქნება გამოხატული). ეს სამი საფეხური ან სამი სტადია არის: 1. ადამიანის გრძნობების; 2. განწმენდა-მონანიების; 3. განახლების-სა-გონის ნათელის. ეს შეესატყვისება ჯოჯოხეთს – განსწმენდელსა და სამოთხეს. ეს იყო მჭკრეტელობით-წარმოსახვითი „საიქიო“, რომელსაც რელიგიური ხედვა ხატავდა და კათოლიკური ეკლესია ნერგავდა ბერებისა და მღვდლების (ერთადერთი განათლებული ფენის) მეშვეობით. სურათი ამ *საიქიოს* დაახლოებით იმავე ელემენტებისაგან შედგებოდა, როგორიც აქვს გადმოცემული დანტეს „ჯოჯოხეთში“, რადგან დანტეს „კომედია“ ამ თვალსაზრისით არაფერს ახალს არ შეიცავდა. ეს არ იყო ის სიახლე, რომელიც დანტემ შემოიტანა თავისი „კომედიაში“. ამ აზრით, „კომედია“ სავსებით ტრადიციულ ხალხურ წარმოსახვაზე იყო დაფუძნებული.

6. წარმოსახვის მნიშვნელობაზე ფილოსოფიაში მკითხველის ყურადღებას, ჩემი თვალსაზრისით, ფილოსოფიისა და თეოკოსმოლოგიური ხედვის ოთხი უდიდესი სექტისაკენ მივმართავ : პლატონის, მაქსიმე აღმსარებლის, მოლა სადრასა და კანტისაკენ. ეს თემა საგანგებო წიგნში იქნება გააზრებული, მაგრამ აქ მხოლოდ ის მინდა აღვნიშნო, რომ წარმოსახვის შემოქმედებითი მნიშვნელობა და მისი გასჭვალვის კონტამპლაციის ძალა იძლევა მხოლოდ პოლოგრამული მთლიანი სურათის ხედვის სისრულეს და ანალიტიკური გააზრების შესაძლებლობას მთლიანი თეოკოსმოლოგიური სურათის „ხელიდან გაუშვებლად“ და ხედვის ფოკუსიდან გაუსვლელად. ამ აზრით, წარმოსახვა მეტაპოზიციური ხდება. პლატონმა, მაქსიმე აღმსარებელმა, მოლა სადრა შირაზელმა და კანტმა ამ მეტაპოზიციური ხედვის უღრმესი ასპექტები წარმოაჩინეს.
7. დღეს საკმაოდ ნათლად არის დადასტურებული, რომ ეს განყოფა (დიდი სქიზმა) აღმოსავლურ ეკლესიათა საჭეთმყარობლების „თეოლოგიურ-დოგმატური აკვირება“ იყო. მე მინდა, აქ მივმართო თამარაშვილის ცნობილ წიგნს: „ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის“. თამარაშვილი წერს: „ჩვენ მიერ გამოთქმულს აზრს იმის შესახებ, რომ საქართველოს ეკლესია არ გააყრია რომის ეკლესიას ერთსა და იმავე დროს, ესე იგი 1054 წ., როდესაც გაეყარა საბერძნეთის ეკლესია, საკმაოდ ამტკიცებს დიდათ განათლებულის ქართველთა ბერის, წმიდა გიორგი მთაწმინდელის პასუხი ბიზანტიის იმპერატორის კონსტანტინე დუკისისადმი. საქართველოს მეფისგან (ბაგრატ IV) გაგზავნილი წმიდა გიორგი მივიდა რა იმპერატორის წინაშე, იქ დახვდენ რომიდგან და სომხეთიდგან მოსულნი წარჩინებულნი პირნი. იმპერატორმა რა ცნო გიორგის დიდი სიწმიდე და მღალა სიბრძნე, სხვათა შორის, კჳითხა, თუ რა მიზეზია, რომ რომაელნი ხმადით სწირვენ და ჩვენ კი მფუანის პურიითა? წმიდა გიორგიმ ესრეთ უპასუხა: „ვინაითგან ბერძენთა შორის მრავალი ნუალება შემოვიდა პირუელი და მრავალგზის მიდრეკეს, ამისთვისად მსგავსად თქუენისა ლუთის მსახურთა მეფეთა წმინდანი კრებანი შეიკრიბნეს და წელილად გამოიძიეს განგებულებისათვის ქრისტეს ლუთისა ჩუენისა და ხორციელად გამოჩინებისათვის მისისა და საუფლოთა მათთვის ხორცთა გამოძიება იქმნა და დაანესეს, რათა მივიღებდეთ ცომსა სახედ ხორცთა ქრისტესთა, ხოლო პურის ცომსა სახედ სულისა გონიერისა წინააღმდეგომ ნუალებისა უსჯულოსა აპოლონარისა, რომელ იგი ხორცთა ქრისტესთა საუფლოთა უსულოდ და უგონებოდ იტყოდა უგუნური იგი და უსულო. ხოლო

ღეინოსა თანა წყალს ურეთ, სახედ სისხლისა და წყლისა, რომელი გარდმოხდა გვერდსა მხსნელისასა, ვითარცა იტყვის იოანე ოქროპირი. ესე არს განმარება და მიზეზი ამა საქმეთა. ხოლო რომთა ვინაიდგან ერთგზის იცნეს ღმერთი, არაოდეს მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს ნუალება შემოსრულ არს მათგან და ვითარცა იგი მაშინ თავმან მოციქულმან პეტრე შესწირა უსისხლო იგი მსხუერპლი და უმეტეს, ვითარცა თვით უფალმან მისცა მონაფეთა, ღამესა მას სერობისასა, ეგრეთ აღასრულებენ იგინი და არა რა არს შინა განყოფილება; ოდენ სარნმუნოება მრავალი იყუს..." იქ მყოფ რომაელებს სიხარულით მიუღიათ მოსმენილი და გიორგი მთანმინდელისათვის რომის პაპთან წაყვანა შეუთავაზებით. რომში იყვნენ ჩასულნი ქართველი ბერი ეფთიმე გრძელი, ხოლო „1250 წელს ივერიის მონასტრიდგან რომს წაუღიათ წმ. მამათა იოვანესი, ეფთიმესი და გიორგის გვამნი – მაშინ ცხადად დაერწმუნდებით, რომ მეცამეტე საუკუნეში ისევ ყოფილა ერთობა ლათინთა და ქართველთა შორის..." (გვ.22-23) რომს სწვევია იოანე პეტრიწი... მდგომარეობა მკვეთრად ჩანს შეცვლილი. მომდევნო ხანაში, თამარ მეფის შემდგომ, საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესია თანდათან „უბრუნდება“ აღმოსავლეთ-ქრისტიანულ კოზიციას რომის მიმართ, რამაც, როგორც აღვნიშნე, განაპირობა გარკვეული „რევანში“ რუის-ურბნისის „ნმენდე-ბზე“ და ჭყონდიდელ-ალმაშენებლის რეფორმებზე.

არ შემიძლია, ამ კონტექსტში არ გავიხსენო გალაკტიონის ლექსი:

„მიდიხარ, ისე მიგაქვს ნეალება,
თითქო ზღვის კარად თივას თიბაედე,
ვინა თქვა შენი გარდაცვალება?
არა, სწორედ დღეს შენ დაიბადე.
მიდიხარ... აღარ დაგემდურება
არც მინიერი, არც ზეციერი,
ვინა თქვა შენი უბედურება?
არა, სწორედ დღეს ხარ ბედნიერი.

მიდიხარ... ტკბილი გქონდეს მგზაურობა,

სხვა ბინა მარად იყო ზღაპარი.

ვინა თქვა შენი მიუსაფრობა?

არა, შენ ჰპოვე თავშესაფარი.

მიდიხარ... შენს ბედს ბევრი ინატრებს

მშვენიერს, ბედი სხვა არსად არი,

შენ სიერცეებმა დაგიბინადრეს –

შენ უკვდავების ხარ ბინადარი.“

სოფლის სამღურავის ტრაგიკულ განცდას გარდაცვალების, როგორც ახალი დაბადებისა და მარადიულობაში დაბინავების ხედვა ფარავს. მაგრამ ეს შეუძლებელია იმის გარეშე, რასაც მესხიერება და სოფლის მესხიერებაში უდასველა ეწოდება. აეთანდილის სიტყვებიც ადასტურებენ ამა: *თუ სანუთრმან დამამზოს, ყოველთა დამამზობელმან, ღარიბი მოკედე ღარიბად, ვერ დამიტიროს მშობელმან, ველარ შემსუდრონ გაზრდილთა და ვერცა მისანდობელმან, მუნ შემინყალოს თქვენმავე გულმან მონყალე, მლმობელმან...* – და შემდგომი, რაზედაც მაქვს საუბარი.

8. სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონა“ განსაზღვრულს ამგვარად განსაზღვრავს: „განსაზღვრელი რომელ არს საღვინებელი, სადა არს მონაწილთა ცოდვითა სულთა სამყოფი“ და იქვე მიუთითებს: „ნახე საპონი.“ მე ვფიქრობ, ეს განსაზღვრება კათოლიკური განმარტებიდან მომდინარეობს, რადგან ქა-

რთული *სალხინობელი* სრულიად სხვა კონტექსტის შემცველია. ამგვარი გაგება არ ედრება ქართული კულტურის დადგენილ რიტუალებს. „ლხენა“ მხოლოდ მაშინ არის შესაძლებელი, როდესაც სული გათავისუფლებულია, ხოლო შეცოდებანი უკვე განსჯილი („ლხენა – ჭირთაგან ხსნა; ლხინება – შევლა; ლხინი – მხიარულად გახარება“ – სულხან-საბა). ამ განსჯის პროცესში არის ჩართული მოყვარე და მისი შემნდობი ლოცვა, ხსენება და სხვა. მომანიობა და შეწყალების გამოთხოვა არა თვით გარდაცვლილის, არამედ აქ მყოფ მის მოყვარეთა ძალისხმევით ხდება, მათი ლოცვითა და შესანდობრით, რამეთუ სწორედ ამ სოფელში ჩადენილი ცოდვებისაგან გათავისუფლება ხდება მოყვარეთა სიყვარულით და დაუვინყებლობით, მათ მიერ შენდობით.

სხვა მრავალ მაგალითს შორის გამოირჩევა ვაჟას ერთი სტროფი იდან: მინდიას მდგომარეობის ხატვას (I-III თავები) ვაჟა ასე ამთავრებს: „მკედარ კაცთა მანდობა ვუთხრათ, ძალნი ვახსენოთ ციერნი.“ „მკედარი კაცობის“ თემა განხილული მაქვს ჩემს ნიგამში – „გველის-მჭამელი – გაგების ცდა“ (1964-66; ქარ

9. ქეი, პარიზი, 1989). აქ შეენიშნავ, რომ *საიქიოს* აქ, *სააქაოში* მოთავსება ბროლისებრ გამჭვირვალედ არის მოცემული. ქართული თქმა: „*მიცვალებულზე ან არაფერი არ უნდა თქვა, ან მხოლოდ კარგი*“, ვფიქრობ, ამაყრა დასტურია ამ კავშირისა და *სააქაოს* სიტყვისა და გრძნობის ზემოქმედებისა *საიქიოზე* და გარდაცვლილის *საიქიოში* არსებობის ბედზე, რადგან, აქაც რუსთველი გავიხსენოთ: „ბედი ცდაა“ და ამ ცდაში *სააქაო* დახმარებას უწევს გარდაცვლილს, მიაღწიოს მიზანს – სრულ გათავისუფლებას („ცოდვათა შემსუბუქებას“) და სულიერი სხეულით შემოსვას („ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა ნასატანისა...“). თავისთავად, საფლავისადმი პატივისცემა და საფლავთან მისვლის რიტუალები, ან, თუნდაც, უბრალოდ „მონახულება“ სიმბოლურად აღნიშნავს *სააქაოსა* და *საიქიოს* მაკავშირებელი „*გასვლის კარის*“ არსებობას. სხვა თუ არაფერი, ადამიანს საფლავის არსებობა და საფლავთან დამოკიდებულება ქმნის ადამიანად, ანუ ორგონიერ არსებად. საფლავთა შებლაღვით გამოწვეული განცდა უკიდურესი შეურაცხყოფისა და *სააქაო-საიქიოს* კავშირის მომაკვდინებელი განწყვეტისა, დადასტურებულია თითქმის ყველა კულტურაში. თვით *რიტუალურ კანიაბლი ზმსაც* კი, ვფიქრობ, საფუძვლად ეს კავშირი უდევს: სიმბოლურად *საიქიო* შემოდის *სააქაოს* სხეულში და იქ არსდება. ის, რასაც „ველური“ ეწოდება, გარდა იმისა, რომ *დაუსახლებელს* ნიშნავს, ხასიათდება *ექსტერნალი ზების* უნარის განუვითარებლობით: მას არა აქვს სულიერი და გონებრივი „ხელსაწყო“, რათა მოახდინოს ობიექტივირება და გამოტანა სიმბოლურ სივრცეში თავისი შინაგანი სამყაროსი. შეიძლება ითქვას, რომ მატერიალიზმი არის ველურთა მიერი სამყაროს „კონცეფციისა“ და უტოპიური „იდეოლოგიის“ საფუძველი. კულტურა თავისი არსებით არის *სიმბოლური* და *ლირებულეებითი სივრცის* განვითარება და დახვეწა; და ამ სიმბოლურ ველში აქ-და-იქ ყოფიერების განუწყვეტელი კავშირი. აქვე: ქრისტიანული ლოცვა, მოხსენიება, სანთლის დანთება, პარაკლისი, პანაშვიდი და სხვა რიტუალები ხაზს უსვამს მენსიერებაში არსებობის საფუძველმდებ მნიშვნელობას ადამიანის ყოფიერებისათვის.

10. აქ ისევ და ისევ ანგელუს სილვზიუსის თქმა უნდა გავიხსენო: „იესო ქრისტე თუ ჩემში არ დაიბადა, არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, სად დაიბადა იგი, ბაგაში, ნაზარეთში, გალოლეაში თუ სხვაგან“. აქაც ვხედავ იმავე ატოპოლოგიურ მეტა-პოზიციურ ხედვას, რომელიც ერთდროულობის და ყველგანმყოფობის ნიშნით აღიქვამს უმთავრეს მოვლენას ისტორიაში – *ღმერთის გაკაცებას*, კაცებრივი ხორცის ასხმას. აქ შებრუნებული სიმეტრიაა: ატოპოლოგიურობიდან ქრისტე

შემოდის კონკრეტულ განსახიერებაში და ალაგში, ტოპოსში, რადგან სიტყვა „ჩემში“ გულისხმობს არა მხოლოდ იმას, ვინც პირველმა თქვა ეს, არამედ ყოველს, რომელიც ამ მეტაპოზიციურ ხედვაშია და ერთდროულობაში, რადგან ქრისტი შეუძლებელია, მიმდევრობით და რიგითობით სახიერდებოდეს ნელ-ნელა ყოველ ადამიანში. ამგვარი რამ ქრისტეს უარყოფა იქნებოდა და მთელი რელიგიური თეოკოსმოლოგიური ხატისაც. აქსიომა კი გვეუბნება, რომ ქრისტი სამყაროს ერთჯერადად მოეწვინა ხორცსხმული, ხორციელი სხეულით შემოსილი და ეს აქტი ერთჯერადი შემოსვლისა აღარ განმეორდება, ვიდრე უქანასკნელ სამსჯავრომდე, როდესაც ქრისტი განსჯის „ცოცხლებსა და მკვდრებს“. შებრუნებული სიმეტრია გვიჩვენებს, რომ შემოსვლა სულითა ხორციელი სხეულით ხდება „სულის ჩაბერვით“ შექმნისას და საიქიოში ხორცის განძარცვით და სულიერი სხეულით სრულად შემოსვით გარდაცვალებისას. სწორედ ამიტომ ამბობს რუსთველი „ბრძენი დიენოსის“ კვალდაკვალ: „სიცრუე და ორპირობა აენებს ხორცსა, მერმე სულსა“. ხორცს, როგორც „პირველ სხეულს“, განსაძარცვ სხეულს ამკვდარებს და სულს, როგორც მასში ჩასხმულ სულიერ სხეულს, უკეტავს გზას გარდაცვალებისაკენ, დახვეწისა და განთავისუფლებისაკენ. ეს შებრუნება, – შებრუნებული სიმეტრია – შემდგომ მეთოდოლოგიურად იქნება გამომხატული ხატურაში, რაც პაველ ფლორენსკის ნაშრომის „Обратная Перспектива“ – თუმა გახდება. მე ამ საკითხს დღევანდები მომდევნოდ, უბისის ხატურის განხილვისას.

11. რუსულად ეს უღერს როგორც „волюни ближнего своего“, რაც ზუსტი თარგმანია ბერძნულიდან, მაგრამ ქართული „მოყვასი“, რომლითაც არის გადმოცემული არა ნათესავი, არამედ მეზობელი, უახლოესი, გაცილებით უფრო მრავლისმთქმელია სწორედ *მეზობლის მოყვასობის* თაობაზე, რაც, თავის მხრივ, მიგვახედებს დავით აღმაშენებლის მომნაწიე „გალობანის“ „*უმეზობლობისთვის ვიღვანე*“-საკენ: „მოყვასებს კი არ ვიჩენდი, არამედ მათ ვსაობდი!“ ქართული ქრისტიანული მსოფლხატისა და მსოფლხედვის ამგვარი ღრმა კავშირი ქართულ ენასთან, ქართული ენის „გვირგვინობის“ ბუნების კიდევ ერთ დასტურად მიჩანს. ქართული არ არის არარსებული „ქართ“ *ეთნოსის* ენა, არამედ იმ ხის *გვირგვინი*, რომლის *ფესვები სვანურია*, ხოლო *ტანი კი – მებრული (ზანური)*. ეს ქმნის ქართული ენის პოლოგრამას და მის მართლაც არაჩვეულებრივ სიღრმითხედვას.
12. მე ვხედავ განსხვავებას *დიდ სქიზმასთან* და რომაულ-კათოლიციზმთან ბიზანტიის (ბერძნული-ორთოდოქსული ეკლესიის) და საქართველოს (ქართული მართლმადიდებლური ეკლესიის) მიმართებას შორის. ჩემი აზრით (აქ მე არ ვეხები თეოლოგიურ განხეთქილებას და სხვა ეკლესიურ პრობლემებს), პრობლემა არსებითად ბიზანტიასა და რომს შორის ურთიერთობებში მდგომარეობდა და იმდენად არ ეხებოდა საქართველოს ან აღმოსავლეთის მართლმადიდებლურ (ქალკედონურ) ეკლესიებს. დიდ სქიზმას პოლიტიკური სარჩულიც ედო და არა მხოლოდ თეოლოგიური, რაც აშკარად დაადასტურა 1054 წლის შემდგომ განვითარებულმა მოვლენებმა. ამიტომ, მე ერთგვარად ვასხვავებ ბერძნულ ორთოდოქსულობას და ქართულ მართლმადიდებლობას (ცხადია, არ ვეხები ეკლესიურ თემატიკას, არამედ, კონცეპტუალურ-რიტუალურს, გამომდინარეს კულტურის მატრიცების სხვადასხვაობიდან). გვირგვი მერჩულის მიერი განსაზღვრება „ქართლისა“, XI საუკუნის შუა ხანებისათვის, ვფიქრობ, სრულიად იწმინდება ბერძნულისაგან და „ქართლში“ უკვე *κρη ελευθέρως* („უფალო შეგვიწყალებს“) ქართულად ნარმოთქვამდნენ.
13. A. Mez, „Die Renaissance des Islâms“. Heidelberg, 1922 ; Adam Mec, „Мусульманский Ренессанс“. изд. Наука, Москва 1966.

14. მოლა სადრა შირაზელი XVII საუკუნის ფილოსოფიურ აზროვნებას სრულიად განსაკუთრებულ განზომილებასა და სიღრმეს აძლევს, რომელიც არაფრით არ ჩამოუვარდება, თუ არ აღემატება, ევროპულ ფილოსოფიურ აზრს. თემატურადაც და ხედვის სიღრმითაც მოლა სადრა არათუ XVII საუკუნის, არამედ ახალი ფილოსოფიის (პრობლემატიკის) დამწყებადაც შეიძლება მივიჩნიოთ. როგორც აღვნიშნე, კანტის გვერდით მოლა სადრა შირაზელი ეკუთვნის იმ ოთხი ფილოსოფოსის („ლერძების“) რიგს, რომლებიც საესებით სრულყოფენ ფილოსოფიური და თეოკოსმოლოგიური აზრის პოლოგრამას: *პლატონი – მაქსიმე აღმსარებელი – მოლა სადრა – კანტი*. ამ ლერძის ირგვლივ არის, ჩემი თვალსაზრისით, დახვეუელი ის მრავალფეროვანი ფილოსოფიური ცისარტყელა, რომელიც ესოდენი ბრწყინვალეობით გამოხატავს საკაცობრიო აზრის არაჩვეულებრივ სიღრმესა და მრავალფეროვნებას, რაც ფილოსოფიური პოლოგრამის სახითაა წარმოსახული. მოლა სადრა იყო შაჰ-აბასის ეპოქის დიდი სპარსელი მოღვაწის, *ალავერდი ხანის* – (უნდილადის) მფარველობის ქვეშ. ალავერდი ხანმა, რომელიც მკორე პირი იყო შაჰ-აბასის კარზე, მოლა სადრას საგანგებოდ მედრესე აუშენა და მიიწვია ისპაჰანში. ამავე დროს ისპაჰანში იმყოფებოდა ქეთევან დედოფალიც, თეიმურაზ I-ის დედა, რომელიც შემდგომ, 1624 წ., შაჰმა აწამა. ამ ეპოქის მოვლენათა გადაჯაჭვა განსაკუთრებულად საყურადღებო ფიგურად აქცევს მოლა სადრას და მის ბიოგრაფიას, რაც, ალბათ, სამომავლო სერიოზული კვლევის საგანი უნდა გახდეს.
15. გამომდინარე „ქართლის ცხოვრების“ და, კერძოდ, ბასილი ეზოსმოდღრის ცნობიდან, რომ თამარის გარდაცვალებისას, „იცვალა ფერი ქართველთა მზიარულებისა... და ყოველნი პირნი მზა ერთბამად იყვნეს, რათა ღირსი რამე თამარის საქებლობისა სიტყუა აღმოთქუან; ყრმანი მემრონლენი, განაპებასა შინა ორნატოასა, თამარის ქებათა მელექსეობდიან;... ესრეთ ყოველი სოფელი საესე იყო მის-მიერთა ქებითა, და ყოველი ენა აღიდებდა, რომელსაცა ოდენ სახელი მისი ასმიოდეს.“ („ქართლის ცხოვრება“ II. გვ. 146), მე ვფიქრობ, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ საგანგებოდ არის დანერგილი თამარის გარდაცვალებისათვის. აქ სრულიად *შეუფარავი ქება* თამარისა, რაც პოეტისავე ადრე ნათქმ „შეუფარვით“ ქებას, რომელსაც პირდაპირ ვერ იტყოდა (რალაც მიზუზისა გამო, რომელიც არ ვიცით, ალბათ იმის გამოც, რომ თამარის სიცოცხლეში იყო ნათქმი) საფარველს ხდის და უკვე შეუფარავად ათქმევენებს. მაგრამ ნიგნი მხოლოდ თამარის ქება არ გახლავთ. ეს არის *კაცობისა და ხელმწიფობის ნიგნი* – „აღზრდის სახარება“, რომელმაც უნდა დააფუძნოს ქვეყანაზე და კაცურ-ხელმწიფურ „საბრძანისში“ ის ნყობა, რომელიც „თხას და მგელს ერთად აძოვინებს“. „ვეფხისტყაოსანში“ კაცად და ხელმწიფედ აღზრდის და დადგენის გზა არის მოცემული და ამიტომ არის ის შემოქმედებითი ენერგიით აღსავსე, რათა მიმართოს ნებისმიერი მკითხველი ამ გზაზე. ეს არის ქმედითი ენერგიის მომცემი, მოქმედებაში ჩაბრთველი და აღმზრდელი ნიგნი, რაც შეუძლებელი იქნებოდა ყოფილიყო მხოლოდ „ქება“, „შესხმა“ და პასიური მხედველობა-შემფასებლობა გარდაცვლილი მეფისა. საკამარისია, შევადაროთ ჩახრუხადისეული „ქებათა-ქება“ და „ვეფხისტყაოსანი“, რომ დავრწმუნდეთ ამ ორგვარი მიმართების განსხვავებაში.
16. არის ერთ-ერთი გამოკვლევა, რომელიც აწ გარდაცვლილ ქ-ნ თამარ ერისთავს ეკუთვნის, სადაც „ვეფხისტყაოსანი“ დემნა ბატონიშვილის თხზულებად არის მიჩნეული. მე ამ აზრს არ ვიზიარებ, მაგრამ თავისთავად ეს მეტად საყურადღებო გარკვევაა დადგენილი და დოგმატური სააზროვნო სივრცისა. ამას აღვნიშნავ, რადგან, შესაძლოა, რომ სწორედ დემნას აჯანყება იყოს წინამორბედი ყუთლუ-არსლანის დასის გამოსვლისა და, ამდენად, რუსთველის კავშირი ამ წრესთან

საკმაოდ მტიკივად გამოიყურება. სამთავე ხნრაფად და სრულიად გაუგებრად ქრება ოფიციალური ისტორიიდან ისე, რომ მათ შესახებ არაფერი არ იხმის, თუმცა, ცხადია, რომ მათ მეტად დიდი გავლენა მოახდინეს ქართულ საზოგადოებრივ ცნობიერებაზე და არა მარტო ქართულზე, თუ მივიღებთ მხედველობაში კავკასიელთა მონანილეობას ამ პროცესებში.

17. დღემდე ცნობილი ყველა წყარო აღნიშნავს როგორც აღმოსავლეთ (ქართ-იბერიის), ასევე, დასავლეთ (ეგრის-ლაზიკის) კოლხეთის ტიპოლოგიურ განსხვავებულობას ბერძნული ცივილიზაციისგან. კოლხეთი რალაც განსხვავებული ცივილიზაციის ტიპს ქმნის, რომელსაც შეიძლება, ზოგადად კავკასიური ენოდოს, რადგან ის ვრცელდება როგორც კავკასიის გადაღმა ჩრდილო კავკასიაში, ასევე სამხრეთში – ანტიკავკასია-ანატოლია-შუამდინარეთის ზედა ნელში. არქეოლოგთა მონაცემების მიხედვით, ეს ტიპოლოგია სრულიად ცხადია, თუმცა მისი კონკრეტული გავრცელება და ამ ტიპოლოგიის კვლევა თუ არ ელემენტარულ მასალის მოპოვების დონეზე არ წარმოებული ენობრივი მონაცემები ხელს უწყობს იმას, რომ ეს საკითხი ზედმინეწენით იყოს გამოკვლეული ინტეგრალური მეთოდით და წარმოდგენილ იქნეს კავკასიური ცივილიზაციის პოლოგრამა. ეს აგვაცილებს ისტორიულ მისტიფიკაციებს, რომლებიც ესოდენ მომრავლდა წერა-კითხვის მცოდნეთა შორის.
18. M.-M. Davy, "INITIATION MEDIEVALE. La Philosophie au douzième siècle", Albin Michel 1980. გვ.25.
19. იქვე.
20. ბერძნებისთვის „ბარბაროსი“ იყო ყველა, ვინც არ ცხოვრობდა ბერძნული ცხოვრების წესით. თანამედროვე შეფასებაში ამ სიტყვამ შეიძინა განუვითარებლის, არაცივილურის, უკულტურის და ა.შ. მნიშვნელობა, ერთგვარად თანაფარდ „ველურისა“. თუმცა, ცხადია, რომ „ბარბაროსებმა“ კი არ დაანგრეს რომი, არამედ სრულიად გარკვეული კულტურის და ცხოვრების წესის მქონე ტომების ბრძოლამ და ამ გადაბერებული და შინაგნად დაშლილი და გარყვნილი იმპერიის შეუძლებლობამ, განეგრძო არსებობა. ახალი იმპულსი სწორედ „ბარბაროსებიდან“ მოდიოდა.
21. სიტყვა „პოეზია“ იმთავითვე გულისხმობს სულიერებას, ამიტომ ეს ტერმინი, რომელიც ლიტერატურათმცოდნეობამ დაამკვიდრა, მხოლოდ ტექნიკურ ტერმინად მიმაჩნია, იმის აღსანიშნად, რომ პოეტები ძირითადად ბერები და სასულიერო პირები იყვნენ და თემატურადაც პოეზია მიმართული იყო ღმერთისაკენ და არა ადამიანური გრძნობების გამოსატვისაკენ, თუმცა ესეც მეტად პირობითი დაყოფაა, რადგან საერო პირთა პოეზიაც იმავე სულიერებითა და ღვთისმთავარი სიყვარულითაა გაჟღერებული. და ეს არის ქრისტიანული მსოფლგანცდითი მოცულობა.
22. გაიხსენოთ ვაჟას „გველის-მჭამელის“ სტროფი „და ამ დროს მონყალე თვალით მას გადმოჰხედა ზეცამა...“, მინდას განწირულების ფაქს რომ უცვალა ბედი. მე სრულიადაც არ მინდა იმის მტიკივება, რომ XII საუკუნის ომებს არ ახასიათებდა გეოპოლიტიკური და სხვა „მინიერი“ ინტერესები. აქ მთავარი ისაა, თუ როგორ სისტემაში, ხედვის როგორ პოლოგრამაში არის ეს ომები ჩასმული და განცდილი. ისევე ვაჟას მოხუცის სიტყვები: „ომი ქორნილი მეგონა, სისხლის რუ წყარო მდინარი...“ გვიმონებებს ამ განცდის განსხვავებულობას თანამედროვე ხედვისაგან.
23. „მიჯნულის სოციალურ კატეგორიად და ან ტოპოლოგიურ მახასიათებლად დასახვა, ვფიქრობ, არა მხოლოდ პირდაპირი გავებით მიჯნურს, ე.ი. „ურთიერთშეყვარებულებს“ ეხება, არამედ სასულიერო პირებსაც, რომლებიც ღმერთის მი-

ჯნურნი არიან. და რადგან ბედი ანიჭებს მათ ამას, ისინიც უნდა მიჯნურობდნენ ლმერთს. ვფიქრობ, შესავალში, იმიტომ ვახდა აუცილებელი ჩანართის გაკეთება, რომ განმარტებულიყო მიჯნურთა „იერარქია“. ეკლესიის „გაბრაზება“ „სამების არხსენებაზე“, და ის ვაოცებაც, რომ ეკლესიას არსად არ ასახელებს მეტაფორულადაც კი, ვფიქრობ, მიჯნურობის ამ ღრმა აზრის და სოციალური მნიშვნელობის გაუგებრობა ვახდა. გაუგებარია, როგორ უნდა ეხსენებინა მსგავსი რამ ინდოეთისა და სპარსეთის ხელმწიფეთა თავგადასავალში?

24. აქ უნდა გავიხსენო ერთი შესანიშნავი ანეკდოტი, რომელიც „ქართველის“ პროზისადმი და დროისადმი დამოკიდებულებას გამოხატავს: კახელი ნამონოლილა კაკლის ხის ძირში, შეექცევა კახურ ღვინოს და ტკეპება ალახნის ეკლის სიმშენიერით. ნამოადგა თავზე ამერიკელი მილიარდერი და ეუბნება: რას ნამოგორებულხარ დღისით ამ დახუნძლული კაკლის ძირში და ნებივრობ? – მა რა უნდა ევნა?! – ადექი, დაბერტყე ეს კაკალი, წაილე გასაყიდად... – მერე? – მერე ათ კაკლის ხეს შეიძენ და ახლა იმას გაყიდი! – მერე? – მერე პლანტაციას გააშენებ! – მერე? – მერე ქარხანას ააშენებ! – მერე? – მერე მილიონერი გახდები და ბევრი სხვა ქარხანა გექნება! – მერე – მერე მილიარდერი გახდები ჩემსავით! – მერე? – მერე ნამონეტი აქ და ინებივრე, რამდენიც გინდა! – კახელმა გაკვირვებულმა შეხედა ამერიკელს და ჩაილაპარაკა: *მა ეხლა რას ვაკეთებ?!!* ეს და კიდევ რამდენიმე ანეკდოტი შესანიშნავად გამოხატავს ქართველის არქტიკულ დამოკიდებულებას იმ პროცესისადმი, რომელსაც შრომა და მასთან დაკავშირებული დრო ეწოდება. იხ. ჩემი წერილი: „ქართული ხასიათისათვის“. ფრანკოფონიის გაზუთი, 2. თბილისი.

25. ამ თემის მნიშვნელობა იმითაც დასტურდება, რომ არა მხოლოდ ქრისტიანულ და მუსულმანურ, არამედ ებრაულ, სპარსულ, ჩინურ და ინდურ, ისევე, როგორც ამერიკული ხედვებსა და რელიგიურ სისტემებში დროს განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობოდა და ეს ინტერესი და ყურადღება გადაეცა მეცნიერებსაც – ფიზიკოსებს, მათემატიკოსებს და ასტროფიზიკოსებს ყველა დონეზე, და ერთობ უბრალო ადამიანებსაც, რის დასტურად პოეტიკის გახმაურებული ნიგნი – „დროის მოკლე ისტორია“ იკმარებდა. მე აქ მინდა ერთი, ჩემი აზრით, მეტად საინტერესო პარალელი გავავლო ორ შესანიშნავ მოთხრობას შორის, რომელიც სიმბოლურად გამოხატავს ყოველივე ზემოთქმულს. ეს არის პროსპერ მერიმეს „მატიო ფალკონე“ და გურამ რჩეულიშვილის „ბათარეკა ჭინჭარაული“. მატიო ფალკონემ შეიფარა ჯარისკაცთა მიერ დევნილი მუამბოხე. ჯარისკაცებმა რომ ვერ მიაგნეს მას და ვერც მატიოს ათქმევინეს რაიმე, იპოვეს მატიოს პატარა შვილი, *მოისყიდეს* ის, და ბავშვმაც გასცა თავმეფარებული. მატიომ მოკლა საკუთარი შვილი. აქ საინტერესო ჩემთვის ისაა, რომ ბავშვს *საათით ადენინებენ ლალატს*. სიმბოლურად აქ იმ დრამის ჩანასახია მოცემული, რომელიც ორ ფასეულობას – *ღირსებასა* და *ნივთიერ მოთხოვნილებას* შორის არის წარმოშობილი და განადგურებით ემუქრება ღირსებასაც, პიროვნებასაც და მთელ კულტურასაც. *საათი* არის დროის მოხელთების და, ერთდროულად, გაუცხოების, ადამიანისაგან დამოუკიდებლად „ობიექტურად“ მდინარე დროის სელის აღნუსხვის და მისთვის *ფასის* დადების სიმბოლო. ეს არის ტიპოლოგიურად ევროპული „ახალი დროის“ ხედვა: გაუცხოებული და ობიექტივიზირებული დრო უპირისპირდება და არღვევს ადამიანის კულტურის მატრიცას და ღირებულებათა სისტემას. მატიო კლავს თავის შვილს და, მით, სიმბოლურად კლავს „ვაჭრობ“ ფასეულობასაც. გურამ რჩეულიშვილის *ბათარეკა ჭინჭარაულსაც* უყავს შვილი – 13 წლის გოგონა. ზამთარია და ბათარეკას სპლინი ეუფლება, არ იცის, რა ქნას და ამ თავისი

სპლინისა და უსაქმობის ჯავრს გოგონაზე იყრის: „რას აკეთებ?“ – არც ბათარეკა და არც მისი ქალიშვილი არაფერს არ აკეთებენ, რადგან ზამთარია და ყოველი საქმე უკვე დასრულებულია, ხოლო ქალიშვილის სამყარო კი შიგნიდან იხსნება ოცნებაში. დრო შჩერებულა. სამყარო წარმოდგენაში სახიერდება, იქსოვება იმ ლამაზ ხალიჩად, რომელსაც მესხიერება და წარმოსახვა ქსოვს, წინდის ქსოვასთან ერთად. ის სწორედ რომ „მუშაობს“. სპლინით მთვრალი ბათარეკა მრისხანებით აენტება შვილის „უსაქმურობაზე“ (რაც შრომის „ლალატია“) და... მეოცნებე ქალიშვილს ბათარეკა სილას გააწნის. შემდეგ თავადაც ჩაიკეტა. ხოლო მესამე დღეს, როდესაც გადაუარა სპლინმა, მოიკითხა თავისი ასული: „ჭერხოს შუაში გამქვრალი შუაცეცხლის ჯაჭვზე ჩამოეხრჩო მზია ბათარეკას ასულს თავი.“ – აქაც სიმბოლურ ნაკითხვაში ღირსება და დრო ურთიერთს უპირისპირდება და ფასი ღირსებას ადევს და არა დროს. ერთ პატარა ხევესურულ ოჯახში დატრიალებული ეს ტრაგედია არქეტიპული სიღრმით ცხადყოფს დროის სრულიად განსხვავებულ ხედვას და გაგებას, არაობიექტივირებადობას, გაუსხვინებლობას, დროის მთლიანად შიგნით მყოფობას. რამდენიც არ უნდა იტრიალოს საათის ისარმა, დროს ქართულ სისტემაში და კულტურულ მატრიცაში, „ქართულ ხასიათში“ ფასი სავაჭროდ ვერ დაედება, ვერც დროს და ვერც დროის ხარჯს და ამ ხარჯით შექმნილ ნივთებს „თან ვერ წაიღებ“. ამიტომაც დრო მთლიანად და განუყოფლად ყოფიერების პოლოგრამულობის გამოხატულებაა – სოფლის „წამწამისმსწრობელობის“ და „სიკვდილის წამიერი მოლოდინის“ წინაშე თავისუფლებაში ღირსეული დგომის.

აქ მე მინდა, ჩემს მკითხველს მივანოდო ერთი ამონარიდი უაკ ლე გოფის ნაშრომიდან „დრონი და სამუშაონი“. ეს თემა სრულიად ხელუხლებელია და არარსებული ქართულ ისტორიოგრაფიასა და კულტუროლოგიაში, რაც მაიძულებს, შედარებით ვრცლად მიმოვიხილო ეს თვალსაზრისი. „კანონიერი და უკანანონო ხელობა შუასაუკუნოვან ევროპაში“: „ეს არის ხელობის იერარქიის კლევა შუა საუკუნეების საზოგადოებაში, რომელიც სწვდება რამდენიმე საუკუნეს და მით უფრო საინტერესოა ჩემი თემის თვალსაზრისით. ხელობის და ინფრასტრუქტურის განვითარება და დიფერენცირება, როგორც ადრეც აღვნიშნე, საკმაოდ მაღალი ტემპით მიმდინარეობს საზოგადოებაში, რაც თავის კონკრეტულ გამოხატულებას პოვებს სხვადასხვა სახის ნაწარმში, ნაკეთობაში და არქიტექტურაში. ერთადერთი, რაც მკვეთრად ჩამორჩება ამ ტემპს, არის საზოგადოებრივი ცნობიერება და მისი წარმოდგენები, რომელიც ხშირად წინააღმდეგობაში არის ცელილებათა დინამიკასთან, თუმცა ეს ცნობიერება მაინც იძულებული ხდება, მიიღოს და დააკანონოს რიგი ხელობებისა და საქმიანობისა, რომელიც მანამდე სრულიად მიუღებელი იყო მისთვის. „ხელობათა შორის ზოგი აკრძალული იყო უპირობოდ – როგორც მევახშეობა და მეძავეობა – სხვა მხოლოდ გარკვეულ პირობებში: მდგომარეობის მიხედვით (როგორც მომსახურების ვაჭრობა მთლიანად – ოპერა სერვილია, აკრძალული კვარა დღეს), მოტივებით (საჭირობა, როდესაც ის წარმოებს მოვების მიზნით – *lucri causa*, – ნებადართულია, როდესაც მას მიზნად აქვს ახლობელთა მომსახურება ან საზოგადოებრივი საჭიროება), ან განსაკუთრებით პიროვნებებისათვის – და არსებითად ეს ეხება სამღვდლოებს. მაგრამ, ცხადია, რომ ამ უკანასკნელ შემთხვევაშიც ხელობა ამგვარი პირობებით აკრძალული, ფაქტობრივად, ითვლებოდა შეურაცხყოფელად... ეჭვს გარეშეა, არსებობს იურიდიული თუ პრაქტიკული ნიუანსები აკრძალულ ხელობებს – „*negotia illicita*“ – და უბრალოდ შეურაცხყოფელი, ან უპატიო საქმიანობას შორის – „*inhonesta mercimonia*“, „*artes indecorae*“, „*villia officia*“, მაგრამ ერთიც და მეორეც ქმნის შეურაცხყოფელი პროფე-

სიების ერთობას... მიუთითოთ იმაზე, რომელიც ყველაზე ხშირად გვხვდება: მიკიტ-ნობა, ყასბობა, ფონგლიორობა, მსახიობობა, ჯადონობა, ალქიმოკოსობა, აქიმობა, ქირურგობა, ჯარისკაცობა, სუტენიორობა, მეძაეობა, ნოტარიუსობა, ვაჭრობა, ეს უპირველესად ყოვლისა. მაგრამ აგრეთვე: მექეჩობა, მქსოველობა, სირაჯობა, მღებავობა, მენაღებობა, მებაღეობა, მხატვრობა, მეთევზეობა, დალაქობა, გამჭირავებლობა, მინდერის დარაჯობა, მეზაეობა, მკერაეობა, მესუნამეობა, შიგნეულით ვაჭრობა, მენისქვილეობა და სხვა ჩანერილი იყო ინდექსში.

ამ აკრძალვათა უკან ჩვენ ვპოულობთ შუასაუკუნეობრივ ცნობიერებაში ცოცხლად შემორჩენილ, პრიმიტიული მენტალიტეტის ნარჩენებს: პრიმიტიული საზოგადოების უძველეს ტაბუს.

სისხლის ტაბუ, პირველ რიგში, თუ ის მიმართულია ყასაბთა და ჯალათთა წინააღმდეგ, აგრეთვე ეხება ქირურგებსა და დალაქებს, ან იმ მეთაურთა ქვეებს, რომელნიც სისხლის გამოშვებით მკურნალობენ, ყველანი უფრო მკაცრად ისჯებოდნენ ვიდრე ექიმები; დაბოლოს, ჯარისკაცები. ეს სისხლიანი საზოგადოება, როგორც იყო შუასაუკუნეების დასავლეთი, ჩანს, ორჭოფობდა დაღერილი სისხლით მინიჭებულ სიამოვნებასა და შემადრწუნებლობას შორის.

ტაბუ უწმიდურობაზე, ჭუჭყზე, რომელიც ედება მთელავეებს, მრეცხავეებს, მზარეულებს; მქსოველ მუშებს... - თომა აქეინელმა თავისი ფილოსოფიური და თეოლოგიური არგუმენტაციის მეშვეობით, პროფესიული კიბის უმდაბლეს საფეხურზე, ჭუჭყთან მათი შეხების გამო, დააყენა ჭურჭლის მრეცხავეები...

ტაბუ ფულზე, რომელიც მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა ნატურალური ეკონომიკის ჩარჩოებში მცხოვრები საზოგადოების ბრძოლაში ფულადი ეკონომიკის შემოჭრის წინააღმდეგ. ეს პანიკური უკანდახევა ძვირფასი ლითონის ნაჭრის წინაშე იხვევდა ფულის წინააღმდეგ შუა საუკუნეების თეოლოგების წყევლად - მაგალითად, ნმ. ბერნარი, - და მტრობას ვაჭართა წინააღმდეგ, რომელთაც განსაკუთრებით უტყვედნენ როგორც მუვახმეებს, და უფრო ზოგადად, ფულის ყველა მომხმარებელს, ისევე, როგორც ყველა ჯამაგირს, დაჯგუფებულს დაქირავებულის სახელში...

ამ უძველეს ატავისტურ ფონდს ქრისტიანობამ დაუმატა თავისი საეკუთარი აკრძალვები... თავდაპირველად უნდა აღინიშნოს, რომ ქრისტიანობამ პრიმიტიულ ტაბუს გადააცვა თავისი ახალი იდეოლოგიის გარსაცემლი. მეომრები ბრალდებულნი იყვნენ არა უშუალოდ როგორც სისხლის მღვრელები, არამედ არაპირდაპირ, როგორც მცენების - „არა კაც კლა“ დამრღვევები და ნმ. მათეს სამართლის ქვეშ მდგარნი, „ვინც მახვილს აიღებს, მახვილით დაიღუპება“ (26,52).

აღვნიშნოთ აქვე, რომ ქრისტიანობა აქ არის თავისი ორმაგი მემკვიდრეობის, კულტურისა და ცნობიერების მემკვიდრეობის ხაზზე: ებრაული მემკვიდრეობისა და მერძულ-რომაული მემკვიდრეობის, იდეოლოგიურად დომინირებულის წინაპართა მორალური და ორიგინალური აქტივობის ზედგომით...

ადამიანები არიან რა ღმერთის ბაეშეები, მონანილეობენ მის ღვთაებრიობაში, და სხეული არის ცოცხალი განძსაცავი. ყოველივე, რაც მას აჭუჭყიანებს, არის ცოდვა. ამიტომ ლუქსის (ძვირფასეულობის), ან ამის პრეტენზიის მქონე ხელობა, განსაკუთრებულად სტიგმატიზებულია.

კაცთა შორის ძმობა, - ყოველ შემთხვევაში ქრისტიანთა შორის, - არის საფუძველი მუვახმეთა ცოდვილიანობისა, რომელიც უკლებელყოფს ქრისტეს მონოდებას: „ასესხეთ და არაფერს მოელოდეთ“ - „inde nihil sperante“ (ლუკა VI, 34-35). კიდევ უფრო ღრმად, ადამიანი უნდა მუშაკობდეს ღვთის სახიერად. ხოლო

ღმერთის მუშაობა არის შექმნა. ყველა პროფესია, რომელიც არ ქმნის, ცუდია და ქვემდგომი. აუცილებელია, რომ როგორც გლეხები ქმნიან ჭირნახულს, ან, სულ ცოტა, როგორც ხელოსნები გარდაქმნიან პირველად მასალას ნივთად, შექმნის მეუძღვებლობისას უნდა გარდაქმნა, მოდიფიკაცია ჰყო, განავითარო. ამიტომ არიან ცოდვილნი ვაჭრები, რომლებიც არაფერს არ ქმნიან. ამგვარია ქრისტიანული ცნობიერების არსებითი სტრუქტურა, რომელიც იკვებება პრეკაპიტალისტურ რეჟიმში გავრცელებული თეოლოგიითა და მორალით. შუა საუკუნეების მორალი მატერიალისტურია პირდაპირი აზრით. ფასი მხოლოდ მატერიალურ ნაწარმს აქვს. აბსტრაქტული ღირებულება, განსაზღვრული კაპიტალისტური ეკონომიკის მიერ, უცნობია მისთვის, მიუღებელია მისთვის, ბრალდებულია მის მიერ..." – METIERS LICITES ET METIER ILLICITES DANS L' "OCCIDENT MEDIEVAL", Le Goff. "Un Autre Moyen Age", QUATRO Gallimard, 1999. გვ. 89-97.

ეს ვითარება, ბუნებრივია, უცვლელი არ იყო. წარმოდგენილი სია საუკუნეებს სწვდება და სხვადასხვა რეგიონებსა და ქვეყნებს მოიცავდა. მაგრამ საერთო სურათი სრულიად გარკვევით და ცხადად გვიჩვენებს იმ გზას, რომელსაც ევროპა გადიოდა XI-XIX საუკუნეებში ბურჟუაზიის გაძლიერების და კაპიტალისტური ეკონომიკის განვითარების გზაზე. რიგი ამ სიაში არსებული ხელობების აკრძალვებისა თანდათან შესუსტდა, ან სავესებით მოისპო და ლეგალიზება განიცადა. აღსანიშნია, რომ ზოგი რამ უკვე ტრადიციული სახით დღემდეა შემორჩენილი რიგ ევროპულ ქვეყნებში (მაგალითად, კვირას ვაჭრობისაგან თავის შეკავება, რომელიც *გერმანელებში* უცვლელი კანონია). ეკლესიასა და სახელმწიფოს განყოფილ საბოლოოდ შეცვალა როგორც მთლიანი სისტემა წყობისა, აგრეთვე იმ აკრძალვათა მიმართ დამოკიდებულება, რომელიც მსოფლიურ სივრცეში ეკლესიას შეაქვს. ყოველივე ამასთან ერთად, აშკარად ჩანს ის განსხვავებაც, რომელიც არსებობდა მართლმადიდებლური სამყაროს და, კერძოდ, საქართველოს განვითარების გზისა, ევროპულისაგან. საქართველო თავისი კულტურით და ცნობიერებით მთელი ამ პროცესის განმავლობაში რჩებოდა ორწევრიან გლეხურ-არისტოკრატიულ სამინათმოქმედო (შიდამწარმოებელ) ქვეყნად, რომელიც ვერ ეგუებოდა ევროპული ბურჟუაზიული და კაპიტალისტური განვითარების ტენდენციებსა და მიმართულებას. მე ვფიქრობ, ეს იყო ერთი მიზეზი, რომ საქართველო უკვე XIII საუკუნიდან იწყებს დაშორებას ევროპისაგან არა მხოლოდ მუსულმანური კედლის გამო (მომდევნოდ თურქ-ოსმანური), არამედ *შინგანი განვითარების და კულტურის მატრიცის მკვეთრად ანტიბურჟუაზიული და ანტიკაპიტალისტური ხასიათის გამო*, რომელიც იკვებებოდა და ძლიერდებოდა „მართლმადიდებლური ნაციონალიზმის“ კონსერვატორული დოგმატიზმით.

26. მე კიდევ ერთხელ მინდა გაუუსვა ხაზი მრავალგზის ნათქმეს: პატრონყმობასა და ბატონყმობას შორის ტიპოლოგიური განსხვავებაა. ბატონყმობა არა მხოლოდ პატრონყმობის „განვითარება“ (ნ. ბერძენიშვილი) ან „დეგრადაცია“, არამედ ტიპოლოგიურად განსხვავებული ფორმა, რომელიც უახლოვდება იმას, რასაც ფეოდალური-ვასალური წყობა წარმოადგენს, განსაკუთრებით, მის გვიანშუასაუკუნეობრივ ფორმაში. ფეოდალური წყობის ევოლუციონისტური კრიტიკა, რომლითაც ალიგსო XVIII ს.-ის განმანათლებლურ-იდეოლოგიური და, განსაკუთრებით კი, XIX საუკუნის მატერიალისტური ლიტერატურა და ისტორიოგრაფია, არაფრით არ ესადაგება ქართულ პატრონყმობას. ქართული პატრონყმობა განიცდის ბუნებრივ დეგრადაციას, მართალია, მაგრამ ის კონსერვაციას განიცდის ამავე დროს და არაქვეყნის სახით იძირება კულტურის ილტრემში. ბატონყმობა ახალი ტიპის ურთიერთობებს ამკვიდრებს, რაც კარგად გამოიხატა ვახტანგ VI-ის კანონებში, განსაკუთრებით კი მის ფორმულაში: „ყმისა ყოველივე

- ბატონისა არს, გარდა სულისა“, რაც წარმოდგენელია პატრონყმურ ურთიერთობაში.
27. იხ. Morice Duverger, “Institutions politiques et droit constitutionnel. Les grands systemes politiques. tome 1.” Press Universitaires de France. 1990, Paris, გვ. 14-28.
28. იხ. „უბისი“, ნიგნი პირველი, ნაწილი მეორე: „სახელმწიფოს წარმოშობის მეტათეორია“.
29. . გვ. 160. სულხან-საბა განმარტავს „სიტყვის კონაში“: „ზარდ ნ. აღმზრდელი (მამასთან), გამზრდელი, გამოზრდილი, ვზრდი, ზრდა, იზარდა, იზრდებოდა, მზარდული, მზრდელი, მოზარდეობა, საზრდული, საზრდელი, უკულმანაზარდი.“ – ზრდის განმარტებაში საბა წერს: „აღორძინება“, რაც თავის მხრივ განმარტებულია, როგორც „მოზარდეობა. უფროსისა მიმართ ძრეა და მოკლება(ი) უმცროსისა მიმართ. როგორც ვხედავთ, იძლება თითქმის უსასრულო სემანტიკური ველი, რომელიც მოიცავს ყოფიერების თითქმის ყველა ასპექტს, დაბადებიდან მოყოლებული, ვიდრე ზრდასრულობამდე და აღორძინებამდე და მნიშვნელობამდე. ეს არის პროცესი, რომელიც დახვეწილობის ნიშნით განისაზღვრება და არა მოცემულობის – „ეზი მზრდელი სიყვარულისა, მუნ შენგან დათესილისა.“ ზრდა-ზრდილობა გახსნილობის ფორმაა, რომელშიც და რომლითაც სუბიექტი ნაზარდი მზრდელი, და ობიექტი – საზრდელ-მზარდი ემთხვევა ურთიერთს. ამ კონტექსტით „უკულმანაზარდობა“ – უკულმართობა ის ტრაგედიაა, რომელიც დანტეს მზრდელ-საზრდელს და ორთავეს კლავს. აკაკის „გამზრდელის“ პაჯი-უსუფ სწორედ ამ განაჩენს გამოუტანს თავის თავს: „შენ სიკვდილის რა ღირსი ხარ, სასიკვდილო მე ვარ მხოლოდ, რომ კაცად ვერ გამიზრდინხარ!“ უკულმაზრდელი, ანუ უზრდელი „სიკვდილის ღირსიც“ კი არ არის! რადგან ის „მკედარი კაცია“, რასაც, უკვე სრულიად სხვა განზომილებასა და სივრცეში ვაჟა-ფშაველას მიწინააღმდეგობის მქაჩვით ტრაგედია გააგრძელებს და დაასრულებს თვითმკვლევლობით. გრიგოლ რობაქიძე, რომელსაც ქართული ლეონო ისე არ ათრობდა, როგორც ქართული სიტყვა „ზრდილობას“ განსაკუთრებული თეოკოსმოლოგიური სიღრმის სიტყვად აღიქვამდა.
30. ვაჟა-ფშაველამ „გველის-მჭამელში“, „სტუმარ-მასპინძელში“ და „აღუდა ქეთელაურში“ კულტურის (ტრადიციული თვითგამოსაცნობი ქცევის) და მართალი სამართლის მიმართება კაცობას დაუკავშირა, რითაც კაცობას უნივერსალური (ზეკულტურული) ხასიათი მისცა. იხ. ჩემი „გველის-მჭამელი. გაგების ცდა“ (1965) ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის გამომცემლობა, პარიზი, 1989.
31. ვაჟა- ფშაველამ შესანიშნავად გამოთქვა ეს: „ბუნება მბრძანებელია, იგივე მონაა თავისა, ზოგჯერ სიკეთეს იხვეჭავს, ზოგჯერ მქნელია ავისა, ერთფერად მტკიროთველი არის საქმის თეთრის და შავისა; საცა პირიმზეს ახარებს, იქვე მთხრელია ზეაეისა... მაინც კი ლამაზი არის, მაინც სიტურფით ჰყვავისა!..“ („ლამე მთაში“).
32. „ავტომატურად“ ნიშნავს, რომ დანესებულების მოქმედება არ არის ყოველნაშინიერად დამოკიდებული „უმაღლეს ნებაზე“, რომელიც ერთხელ გამოთქმული (ან დანერვილი) აღარ ერევა დანესებულების საქმიანობაში და ბიუროკრატია (მოხელელები) ახორციელებს საქმიანობას საქმეების მსგავსების მიხედვით. მსგავს საქმეს (დანაშაულს, რაიმე საჩივარს, ან სხვადასხვა ურთიერთობების გარკვევას საზოგადოების წევრთა შორის) ავტომატიზმის ხარისხი ინსტიტუციონალიზების ხარისხის პირდაპირპროპორციულია. ეს განაპირობებს ინსტიტუტების დამოუ-

კიდებელ ფუნქციონირებას საზოგადოებაში, რაც, თავისთავად, საზოგადოებრივი ნერვიგისა და ნონასწრობის შესაძლებლობის გარანტიას ქმნის. ამასთანავე, ამგვარი დამოუკიდებლობა პირდაპირ კავშირშია საზოგადოების კანონები (იქნება ის ტრადიციული, ჩვეული ნორმა, თუ წერილი კანონი – კონსტიტუცია) დამოკიდებულების და სამართალქვემდებარების. ამ თვალსაზრისით, „ინსტიტუციონალური ავტომატიზმი“ საზოგადოებრივი სისტემის ტიპოლოგიას განსაზღვრავს.

- 33 რიგ მკვლევარებში გავრცელებული აზრი პლატონის მიერ ტოტალიტარიზმის ერთგვარი ფორმით წარმოდგენის შესახებ, ჩემი თვალსაზრისით, საკმაოდ „დისიდენტურ-ათეისტური“ (საბჭოთა ეპოქის „მემარცხნული“) შეხედულებაა. პლატონის „კანონები“ და „რესპუბლიკა“ შეუძლებელია, გაგებულ იქნეს პლატონის მთელი ნააზრევის სინთეზირების და პლატონისეული თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის ხედვის გარეშე. არსებითი კი ის არის, რომ პლატონის ეპოქაში *ინდუსტრიალიზაცია* და, შესაბამისად, მის მიერ წარმოქმნილი *მასები* არ არსებობდა. ქალაქ-სახელმწიფოთა ეპოქა ონტოლოგიურად განსხვავებულია ინდუსტრიული და მასობრივი მეგალო-ქალაქებისაგან, რომელთაც (სხვა განსაკუთრებულ პირობებთან ერთად!) ტოტალიტარული სისტემის ჩამოყალიბების და იდეოლოგიზაციის შესაძლებლობა შექმნეს. არც სპარტა და არც სხვა რომელიმე ბერძნული ქალაქ-სახელმწიფო არ გამოდგება თანამედროვე და, მით უმეტეს, ტოტალიტარული წყობის ანალოგად. ბერძნული ცივილიზაცია თავის მკვიდრ კულტურულ მატრიცას და მდგრად განწყობას ეფუძნებოდა, რომლის საფუძველი მითოკოსმოლოგიური და სოციალური პოლიმორფიზმი იყო, მონათმფლობელური სისტემის სახით. ჯერ კიდევ ფიუსტელ დე კულანჟმა (Fustel de Coulange, 1830-1889) წარმოადგინა ბერძნული ქალაქის („La Cité antique“) სრული სურათი, რომელიც არაერთარ საშუალებას არ იძლევა, ბერძნული ქალაქ-სახელმწიფო გამოყენებულ იქნეს თანამედროვე სახელმწიფოებრივი თუ პოლიტიკური ანალოგიებისათვის. საკმარისია იმის გახსენება, რომ მონებს ქალაქისათვის (სახელმწიფოსთვის) სისხლის გაღების უფლება არ ჰქონდათ, რადგან ისინი არც იყვნენ მოქალაქენი და არც თავისუფალნი: „მონური სისხლი სხვას თავისუფლებას ვერ მოუტანს!“. სოციალური თავისუფლების ღირებულება შესანიშნავად აქვს დადასტურებული ეპოქეს, რომელმაც სიკვდილი არჩია კვლავ მონის სახელის მიღებას.

პარი II

პატრონჟიმოზა და ფეოდალური მონარქია

სოციალური იერარქიულობა და სამართლიანობა

ქართულ ენაში და პოლიტიკურ ტერმინოლოგიაში „მონარქია“ შესატყვისება „ერთმმართველობას“, „თვითმპყრობელობას“, „ერთნებობას“. საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ფორმის თვალსაზრისით, ნებისმიერი მონარქია წარმოადგენს ვერტიკალურ პირამიდულ წყობას, პირამიდის წვერში „აღტახტებული მეფით“ – მონარქით. მონარქიულ პირამიდის ვერტიკალი ზევიდან ქვევით შენდება. ეს არის მონარქიული წყობის არსებითი ნიშანი და განმასხვავებელი ყველა სხვა პოლიტიკური და სოციალური სისტემისაგან. დაღმავალად, პირამიდის სხვადასხვა სარტყელში განლაგებულები არიან „ტახტის ქვეშევრდომები“. ტახტი არის ის უმთავრესი ნიშანი და სიმბოლო, რომელიც მეფე-მონარქს აკავშირებს ღვთაებრივ მსახურებასთან. ამ ხედვით „მონარქი“-„თვითმპყრობელი“ აღნიშნავს ღმერთს და არა ადამიანს, რომელიც ღმერთის მსახურია და მისი ნების გამტარებელი თავის და თავისი ქვეშევრდომების ცხოვრებაში. მეფე არის „ნებითა ღვთისა თვითმპრობელი“, დანიშნული მთელი პირამიდის თავშიმჯდომელად და სამართავად. ქართული სიტყვა „ერთნება“ (ერთნებობა) და „ტახტზე ჯდომა“ კარგად გამოხატავს ამ სისტემის პირამიდულობას და ზევიდან ქვევით მომართულ ვერტიკალურ წყობას. ამასთანავე, ეს მიუთითებს იმ სიმშვიდეზე, რომლითაც ხდება „ერთნებობის“ განხორციელება – მთელი პირამიდა მიმართულია ღმერთის ნების შესასრულებლად. „ერთნებობა“ იწყება მეფით და მთავრდება „ხალხით“ – მდაბიოთა ფენით და რაც უფრო მაღლა მჯდომია ამ პირამიდაში ადამიანი, მით უფრო იზრდება მისი ვალდებულებები და პასუხისმგებლობა ღმერთის, მეფის და ხალხის წინაშე. ყოველი სარტყელი წარმოადგენს პორიზონტალურად სტრუქტურირებულ სისტემას – კლასს. კლასი განისაზღვრება ტახტისადმი და მონარქისადმი სიახლოვით... ყოველი კლასი შიგნიდან იმგვარადვე არის სტრუქტურირებული, როგორც მთლიანად მონარქია, რაც ქმნის მონარქიულ ჰოლოგრამას: ნებისმიერი ელემენტიდან შეიძლება მთელი ჰოლოგრამის აღდგენა და წაკითხვა. კლასობრიობა და ჰოლოგრამულობა არის მონარქიული წყობის მდგრადობის საფუძველი, რაც მონარქიას ადამიანთა ეგზისტენციალური ყოფიერების ონტოფორმად სახავს. მთელი მონარქიული ჰოლოგრამის საფუძველი რელიგიურია – რელიგიის ფორმა, რომლითაც მოცულია მთელი სისტემა და ამ სისტემის ყოველი კლასი და წევრი, განსაზღვრავს მონარქიის ტიპოლოგიას. ამიტომ მე ვასხვავებ მონარქიებს რელიგიების და რელიგიური მსოფლხატების მიხედვით:

ქრისტიანული მონარქიები, მუსულმანური მონარქიები, ებრაული მონარქია, ჰინდუისტური მონარქია, დაოსისტური და კონფუციანური მონარქია და ასე შემდეგ. ყოველი რელიგია ქმნის მონარქიის სპეციფიკურ ფორმას, რომელიც საკაცობრიო მონარქიული თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამის პარადიგმებად იხსნება ისტორიაში. რელიგია არის მონარქის (მეფის) რჩეულობის, კანონიერების და უფლებამოსილობების საფუძველი. მონარქი „ღმერთის მინისტრია“ ქვეყანაზე და მართავს ქვეყანას კლასების მეოხებით. ეს რჩეულობა და ღვთისმიერობა ვრცელდება ოჯახზე, რომელშიც მემკვიდრეობითად ირჩევა მეფე. ტრადიციულად ეს არის პირველშობილი ძე. ტიპოლოგიურ ისტორიულ განშლაში მონარქია არსებობს ფორმულით – „სახელმწიფო ეს მე ვარ“! ხოლო უმაღლესი ან დასრულებული ტიპის მონარქია არის კონსტიტუციური მონარქია, რომელიც შეიცავს მონარქიის რამდენიმე ქვეტიპს – ვერტიკალურად და ჰორიზონტალურად სტრუქტურირებულ ყველა ელემენტს: მონოკლასობრივიდან (მაგ., ტომის ბელადი, ხევისბერი, მახეშები...) აბსოლუტიზმამდე (მაგ. ფრანგული აბსოლუტიზმი). სხვაგვარად, ზემოდან და ქვემოდან არჩევითობის სინთეზურ ფორმას, რაც „თანხმობაში და ერთნებობაში“ არის გაცხადებული. კონსტიტუციური მონარქია მრავალფორმიანი თავისუფალი წყობაა, დაფუძნებული რელიგიაზე (რჩეულობა „ზემოდან“ – ღვთისგან) და სამოქალაქო კონსტიტუციურ კანონმდებლობაზე (რჩეულობა „ქვემოდან“ – ქვეშევრდომებიდან).

მონარქიის საპირისპირო სისტემა არის ის, რომელიც იწყება „ხალხით“, დემოსით, პუბლიკუმით და იშლება ჰორიზონტალურად, იმ ხელშეკრულების (კანონის) შესაბამისად, რომელიც წარმოადგენს საზოგადოებრივი შეთანხმების ფორმას. ჰორიზონტალური სისტემა დაფუძნებულია პრინციპულ (იდეოლოგიურ) თანასწორობაზე და სამოქალაქო უფლებრივ ერთგვაროვნებაზე. სამოქალაქო სისტემაში „ქვეშევრდომები“ არ და ვერ იარსებებენ პრინციპული ჰორიზონტალურობის გამო. მიუხედავად იმისა, რომ ფაქტობრივად სამოქალაქო სისტემა კლასობრივ ან „ფარულად კლასობრივ“ სისტემად არის წარმოდგენილი ისტორიაში, რაც იძლევა საფუძველს, რომ კაცობრიობის ისტორია მონარქიისკენ მისწრაფებადიქნეს წარმოდგენილი. ეს ჰორიზონტალური სისტემა განისაზღვრება, როგორც რესპუბლიკა, დემოკრატია და მისი პირველადი „მონოკლასობრივი“ ფორმები (თემობრივი, ტომობრივი) და აუცილებლობით გულისხმობს არჩევითობას და თანხმობას. ტიპოლოგიურად რესპუბლიკური-დემოკრატიული წყობა ზერელიგიურია, რატომაც არსებითად მრავალრელიგიურ სისტემებში განვითარდა – საბერძნეთსა და რომში. აქ „ღმერთი“ ჩანაცვლებულია „დემოსით“ და „პუბლიკუმით“ – ამომრჩევლით, რომელიც განსაზღვრულია, როგორც „მოქალაქე“ და „თავისუფალი“ („არა მონა“ – საბა). ქვევით ამ საკითხს

თემატურად გაეშლი დანტეს „მონარქიის“ და რუსთველის „პატრონე-მობის“ ფილოსოფიური კონცეფციის მიხედვით.¹

XIX და XX საუკუნეების ენციკლოპედიები ამ ცნებას არსებითად ერთნაირად განსაზღვრავენ და სახელმწიფოსაც, შესაბამისად, დაახლოებით ერთნაირად ახასიათებენ. ის, რომ „საბჭოთა ენციკლოპედია“ მონარქიას სრულიად ნეგატიურად და იდიოტიზმამდე მისულ გამოთქმებში განსაზღვრავს, გასაკვირი არ არის, – ეს იყო ტოტალიტარული „პროლეტარიატის დიქტატურის“ დოგმატურ-იდეოლოგიური სისტემის მიერ დადგენილი. მაგრამ, ბროკჰაუზისა და ეფრონის რუსულ ენციკლოპედიაში წერია: „Монархия – форма государственного устройства, или самое государство, в котором господствует такая форма, обыкновенно противопологаемое республике.“² თუ გავითვალისწინებთ, რომ ბროკჰაუზის ენციკლოპედიაში ფაქტობრივად ყველა მნიშვნელოვანი რუსი ისტორიკოსი და ფილოსოფოსი მოღვაწეობდა (როგორც მაგ. ვლადიმერ სოლოვიოვი და ნ. ი. კარეევი; ვენგეროვი.), ხოლო ქართველი განათლებული საზოგადოება რუსულ უნივერსიტეტებში მნიფდებოდა, საგულევებელია, რომ ეს განსაზღვრება გამოხატავს იმ თვალსაზრისს, რომელიც მეტ-ნაკლებად მიღებული და საერთო იყო მეცნიერებისათვის. ცხადია, ეს არის ნეგატიური განსაზღვრება. ჩემი თვალსაზრისით, მონარქიული და რესპუბლიკური ნყობის სიღრმითი ანალიზი არც ისე რადიკალურად (არათავსებადად) განასხვავებს მათ ურთიერთისაგან, როგორც ამას XIX ს.-ის თეორეტიკოსები ამტკიცებენ. თუმცა, არსებობს ტიპოლოგიური განსხვავება რესპუბლიკასა და მონარქიას შორის, ის არც იმდენად ურთიერთგამომრიცხავი და შეუთავსებადია, როგორც არის ეს წარმოდგენილი XVIII-XX საუკუნეების ისტორიოგრაფიის და პოლიტიკური ფილოსოფიის მიერ. თანამედროვე კონსტიტუციური მონარქიები (შვედეთი, დანია, ინგლისი, ესპანეთი და სხვ.) სავსებით „რესპუბლიკურ-მონარქიული“ სისტემებია.³ საქმე ის არის, რომ მონარქიის ტიპოლოგიურ მოდელად ძირითადად მიიჩნეოდა ევროპული ტიპის მონარქიების ფრანგული ქვეტიპი, მის აბსოლუტიზტურ ფორმაში. ხოლო თვით ფრანგული მონარქიის განვითარება თავსდებოდა „რევოლუციურ“ ჩარჩოებში: ფეოდალური მონარქიებიდან, ერთიანი ფრანგული სახელმწიფოს გზით, აბსოლუტურ მონარქიამდე, რომელიც დასრულდა რევოლუციით, ნაპოლეონის მიერ ფრანგული იმპერიის აღდგენით, რესტავრაციითა და ხელახალი რევოლუციით, რომელმაც დაასრულა ფრანგული მონარქიის არსებობა. ევროპული ფეოდალური მონარქიის განვითარების ეს მოდელი, როგორც აღვნიშნე, თანხვედება ქრისტიანული მსოფლხედვის თანდათან გაბუნდოვანებას და XVIII საუკუნის „განმანათლებლობიდან“ მოყოლებული, სამოქალაქო საზოგადოების ჩამოყალიბებისა და მეცნიერული ცოდნის განვითარების შესატყვისად, შეტევას რელიგიურ მსოფლხედვასა და

ტრადიციულ ყოფაზე – ქრისტიანულ პოლოგრამაზე, რომელშიც არსებობდა შუასაუკუნოვანი ევროპა XI-XVII საუკუნეებში. ეს პროცესი მთავრდება ათეისტურ-მატერიალისტური მსოფლხედვის და ისტორიული კონცეფციების განმტკიცებით, რამაც თანდათან წაშალა ხედვის არიდან (ან სრულიად ნეგატიური კონტექსტი შესძინა) ევროპული „შუა საუკუნეების“ ყოფიერებისა და მსოფლხედვის არსთა არსი, საეკლესიო და სახელმწიფოებრივი, – რელიგიური და საერო ცხოვრების წესის და ფეოდალურ-მონარქიული წყობის პოლოგრამის საფუძველი, – ქრისტიანული რელიგია. რესპუბლიკის გაგება ეფუძნება სამოქალაქო უფლებებისა და თავისუფლებების „ჰუმანისტურ“ გაგებას, რომლის წყარო გამომდინარეობს ადამიანისვე ბუნებრივი მონაცემებიდან: „ადამიანი იბადება თავისუფალი და მისი შეზღუდვა ამ თავისუფლებაში ბუნების სანინააღმდეგოა“; „საზოგადოება იქმნება ბუნებით თავისუფალ ადამიანთა ხელშეკრულების საფუძველზე“. სხვადასხვა ეპოქაში ეს ხელშეკრულება იძენს ტრადიციული თანაცხოვრების სახეს და ფორმას; შემდგომ ქმნის წერილი კანონებით რეგლამენტირებულ ურთიერთობათა სივრცეს; და მის უმაღლეს ფორმას, რესპუბლიკურ-დემოკრატიულ წყობას, რომელშიც ხელისუფლების კანონიერება განისაზღვრება ხალხის ნებით და ამ ნების დელეგირებით მის მიერვე თავისუფალ არჩევნებში არჩეული ჯგუფისათვის. რესპუბლიკაში „ხალხი“ და „ხალხის ნება“ ის იდეოლოგიემბია, რომლებსაც ეფუძნება მთელი წყობა. ახალი არჩევნების მომენტში ხალხის მიერ დელეგირებული ნება უბრუნდება ამომრჩეველს და ხდება ხელახალი დელეგირება. ამიტომ რესპუბლიკურ-დემოკრატიული წყობა გამორიცხავს თანამდებობის და ლეგიტიმურობის ყოველგვარ გადაცემას თავისი ჩამომავლისათვის ან საკუთარი ნებით. რესპუბლიკური წყობა, ამ თვალსაზრისით, კორპუსკულარული (მონადური) წყობაა, რომელიც მოკლებულია უწყვეტობას (ტალღოვანებას), თუ არ „ხალხის ნების“ საფუძველზე. მაგრამ „ხალხის“ ცნება საკმაოდ ბუნდოვანი ცნებაა: არაბულად ხალხი „მდაბიოს“ ნიშნავდა, შემდეგ შეიძინა მთლიანად სამოსახლოს და მოსახლეობის შინაარსი, საერთოდ „დაბადებულთა“ (რუს. ნაროდ) და სხვა. ხალხის მასა არავითარ განსაზღვრებას არ ექვემდებარება. ამიტომ, „ხალხის ნება“ იდეოლოგიემაა, რომელიც მხოლოდ იდეოლოგიურად არსებობს და არა – რეალურად. იგი ფარავს არამყარი წყობის სრულიად გარკვეულ ტიპს, რომელსაც საფუძველად მასობრივი წარმოებით-ეკონომიკური და სავაჭრო-ფინანსიური ურთიერთობები, ანუ მატერიალური-სავაჭრო ფასეულობის მასობრივი წარმოება უდევს, რადგან თვით წყობა მასათა წყობაა, როგორც ზუსტად დაახასიათა მარქსმა („ფულის მასა“, „მშრომელთა მასა“, „პროლეტარული მასა“ „მასობრივი პროდუქტი“, „მასობრივი მომხმარებელი“, „ამომრჩეველთა მასა“ და ა.შ.). „მასა“ არის XX საუკუნის სოციალური, ეკონომიკური

და პოლიტიკური აზრის და ტერმინოლოგიის „ღერძული“ არსებისგამომთქმელი ცნება. ამ ნყობამ არ იცის ოჯახის, როგორც სოციალური მყარი ერთეულის ღირებულება და სოციალურ-პოლიტიკური მდგრადობა – ოჯახს ჩამორთმეული აქვს სოციალურ-პოლიტიკური ღირებულება, ის „ეკერძო საქმეა“. რესპუბლიკურ-დემოკრატიული წყობა დენადია თავისი არსებით, რაც მას აბსტრაქტულად სტაბილური, ხოლო რეალეგ ზისტენციალურად არასტაბილური წყობის სახეს აძლევს.

მასობრივი სისტემებისა და მოზაიკური სოციუმების პირობებში, რამდენადაც ის არის სავაჭრო-ეკონომიკოცენტრული და მომხმარებლური სისტემა, წყობის შინაგანი მდგრადობა საქმაოდ მერყევია და დამოკიდებულია იმგვარ ფაქტორებზე, რომლებიც არ არის დამოკიდებული ადამიანთა ნებაზე. ეს ამ წყობას პერმანენტული-განუწყვეტელი კრიზისის მდგომარეობაში აყენებს. ამასთანავე, მასობრივი მოზაიკური სოციუმის პირობებში რესპუბლიკურ-დემოკრატიული წყობა, განსხვავებით ძველი ბერძნული პოლისური წყობისაგან, არის საქალაქო წყობა ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით. სოფელი და მინათმფლობელობა რესპუბლიკურ-დემოკრატიულ წყობაში თითქმის არაავითარ, ან უკიდურესად მცირე როლს თამაშობს სოციალური სტრატეფიკაციისა და სოციალურ კლასთა ურთიერთობის თვალსაზრისით, რადგან „კლასები“, როგორც მას განსაზღვრავს XIX-XX საუკუნეების მატერიალისტურ-ათეისტური (კრიტიკული) ისტორიოგრაფია და პოლიტიკური ფილოსოფია, რესპუბლიკურ-დემოკრატიულ (კომუნისტურ) წყობაში არ არსებობს, ან არსებობს („ბურჟუაზიულ-რესპუბლიკურში“) მხოლოდ როგორც „ანტაგონისტურად“ განწყობილი, რაც ვერანაირად ვერ იქნება მდგრადობის საფუძველი.⁴

რესპუბლიკურ-დემოკრატიული წყობა კონსტიტუციურად ჰორიზონტალური და ხაზობრივი ტოპოლოგიის მქონე წყობაა, განსხვავებით მონარქიული ვერტიკალური და პირამიდული წყობისაგან. შესატყვისად, „კლასთა“ განლაგებაც ჩანაცვლებულია ჰორიზონტალური „ჩაფენებით“, რომელნიც ფაქტობრივად „მორცხვად ვერტიკალურ კლასობრივ“ დენად ფორმას იძენენ, რასაც „კლასის“ ცნებაში ნეგატიური კონტექსტი შეაქვს. პოლიტიკური ძალა კონცენტრირებულია ქალაქებში და ქალაქებში წარმოქმნილ პოლიტიკურ ჯგუფებში – პროფესიონალ პოლიტიკურ პარტიებში. რესპუბლიკურმა წყობამ არ იცის ნამდვილი კლასობრივი ურთიერთობების ლეგიტიმურობა და მდგრადობა, და არც კლასობრივი სისტემისთვის დამახასიათებელი მაკონსტიტუირებელი „კლასობრივი ღირსება და პატივი“. დემოკრატიულ-რესპუბლიკური ეგალიტარიზმის (თანანსწორობის) იდეოლოგია გამორიცხავს ყოველგვარ „კლასობრივ“ განსხვავებულობას და კლასობრივად განაწილებას სოციალური თუ პოლიტიკური ფუნქციების განაწილებას. „ეგალიტარიზმი“, რაც თეორიულად და იდეოლო-

გიურად „მანისის თანაბარ შესაძლებლობას“ და „კანონის წინაშე თანაბრობას“ აფუძნებდა, ფაქტობრივ დეგრადაციას განიცდიდა საზოგადოების ეგზისტენციალური ბუნებრივი მისწრაფებების გავლენით, რადგან საზოგადოების მაკონსტიტუირებელ ბირთვად ჰყავს არა პიროვნება (რომელსაც კლასი ეფუძნება), არამედ უპიროვნო ხალხის, ამომრჩეველის, მოქალაქის მასა. რეალურად, რაც უფრო მაღალ ხარისხშია იდეოლოგიურად აყვანილი „თანასწორობა“ (კანონის წინაშე!), მით უფრო მაღლდება კორუფციულობის ხარისხი და სახელმწიფო სამსახურში მყოფი ბიუროკრატიის კრიპტოკრატულობა (კულმინაციით კომუნისტურ ტოტალიტარიზმში) და, მასთან ერთად, მასათა დეკულტურიზაცია და მონადური მოზაიკურობა, მუხედავად იმისა, თუ როგორ ფორმას იღებს ევალიტარიზმი, ლიბერალურს (კერძო საკუთრების პრინციპებზე დაფუძნებულს), თუ სოციალისტურ-სახელმწიფოებრივს (კოლექტიურ მფლობელობაზე დაფუძნებულს).

რესპუბლიკურ-დემოკრატიული წყობის ტიპოლოგიური მახასიათებელი არის რელიგიათა და კულტურის მატრიცათა პრინციპული პოლიმორფიზმი, „პუმანისტური“ სეკულარიზმი და მატერიალიზმი, რომელიც მწვერვალს აღწევს ტოტალიტარისტულ ათეიზმში, ანტიქრისტიანიზმში და მასობრივი სოციუმების კულტურულ და რელიგიურ მოზაიკურობაში. დაფუძნებული იდეოლოგიემები (როგორც აბსტრაქტული „ადამიანის უფლებები“, რომელიც საერთაშორისო პრინციპად დადგინდა II მსოფლიო ომის შემდგომ, მაგრამ უშედეგოა რეალ-პოლიტიკური ინტერესების წინაშე), იძულებულს ხდის სეკულარულ-საერო წყობას, გამოიმუშაოს ზერელიგიური პოლიტიკური და სოციალური ურთიერთობების გამსაზღვრელი პრინციპები და კანონმდებლობები, იდეოლოგიემები და სიმბოლოები, რომლითაც საზოგადოება და სახელმწიფო არსებობს და მოქმედებს. მასობრივ არაპომოგენურ და მოზაიკურ სისტემებში ეს პრინციპები სულ უფრო და უფრო კორუპტუალური და, იმავდროულად, ადმინისტრაციულ-ბიუროკრატიულად განტოტვილ-გართულებული, „ლაბირინთიზირებული“ და ფორმალურიზებული ხდება. ამ სისტემის საყრდენი არის იდეოლოგია და არა – სიმწყობრის, ან თვითორგანიზების ბუნებრივი მოთხოვნილება. ტოტალიტარული იდეოლოგია, რომელსაც რეალობასთან აღარავითარი კავშირი აღარ აქვს, იქცევა „პროკრუსტეს სარეცლად“ და თანდათან იხურება. ეს პროცესი დაიწყო XVIII-XIX საუკუნეების ათეისტური და მატერიალისტური ტენდენციებით და არსებულ შუასაუკუნოვან – იმპერიულ და მონარქიულ – წყობასთან ბრძოლით ქალაქების და ბურჟუაზიის მიერ. გაგრძელდა „მეცნიერების“ თანადროული დონისა და ყოველივეს შემცნობი პრეტენზიების შესატყვისად „მეცნიერულ მატერიალიზმში“ და ღირებულებითი მატრიცის პრინციპულად „არაკლასობრივ“ სტრუქტურაში გამოიხატა მთელი XX საუკუნის განმავლობაში.

გლობალიზაცია ახალ გამოწვევებს უყენებს ამ იდეოლოგიას და რეალ-პოლიტიკურ ინტერესებს. მაგრამ ეს თემა სრულიად სხვა თემატურ გამ-ლას და ამ პროცესის განუწყვეტლობაზე დაკვირვებას ითხოვს.

მონარქიული (ერთმმართველური) პოლოგრამა, ხოლო ჯერჯერო-ბით სხვა ცნობილი არ არის, კაცობრიობის ისტორიის ყველაზე მდგრად ფორმას ასახიერებს. იგი არსებით რელიგიურია (ინდური, ჩინური, სპარსული-ზოროასტრული, მუსულმანური, ქრისტიანული ...), მის მა-ტრიცას კლასობრივი სტრუქტურა აქვს. ⁵ ამ პოლოგრამების ტიპოლო-გიური განმსაზღვრელი „მრწამსია“ (credo) – მონარქიული ნყოფის და ხედვის საფუძველი არის რელიგიური აქსიომა, რომელზედაც შენდება მთელი სისტემა. მონარქიული პოლოგრამა კონცეპტუალურად მონო-ლითური სისტემა იყო „აღმოსავლურ“ და „დასავლურ“ სივრცეში. ხოლო „კონსტიტუციური მონარქია“ კი ერთადერთ სინთეზურ ფორ-მად წარმოსდგა, რომლის სახელმწიფოებრივი მდგრადობის კოეფი-ციენტი „ერთნებობის“ პირდაპირპროპორციულია. აღნიშნული ხუთი მონარქიული სისტემის (ინდუისტურ-ბუდისტურის, კონფუციანურის, ზოროასტრულის, ქრისტიანულის და მუსულმანურის) შედარება იდეო-ლოგიური კლიშეების გარეშე მონარქიული პოლოგრამების ხედვის საინტერესო შესაძლებლობას იძლევა, განსაკუთრებით ქართული სო-ციალური და პოლიტიკური ნყოფისა და ცხოვრების წესის რიგი მახა-სიათებლების თვალსაზრისით. ამგვარი შედარება გამოკვეთს მსო-ფლზედგის საფუძველზე განვითარებულ პოლიტიკურ და სოციალურ სისტემებს შორის მსგავსებას და განმასხვავებელ მახასიათებლებს. ეს ხელს შეუწყობს, გარკვეულ იქნეს „შუა საუკუნეების“ ქრისტიანული მონარქიული სისტემის თეოლოგიური და ფილოსოფიური სოციალ-პო-ლიტიკური კონცეფცია, წარმოდგენილი რუსთველის „ვეფხისტყაო-სანში“ და დანტეს „მონარქიაში“. ამ შემთხვევაში მე შემოვიფარვლები რუსთველისა და დანტეს მონარქიული პოლოგრამებით, შენიშვნებში კი შევეცდები გავშალო ეს თემა).

დანტესაგან განსხვავებით, რუსთველს საგანგებო ნაშრომი მონარ-ქიისათვის არ მიუძღვნია. მან მონარქია დახატა იმ პროცესის, გზის და შედეგის ჩვენებით, რომლითაც ყალიბდება თავად ხელმწიფე-მეფე და, შესაბამისად, მონარქიული სახელმწიფო. შესაძლოა, არსებითი გან-მასხვავებელი ნიშანი ქართული და ევროპული მონარქიების განვითა-რებაში ისიც იყო, რომ ქართული მონარქიული იდეოლოგია მონარქიუ-ლი სისტემის საფუძვლისა და შემადგენელი ელემენტების – რელიგიუ-რის, იდეურის, სამართლებრივის და პრაქტიკულის – არავითარ თეო-რიულ და იურიდიულ დამუშავებას არ აწარმოებდა. ყოველ შემთხვე-

ვაში, არავითარი ცნობები ამის შესახებ არ მოიპოვება, რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ და, გარკვეულწილად, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ გარდა, საიდანაც შეიძლება ამოიკითხოს ხელმწიფობის არსი. ის საკანონმდებლო აქტები, რომლებიც XIV საუკუნიდან ჩნდება („ხელმწიფის კარის გარიგება“, „ბექა-აღბულას სამართალი“, ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნი...) არსებითად ლოკალურ საგამგებლო აქტებს წარმოადგენს და არა სახელმწიფოებრივი მონყობის პრინციპებს. ქართული მონარქისტული იდეოლოგია მთლიანად ქრისტიანულ ჩარჩოებში ვითარდებოდა და მისი გვირგვინი იყო რუსთველის მონარქისტული ფილოსოფია და დავით აღმაშენებლის მონარქიული პრაქტიკა. ერთის წინამორბედად მე მივიჩნევ გიორგი ჭყონდიდელის და მისი „დასის“ მიერ ჩამოყალიბებულ კონცეფციას, რომელიც საბოლოოდ გაფორმდა ყუთლუ-არსლანის მონარქიულ „პრეკონსტიტუციონალიზმში“ და რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულად გადმოცემულ მონარქიულ თვალსაზრისში; მეორის წინამორბედად კი იმ გზის, რომელიც გაიარა ქართულმა მონარქიამ მირიანიდან – დავით აღმაშენებლამდე. წინარექრისტიანული მონარქია, ფარნაეაზიდან მირიანამდე, ჩემი აზრით, ეფუძნებოდა ზოროასტრულ მსოფლხედვას და იმპერიის მართვის *აქემენიდურ* და *სასანიდურ* პრაქტიკას, რაც აღნიშნული არის „ქართლის ცხოვრებაშიც“. ეს საფუძველი იმდენად მყარი აღმოჩნდა, რომ ქართული პოლიტიკური პრაქტიკა და ცხოვრების ნესად დადგენილი სოციალური ურთიერთობები სრულიად უმტკივნეულოდ გამდიდრდა და გადავიდა ქრისტიანულში, იმდენად სწრაფად, რომ უკვე ვახტანგ გორგასალმა შეძლო, თავისუფლად ეთამაშა შუამავლის (ზოგჯერ მასწავლებლისაც კი) როლი სასანიდურ (ზოროასტრულ) სპარსეთსა და აღმოსავლეთ პ რომთა (ქრისტიანულ ბიზანტიას) შორის. მნიშვნელოვანია ის, რომ საბოლოოდ გაფორმებული ქრისტიანული სახელმწიფოებრივი ფილოსოფია ეფუძნება *ქალკედონურ მრწამსს* და, შეიძლება ითქვას, რომ გზა მირიანიდან დავით აღმაშენებლამდე მის ილუსტრაციას წარმოადგენს.

ქალკედონური „მრწამსის“ მიხედვით, ქრისტეს აქვს *ორი სხეული*, ღვთაებრივი და ადამიანური-კაცური: „*მრწამს ერთი ღმერთი მამა, ყოვლისა მპყრობელი, შემოქმედი ცათა და ქვეყანისა, ხილულთა ყოველთა და არა ხილულთა; და ერთი უფალი იესო ქრისტე, ძე ღვთისა, მხოლოდ შობილი, მამისაგან შობილი უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა, ნათელი ნათლისაგან, ღმერთი ჭეშმარიტი, ღვთისაგან ჭეშმარიტისა, შობილი და არა ქმნილი, ერთ არსი მამისა, რომლისაგან ყოველი შეიქმნა. რომელი ჩვენთვის კაცთათვის და ჩვენისა ცხოვრებისათვის გარდმოხდა ზეცით, და ხორცი შეისხნა სულისაგან წმიდისა და მარიამისაგან ქალწულისა და განკაცნა. და ჯვარს ეცვა ჩვენთვის პონტოელისა პილატეს-ზე, და ივნო, და დაეფლა, და აღსდგა მესამესა დღესა მსგავსად*

ნერილისა და ამაღლდა ზეცად, და მჯდომარე არს მარჯვენით მამისა და კვალად მომავალ-არს დიდებით განსჯად ცხოველთა და მკედართა, რომლისა სუფევისა არა არს დასასრულ. და სულიწმიდა, უფალი და ცხოველ-მყოფელი, რომელი მამისაგან გამოვალს. მამისა თანა და ძისა თანა თაყვანისიციემების და იდიდების, რომელი იტყოდა წინასწარ-მეტყველთა მიერ⁶ – ეს მრწამსი, რომლის დასასრული აქ არ მომაქვს, რადგან არ ეხება უშუალოდ მონარქიისა და ღვთისადმი რწმენის პრობლემას, არამედ – ეკლესიას, იქცა იმ საფუძველად, რომელზედაც აიგო ქართული პატრონყმური და ევროპული ფეოდალური მონარქიის მკვიდრი შენობა. საერო წყობა იმგვარი რელიგიური მსოფლხედვის პირობებში ბუნებრივად იმეორებდა და იაზრებდა იმ დებულებას, რომელიც პირველ რიგში ეხებოდა მეფეს და მეფის ორ პიროვნებას ან სხეულს: ერთს – ინდივიდუალურს, და მეორეს – სამეფოს. ნებისმიერი მეფე იმავდროულად ჩვეულებრივი ინდივიდუალური ადამიანი იყო. კითხვა, რომელიც წარმოიშვა ქრისტიანული მონარქიის ფილოსოფიური გააზრების პროცესში, მდგომარეობდა „მეფობისა“ და „ინდივიდუალურობის“ მიმართების გარკვევაში. მეფე ღვთით რჩეული იყო, ანუ, ერთგვარად, თანაზიარი სულიერი და მარადიული არსების – კაცობის, რომელიც ქრისტეში იყო მოცემული, როგორც „მეორე ბუნება“. ცხადია, მეფე არ მოიიზრებოდა განღმრთობილ არსებად, როგორც იყო ეს რომის იმპერატორებში, და ან ღმერთად, როგორც ეგვიპტეში.⁷ ქრისტე არის ღმერთი, ძე ღვთისა-ღმერთი, რომელიც მიზნობრივად „განკაცნა“ ისე, რომ ორივე ბუნება შეინარჩუნა. აქედან გამომდინარე, მეფეც ორი სხეულის მფლობელი იყო: ბუნებრივის, დროებითის ადამიანურ-ფიზიკურის და კაცურ-მეფურის, მარადიულის, მეტაფიზიკურის (სულიერის).

ეს თემა მეტად მნიშვნელოვანი გახდება შუა საუკუნეების გასწვრივ თვით XVII საუკუნემდე. ევროპელი იურისტები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ ამ საკითხის გარკვევას და იურიდიულ დასაბუთებას. აქ ორი პრობლემა იჩენს თავს: ა) ღვთით რჩეულობის და შთამომავლობითობის, და ბ) გამეფებამდე არსებული პიროვნების მიმართებისა მეფობასთან. რადგან საქართველოში ამ პრობლემის თეორიული განხილვა არ მომხდარა და ქართული მონარქიული პრაქტიკა ბუნებრივად ვითარდებოდა, ჯერ ზოროასტრულ, შემდეგ კი ქრისტიანულ პოლოგრამაში, ამიტომ ძირითადი მასალა ევროპულ სინამდვილეში უნდა ვეძიოთ. ქართული სამეფო-სახელმწიფო ფილოსოფია არ გასცდენია ქრისტიანულ ხედვას და საფუძველებს, გადმოცემულს „მრწამსში“, სახარებებში და მოციქულთა საქმეებში და ეპისტოლეებში – ყოველივეში, რაც ითარგმნებოდა. ის ნიშნები და მინიშნებანი, რომელსაც ვხვდებით „ქართლის ცხოვრებაში“, მეფეთა დახასიათებაში და ანდერძებში, გელათისა და იყალთოს აკადემიების არსებობის ფაქტში (სამწუხაროდ, ჯერ

არ ვიცით, რა ხდებოდა თვით აკადემიებში), მხატვრულ ლიტერატურაში თუ სხვა სახის ტექსტებში, მაიძულებს, გავიაზრო ქართული მონარქიული იდეოლოგია და ფილოსოფია ევროპაში განვითარებულ იდეოლოგიასა და მონარქიის თეორიასთან მიმართებაში.

ქართულ და ევროპულ იდეოლოგიურ და ისტორიულ საფუძვლებს შორის დიდი განსხვავებაა: ევროპა ვითარდებოდა რომაული სამართლის შეთვისების, ქრისტიანულ მსოფლხედვასთან შეთავსების და განვითარების გზით. ამიტომ სამართლებრივი ტექსტები და სამართლებრივი სისტემა მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში ეპოქალურად ვითარდებოდა, ხდებოდა ანალიზი და იქმნებოდა ტექსტები. ეს განუწყვეტლობა ევროპული აზრის განვითარების მეტად მნიშვნელოვანი მახასიათებელი იყო. ეს ბუნებრივად ადვილებს ანალიზს და შედარებასაც სხვა ტიპის ცივილიზაციებში განვითარებულ სისტემებთან და იდეოლოგიებთან. ევროპული ქრისტიანული სახელმწიფოებრივი სისტემა და ფილოსოფია ეფუძნებოდა რომაულ გამოცდილებას – ეს იყო იმპერიული რომაული-ქრისტიანული და ადგილობრივი „ბარბაროსული“ წყობის სინთეზი. ქართული წინარესახელმწიფოებრივი სისტემა კი ეკუთვნოდა წინააზიურ წრეს და ვითარდებოდა სპეციფიკურ ვითარებაში: სახელმწიფოებრივ განვითარებას საქართველო იწყებს ფარნავაზის მიერ „სპარსულითა წესითა“ განწყობილი ფორმით. ჩემი ხედვით, აქ პირველ რიგში ჩანს ზოროასტრული რელიგიური თეოკოსმოლოგიური წყობა, რომელიც აქემენიდური სპარსეთის საფუძველი იყო. ჩემი თვალსაზრისით, ქართული ქრისტიანული სახელმწიფოს და მეფობის პრაქტიკა წარმოადგენს არქეტიპული *ზოროასტრულ-სპარსული და ადგილობრივ-ტრადიციული მსოფლხედვისა და მსოფლხატის სინთეზს ქრისტიანული პოლოგრამის სახით*.⁸ აქ ცნებას „ადგილობრივ-ტრადიციული“ დიდი დატვირთვა აქვს, რადგან გულისხმობს იმ ფორმებს – არქეტიპებს, რომლებიც ძველი წინააზიური რელიგიურ-სახელმწიფოებრივ ფორმებთან ურთიერთობების საფუძველზე ვითარდებოდა ქართლ-ეგრისის სამეფოს წარმოქმნამდე (ფარნავაზამდე) და როგორც არქეტიპი ედება საფუძველად ქართულ ქრისტიანულ სახელმწიფოებრივ პოლოგრამას და პრაქტიკას. აქედან გამომდინარეობს ის, რომ ქართულ მონარქიას (*პატრონომობას*) არ დასჭირვებია იმგვარი სამუშაოს წარმოება, რომელიც განვითარდა ევროპაში სხვადასხვა კულტურებისა და სახელმწიფოებრივი ტრადიციების თავმოყრისას ერთიან რომაულ-ქრისტიანულ „მატრიცად“. ვფიქრობ, რუსთველის მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ თემად „უცხო“ ხელმწიფეთა ამბის აღება უფრო ღრმა მნიშვნელობას იძენს, ვიდრე უბრალოდ „ნაპოენი სპარსული ამბავის“ ლექსად გადმოთქმა.

მონარქიის – *კლასობრივ ერთმმართველობის* ფორმა, მიუხედავად იმისა, რომ „მეფე“ და „სამეფო“ საკმაოდ ძველი ტერმინია, და კიდევ გამოიყენება უძველესი ისტორიული ეპოქების და ფორმების ანალიზში-

სას, შეუძლებელია მივიჩნიოთ მონოთეიზმამდელ ფორმად და კონცეფციად. ამიტომ მე ვთვლი, რომ პირდაპირი გაგებით „მონარქია“ წარმოადგენს ქრისტიანული წყობის პოლიტიკურ ფორმას. კავშირი მონოთეიზმსა და სამეფო ღირსებას შორის გაცხადებულია იმ აბრევიაციაში, რომელიც ქრისტეს ჯვარს მიაკრეს რომაელებმა: ΙΕΤΙΟΣ-ისტიოს (იესო ქრისტე მეფე იუდეველთა – რატომაც იესო ქრისტე თევზის სიმბოლოთია წარმოდგენილი).⁹ ამგვარი სახე სამეფო ღირსების სრულიად განსაკუთრებულ დატვირთვას იძენს: *კაცი-ჯვარცმული – ღმერთი-ჯვარცმული – მეფე-ჯვარცმული*. ამ სამი ასპექტის ერთებას შემოაქვს მეფის განსაკუთრებულობის თემა და მისი *ორბუნებოვნების* საკითხი: მეფე, ისევე, როგორც ქრისტე, *ორბუნებოვანია*, მას აქვს *ადამიანის ფიზიკური და კაცის ლეთიური* მადლით მოცული სულიერი სხეული. ორივე ეს სხეული არა პასიურ, არამედ აქტიურ კავშირში და ურთიერთმოქმედებაშია. მეფე, ამგვარად, ხდება დაკავშირებული იმ *ამოცანასთან და მიზანთან*, რომელიც ქრისტემ დასახა კაცობრიობისათვის, როგორც სულიერი, ასევე რეალური ცხოვრების, ქვეყნის მოწესრიგების და მასზე სასუფეველის დაფუძნების ასპექტით. „მეფობაში“ სწორედ ეს *აქტიურობა და ქმედითობაა* მნიშვნელოვანი და განმასხვავებელი ნიშანი უბრალოდ ადამიანისა და კაცისაგან, რომელშიც ასევე არის ჩადებული ყველა ის *შესაძლებლობა*, რომელიც შეაძლებინებს, იაროს ქრისტეული გზით, თავისი თავისუფალი ნებითა და არჩევანით. მეფე ამ ნიშნით ხდება „*რჩეული ლეთისა*“ და მისი „*ხელისუფალი*“ „*სახელოს მტვირთველი*“, „*მინისტრი*“, დაბოლოს, „*ხელ-მნიფე*“. *ქრისტეული ჯვრის* ამ ვერტიკალური ღერძის გარეშე (რაც პრინციპულად არა აქვს რესპუბლიკურ-ბიუროკრატიულ წყობას), რომელიც სამეფო ღირსების სრული გამოხატულებაა – მეფე *ჯვარცმული-და-ცოცხალი* სამარადისოდ, ანუ „*სიკვდილითა სიკვდილისა დამმარცხებელი*“, ქრისტიანული ხელმწიფობისა და სახელმწიფოს იდეა სრულიად ალუქმადი და გაუგებარი ხდება. ვფიქრობ, ეს ხედვა განსაზღვრავდა იმას, რასაც ქართული პრეცედენტი შეიძლება ეწოდოს: *ბაგრატიონებს* (და მანამდე პართელ ფარნავაზიან-არშაკიდებს და სასანიდ ფარნავაზიან-ხოსროიანებს) არასოდეს არავინ არ შესცილებია ტახტს და სამეფო გვირგვინს! „*ხელმწიფედ მართ ღმრთისა დანაბადობა*“ (რაც ხაზგასმულია „ქართლის ცხოვრებაში“ დინასტიის მითითებით და რუსთველის მიერაც) უბრალო მეტაფორა კი არ იყო, არამედ ღრმად განცდილი და კულტურის მატრიცაში გაკვანძული მდგრადი განწყობა, რომელიც მთელ ქართულ *პატრონყმობას* სიმტკიცესა და საფუძვლიანობას ანიჭებდა, ხოლო *ბაგრატიონებს* კი თავისი მეფობის დახვეწის და ხელმწიფობის გამოვლენის შესაძლებლობას აძლევდა.

რა თქმა უნდა, ყოველივე ეს სრულიადაც არ გამოორიცხავს იმ რეალური პროცესის კლაკნილ გზას, რომელიც ჩვეულებრივ სახელმ-

ნიფობრივ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში არსებობდა – ადამიანი და მისი შემონაქმედი არსებით უსრულოა. შუა საუკუნოვანი ევროპის *ფეოდალური* წყობის და ქართული *პატრონჟიმობის* იდეური, რელიგიური და, ფილოსოფიური ხედვა და გზა იმგვარადვე იყო მინიერი ვნებებითა და პოლიტიკური მიმოქცევებით დახუნძლული, როგორც თვით ქრისტიანული (ან ნებისმიერი სხვა) რელიგიური მსოფლხედვა და მისი რეალური ცხოვრებისეული განხორციელება. რეალურ ცხოვრებაში და ყოველდღიურობაში ვერც ეკლესია და ვერც სახელმწიფო, ისევე, როგორც ცალკეული ადამიანი, ან საზოგადოება, ვერ ახორციელებენ იმ იდეებს და პრინციპებს *სრულყოფილად*, რომლებიც მათი არსებობის საფუძვლად და მიზნად აქვთ დასახული. ეს ყველაზე უფრო კარგად თვით *მაცხოვარმა* იცოდა და ამიტომაც მისი *ჯვარცმა ყოველწამიერი გამოსყიდვის* ფორმას იღებს მაშინ, როდესაც მორწმუნე ხედავს მას ეკლესიაში, ან წარმოსახვაში. ქრისტიანობა ამ აზრით *სრულყოფილებსაკენ მისწრაფებული ცხოვრების დაუსრულებელი* გზაა და ეს გზა აქვს განმარტებული მოციქულ პავლეს თავის ეპისტოლეებში, „ახალ პავლეს“ – მაქსიმე აღმსარებელს (რომელმაც თავისი მონამებრივი ცხოვრება ლეჩხუმში – ცაგერში დაასრულა), და ამგვარივე გზა აქვს მოცემული რუსთველს თავის „ვეფხისტყაოსანში“ – ეს გზა არ არის სტერილური, უზადო „სოციალისტური“ ან „ნაციისტური“ იდეოლოგიური სიმულაკრების კრისტალურად დანმენდილი გზა, არამედ, არის *ცოცხალი ცხოვრება*, ის ცხოვრება, რომელიც ღმერთისადმი *სიყვარულითა და მონანიებებით* არის აღსავსე, რის უმაღლეს გამოთქმად მიმჩნია ხელმწიფური „გალობანი სინანულისანი“. კავკასიის ქრისტიანული იმპერიის შემქმნელმა ქრისტიანული ხელმწიფების უმაღლესი გამოხატულება დაუტოვა შთამომავლობას, როგორც მაგალითი იმ ცოდვათა, თავი რომ უნდა აარიდოს ხელმწიფემ, თუ მას უნდა პირნათელი იყოს ზემრდომი *უფლისა*, რომლის *მსახურიც* ის არის, და *ქვეშევრდომთა* წინაშე, რომელთაც ის უძღვება. მოსანანიებელი თემების და ნაქმნის „განწმენდით“ რჩება ის წმინდა კრისტალი, რომელიც ქრისტიანული მეფობისა და ხელმწიფობის არსებას გამოთქვამს. რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ იმ კრისტალის გამოთქმას წარმოადგენს, რომელიც მიზნად დასახული უნდა ჰქონდეს ყოველ ხელმწიფეს – *ქრისტიანული მეფობის, ხელმწიფობის იდეის*.

„მეფეს თავის თავში აქვს ორი სხეული, ერთი ბუნებრივი სხეული და ერთი – პოლიტიკური. თავის თავში განხილული მისი ბუნებრივი სხეული არის მოკვდავი, ყოველივე იმის მიმღები, რაც შეიძლება მოხდეს ბუნებრივად, ან შემთხვევით, ბავშვობის ან მოხუცებულობის სისუსტის,

და სხვა ადამიანთა ბუნებრივი სხეულის მსგავსი ტკივილებისას. ხოლო მისი პოლიტიკური სხეული არის სხეული, რომელიც შეუძლებელია, დანახულ ან შეხებულ იქნეს, ის მდგომარეობს პოლიტიკურ საზოგადოებაში და ხელისუფლებაში და შექმნილია ხალხის გასაძლოად და საზოგადოებრივი კეთილდღეობის სამართავად. ეს სხეული სრულიად მოკლებულია ბავშვობა-მოხუცობას და სხვა სისუსტეებს და ბუნებრივ ნაკლოვანებებს, რომელთა წინაშე არის მდგარი ბუნებრივი სხეული, და ამ მიზეზით ის, რასაც აკეთებს მეფე თავის პოლიტიკურ სხეულში, არ შეიძლება იყოს შეუძლებელი, ან გაუქმებული მისი ბუნებრივი სხეულის რაიმე ვერსემძლეობით".¹⁰

ელისაბედის ეპოქის ინგლისელი იურისტები განსაკუთრებული ყურადღებით ამუშავებდნენ აღნიშნულ პრობლემატიკას, რამდენადაც მათ წინაშე დგებოდა ისეთი საკითხები, როგორც იყო შექმნილი ან გაცემული მამულების საკითხი: იყო თუ არა მეფის მიერ ტახტზე ასვლამდე შექმნილი ან გაცემული მამული იმავე მნიშვნელობის და იურიდიულად იგივეობრივი, როგორც მისი მეფობისას? – მნიშვნელოვან საკითხად განიხილებოდა. ამან გამოიწვია მეფის ორი სხეულის შესახებ კონცეფციის დამუშავება და მისი საფუძვლების ძიება ქრისტიანულ მრწამსში. მეფის პოლიტიკური სხეული შეიცავს მის მდგომარეობას და მის სამეფო ღირსებას:

„...პოლიტიკური სხეული შეიცავს ბუნებრივ სხეულს, მაგრამ ბუნებრივი სხეული არის ქვემდგომი და პოლიტიკური სხეული შერწყმულია მასთან... მას არა აქვს ბუნებრივი სხეული, განყოფილი და განსხვავებული სახელოდან და სამეფო ღირსებიდან, არამედ ბუნებრივი სხეული და პოლიტიკური სხეული ერთიანი და განუყოფელია; და ეს ორი სხეული შეერთებულია ერთ პიროვნებაში და ქმნის ერთ სხეულს და არა რამდენიმეს, ესე იგი პოლიტიკურ სხეულს, ჩართულს ბუნებრივ სხეულში და პირიქით, – ბუნებრივ სხეულს, ჩართულს პოლიტიკურ სხეულში. ბუნებრივი სხეული, მასში პოლიტიკური სხეულის ამგვარი შერწყმით (რომელ პოლიტიკურ სხეულსაც აქვს სახელო, ხელისუფლება და სამეფო ღირსება) არის ამაღლებული და გამშვენიერებული და ამ შერწყმით ის ატარებს თავის თავში პოლიტიკურ სხეულს.“¹¹

მეფის ესთეტიკური მშვენიერება პოლიტიკური სხეულიდან გამომდინარეობს და არა ბუნებრივიდან; ეს მეფეთა სილამაზის აღქმაში მოცემული ეპითეტურ-მეტაფორული ხატების განსაკუთრებული „კანონიკური“ მახასიათებელია.

აი, კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი განმარტება, რომელიც შუა საუკუნეების მონარქიული იდეოლოგიის ქრისტოლოგიურ საფუძვლებს ააშკარავებს:

„მეფეს აქვს ორი შემძლეობა, რადგან მას აქვს ორი სხეული, რომელთაგან ერთი არის ბუნებრივი სხეული, შედგენილი ბუნებრივი ასო-

ებიდან, როგორც აქვთ სხვა ადამიანებს და, როგორც ამგვარი, ის არის სამიზნე ვნებათა და სიკვდილისა, სხვა ადამიანებივით; მეორე არის პოლიტიკური სხეული, რომლის ასოები არიან მისი ქვეშევრდომები და რომლითაც ის და მისი ქვეშევრდომები ქმნიან ერთიან კორპორაციას, როგორც ამბობს საუთკოტი (Southcote). ის (მეფე) არის შერწყმული მათში და ისინი (ქვეშევრდომები) მასში; მეფე არის თავი, ხოლო ისინი არიან ასონი, და მას მხოლოდ აქვს მართვის ძალა; ეს სხეული არ არის სამიზნე არც ვნებათა და არც სიკვდილის, როგორც სხვა სხეული, რადგან, რაც ეხება ამ სხეულს, მეფე არასოდეს არ კვდება, და მისი ბუნებრივი სიკვდილი არ იწოდება ჩვენს სამართალში... მეფის სიკვდილად, არამედ – მეფის გადადგომად; ეს სიტყვა (გადადგომა) არ ნიშნავს, რომ მეფის პოლიტიკური სხეული მოკვდა, არამედ იმას, რომ არის განყოფილი ორი სხეულისა და რომ პოლიტიკური სხეული გადატანილია ბუნებრივი სხეულიდან, რომელიც ამუშავდ მკვდარი, ან ამუშავდ მოცილებულია სამეფო ღირსებას სხვა ბუნებრივ სხეულში. იმგვარად, რომ ეს სიტყვა აღნიშნავს ამ სამეფოს მეფის პოლიტიკური სხეულის გადატანას ერთი ბუნებრივი სხეულიდან მეორეში.¹²

მეფობის უკვდავი თვისებისა და შეძლების, სხვაგვარად, სულის გადაცემის და ერთი სხეულიდან მეორეში გარდასახვის თემა, „მეფის ორი სხეულის“ მონარქიული პოლიტიკური ფილოსოფიის უმნიშვნელოვანესი თემათაგანია. ეს „მეფობის შთამომავლობითობით გადაცემის“ (მეფიდან პირველშობილ შვილზე) დაფუძნების და დადგენის არსებითი საფუძველია. ეს იყო უაღრესად რელიგიური პოლიტიკური ფილოსოფია, რომელიც იწვივდ „მეფეს“ თავის მეფობრივ უკვდავებაში ამყოფებდა და ამიტომ შეუვალს და ხელშეუხებელს ხდიდა მაშინაც კი, როდესაც ის ბავშვი და ფიზიკურად უსუსური იყო. „რეგენტობა“ – მცირეწლოვანი მეფის მფარველობა და პირობითი მმართველობა იმავე საფუძვლიდან ვითარდება. აქ შეიძლება ისევ იქნეს დანახული, თუ რა ჩაიდინა გიორგი III-მ, როდესაც დიმიტრი-დემნას ტახტი წაართვა (და, საერთოდ, „მეფობის უზურპაციის“ თემა, ესოდენი ბრწყინვალეობით მოცემული დიდი მონარქისტის, შექსპირის მიერ). გიორგი II-მ „მეფობა“ ვერ შეიძინა და, ამიტომაც, სანამ ძალა ჰქონდა, ტახტზე აიყვანა თამარი, რომელსაც ვერ გადასცა „მეფობა“, თუ არ მხოლოდ მისი ქვეშევრდომების (დიდებულთა კლასის) ფორმალური თანხმობით. ამიტომ, გიორგი III-ის სიკვდილისთანავე, აუცილებელი გახდა თამარის ხელმეორედ (დამოუკიდებლად) კურთხევა მეფედ, რათა არ შეწყვეტილიყო და მასში აღდგენილიყო „მეფობა“, კანონიერი „ორი სხეულით“ და გადაცემა-გარდასახვის შესაძლებლობით.

აქ მნიშვნელოვანია იმის გაცნობიერება, რომ არც მეფის „ბუნებრივი სხეული“ არის მოკლებული მნიშვნელობას და ღირებულებას, რადგან ფიცი, რომელსაც მეფისადმი ერთგულებაში დებენ მისი ქვეშევრ-

დომები („დიდებულები“ და „ხალხი“) და თავისი ქვეშევრდომებისადმი ერთგულების ფიცი, რომელსაც მეფე დებს, ადამიანთა საზოგადოების ცოცხალი ფიზიკური სხეულის მიმართ იდება და არა უხილავი და უკვდავი მეფობისა. საზოგადოებრივი პოლიტიკური სხეული, ამ აზრით, ქმნის კონკრეტული მეფობის სტრუქტურას. სწორედ ამიტომ ლალატი – მეფის სიცოცხლის ხელყოფის, პატრონი მეფის მოკვლის ცდა, მიმართულია მეფის ბუნებრივი სხეულის წინააღმდეგ, რადგან მისი „პოლიტიკური სხეული უკვდავია და ვერ იქნება სიკვდილის სამიზნე“. ეს კარგად ხსნის იმას, რომ უზურპატორები, თუმც „მეფობითი ძალაუფლებით“ ჩაენაცვლებიან მოკლულ მეფეს (ან სამეფო უფლისწულს), ვერ იხვეჭენ „მეფობას“ და ისაზღვრებიან მხოლოდ საკუთარი ბუნებრივი სხეულით ტახტზე ჯდომით, *დროებითი „მეფობით“ და ძალისმიერი მართვით*. იმისათვის, რომ მოიპოვონ კანონიერება, პოლიტიკური და სოციალური წონასწორობის აღსადგენად მათ იგივე „პროცედურა“ უნდა გაიარონ, როგორც თამარ მეფემ, დიდებულთა კლასის მიერ აღიარება და მონარქიული პირამიდის ტახტზე ნამდვილ კანონიერ მეფედ დასმა.

განსაკუთრებული ზედმინეწობით ამუშავებდნენ მონარქიის თეორიას ინგლისელი იურისტები. ზემოაღნიშნულთან მიმართებით, *თვითმკვლელობის* საინტერესო განმარტება აქვს მოცემული ელისაბედის ეპოქის მთავარ მოსამართლეს, ლორდ დიერს, რომლის აზრით, თვითმკვლელობა არის სამმაგი დანაშაული: ა) ეს არის ბუნების სანინაალმდეგო ბოროტმოქმედება, რადგან ის ეწინააღმდეგება თვითგადარჩენის კანონს; ბ) ეს არის ბოროტმოქმედება, მიმართული ღმერთის წინააღმდეგ, რადგან არის მეექვსე მცნების დარღვევა; გ) დაბოლოს, ეს არის ბოროტმოქმედება მიმართული „მეფის წინააღმდეგ, რადგან ამ მოქმედებით მეფე კარგავს თავის ქვეშევრდომს და... მეფემ, რომელიც არის თავი, დაკარგა ერთი თავისი მისტიკური ასოთაგანი“. ¹³ ეს პოლიტიკურ-ეკლესიოლოგიური მითითება „მისტიკურ სხეულზე“ და „მისტიკურ ასოზე“ კიდევ ერთი წახნაგით ხსნის „მეფობის“, მეფის არსების და *პატრონყმური* ნყოფის მეტად ღრმა და საფუძველმდებ გაგებას. აქ მნიშვნელოვანი ის არის, რომ ეს ხედვა მთლიანად გამომდინარეობს ქალკედონური მრწამსისა და ეკლესიოლოგიიდან, მიუხედავად იმისა, რომ იურიდიულად დამუშავებულია ელისაბედის ეპოქის ინგლისში (და პარალელურად კონტინენტზეც). „ნათელია, რომ თეოლოგიის დოქტრინა და სამართლებრივი პრინციპი, რომელიც ასწავლის, რომ ეკლესია და ქრისტიანული საზოგადოება არსებითად წარმოადგენენ *corpus mysticum*-ს (ზეცნობიერ, საიდუმლო სხეულს), იურისტების მიერ გადატანილ იქნა თეოლოგიიდან სახელმწიფოზე, რომლის თავიც არის მეფე“. ¹⁴

საკმარისია, „ორი სხეულის“ ცნება შეიცვალოს „ორი ბუნების“ ცნებით, ნათელი გახდება, რომ ელისაბედის ეპოქის იურისტებმა გამოიყენეს თეოლოგიის ენა და მათი მეტყველება ფარულად თეოლოგიური გახადეს. ეს თავისთავად არ არის უცხო იურიდიულ პრაქტიკაში, იურისტებმა, რომლებსაც რომაული სამართალი უწოდებდა „სამართლის მღვდლებს“, დაამუშავეს ნამდვილი „მეფობის თეოლოგია“. ეს ჩვეულებრივი მოვლენა იყო XII-XIII საუკუნეებში მთელ ევროპულ კონტინენტზე, მაგრამ ინგლისელმა იურისტებმა განავითარეს ჭეშმარიტი „მეფობის ქრისტოლოგია“ (კანტოროვიჩი).

მონარქიის დახვეწილი საერთო-ქრისტიანული თვალსაზრისი ერთნაირ ხედვამდე მივიდა. რუსთველური *პატრონცმოვა* მონარქიული კონცეფციის უნივერსალურ გამოთქმად წარმოდგა. ამის მიზეზი, ჩემი თვალსაზრისით, იყო ისიც, რომ ევროპელი იურისტები თავის თეოპოლიტიკურ თვალსაზრისს და არგუმენტაციას საფუძვლად უდებდნენ ქალკედონურ მრწამსს და, საგულეველია, დიდ მამათა (პატრისტიკულ) ეკლესიოლოგიას. დიონისე არეოპაგელის თეოლოგიის ესოდენი გავრცელება ევროპაში, რაც გარკვეულწილად დანტეს „კომედის“ ესთეტიკური ფორმატქმნის ამოსავლად არის მიჩნეული, აშკარა დასტურია, რომ მონარქიის იდეა და პოლიტიკური ფილოსოფია აღმოსავლურ-ქრისტიანული თეოლოგიის ნიალით იკვებებოდა.

აბსოლუტური მონარქიის დასაწყისში, XVI ს.-ის ინგლისელმა იურისტებმა გააცხოველეს ადრეული ეკლესიის ყველა ქრისტოლოგიური პრობლემატიკა ქრისტეს ორი ბუნების შესახებ. მათ იურიდიულ არგუმენტაციაში იპოვება ისეთი „ქალკედონური“ ცნებები, როგორც „შეურეველი“, „შეუცვლელი“, „განუწვლილველი“, „განუყოფელი“. კანტოროვიჩის საფუძვლიანი აზრით: შეგვიძლია, თითქმის აპრიორულად უარვყოთ არიანობის ყველა ტენდენცია, რადგან მეფის ბუნებრივი სხეულის თანასწორობა პოლიტიკურ სხეულთან, ამ სხეულთა ასოციაციისა და შეკავშირების განმავლობაში, შეუძლებელია, დადგეს ეჭვის ქვეშ; სხვა მხრივ, ბუნებრივი სხეულის ნაკლულოვანება პოლიტიკურ სხეულთან მიმართებაში არ არის „არიანული“, არამედ შესანიშნავად ეთანხმება მართლმადიდებლურ მრწამსს და აღიარებულ დოგმას – *le minor Patre secundum humanitatem* (მამაზე მდაბალი თავისი კაცობით).

არის ერთი, ჩემი ხედვით, ინგლისური პარლამენტარული ინსტიტუტების ხასიათის გამომვლენი მეტად საინტერესო ასპექტი, რომლის შესატყვისი გამოცდილება ევროპის კონტინენტზე არ ჰქონდათ. საქმე ის არის, რომ ინგლისში „სუვერენობა“ გაიგივებული იყო არა მხოლოდ ხალხთან ან მეფესთან, არამედ „მეფესთან პარლამენტში“, როგორც უნიტარულ კორპორაციასთან, რომელსაც ვერავითარ შემთხვევაში ვერ მოშორდებოდა *პარლამენტის მიერ წარმოდგენილი პოლიტიკური*

სხეული. ლორდებისა და კომუნების 1642 წლის 27 მაისის დეკლარაციით:

„აღიარებულია (ამბობს საპარლამენტო დოქტრინა), რომ მეფე არის სამართლისა და მფარველობის მადრევანი, მაგრამ სამართლისა და მფარველობის აქტები არ არის შესრულებული პირადად მისი (მეფის) პიროვნების მიერ, არც არის დამოკიდებული მის პირად სიამოვნებაზე; ის სრულდება მეფის წარმომადგენლებისა და მისი მინისტრების მიერ, რომლებმაც უნდა შეასრულონ თავისი მოვალეობა ამ საქმეში მაშინაც კი, თუ მეფე პირადად აუკრძალავს მათ ამას. აქედან გამომდინარე, თუ ისინი გამოიტანენ მეფის წების და პიროვნული ბრძანების საწინააღმდეგო განაჩენს, ეს განაჩენი მაშინაც მეფის მიერ გამოტანილი განაჩენია... პარლამენტის უმაღლესი სასამართლო არის არა მხოლოდ სასამართლო, ის ამავე დროს არის საბჭო, რომელსაც მიზნად აქვს საზოგადოებრივი მშვიდობა და სამეფოს უსაფრთხოება, და ამცნოს მეფის კეთილგანწყობა ყოველივეს მიმართ, რაც აუცილებელია ამ უსაფრთხოებისთვის; და ყოველივე, რასაც ისინი ამისათვის აკეთებენ, აჭარებს სამეფო ძალაუფლების ბეჭედს..., მაშინაც კი, თუ მეფე პიროვნულად ქმედითად ეწინააღმდეგება მას, ან აჩერებს.“¹⁵

თუ სადმე იპოვება ყუთლუ-არსლანის მიერ თამარისათვის კარვის დადგმის და პარლამენტური (ჩანასახოვანი) წყობის შემოღების შესახებ წარდგენილი მოთხოვნა, ეს ტექსტი ბევრ რამეში დაემთხვეოდა ინგლისელ ლორდთა და კომუნათა დეკლარაციას. ამაშია ძალაუფლების განაწილების და საკანონმდებლო და აღმასრულებელ ერთიან ხელისუფლებად მისი დაფუძნების საფუძველმდები პრინციპი. სამწუხაროდ, ჩვენ იმ მწირი (და გაავეებული) ცნობის გარდა, რომელიც მოიპოვება „ისტორიანი და აზმანის“ ტექსტში, არაფერი მოგვეპოვება. ეს თემა რუსთველსაც არა აქვს გამოტანილი გარეთ, მაგრამ ფარულად ამ ტექსტის ამოკითხვა შეიძლება იმ ლოგიკით, რომლითაც რუსთველი აგებს თავის პოლიტიკურ კონცეფციას მეფის ორი სხეულის – კვდომადი ადამიანურის და უკვდავი კაცურის (პოლიტიკურის, მეფურის) შესახებ. პარლამენტარი მეფე ის იდეაა, რომელიც კონსტიტუციური მონარქიის ფორმით მკვიდრდება და ეფუძნება მეფისა და მეფობის ორი სხეულის ერთ არსებაში შერწყმას და, ამასთანავე, თანამონაწილეობას ამ არსებაში. ამ შემთხვევაში ერთ არსებად გამოდის „ხალხი“ (ზოგადად საქვეშევრდომო, სამოქალაქო) თავისი წარმომადგენლობით და თავად მეფე თავისი ზნეობრივი და სამართლებრივი სახით, იმ სახით, როგორიც აქვს როსტევან მეფეს და რომლისკენაც მიჰყავს თავისი მეფედ აღსაზრდელი უფლისწულები შოთა რუსთველს.

ქართულ კულტურაში და ცნობიერებაში არსებული გარდაცვალების თემა განსაკუთრებული წახნაგით ბრუნდება აღნიშნულ კონტექსტში. გარდაცვალება ქართულ ცნობიერებაში და სიტყვათხმარებაში

დაკავშირებული ხდება *ორბუნებოვნების* ღრმა გაგებასთან, რასაც უკავშირდება „შთამომავლობა“ და „გადაცემა“ ან „გადატანა“ უფლებებისა ერთიდან მეორეზე (მამიდან შვილზე, პატრონიდან ყმაზე და ა.შ.), რაც ზედმინივენიტ ესიტყვება *ავთანდილის ანდერძს*. ეს ასევე ესიტყვება მოციქულ პავლეს „შინაგან ადამიანს“, რომელსაც რუსთველი „კაცს“ უწოდებს და რომელიც მოციმულია ძე ღმრთისას „გაკაცებაში“ (და არა „გაადამიანებაში“!). ამავე კონტექსტით, „ანდერძის“ „ცთების და ცთების სიკვდილსა, ვინ არ მოელის ნამისად...“ და ლომ-ვეფხთან ნაომარი ტარიელის „სიკვდილი მახლავს დამეხსენ...“ ერთნაირად მიუთითებენ ბუნებრივი სხეულის კვდომასა და „შინაგანი სხეულის“ გარდაცვალებაზე, ისევე, როგორც ნესტან-დარეჯანის „მუნა გნახო, მადვე გსახო“. „ვეფხისტყაოსნის“ *მეფეთა ცხოვრება* ამ ორი სხეულის ერთების გამოსახულებაა, რადგან უკვე პირველივე დახასიათება სამეფო სრულყოფილებისა, რომლითაც მეტაფორიზდება როსტევეან მეფე, შეიცავს „პოლიტიკური“ – სამეფო ღირსების, „კაცობის“ ხელმწიფედ გასრულებულობის უკვდავყოფას, მით უმეტეს, რომ როსტევეანი იქვე, ორიოდ ტაეპის შემდგომ, აღნიშნავს თავის დაბერებას და დაუძლურებას, ანუ სიკვდილის საფრთხეს:

*„იყო არაბეთს როსტევეან, მეფე ღმრთისაგან სვიანი,
მალალი, უხვი, მდაბალი, ლაშქარ-მრავალი, ყმიანი,
მოსამართლე და მონყალე, მორჭმული, განგებიანი,
კვლა მეომარი უებრო, და მოსაუბრე ნყლიანი“...*

და:

*„მე გარდასრულვარ სიბერე მჭირს, ჭირთა უფრო ძნელია,
დღეს არა ხვალე მოვკვდები, სოფელი ასრე მქმნელია...“*

ეს არის ის სამეფო ღირსება, ანუ ხელმწიფური (პოლიტიკური) სხეული, რომელიც უკვდავია და გადასაცემია მეფიდან მეფეზე, კაციდან კაცზე, ხელმწიფიდან ხელმწიფეზე. გამოთქმა *„ღმრთისაგან სვიანი“* გამოხატავს მეფის დანიშნულებას და მის აღმავლობას ღვთიური მადლით. სწორედ ამ მადლის გამოა *მეფე* ქრისტეს *კაცურობის ნაცვალი* მიწაზე. ეს რადიკალურად განასხვავებს ქრისტიან მეფეს რომელი იმპერატორის განღმრთობისაგან. *განღმრთობა* ბუნებას უცვლიდა იმპერატორს და ღმერთად ხდიდა; აგრეთვე ეგვიპტელი ფარაონის ბუნებით ღმერთობასთან. ეს სხვაობა „სვიანობასა“ და ქრისტეს ბუნებით მეფობას (რასაც სხვა მიმართვა გამოხატავს: „*უფალო უფლებათაო*“) შორის მეტად მნიშვნელოვანია ქრისტიანული მეფობის საფუძვლის გასაგებად. *მადლით აღმავლობა* არ ცვლის კაცის ბუნებას და ის რჩება თავისი კაცობის *ხელმწიფობად* გასრულების გზაზე – *ყოველთვის კაცად*, რომელსაც აქვს მადლით მიცემული „*თავობა*“ კაცთა შორის. ეს არის ის მეტაფიზიკური, მისტიკური სხეული, რომლითაც მეფე

უკვდავია. ხოლო სიბერე და სიკვდილის შეპარვა კი მხოლოდ იმ, მეორე, ბუნებრივ სხეულს ემუქრება, რა შემთხვევაშიც ხდება გარდაცელება, – ორი სხეულის განყოფა და მარადიული ხელმწიფური ღირსების გადაცემა. ხოლო ერთი რამ უდავოა: ეს ხელმწიფური ღირსება უნდა გადაეცეს იმგვარ სხეულს, რომელიც გაივლის სრულ გამოცდას ცხოვრებისეულს და იქნება მზად ამ ხელმწიფური სუბსტანციის მისაღებად, ამიტომ ეს სხეული შეიძლება გადაეცეს ბავშვსაც, რომელიც მეფედ აღიზრდება, რასაც ხაზს უსვამენ ვაზირნი:

„თუცა ქალია, ხელმწიფედ მართ ღმრთისა დანაბადია,
არ გათნვეთ, იცის მეფობა, უთქვენოდ გვიოქვამს კვლა დია,
შუქთა მისაებრ საქმეცა მისი მზებრ განაცხადია,
ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია.“

აქ კიდევ უფრო გასაგები ხდება დასაწყისი ტაეპისა – „ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა...“ და „მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა...“ – რაც მეფის ორი სხეულის აღმნიშვნელი აზრის შემცველია და უშუალოდ ესიტყვება ქალკედონურ მრწამსს. ქრისტიანულ მრწამსზე (ერთობ ქრისტიანულ მსოფლხედვასა და რელიგიაზე) დაფუძნებული ეს მონარქიული პატრონყმური წყობა გამოთქმულია ავთანდილისა და შერმადინის საუბარში, სადაც ის თავის „ყმას“ ხდის „პატრონად“ – თავის მემკვიდრედ და აღჭურვავს ყველა კაცური და პატრონული ღირსებით:

„ან მეფეთა სამსახურად პირველ თავი დაამზადე,
სიკეთე და უკლებლობა შენი ერთობ გააცხადე;
სახლი ჩემი შეინახე, სპათა ჩემთა ეთავადე,
სამსახური აქანამდის, კვლა გაელენა გააკვლადე.
მტერთა ჩემთა ენაპირე, ძალი ნურა მოგაკლდების,
ერთგულთათვის კარგი ნუ გშურს, ორგულიმცა შენი კედების,
შემოვიქცე, შენი ჩემგან ვალი კარგად გარდხედების
პატრონისა სამსახური არაოდეს არ ნახდების...
„ან ანდერძსა ჩემსა მოგცემ, როსტანს ნინა დანერილსა;
შენ შეგვედრებ, დაგიჭიროს, ვითა გმართვეს ჩემსა ზრდილსა,
მოვკვდე, თავსა ნუ მოიკლავ, სატანისგან ნუ იქმ ქმნილსა,
ამას ზედა იტირებდი, დაიდებდი თვალთა მილსა“.

და ავთანდილის ანდერძში...

ქრისტიანული პატრონყმობის იდეოლოგიისა და ფილოსოფიის პოეტური გამოთქმა რომ შესაძლებელი ყოფილა, ამას ავთანდილის ანდერძი მონშობს. მეტიც, როგორც ჩანს, ქრისტიანული მონარქიის ჰოლოგრაფა მხოლოდ პოეტურად არის შესაძლებელი გამოთქმად. სხვა ფორმა ვერ „მოერევა“ და ვერ გახსნის ამ ჰოლოგრაფის ნახნაგოვან ფერადოვნებას.

ამას უნდა ხედავდე: თვალწინ, გულში და გონებაში ერთდროულად უნდა ნათლებოდეს და მაშინ ხდება შესაძლებელი, მისწვდე იმ ცოცხალი ძარღვის ფეთქვას, რომლითაც ეს სამყარო სრულყოფილებისა და მშვენიერების საუფლოდ ისახება. ესაა ქრისტიანული ხედვა იმ ერთადერთი წყობისა, რომელიც შემძლეა, მოანესრიგოს ცდუნებული და არეული ყოფიერება. ავთანდილის ანდერძის მიმართვა როსტევიან მეფისადმი იმითაცაა საინტერესო, რომ მასში მოცემულია არა მხოლოდ თეოლოგიური და ეგზისტენციალური გაგება ადამიანის არსებობისა და თავის პატრონთან მისი ურთიერთობისა, არამედ პატრონყმობის ერთი მნიშვნელოვანი მახასიათებელი, რომელიც მას განასხვავებს *ევროპული ფეოდალური ურთიერთობების ფორმალურად იერარქიულობისგან:*

„მერმე ვიშიშვი, მეფეო, თქვენად კადრებად ამისად: ცთების და ცთების, სიკვდილსა ვინ არ მოელის წამისად; მოვა შემყრელი ყოველთა ერთგან დღისა და ღამისად, თუ ვერა განახე ცოცხალმან, ყოფამცა მქონდა ჟამისად. თუ სანუთრომან დამამხოს, ყოველთა დამამხობელმან, ღარიბი მოკვდე ღარიბად, ვერ დამიტიროს მშობელმან, ველარ შემსუდრონ და ზრდილთა და ვერცა მისანდობელმან, მუნ შემინყალოს თქვენმავე გულმან მოწყალე, მღმობელმან. მაქვს საქონელი ურიცხვი, ვერვისგან ანანონები, მიეც გლახაკთა საქურჭლე, ათავისუფლე მონები, შენ დაამდიდრნე ყოველი, ობოლი, არას მქონები: მიღწვიან, მომიგონებენ, დამლოცვენ, მოვეგონები. რაცა თქვენთვის არ ვარგიყოს საქურჭლესა დასადებლად მიეც ზოგი ხანაგათა, ზოგი ხიდთა ასაგებლად; ნურა ნუ გშურს საქონელი ჩემი ჩემთვის წარსაგებლად, შენგან კიდე არვინ მივის ცეცხლთა ჩემთა დამავსებლად. ამას იქით ჩემგან ჩემი ამბავიცა არ გეცნევის, ამად გვედრებ სულსა ჩემსა, ნიგნი გკადრებს, არ გეტნევის, არას მარგებს ეშმაკისა საქმეთაგან დაეძლევის, შემინდე და შემევედრე, მკედარსა რალა გარდმეხდევის.“

ამგვარი ანდერძი, მიმართული ქვევიდან ზევით, ანუ ყმის მიერ პატრონისადმი მიწერილი, სრულიად ცვლის წარმოდგენას ქვეშევრდომობაზე, რომლის მიხედვით ანდერძის აღმსრულებლად თანატოლი, ან „ქვეშე-ვრდომი“ შეიძლება იყოს დადგენილი. მეფის ანდერძის აღმსრულება იმპერატორს ვერანაირად ვერ დაევალება და არც მოუვა რომელიმე ვასალს თავში, რომ ანდერძით მეფე-სიუ ზერენს მიმართოს და მას შეავედროს მისი აღსრულება, ქვევიდან ზევით ანდერძები არ მიემართება! რადგან ანდერძი აუცილებლად არის შესასრულებელი იმის მიერ, ვისაც მიემართება. ანდერძი არა მხოლოდ იურიდიული, არ-

ამედ რელიგიური „დოკუმენტი“, რომელსაც ღმერთის თვალი ადგას. მსგავსი შემთხვევა (მეფის დანიშვნა ანდერძის შემსრულებლად), ჩემი თვალსაწიერით, არ არსებობს ევროპული ფეოდალური წყობის სინამდვილეში. ფეოდალურ ფორმალურ იერარქიაში მეფე *მპყრობელია* ყოველივესი, რაც მის ვასალებს ეკუთვნის, თუმცა, რეალურად ამის ვერგანხორციელება იყო საფუძველი და მიზეზი შიდაფეოდალური ომების და სათანადო ძალის არსებობის შემთხვევაში მეფის ხელისუფლებისადმი წინააღმდეგობის. *ხელისუფლებას* და *ძალაუფლებას* შორის ისტორიულად მეტად ფაქიზი საზღვარი იყო გავლებული და ამ საზღვრის დარღვევა და ხელისუფლების *ძალაუფლებად* გადაქცევა ისტორიის „კარებთან ჩასაფრებული ბოროტმოქმედება (ცოდვა) იყო“. ერთ-ერთმა პირველმა ეს საზღვარი იულიუს კეისარმა დაარღვია, რამაც რესპუბლიკური რომის განვითარება იმპერიული გზით წარმართა, შემდგომად, იმპერატორის განღმრთობით და, შესატყვისად, ტოტალური ძალაუფლების დაფუძნებით (კალიგულა). ეს არის გზა, რომელსაც გადის თვითმპყრობელობა, ვიდრე ის მიაღწევდეს იმგვარ პოლიტიკურ და იურიდიულ საფუძველს, როდესაც ძალაუფლება და, შესაბამისად, მპყრობელობა განანილებული იქნება *სახელოებად* და იგი ჩაჯდება ქრისტიანული მონარქიის პოლოგრამაში. საკმარისია, გავიხსენოთ გზა, რომელიც ქართულმა პატრონყმობამ გაიარა IV-XII საუკუნეებში, მირიანიდან თამარ მეფემდე. ეს გზა შეიძლება მივიჩნიოთ რუსთველური ქრისტიანული პატრონყმური იდეოლოგიისა და პოლიტიკური ფილოსოფიის დასურათხატებად.

ქართული პატრონყმური ურთიერთობა არ არის ევროპული ფეოდალური წყობის იგივეობრივი. სუზერენისა და ვასალის დამოკიდებულება არ შეესატყვისება პატრონისა-და-ყმის ურთიერთობას, თუმცა ქრისტიანული მსოფლხედვის ჩარჩოში ისინი არაერთი ტიპოლოგიური და ფორმალური ნიშნით ემსგავსებიან ურთიერთს. ფეოდალური სისტემა ყალიბდებოდა ქრისტიანული რელიგიის თანდათან გავრცელების კვალდაკვალ და ქრისტიანული ზნეობრივი საყრდენების განმტკიცებით. ერთ საფუძველად მას ჰქონდა *საკუთრების* ის ფორმები, რომლებიც რომის იმპერიის რღვევის (ხალხთა დიდი გადასახლების, „ბარბაროსთა“ შემოსევების, ადგილობრივ ბარონთა და მათ სამფლობელოთა წარმოქმნით...) და საკუთრების ახლებური ფორმების ჩამოყალიბების პროცესში იქნდა სპონტანურად წარმოქმნილი *ბარონების* სამფლობელოთა შიგნით და ურთიერთმიმართებაში. მეფობის იდეა თანდათან ფორმას იქნდა თეოლოგიური და პოლიტიკური გააზრების საფუძველზე, რადგან *ფეოდალი* ზმი არსებით *სამეფო* სისტემაა. X საუკუნემდე ეს საკმაოდ სტიქიური და ბუნდოვანი სისტემა, - სადაც, ერთი მხრივ, არსებობდა „იმპერია“ ხოლო, მეორე მხრივ კი, ცალკეული სამეფოები და სამთავროები, - თანდათან იწყებს კონცეპტუალურად და

სამართლებრივად დაფუძნებას. მფლობელობითი და პოლიტიკური ურთიერთობების სამართლებრივი საფუძვლების ესოდენი დიფერენცირება და განვითარება, წერილი კანონების და იურიდიულ-სამართლებრივი ტექსტების უზომო რაოდენობის არსებობა ცხადყოფს, თუ რაოდენ მნიშვნელოვანი იყო *მფლობელობითი და საკუთრებითი* ურთიერთობების სამართლებრივი საფუძვლების დადგენა. ევროპული ფეოდალიზმი განვითარებული რომაული სამართლის პირმშო იყო, მაგრამ ამასთანავე იმ სტიქიური „ბარბაროსული“ ურთიერთობებისა, რომელიც *ძალას* განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა და მას ურთიერთობების დალაგების საფუძვლად ქმნიდა. ქართულმა მონარქიამ თავის პატრონყმურ ფორმაში არ იცის განვითარების ის გზა, რომელიც გაიარა ევროპულმა მონარქიამ *არჩევითიდან შთამომავლობითობამდე, აბსოლუტიზმამდე და კონსტიტუციურ (შეზღუდულ) მონარქიამდე*. არც ერთი ქართული წყარო არ იძლევა იმ პროცესის გააზრების საშუალებას, რომელიც ქართული სამეფოს და მეფობის განვითარებას დახატავდა. გიორგი ჭყვიდიელისეული „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვითაც, ფარნავაზიდან მირიანამდე და მირიანიდან დავით აღმაშენებლამდე, თითქოს ერთი მთლიანი და ერთჯერადი დაფუძნება ხდება პატრონყმობისა და ქრისტიანული მეფობის, რომელიც, მიუხედავად ისტორიული პროცესის წყვეტილობისა, ერთიანი მიმართულებით ვითარდებოდა და იმთავითვე ავლენდა ქრისტიანული პატრონყმური წყობის პრინციპებს: *კაცობას და ხელმწიფობას*. ვფიქრობ, ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს იმას, რომ ქართული პოლიტიკური ფილოსოფია XI საუკუნეშია ჩამოყალიბებული და „ქართლის ცხოვრების“ სახით დადგენილი. რუსთველმა ეს ქართული ქრისტიანული კონცეფცია *გაასრულა* უნივერსალურ სახელმწიფოებრივ პატრონყმობად, რომლის საფუძვლად „ქრისტესმიერი სვიანობა“ და მეფობის მარადიულობის იდეა იკვეთება.

ევროპაში XII საუკუნიდან მოყოლებული, *უნივერსიტეტების* განვითარებასთან და ახალი *ინტელექტუალური საერო ფენების* წარმოქმნასთან ერთად, ვითარდება ევროპული სახელმწიფოების შიდა-სახელმწიფოებრივი და სახელმწიფოთაშორისი ურთიერთობების იურიდიულ-სამართლებრივი საფუძვლები. რაც უფრო დიფერენცირდება ევროპული სივრცე ენათა და ხალხთა სახელმწიფოებრივად გაერთიანებით და ნაციონალური სახელმწიფოების წარმოქმნით, მით უფრო იხვეწება და ვითარდება ეს სისტემა. ძალისა და სამართლის ამგვარი ფეოდალური სისტემა საკმაოდ რთული წარმონაქმნია და ის არა მხოლოდ *ვერტიკალურ* იერარქიულ კლასებად არის დალაგებული, არამედ – *ჰორიზონტალურადაც*. ეს პროცესი *განუწყვეტელია* და საშუალებას იძლევა ევროპული სახელმწიფოებრივი განვითარების მოდელის, როგორც თანამედროვე რესპუბლიკური და დემოკრატიული

კონსტიტუციონალიზმის განვითარების ერთადერთი გზის, განზოგადებული წარმოდგენისათვის. იქ, სადაც ეს ფორმა და განუწყვეტლობა არ არის, არც ევროპული განვითარების შედეგის მზა ფორმით გადატანა შესაძლებელი, რადგან მას აუცილებელი მიმღები სოციალური და კულტურული ნიადაგი არა აქვს. მაგრამ ევროპული გზა, ამავე დროს, არის მასობრივი სოციუმებისა და მეგაცივილური წარმონაქმნების სეკულარიზების (გამსოფლიურების) გზაც. XIX საუკუნიდან მოყოლებული, ინდუსტრიალიზაციამ, ეკონომიკოცენტრიზმმა და მატერიალიზმმა განამტკიცა მასობრივ მეგალოსოციუმთა განვითარების, საერო და ათეისტური ტენდენციები და, შესატყვისად, შეტევა და ბრძოლა იმ მსოფლწყობის (პოლოგრამის) წინააღმდეგ, რომელსაც ეყრდნობოდა „შუა საუკუნეებად“ წოდებული ქრისტიანული ეპოქა – მონარქიის და მეფური ღირსების ღვთიურობის, რაც ქმნიდა ზნეობრივი და სულიერი საფუძვლის სიმტკიცეს.

ქრისტიანული რელიგიისა და მრწამსის საფუძველზე სახელმწიფოს განვითარების გზა წარმოდგენილია „ვეფხისტყაოსანში“. ეს არის ის გზა, რომელიც ადამიანს უხსნის „კაცობის“ კარებს, ხოლო კაცებს კი, „ხელმწიფობისა“, რათა დადგინდეს მიწიერი სასუფეველი ღვთისა, საცა ზრდასრული და მორჩმული ხელმწიფენი „თხას და მგელს ერთად აძოვებენ“. ისევე, როგორც რომაული იმპერიული სისტემის გაგება შეუძლებელია განღმრთობის ანალიზისა და გაგების გარეშე, ასევე, ქრისტიანული მეფური ხელმწიფობის სისტემის ხედვა და გაგება არის შეუძლებელი იმ რელიგიური საფუძვლების გარეშე, რომელსაც ეს წყობა ეყრდნობოდა და განასახიერებდა.

არის ერთი საინტერესო ასპექტი, რომლითაც „ვეფხისტყაოსანი“ გამოირჩევა დანარჩენი ქართული ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ტექსტებისაგან: ეს არის მიმონერა პერსონაჟებს შორის. არც ერთ თანადროულ ქმნილებაში არ არის იმდენი წერილი დაწერილი და გაგზავნილი, რამდენიც „ვეფხისტყაოსანში“: ტარიელის საძებრად წარგზავნილები წერენ წიგნს მიუწვდომელი საზღვრებისაკენ, ავთანდილი წერს წიგნს თავისი ყმებისადმი; თინათინი წერს წერილს ავთანდილს; ავთანდილი წერს როსტევეანს და წერს ანდერძს; ნესტან-დარეჯანი წერს ტარიელს; ტარიელი წერს ნესტან-დარეჯანს... ეს ერთგვარი ეპისტოლოფილია იმ ფონზე, როდესაც არავითარი კერძო მიმონერა ამ ეპოქიდან შემონახული არ არის, მეტად საინტერესოა. წერილის წერის ჩვევა სრულიად განსაკუთრებული ცივილიზებული საზოგადოების მახასიათებელია. ცხადია, არსებობს მამათა ეპისტოლეები, მაგრამ „ვეფხისტყაოსანში“ საქმე ეხება მხოლოდ პირად ცხოვრებისეულ („ბიო-

გრაფიულ“) მიმონერას და არა თეოლოგიურს ან საეკლესიოს. ამ თვალსაზრისით, „ვეფხისტყაოსნის“ ეპისტოლოგგრაფია ქართული ცივილიზაციის გარკვეულ სიმნიფეზე მონმობს და წარმოსახვით მაინც ავსებს წყაროთა ნაკლებობით წარმოქმნილ თეთრ ლაქას. სამწუხაროდ, მსგავსი რამ (წერილი წყაროების სახით) არ მოგვეპოვება ისეთ სფეროებში, როგორებიცაა სამართლებრივი სფერო და იურიდიული დოკუმენტები, რაც ერთგვარად მიანიშნებს, რომ ქართული ცივილიზაცია იყო იმავე ქრისტიანული პოლოგრამის პარადიგმა. XIX საუკუნეშიც კი, როდესაც რუსეთის იმპერიამ გააუქმა საქართველოს სახელმწიფოები და ანექსია მოახდინა, ქართველ თავად-აზნაურობას, მცირე გამოწვევის გარდა, არ აღმოაჩნდა მათი საკუთრების და თავად-აზნაურთა კლასისადმი კუთვნილების დამადასტურებელი იურიდიული დოკუმენტური (წერილი) დასაბუთება (რის გამოც „იმპერიის სათავადაზნაურო რეესტრში“ მხოლოდ მცირე რაოდენობა შევიდა, რამაც მთელი ტრადიციული სისტემა ჩამოაქვეითა და შეცვალა). „უსაბუთობა“ სრულიადაც არ უშლიდა ხელს თავად საქართველოს არისტოკრაციას, ტრადიციის და გადაცემის საფუძველზე საუკუნეთა განმავლობაში ყოფილიყო საზოგადოებრივი ცხოვრების და საქართველოს არსებობის წამმართველი უმაღლესი კლასი.¹⁶ თვითგამოსაცნობი ცხოვრების წესით და ურთიერთობებით, ქართული კულტურა ქრისტიანულ ღირებულებებზე დაფუძნებულ ტრადიციულ სისტემას წარმოადგენს (ტრადიციულს, ფესვგამდგარს, კრისტალიზებულს, რომელიც შეიცავს წინარექრისტიანულ ელემენტებს და საკუთრივ ქართულ მითოგზისტენციალურ საფუძვლებს). ეს საკმაოდ აფერხებს მის ფორმალიზებას იმავე დონემდე, როგორზეც არის ფორმალიზებული ევროპული და, ერთობ, „დასავლური ცივილიზაცია“. მით უფრო მნიშვნელოვანია, რომ ქართული ცივილიზაციის ზეობის ხანაში, პატრონყმობამ იმგვარი სისრულით წარმოაჩინა თავისი შემოქმედებითი სახე, როგორადაც განსახიერდა ის სამ დედაბოძში: სახარებათა გაქართულებაში, „ქართლის ცხოვრებაში“ და „ვეფხისტყაოსანში“. სწორედ ეს მაიძულებს ქართული და ევროპული ხედვის შეჯერებას ორი ტოლფასი წიგნის, „ვეფხისტყაოსნისა“ და „კომედის“ ავტორთა მიერ ქრისტიანული მონარქიის პოლიტიკური და ფილოსოფიური თვალსაზრისის შედარებით.

დანტეს „მონარქია“

არსებითი კითხვა, რომელიც მინდა დავსვა, ეხება იმ პოლოგრამას, რომელსაც ქმნის დანტეს მონარქიული კონცეფცია და ამ პოლოგრამის ღირებულებას ადამიანთა ცხოვრებისეული მიზნების მისაღწევად. რა საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ სისტემას სთავაზობს დანტეს

„მონარქია“ და რა გზით არის შესაძლებელი ამ სისტემის განხორციელება?

რუსთველის პატრონყმური მონარქია ეფუძნება *პიროვნულ ღირსებებს* და *პირად ურთიერთობებს*, მიყვანილს თავის ზნეობრივ ქრისტიანულ სრულყოფილებამდე. მის განსახორციელებლად აუცილებელია, ადამიანმა გახსნას თავისი *კაცობა* („ხატი და სახე ღვთისა“) – პავლესეული „შინაგანი (სულიერი) ადამიანი“ და მიიყვანოს ის *ხელ-მნიფობამდე*. პატრონყმობის საკრალური სიმბოლო არის *ჯვარი*: ჰორიზონტალური და ვერტიკალური ვექტორების გადაკვეთა, რომელიც ერთდროულად გამოხატავს *რჩეულობასა* და *თანასწორობას*. მთელი სისტემა და პოლოგრამა ამ ურთიერთობათა და მიმართებათა ერთიანობაა: *თავი* იმავე დამოკიდებულებაშია მთელ სხეულთან (*თავისვე ჩათვლით*), როგორც ტანის ნებისმიერი ნაწილი და *ასო* სხეული უთავოდ და თავი უსხეულოდ ვერ იარსებებს. გული შემთხვევით არ არის მოთავსებული ტანში და არა *თავში!* ადამიანის სხეულის საკრალური ტოპოლოგია განსაკუთრებულ მნიშვნელობას და ღირებულებას იძენს, როგორც ნმინდა ფიზიკურ-ბიოლოგიური, ასევე, და უფრო მეტადაც, სიმბოლური თეოკოსმოლოგიური და პოლიტიკური ინტერპრეტაციისას. ტანში განლაგებული ასო-„სათავსები“ არა მხოლოდ ბიოლოგიურ და ფიზიოლოგიურ ფუნქციებს ნარმოადგენენ, არამედ *ღირებულებით კვანძებს*, რომლითაც ადამიანი ავლენს თავის „მსგავსებას და ხატისმიერობას“. აქაც საკრალური ჯვარია განსახიერებული, რომელიც მრავალგვარი ინტერპრეტაციით ჩნდება შემორჩენილ გამოსახულებებში. ამ *თანაღირსეულად იერარქიულ* ურთიერთობებში და მიმართებებში (როგორც ფიზიკური, აგრეთვე სულიერი სხეულის) ღირსება და პატივისცემა, ქვეშევრდომობა და მსახურება *სიყვარულით* არის გამტკიცებული. და ეს სიყვარული ეფინება მთელ პოლოგრამას ზევიდან ქვევით და ქვევიდან ზევით. ეს ქმნის პატრონყმური პოლოგრამის მდგრად განწყობას და ურყეობას, – *თაობიდან თაობაზე გადაცემის*, – *აღზრდის შესაძლებლობას*.

სიყვარულით მოცულ ამგვარ პოლოგრამაში *დრო* შიგნით მდინარებს და არა მის გარეთ – „ობიექტურ-დენაში“. ყოველ პოლოგრამას დროის საკუთარი მატრიცა და აღქმა აქვს – მთლიანად *სუბიექტური*. ინდივიდუალური დროის სვლის მიმართ ეს *პოლოგრამული დრო* იძენს ობიექტური მსვლელობის ხასიათს, მაგრამ ეს, ჩემი აზრით, მდგრადი ღირებულებითი განწყობის გამოვლინებაა და არა დროის „რეალური“ მდინარებისა. „პოლოგრამული დრო“, ანუ *კულტურის „ობიექტური დროის“ მატრიცა*, არ ითხოვს მის ამთვლელ მექანიზმს, „საათს“, და მთლიანად ბუნებრივ – *თეოკოსმოლოგიურ მატრიცად* ნარმოდგება. ამ შემთხვევაში უცხო პოლოგრამის, ან სისტემის ამ დროის მატრიცაში შემოჭრა აღიქმება, როგორც *აშლილობა* (გამოთქმა: „დრო აირია“,

„არეული დროა“ და სხვ.) და ეს გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანია მთლიანად თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამის მდგომარეობის თვალსაზრისით. დროის მოშლა კულტურას და მასში მოქმედ მდგრად განწყობას ემუქრება, როგორც თეოკოსმოლოგიური ხატის და ყოფიერების სტრუქტურის რღვევის (დაშლის) შესაძლო საფრთხე, ან უკვე მიმდინარე პროცესი (აქედან წარმოდგება სკეპტიკური ხედვა, რომანტიკული მელანქოლია და სხვა დეპრესიული განწყობა).

კიდევ ერთი რამ, რაც ამოიკითხება რუსთველურ თვალსაზრისში: *სიყვარული* განაპირობებს პატრონყმური ურთიერთობრივი სისტემის არა მხოლოდ შინაგან მდგრადობას, არამედ გამორიცხავს *ქალაქის* და *ინსტიტუტების* საჭიროებას. ეს მეტად მნიშვნელოვანი მინიშნებაა, რადგან „*ტრადიცია*“, ე.ი. „*კულტურა*“ არის პატრონყმური *ურთიერთობების* ფუძე. არაინსტიტუციონალიზებული ურთიერთობების საფუძველი თვით ქრისტეს მოძღვრებაში იპოვება, რადგან ქრისტიანობა, როგორც *ინდივიდუალური თავისუფლების რელიგია* („აიღე ჯვარი შენი და შემომიდექი... მე ვარ გზა...“; ხოლო: „*ღმერთი სიყვარული არს*“), იმთავითვე აფუძნებს სიყვარულს და *პირად კავშირებს რჩეულთა შორის*. *ქრისტიანული საზოგადოება არსებით და ბუნებით რჩეულთა და სიყვარულით შეერთებულ პიროვნებათა სამეზობლო ერთობაა* („*გიყვარდეს მეზობელი შენი, ვითარცა თავი თვისი*“)¹⁷. ამ ხედვით პატრონყმური სისტემა *ტრადიციული* სისტემაა, განვითარების შესაძლებლობათა ველით და ვექტორებით, რომლებიც ამ ტრადიციული სისტემის ჰორიზონტში მოქმედებენ, ფორმათგანვითარების ყველა შესაძლო მიმართულებით.

გადაცემა და მიღება უწყვეტად ხორციელდება *სიყვარულის* საფუძველზე. თუ სიყვარული არის, კულტურა ცოცხალია, ყოფიერების ჰოლოგრამა ქმედითია სრული და ღირებული. ამგვარ ჰოლოგრამაში კულტურა თვით ამ ჰოლოგრამის ცოცხალი წყაროა. იგი არ არის ფორმალიზებული და სეგმენტირებული სხვადასხვა ინსტიტუტებად, არამედ მთლიანად არის „*ჩასმული*“ პიროვნებაში ამ კულტურის შემოქმედ-წევრში. სწორედ ამ *მთლიანობის* გამო არ ითხოვს საზოგადოებრივი ურთიერთობები სეგმენტირებას და ინსტიტუტებად ობიექტივირებას და ფორმალიზებას. ამგვარ შინაგან უსაფრთხო ტრადიციულ *ჰომოგენურ* კულტურულ სისტემებში მდგრადობას *საფრთხე* მხოლოდ გარედან ემუქრება. ეს მუქარა გამომდინარეობს არა იმდენად პატრონყმური წყობის შინაგანი ვითარებიდან („*სისუსტეებიდან*“: „*კლასთა ბრძოლიდან*“, „*განვითარების შეუძლებლობიდან*“, „*ეკონომიკური ჩამორჩენილობიდან*“, „*საზოგადოებრივ ურთიერთობათა კონფლიქტებიდან*“, „*მისწრაფებათა დიფერენცირებიდან* და *დაპირისპირებიდან*“, *ეგოიზმიდან* და *სხვა და სხვა...*), არამედ იმ *ტიპოლოგიური განსხვავებიდან*, რომელიც ახასიათებს სხვადასხვა სისტემებსა და ჰოლოგრ-

ამებს. თუ ჰოლოგრაშათა შორის არ არის ტიპოლოგიური განსხვავება, ტრადიციული კულტურა არ კარგავს თავის ცხოველმყოფლობას და განაგრძობს არსებობას დაპყრობის შემთხვევაშიც კი. ხოლო თუ ეს ჰოლოგრაშები სრულიად განსხვავებულ საფუძველზე ყალიბდება და ტიპოლოგიურად განსხვავებულია, როგორც ინდივიდუალურ ურთიერთობებში, ასევე საზოგადოებრივში (მთელი სისრულით), მაშინ ტრადიციული კულტურა განიცდის მძლავრ დარცმას და მის წინაშე დგება არსებობა-არარსებობის საკითხი. განსაკუთრებით მკვეთრად არის ეს გამოხატული რომის იმპერიის (შორს რომ არ წავიდეთ) და მომდევნო კოლონიალური ევროპული იმპერიების ისტორიით. იმპერიული რომი იმპერიის დანარჩენ ნაწილებთან მიმართებაში ინსტიტუციონალიზებული სისტემა იყო, ანუ ის, რასაც *ცივილიზაცია*ს ვუწოდებთ. ჰოლოგრაშათა მატრიცა საფუძველდებული იყო არა რელიგიური (რომელიც *სიყვარულია* თავისი არსებით)¹⁸, არამედ ინსტიტუციონალური კვანძებით, რომელშიც ფორმალიზებული და ობიექტივირებულია კულტურის ტრადიციები და ფორმალური სამართლებრივი პრინციპები, რასაც კულტურა ან გადაჰყავს *ცივილიზაციად*, ან ახდენს მის მოსპობას, მისი მატარებელი და შემოქმედი ხალხის (ჯგუფის) მოსპობით (ან პირდაპირ, ან ასიმილაციის გზით). *ცივილიზაცია* არის *ფორმალიზებულ ინსტიტუტთა რაციონალური სისტემა*, რომლის ობიექტი არის არა ცოცხალი ადამიანი, არამედ ფორმალური კანონის ჩარჩოში მოთავსებული *დეპერსონალიზებულ-გაუპიროვნებელი* არსება, რომელსაც ზოგადად „მოქალაქე“, ან „სამართალ-ქვემდებარე“ (კანონქვემდებარე, კანონმორჩილი) ეწოდება, რაც, ფაქტობრივად, გამორიცხავს იმ პრინციპს, რომელიც საფუძველად უდევს პირად-ურთიერთობრივ, პატრონყმურ სისტემას – *სიყვარულს* (ანუ „გულის, ცნობის და გონების“ ერთიანობას და ურთიერთგანსაზღვრულობას). ცივილიზაციის ტიპოლოგიაში არც საკუთრივ რელიგიურ და არც საკუთრივ სოციალურ წყობას არა აქვს მნიშვნელობა. მნიშვნელობა აქვს იმ შინაგან მოუწესრიგებლობას, რომელიც მოითხოვს არა *კაცურ-მოსიყვარულე*, არამედ *ადამიანურ-კანონმდებლურ* მისწრაფებათა ძალისმიერ განმტკიცებას, რადგან *კაცის* („ხატის და მსგავსების“) მიმართ ადამიანი (*ინდივიდუალურ-ფიზიკური*) ცდუნებული და ცოდვილია, ხოლო მისი ფეხზე წამოყენების და ცოდვილობიდან ხსნის საფუძველი მხოლოდ *სიყვარულია*, გრძნობა რომელიც არანაირად არ ახასიათებს ინსტიტუციონალურ სისტემებს. სწორედ *სიყვარულის* მაგალითად მოველინა *კაცად ძე-ლმერთი*.

ფორმალური რელიგიური განსხვავებულობა არ არის დაკავშირებული იმ საფრთხესთან, რომელიც მდგრად პატრონყმურ სისტემას ემუქრება. საფრთხე „*კაცობის ნაკლებობაშია*“ – „ხატად და მსგავსებად“ ყოფნის, ანუ „*სიყვარულის ნაკლებობაში*“. ეს ნათლად აჩვენ-

ნა რუსთველმა თავის პატრონცობის ფილოსოფიით და გზით, რომლითაც ის შეიძლება განხორციელდეს. შპენგლერიულ განსაზღვრებას თუ მოვიშველიებ, შემიძლია ვთქვა: ამ ხედვით, რუსთველი კრისტალურად კულტურის პროექტი და ფილოსოფოსია და არა ცივილიზაციის, განსხვავებით დანტესაგან, რომელიც ასევე კრისტალურად ცივილიზაციის პროექტი და მოაზროვნეა. ამ თვალსაზრისით ვუსვამ კითხვებს დანტეს „მონარქიას“ და შევეცდები, მასში ამოვიკითხო პასუხი.

გამოკვლევაში „მეფის ორი სხეული“ ერნსტ კანტოროვიჩი¹⁹ განიხილავს მონარქიის რამდენიმე ტიპს: „სამეფო ღირსება დაფუძნებული ქრისტიზე; სამეფო ღირსება დაფუძნებული კანონზე; სამეფო ღირსება დაფუძნებული პოლიტიკაზე; სამეფო ღირსება დაფუძნებული ადამიანზე“. ეს უკანასკნელი განხილულია დანტეს პოლიტიკური ფილოსოფიის საფუძველზე. ეს ოთხი ტიპი, ამასთანავე, გამოხატავს ევროპული მონარქიის განვითარების სხვადასხვა ეტაპებს და მონარქიული სოციალური და პოლიტიკური წყობის ფილოსოფიურ საფუძვლებს „შუა საუკუნეების“ გასწვრივ, ვიდრე უახლეს დრომდე, როდესაც მონარქია იძენს სრულიად განსხვავებულ ხასიათსა და ფორმას. ეს განსხვავება არა მხოლოდ თანამედროვე მონარქიის (ევროპაში 14 მონარქიაა) კონსტიტუციონალურობაში გამოიხატება, არამედ სახელმწიფოებრივი და საზოგადოებრივი ცხოვრების, მასობრივი ჰორიზონტალური სტრუქტურის მქონე კონსტიტუციური სისტემის ტიპოლოგიურად განსხვავებულ სოციალურ და პოლიტიკურ ორგანიზებაში. ამიტომ თანამედროვე მონარქიათა შესახებ ცალკე იქნება სამსჯელო, რაც ჩემი უშუალო თემის ამოცანას და საზღვრებს სცილდება. მე შემოვიფარგლები დანტესეული მონარქიის ტიპოლოგიის ანალიზით და მისი შეჯერებით რუსთველურ ქრისტიანულ პატრონცობასთან.

დანტეს „მონარქია“ სამი ნიგნისაგან შედგება:

პირველ ნიგნში დანტი წარმოაჩენს უნივერსალური მონარქიის (იმპერიის) აუცილებლობის ფილოსოფიურ საფუძველს ადამიანის მთელი პოტენციის სრულყოფის და სრულყოფილად გამოვლენისთვის, როგორც მოქმედებაში, ასევე, კონტემპლაციაში (სიღრმით ხედვაში, მედიტაციაში, შთაჭვრეტაში, გამსჭვალვაში). სრულყოფილება არის ცივილიზაციის მიზანი და შეიძლება მიღწეულ იქნეს მხოლოდ ერთი პირობით, თუ მთელი მსოფლიო ცხოვრობს მშვიდობაში. ხოლო მშვიდობის მიღწევა კი ძალუძს მხოლოდ სამართალს და სამართლის გარანტს, რომელიცაა სრული ძალაუფლების მქონე უმაღლესი მონარქი – მიუკერძოებელი მოსამართლე, ჰარმონიულობის ხელშემწყობი და პიროვნული თავისუფლების განხორციელების გამაპირობებელი.

მეორე წიგნში დანტი ცდილობს დაამტკიცოს, რომ ისტორიულად რომაელი ხალხი ლეგიტიმურად ფლობდა უნივერსალურ ძალაუფლებას და რომ რომი იყო ამ ძალაუფლების ღვთაებრივად დადგენილი საბრძანისი. რომი ღვთაებრივი ნების გამოხატულება იყო იმგვარადვე, როგორც „ძველი ალექსანდრია“ არის ღვთაებრივი ნების გამოხატულება. რომის ძალაუფლების ქვეშ ძველი სამყაროს გაერთიანება პროვიდენციულად (წინადადგენილად) იყო ნებული და ამიტომ ქრისტეს მსხვერპლშენიერება მიღებულ უნდა იქნეს უნივერსალურ ზეგარდმო ავტორიტეტად, რომლის ნაყოფით იკვებება მთელი კაცობრიობა და არა მხოლოდ მისი რომელიმე ნაწილი.

მესამე წიგნში დანტი განიხილავს ევროპისა და მისი დროისათვის მეტად მნიშვნელოვან საკითხს, რომელიც ეხება ორი უმაღლესი ძალაუფლების – ეკლესიის (პაპის) და იმპერიის (მონარქის) უთიერთ მიმართებას. აქ დანტი გადაჭრით დგას იმპერიისა და მონარქის (იმპერატორის) მხარეს და ანადგურებს ყველა არგუმენტს, რომელიც ეკლესიისა და პაპის ძალაუფლების უზენაესობას ამტკიცებს. იმპერატორ კონსტანტინეს მიერ მთელი საიმპერატორო ძალაუფლების პაპისათვის გადაცემაზე გავრცელებული დოკუმენტის შესახებ დანტი ეჭვობს, რომ ამ დოკუმენტს იურიდიული მნიშვნელობა ჰქონდეს. იმპერატორს არ შეუძლია, გადასცეს ძალაუფლება, ან გაყოს იმპერია, რადგან ის (იმპერატორი) დადგენილი იყო ღმერთის მიერ იმპერიის მთლიანობის შესანარჩუნებლად. მეორე მხრივ, პაპს არ შეუძლია, მიიღოს ის (საიმპერატორო ძალაუფლება), რადგან ქრისტემ მას ცხოვრების გზა და სრულ სიღარიბე დაუდგინა. დანტესათვის ორივე – იმპერიული და ეკლესიური ძალაუფლება გამომდინარეობს უშუალოდ ღმერთისაგან, თუმცა ფუნქციურად განსხვავებულია. იმპერიულის (მონარქის) ფუნქცია არის, წარმართოს კაცობრიობა მინიერი ბედნიერებისაკენ ფილოსოფიური სწავლების და სამართლიანობის საფუძველზე; ხოლო ეკლესიურის (პაპის) კი – უწინამძღვროს ზეციური დიდებისაკენ გამოცხადების სწავლებით. ეს ძალაუფლებანი ურთიერთშემავსებელია, მაგრამ სრულიად განსხვავებული. განსხვავებულია მათი გზები და „ობიექტიც“: პირველის (იმპერიის) ობიექტია ადამიანი და ადამიანთა მთელი ერთობა მის ცოცხალ ფიზიკურ სახეში და ამქვეყნიურ ცხოვრებაში; ხოლო მეორისა კი (ეკლესიის) – „შინაგანი ადამიანის“, კაცობის უმნიშვნელობა და „ხატობისა და სახიერების“ შეუბღალაობა.

ის, რაც მე მაინტერესებს დანტეს „მონარქიაში“, მისი ფილოსოფიური დასაბუთებაა და ამ დასაბუთების რეალიზების გზა, რამდენადაც ეს მომცემს რუსთველისა და დანტეს ხედვათა შორის კონცეპტუალური პარალელების გავლების საშუალებას.

„ყოველ ადამიანს, ვინც უმაღლესი ბუნების მიერ დაჯილდოებულია ჭეშმარიტების სიყვარულით, უპირველეს ყოვლისა, ის აწუხებს, რომ

ისევე, როგორც იყენენ გამდიდრებულნი მისი წინაპრების ძალისხმევებით, ასევე თვითონაც შეძლონ მუშაობა მომავალი თაობებისათვის, იმისათვის, რომ მომავალი გამდიდრებული იყოს მათი საკუთარი ძალისხმევით..." („მონარქია“ I, I, I)

ასე იწყებს დანტე თავის „მონარქიას“. საკითხი ეხება „დროებით მონარქიას“, რომელიც „სხვა, საჭირო და დაფარულ ჭეშმარიტებას შორის დიდად გამოსაყენებელი და უკიდურესად მიუწვდომელია.“ აქ სიტყვა „დროებითი“ განსაკუთრებულ დატვირთვას იძენს ზემოაღნიშნული „ორი სხეულის“ ასპექტით, რადგან *დროებითობა* ახასიათებს ფიზიკურ და არა სულიერ („ხატისმიერ“ და „პოლიტიკურ“) სხეულს. ამრიგად, დანტე ააშკარავებს თავის ინტერესს ყველაზე აქტუალური საკითხისადმი, რომელიც ვერ იქნა სათანადოდ დასაბუთებული, ან უარყოფილი, არათუ XIII-XIV, არამედ XX საუკუნეშიც კი. აღსანიშნია, რომ „მონარქია“ დაინერა ღვთაებრივი „კომედიის“ შემდეგ. და, რადგან დანტეს აღარ გაუგრძელებია პოეტური შემოქმედება, საგულვებელია, რომ იმ გრანდიოზული პოეტური შემონაქმედის შემდეგ, როგორც ღვთაებრივი „კომედია“, დანტესთვის სრულიად შეუძლებელი უნდა ყოფილიყო პოეტურ შემოქმედებასთან დაბრუნება. „დროებითი მონარქია“, რომელსაც ადამიანები უწოდებენ „*იმპერიას*“, არის დროში ყველა დანარჩენი ძალაუფლების ზევით დაყენებული ერთადერთი დამოუკიდებელი ძალაუფლება, ანუ ყველა ძალაუფლებაზე მაღლა მყოფი, რომელიც მოქმედებს დროით გაზომვად ყველა საგანში და ყველა საგანზე მაღლა. დანტე დასაწყისშივე ასე აყალიბებს საძიებელ საკითხს:

„არის სამი ძირითადი ნერტილი ძიებისა, რომელმაც წარმოშვა დაბნეულობა ამ საგანში: პირველი, არის თუ არა ის აუცილებელი მსოფლიოს ბედნიერებისათვის? მეორე, რომელმა ხალხმა მონარქის სახელო უფლებით აიღო? და მესამე, მონარქის ძალაუფლება პირდაპირ ღმერთისგან მოდის, თუ ვინმე სხვისაგან, მისი (ღმერთის) მინისტრისაგან ან ნაცვალისაგან (ქორეპისკოპოსისაგან)?“

ამ ძირითად კითხვებს დანტე პასუხობს ვრცელი, კითხვების შესატყვისად სამი წიგნისაგან შემდგარი დასაბუთებით და თეორეტიკებით ზოგადფილოსოფიურ საკითხებზე. ევკლიდე, არისტოტელე, ციცერონი და ავეროესი ის სახელებია, რომელიც პირველ წიგნში დანტეს ფილოსოფიური ხედვის ჰორიზონტს ანათებს. ჩემი აზრით, მეტად მნიშვნელოვანია *ავეროესის* შემოყვანა ფიქრის ველში და თემატური ჰორიზონტის მუსულმანური ფილოსოფიური აზრისაკენ გახსნა. ეს ის ვექტორია, რომელსაც „*ახალ ელინიზმს*“ ვუწოდებ. ხოლო თუ გავიხსენებთ, რომ ავეროესი, ავიცენა და სალადინიც კი ჯოჯოხეთის *ლიმბში* ჰყავს დავანებული დანტეს, *ახალი ელინიზმის* თემა თავის ცხოველ დასაბუთებას პოვებს. დანტეს მიერ ამ პრობლემის დაყენება თა-

ვისთავად მიუთითებს, რომ საკითხი მეტად აქტუალური იყო და რჩებოდა საუკუნეების განმავლობაში. იტალიის ქალაქ-სახელმწიფოთა აღმავლობის ფონზე, ფლორენციის რესპუბლიკიდან გამოსული დანტე ბუნებრივად აყენებს თეოლოგების, იურისტებისა და პოლიტიკური ფილოსოფოსების (რომელთა შორის პირველები პლატონი და არისტოტელე იყვნენ) მიერ წამოყენებული არგუმენტების ცენტრად და ზომად ადამიანს. ცხადია, ადამიანი, გააზრებული მთელ თავის მრავალნახნაგოვან (პოლოგრამულ) ურთიერთობაში *ღმერთთან* და *სამყაროსთან*, საზოგადოებასთან, სამართალთან, ბუნებასთან, მეცნიერებასთან, რწმენასთან და, რასაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ექნება შემდგომი „რენესანსული“ განვითარებისათვის – *ქალაქთან*.

ქალაქი, მიუხედავად მისი არსებითი განსხვავებისა ბერძნული პოლისისაგან, იყო ის სისტემა, რომელიც დანტეს ცხოვრებაში და ბიოგრაფიაში განსაკუთრებულ როლს თამაშობდა არა მხოლოდ პოლიტიკური მნიშვნელობით, არამედ მისი მსოფლხედვის ჩამოყალიბების თვალსაზრისითაც: დანტე კრისტალურად ქალაქელი პოეტი და მოაზროვნეა – *ცივილიზაციის პოეტი და ფილოსოფოსი*. ამიტომ მისი „მონარქია“ (და როგორც მომდევნო კარში შევეცდები ვაჩვენო, მისი „კომედიაც“) ცივილიზაციის პოლოგრამაში სახიერდება. ამის ხედვა მეტად მნიშვნელოვანია დანტესეული *ყოფიერების პოლოგრამის* (პოეტურისა და ფილოსოფიურის) გასაგებად. ეს აყენებს მას სრულიად განსაკუთრებულ მიმართებაში ევროპის „რენესანსული ცივილიზაციის“ გზის სანყისთან და განვითარებასთან. როგორც რუსთველის ყოველი ტაეპი მეტყველებს რუსთველის მიერ თავისი ეპოქის ცოდნის ფლობაზე, ასევე დანტეს ყოველი ნაწარმოები ცხადყოფს, რომ პოეტი თავისი ეპოქის უგანათლებულესი ადამიანი იყო და, ამასთანავე, ყოველ თეორემას ან იდეას, რომელსაც ის იმეორებდა, სრულიად განსაკუთრებულ და თავისებურ იერს აძლევდა, რაც სრულიად ახალი ნახნაგით აბრუნებდა მას. ამდენად, არც ერთ (რუსთველი) და არც მეორე (დანტე) შემთხვევაში ეს არ იყო დაგროვებული ცოდნის უბრალო ჯამი, არამედ, სრულიად *ახლებური ხედვა*, რომელიც საზოგადოებისა და საზოგადოებრივი ყოფიერების უკან ყოველთვის ხედავდა ერთადერთ და უმთავრეს შემოქმედ სუბიექტს – ღმერთს. რუსთველთან ეს ღმერთი კაცობას ამკვიდრებს და, როგორც ქრისტე, სახიერდება *კაცად*; დანტესთან ჰუმანისტურ-ქრისტიანულად გაგებულ *ადამიანად*. კულტურის თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამაში *კაცები მოქმედებენ* (მამა-კაცები და დედა-კაცები) და აღწევენ ხელმწიფობას და იმოსებიან მეფობის სხეულით, ისინი ქმნიან პირობებს, რომელშიც ეს კაცობა და მეფურობა (ხელ-მწიფობა) ხორციელდება. ამ კაცებრივ ასპარეზზე მეფობა პიროვნული მახასიათებელია და არა ინსტიტუციონალური („ობიექტივირებული“). სამყარო თბილი და შინაურულად *უსაფრთხო* ხდება. ამ

თვალსაზრისით, რუსთველური სამყარო (ყოფიერების პოლოგრამა) ჭეშმარიტად არისტოკრატიულია, რჩეულ პიროვნებათა, კაცთა (დედა-კაცთა და მამა-კაცთა) საცხოვრისი.

ცივილიზაციის პოლოგრამის ცენტრში, როგორც აღვნიშნე, დგას ადამიანი. ადამიანი, რომელსაც მიცემული აქვს პირობები, რომელიც კი არ ქმნის, არამედ გამოხატავს ამ პირობებს და თავის მდგომარეობას, მოქცეულობას ცდუნებისა და პირველყოფის სიმეტრიულ პირობებში. აქედან გამომდინარეობს, რომ ამ „ობიექტური პირობების“ ველში აღმოჩენილს მხოლოდ ის შეუძლია, რომ დაიცვას თავისი პიროვნულობა და ღირსება და მით გაარღვიოს ამ პირობათა რკალი. ეს არის ფორმალიზებულ და ინსტიტუციონალიზებულ პირობათა სისტემა, რომელიც ურთიერთობრივად ცივია და რაციონალურ-ობიექტივიზებული. პრინციპსა თუ მონარქის დანტესმიერი ხატი, მიუხედავად იმისა, რომ მოქსოვილია ურიცხვი ძაფებით, რომლებსაც ის სესხულობს თეოლოგიიდან და ფილოსოფიიდან, თავისი დროის თეოლოგიური, ფილოსოფიური, ისტორიული, პოლიტიკური და იურიდიული მტკიცებულებებიდან, გამოხატავს უნივერსალური მონარქიისა და მონარქის კონცეფციას, რომლის ცენტრში დგას ადამიანი და ნმინდად ადამიანური ღირსება, რომელიც დანტეს გარეშე, როგორც ჩანს, ნამდვილად არ იარსებებდა ამ ეპოქაში.²⁰ მაგრამ, ამასთანავე, ეს არის სანყისი იმ „ცივილური ჰუმანიზმისა“, რომელიც თავის სრულ გაშლას პოვებს მომდევნო საუკუნეებში და ათეიზმში დასრულდება, იმ კავშირის განწყვეტით, რომელიც არსებობდა ადამიანსა და ღმერთს შორის, და ადამიანზე „ობიექტური პირობების“ სრული გაბატონებით.²¹

არსებობს საგნები (როგორც მათემატიკა, მეცნიერებანი და ღვთაებრიობა), რომლებიც არ ექვემდებარებიან ადამიანის კონტროლს და რომლის შესახებაც ჩვენ მხოლოდ თეორეტიზება შეგვიძლია, მაგრამ რომლებზედაც ვერ მოვახდენთ ზეგავლენას ჩვენი მოქმედებით, – ამბობს დანტე, – და, ამასთანავე, არის რიგი საგნებისა, რომლებიც ემორჩილებიან ჩვენს კონტროლს, რომლებზეც ჩვენ არა მხოლოდ თეორეტიზება შეგვიძლია, არამედ – მოქმედებაც. ამ მოქმედების მისწრაფება არ არის თეორიის მოპოვება, არამედ, სწორედ თეორეტიზება არის მიმართული მოქმედების მისაღწევად, რამდენადაც თეორეტიზების მიზანი არის მოქმედება. რადგანაც ჩვენი ახლანდელი საგანი არის პოლიტიკური, რამეთუ არის წყარო და სანყისი ნერტილი მმართველობის ფორმისა, და პოლიტიკურ სფეროში ყოველივე ექვემდებარება ადამიანის კონტროლს, ცხადია, რომ წარმოდგენილი საგანი თეორიული გაგებისაკენ კი არ არის მიმართული, არამედ – მოქმედებისაკენ. ასევე, რადგან მოქმედებაში არის ბოლო მიზანი, რომელიც ყოველივეს ამოძრავებს და ყოველივეს მიზეზია, – რადგანაც მიზანი არის ის, რაც თავდაპირველად ამოძრავებს ადამიანს, რომელიც მოქმედებს, – აქე-

დან გამოდის, რომ მიზნის მიღწევის საზრისი მთლიანად გამომდინარეობს თავად მიზნისაგან. რადგანაც ერთი გზაა სახლის ასაშენებლად ხის მოსაჭრელად, და სხვა კი – გემის ასაგებად. ამგვარად, ჩვენ თავდაპირველად უნდა ვენახოთ, რა არის ადამიანთა საზოგადოების, როგორც მთლიანის მიზანი... – დანტი აქ სვამს სრულიად თანამედროვე საკითხს, რომელიც, ჩემი გამოთქმით, ეხება საკაცობრიო ჰოლოგრამას და მის მიზანს: რა მიზანია იმ ჰოლოგრამის არსებობაში, რომელსაც ეწოდება *კაცობრიობა და საკაცობრიო საზოგადოება?*

ფაქტობრივად, ეს არის ისტორიის საზრისის შესახებ კითხვა, რომელიც ესოდენ აწვალავდა XIX-XX საუკუნის ფილოსოფოსებს და, არსებითად, პასუხგაუცემელი დარჩა (რადგან პასუხი იმდენივე იქნება, რამდენი ადამიანიც დასვამს ამ კითხვას. ისტორიის საზრისი პროვინციულია და იცის მხოლოდ ღმერთმა!), მაგრამ შეიძლება თუ არა ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა? დანტესათვის (და რუსთველისთვისაც ისევე, როგორც ჰომეროსისა და ფირდოუსისთვის, პლატონისა და არისტოტელესთვის, ვირგილიუსისა და დიონისე არეოპაგელისთვის, სადრა შირაზელისა და კანტისთვის...) პასუხი ერთმნიშვნელოვნად დადებითია. ისტორიას აქვს საზრისი, თუ ის შეძლებს იმ ფორმის დაფუძნებას, ან იმ ფორმაში განსახიერებას, რომელიც დანტემ თავისი პოლიტიკური ფილოსოფიის თემად დასახა: *ღმერთის მიერ დადგენილი ფორმის – საყოველთაო მშვიდობის ხელმწიფური მონარქიის – იმპერიის ფორმაში. საზოგადოება და კაცობრიობა მთლიანი პოლიტიკური ფორმებია, ანუ ჰოლოგრამები, რომლებშიც ნაწილი მთლიანად შეიცავს მთელს. და რადგანაც:*

„არსებობს განსაკუთრებული მიზანი, რომლითაც ბუნება წარმოშობს ცერს, და განსხვავებული, რომლითაც ის წარმოშობს მთლიან ხელს, და კიდევ, ორივესაგან განსხვავებული მიზანი, რომლითაც წამოქმნის მკლავს, და ყველა ამათგან განსხვავებული, რომლისთვისაც ის წარმოქმნის მთელ ინდივიდს; იმავე გზით არის მიზანი, რომლისთვისაც ინდივიდუალური პიროვნება არის დადგენილი: ერთი – ოჯახისათვის, სხვა – პატარა ერთობისათვის, კიდევ სხვა – ქალაქისათვის და სხვა კიდევ – სამეფოსათვის; და საბოლოოდ, ყოველთა საუკეთესო მიზანსწრაფვა არის ის, რომლითაც თავის ხელოვნებასთან, რომელიც ბუნებაა, მარადიულმყოფ ღმერთს შემოჰყავს ყოფიერებაში – მთელი კაცობრიობა.“ (მონ. 1,3,1-3).

ეს ეხმიანება რუსთველურ „რაცა ვის რა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს“-ს... რადგან აქაც იმ საერთო მიზნის განჭვრეტაში იერარქიზდება საზოგადოება, რომელიც ღმერთმა „ბედად“ დაუდგინა კაცობრიობას მის კერძო სახეში. ეს არის ის მიზანი, რომელსაც ეძებს დანტი, როგორც თავისი შეკითხვადობის წამმართველ პრინციპს:

„ღმერთი და ბუნება არაფერს არ ქმნიან ამაოდ. მეტიც, ყოველივე, რასაც ისინი ქმნიან, შექმნილია გარკვეული მიზნით. ხოლო ეს მიზანი არის არა შექმნილის ბუნება, არამედ მისი ქმედება. არსებობს რიგი ქმედებისა, რომელიც სპეციფიკურია მთელი კაცობრიობისათვის, რომლისთვისაც ადამიანთა მთელი რასა, თავის ინდივიდთა უზარმაზარი რიცხვით, არის შექმნილი. და არც ერთ კერძო პიროვნებას, ოჯახს, მცირე ერთობას, ქალაქს, ან სამეფოს არ ძალუძს სრულად მიაღწიოს ამ ქმედებას“.

კითხვა დაისმის იმის შესახებ, თუ რა უნდა იყოს მთელი კაცობრიობის უმაღლესი პოტენცია, რომელიც ამ ქმედებაში ნამდვილდება და მით აღწევს მიზანს. დანტეს არგუმენტი ეფუძნება ცხად ეგზისტენციალურ დებულებას, რომ ადამიანის უმაღლესი შესაძლებლობა არ არის უბრალოდ არსებობა. არსებობა ახასიათებს ყოველივე არსებულს, ხოლო ადამიანი არსებობს, როგორც ქმნილება, რომელიც სწავლობს პოტენციური ინტელექტის აზრით. ამგვარი არსებობის ფორმა, ადამიანთა ყოფიერების გარდა, არც ერთ სხვა ქმნილებას არ ახასიათებს (მაღალსა თუ დაბალს). სხვა ქმნილებასაც აქვს ინტელექტი, მაგრამ არც ერთი ამ ინტელექტთაგან არ არის „პოტენციური“ იმ აზრით, როგორიც ადამიანის, რადგან ამგვარი „ინტელიგენტი არსებანი“ არსებობენ მხოლოდ როგორც აზრიანნი და მათი არსებობა უბრალოდ არის მხოლოდ იმის გაგება, რომ მათი ბუნება არსებობს. ამდენად ცხადია, რომ კაცობრიობის უმაღლესი პოტენციურობა არის ეს ინტელექტუალური პოტენციალურობა, ანუ არჩევანი. „არჩევანი“ კი იმთავითვე მიუთითებს თავისუფლებაზე. აქ დანტე უხმობს ავეროესის ავტორიტეტს და ასკვნის, რომ:

„ინტელექტუალური პოტენციალურობა, რომელზედაც მე ვლაპარაკობ, არ ეხება მხოლოდ უნივერსალურ იდეებს, ან კლასებს, არამედ, ასევე კერძოსაც და, ამრიგად, ხშირად ითქმის, რომ თეორიული ინტელექტი გავრცობით ხდება პრაქტიკული, და მისი მიზანი არის ქმნა და კეთება“.

ეს ინტელექტუალური გააზრება და არგუმენტაცია მეტად ახლოს დგას რუსთველურ თვალსაზრისთან, რომელსაც ტარიელი გამოთქვამს: „არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა“ – ქმედება და კეთება, რომელიც არსებით სიკეთის ქმნაა, რადგან იმეორებს ღვთაებრივ შემოქმედებას, არის ყოველგვარი კაცური ყოფიერების არსი და საზრისი. აქედან იხსნება ღვთაებრივი „ხატისა და მსგავსების“ აობითი მოცემულობა, როგორც ყოფიერების ქმედითობა და ქმნა სიკეთისა, რაც კაცის ზნეობრივი სახიერების გამოთქმაა (შესაბამისად, პირველქმნის ღვთისეული შეფასებისა „თქვა-იქმნა-და კეთილ“), ის სიტყვა, – ლოგოსი, რომელიც განასხვავებს ადამიანს ყველა სხვა არსებისაგან და მას უშუალოდ ღმერთის წინაშე აყენებს. დანტეს

მსჯელობის მიზანი არის იმგვარი მოქმედების წარმოჩინება, პრაქტიკული ოსტატობით დახვეწილი საქმით და პოლიტიკური შეფასებით რომ რეგულირდება. ყოველივე ეს ექვემდებარება ხედვას (კონტემპლაციას...)»²², როგორც საუკეთესო ქმედებას, რისთვისაც პირველადმა სიკეთემ არსებობაში შემოიყვანა კაცობრიობა. ეს ნათელს შვენს არისტოტელეს პოლიტიკაში გამოთქმულ აზრს: «მკაცრი ინტელექტის მქონე კაცი ბუნებრივად მართავს სხვებს». აქ ისევ უნდა გავიხსენო რუსთველის პირველი ტაეპი: «ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა...» რაც ახალ ნახნავს უხსნის «კაცობის» ბუნებრივ სახელმწიფო, ანუ პოლიტიკურ დანიშნულებას.

დანტესათვის კაცობრიობის, როგორც მთლიანობის, საკუთრივი ქმედება მდგომარეობს კაცობრიობის ინტელექტუალური პოტენციის განუწყვეტელ აქტუალიზებაში, ჯერ აზროვნებით და შემდეგ ქმედებით (როგორც აზროვნების გავრცობის ფუნქციისა). რადგან «ადამიანი („ბოლო რაც ნაწილისთვის არის ჭეშმარიტი, ის ჭეშმარიტია მთელისათვისაც“) სრულყოფილად იზრდება სამართალსა და სიბრძნეში, როდესაც ის მოსვენებულია», ცხადია, რომ კაცობრიობაც თავისუფლდება მოქმედებისათვის სინყნარესა და მშვიდობაში. ეჭვს გარეშეა, რომ უნივერსალური მშვიდობა არის საუკეთესო იმ საგანთა შორის, რომელიც დადგენილია კაცობრიობის ბედნიერებისათვის.

«ამიტომ არის მონოდებული უმაღლესი მწყემსიდან არა სიმდიდრე, არც სიამოვნება, არც პატივი, არც ხანგრძლივი სიცოცხლე, არც ჯანმრთელობა, არც სილამაზე, არამედ მშვიდობა; რადგან ზეციურმა სტუმარმა თქვა: „ღვთის დიდება ზეცაში და მიწაზე მშვიდობა კეთილნიების ადამიანებს“. ამიტომაც ხმარობს ადამიანის მხსნელი მისალმებას: „მშვიდობა თქვენდა“, რომელიც პაელე მოციქულმა ჩვევად დაიტოვა».

მაგრამ უნივერსალური მშვიდობის საკითხი ჯერ არ არის გადაწყვეტილი. გადასაწყვეტია, თუ რა ფორმა უნდა იქნეს მოძებნილი და დაფუძნებული ადამიანის მთელი ინტელექტუალური პოტენციის გახსნის და გავრცობის – მოქმედებად გასრულებისათვის. დანტესთვის ეს საკითხი ჯერ არ არის ბოლომდე არგუმენტირებული და ამიტომ ის ეძებს თვითცხად ჭეშმარიტებას – აქსიომატურ საფუძველს უნივერსალური მშვიდობის ერთადერთი ფორმის გამოსავლენად. აქ ის იწყებს მსჯელობას დროებითი მონარქიის – იმპერიის აუცილებლობის შესახებ. დანტე ისევ მოიხმობს არისტოტელეს. არგუმენტაცია ეფუძნება ტრადიციული ოჯახის მიზანს ყოველი მისი წევრის კარგი ცხოვრებისათვის მოსამზადებლად. ამ მიზნის მისაღწევად ოჯახს უნდა მართავდეს ერთი ადამიანი, რომელიც იწოდება „ოჯახის მამად“, ან მისი წარმომადგენელი, რომელსაც არისტოტელე უწოდებს „უხუცესს“. «ყოველი ოჯახი იმართება უხუცესის მიერ». მისი როლი მდგომარეობს სხვების წაძღო-

ლაში და წესების დაფუძნებაში. მაგრამ არა მხოლოდ ოჯახი იმართება ერთის (უხუცესის, ოჯახის მამის) მიერ, არამედ მცირე ერთობაც, რომლის მიზანია მეზობლური ხელის შეწყობა ადამიანებისათვის და, მათ შორის, სასიკეთო ურთიერთობებისათვის, უნდა იმართებოდეს ერთი პიროვნების მიერ, რომელიც წინამძღვრობს სხვებს. ის ინიშნება ან გარედან, ან ირჩევა წინამძღვლად თავისიანებს შორის და მათი თანხმობით. წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი ვერ მიაღწევენ არათუ მეზობლურ თანამშრომლობას, არამედ, ხალხის გარკვეული რაოდენობის მმართველისადმი წინააღმდეგობისას, მთელი ერთობა ინგრევა. ტრადიციულ ქართულ წყობაში (სვანეთი, ფშავ-ხევსურეთი) არსებული ფორმები სავსებით შეესატყვისებოდნენ ამას.

თუ ჩვენ გავიაზრებთ ქალაქს, – განაგრძობს დანტე, – რომლის დანიშნულებაა, იყოს თვითკმარი კარგი ცხოვრებისათვის, უნდა არსებობდეს ერთი მმართველი სხეული, და ეს ასეა არა მხოლოდ კარგი ხელისუფლებისათვის, არამედ წარყვნილი, გადაგვარებული მმართველობისთვისაც. ეს რომ ასე არ იყოს, არა მხოლოდ სოციალური ცხოვრების მიზანი იქნება მიუღწეველი, არამედ თვით ქალაქი აღარ იქნება ის, რაც იყო. დაბოლოს, თუ ჩვენ ავიღებთ ცალკეულ სამეფოს – ხოლო სამეფოს მიზანი იგივეა, რაც ქალაქისა, მაგრამ უფრო დიდი ნდობით, რომ მშვიდობა შეიძლება შენარჩუნებულ იქნეს, – უნდა არსებობდეს ერთი მეფე, რომელიც მართავს და ხელმძღვანელობს, სხვაგვარად, არა მხოლოდ ის ვერ შეძლებს მიაღწიოს აღნიშნულ მიზანს, ვინც ცხოვრობს სამეფოში, არამედ თვით სამეფო იქცევა ნანგრევებად იმ უეჭველი ჭეშმარიტების შესატყვისად, რომ: „თავის თავის წინააღმდეგ განყოფილი ყოველი სამეფო განქარდება“. და თუ ეს მართალია, მაშინ ის, რაც ზემოთ ითქვა, ასევე ჭეშმარიტია... ამგვარად, უნდა არსებობდეს ერთი პიროვნება, ვინც ხელმძღვანელობს და მართავს კაცობრიობას და ის იწოდება „მონარქად“ ან „იმპერატორად“.

„ამგვარად ნათელია, რომ მსოფლიოს კეთილყოფა მოითხოვს, რომ არსებობდეს მონარქია, ან იმპერია“. (მონარქია I, V-IX)

ისე არ უნდა წარმოვიდგინოთ, რომ დანტე აქ თანამედროვე გაგებებით აზროვნებს და ხმარობს სიტყვებს. „ერთი მმართველი“ სრულ შესატყვისობაშია „ერთ ღმერთთან“, რომელიც „სამყაროს მმართველია“ და სწორედ ამ შესატყვისობით არის *მონარქი* ან *იმპერატორი* და, ასევე, *მონარქია* ან *იმპერია* ერთიანი და ერთი მმართველის მიერ მართული. აქ *სრული სიმეტრია* დგინდება მაკროკოსმოსა და მიკროკოსმოსს შორის; სამყაროსა და დედამიწას შორის. და ეს სიმეტრია ვრცელდება *ჰოლოგრამულად*, როგორც მთელისა და ნაწილის სიმეტრიული შესატყვისობა ერთი ინდივიდიდან კაცობრიობამდე.²³ ეს იერარქიული სიმეტრია არ არის უცხო არც რუსთველისთვის, „ვეფხისტყაოსანი“ ზედმიწევნით ზუსტად ხატავს ამ სიმეტრიულ სურათს, როგორც ინდი-

ვიდუალური ადამიანის, ასევე მთელი კაცობრიობისა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, მიუღწევადი იქნება ის მიზანი, რომელიც საერთოა რუსთველისა და დანტესათვის: მსოფლიოს კეთილყოფა და ადამიანის პოტენციის სრული გახსნა მშვიდობიან საცხოვრისში, სადაც „თბა და მგელი ერთად სძოვენ“. ეს არის თეოკოსმოლოგიური კაცობრიული ჰოლოგრაფა, რომლის ნებისმიერი ნაწილი არის მთელის სახე და ხატი.

„ადამიანთა მოდგმა ქმნის მთელს მის მაკონსტიტუირებელ ნაწილთან მიმართებაში და თავად არის ნაწილი მთელთან მიმართებით. ის არის მთელი ინდივიდუალურ სამეფოებთან და ადამიანებთან მიმართებით, როგორც იყო ნაჩვენები ზევით; და არის ნაწილი მთელ უნივერსუმთან მიმართებით. ეს, ამდენად, თვითცხადია. და როგორც უმცირესი ნაწილი, რომელიც ქმნის ადამიანურ რასას, არის კარგად შეთვისებული მასთან, აგრეთვე თვითონაც შეიძლება იქნეს დახასიათებული, როგორც კარგად შეთვისებული მის მთელთან; რადგანაც მისი ნაწილები კარგად არიან მასთან შეთვისებულნი ერთ პრინციპთან ურთიერთობით... ამიტომ, აბსოლუტურად რომ ვიმსჯელოთ, ისიც აგრეთვე არის კარგად შეთვისებული უნივერსუმთან (ან მის მმართველთან, რომელიც არის ღმერთი და მონარქი) ერთ პრინციპთან, ე.ი. ერთ მმართველთან ურთიერთობით. აქედან გამომდინარეობს, რომ მონარქია არის აუცილებელი მსოფლიოს კეთილყოფისათვის... ღმერთის მისწრაფებაა, რომ ყოველი ქმნილება აჩვენებდეს მის მსგავსებას, იმდენად, რამდენადაც მის (ქმნილების, ჯ.კ.) ბუნებას შეუძლია მიიღოს ის. ამ აზრით არის ნათქმის: „შეექმნათ ადამიანი ჩვენს ხატად და მსგავსად“; რადგანაც „ჩვენს ხატად“ შეუძლებელია ითქვას ადამიანზე ნაკლები არსების მიმართ, „მსგავსებად“ შეიძლება ითქვას ყოველივე ზე, რამდენადაც მთელ უნივერსუმში არის უბრალოდ ანაბეჭდი ღვთაებრივი სიკეთისა. ამგვარად, კაცობრიობა არის კარგ (თუნდაც იდეალურ) მდგომარეობაში, როდესაც, – რამდენადაც მისი ბუნების საზღვრები უდგენენ, ის ჰგავს ღმერთს... მაშასადამე, კაცობრიობა მეტად არის „ღვთის ხატი“, როდესაც ის მართულია ერთი მმართველის მიერ, და შესაბამისად არის ზედმიწევნით ჰარმონიაში ღმერთის მისწრაფებასთან...“

„მშვიდობა“ არ ნიშნავს ენტროპიას. იმდენად, რამდენადაც სამყაროში არსებობს ეგზისტენციალური ყოფიერება და ორბუნებოვნება, არსებობს ქმედება და კონფლიქტი. აქ მეტად საინტერესო ასპექტი იხსნება: ქმედება არის აზროვნების გავრცობის შედეგი და არა თვით აზროვნება, თუმცა დანტესათვის ფიქრი (აზროვნება) ინტელექტუალური პოტენციის გავრცობაა, რომელიც მიზნური ქმედების (ქმნის, კეთების) სახეს იძენს. კონფლიქტი ანტიენტროპიული მახასიათებელია, რომელიც აუცილებლობით სდევს თან კაცობრიობას და, ცხადია, ნებისმიერ წყობას, მათ შორის მონარქიასაც. მაგრამ კონფლიქტი, თავისთავად, ითხოვს იმგვარ წესს, რომელიც მას მოაგვარებს, ანუ

ითხოვს განსჯას და სამართალს; და, აგრეთვე, განმსჯელსა და მოსამართლეს (აქ შეიძლება გავიხსენოთ ადამისა და ევას სამოთხიდან გამოძევების ამბავი, რომელიც პირველცოდვად დაჰყვა ადამიანთა მოდგმას – პირველკონფლიქტი ღმერთთან, რამაც „დრო ჩართო“). კონფლიქტის შესაძლებლობა წარმოშობს სამართალს, რომ გადაჭრას ის. წინააღმდეგ შემთხვევაში იქნება ნაკლი მისი გამოსწორების გარეშე; ხოლო ეს კი შეუძლებელია, რადგანაც ღმერთი და ბუნება არასოდეს ცდება იმის წინახილვაში, თუ რა არის აუცილებელი. ყოველთვის არის შესაძლებელი კონფლიქტი ორ მმართველს შორის, – მსჯელობს დანტი, სადაც ერთი არ არის მეორის კონტროლის ქვეშ. ამგვარი კონფლიქტი შეიძლება წარმოიშვას ორივეს, ან მათი ქვეშევრდომების შეცდომიდან (რაც თვითცხადია) და, ამდენად, უნდა არსებობდეს სამართალი მათ შორის. ხოლო რამდენადაც არც ერთს არ შეუძლია განსაჯოს მეორე (რადგან არც ერთი არ არის მეორის კონტროლქვეშ და არც ერთ თანატოლს არა აქვს ძალაუფლება თანატოლზე), უნდა არსებობდეს მესამე დონე, უფრო ფართო იურისდიქციის მქონე, რომელიც უფლებით ორივეზე აღმატებულია. და ეს პიროვნება შეიძლება იყოს მონარქი, ან – არა. თუ ის არის (მონარქი) ჩვენი ხედვა გამართლებულია; თუ ის არ არის, – მას თავის მხრივ უნდა ჰყავდეს ტოლი, რომელიც არის მისი იურისდიქციის სფეროს გარეთ. მაშინ კვლავ დგება საჭიროება, მიემართოს მესამე პირს.

„და ამგვარად, ან ეს პროცედურა გაგრძელდება უსასრულოდ, რაც შეუძლებელია, ან ჩვენ უნდა დაეუბრუნდეთ პირველ და უმაღლეს განმსჯელს, ვისი სამართალიც განსჯის ნებისმიერ კონფლიქტს, ან პირდაპირ, ან არაპირდაპირ; აი, ეს ადამიანი იქნება მონარქი, ან იმპერატორი. ამგვარად, მონარქია აუცილებელია მსოფლიოსათვის. არისტოტელე ხედავდა ამ არგუმენტის ძალას, როდესაც თქვა: „საგნებს არ სურთ, იყვნენ ცუდად მონესრიგებულნი; მეფობის მრავლობითობა ცუდია; უნდა იყოს ერთი მმართველი“ (მონარქია X, 1-6). „მეტიც, – განაგრძობს დანტი, – მსოფლიო მაშინ არის მონყობილი საუკეთესო შესაძლებელი გზით, როდესაც სამართალი მასში არის უმტკიცესი... ასე უმღერის ვირგილიუსი ამ დღეს: „ახლა ბრუნდება ქალწული, მეფობა სატურნისა ბრუნდება“, რაც მათი აღნიშვნით, საუკეთესო დრო იყო, რომელსაც უწოდებდნენ „ოქროს ხანას“. სამართალი უმტკიცესია (უმართლესი) მონარქის ქვეშ. მაშასადამე, მსოფლიოს საუკეთესო მონყობისათვის უნდა არსებობდეს მონარქია ან იმპერია“.

აქაც საინტერესო თანხვედრაა რუსთველური დაფორმულებისა „ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნედლადა“, – „მართალი სამართალი“ მკედარს აცოცხლებს. „მართალი სამართალი“ უმტკიცესია და მისი მფლობელი ბუნებითვე არის მეფე, მიუხედავად იმისა, არის იგი „მონარქი“, თუ არა. დანტი ამბობს: „სამართალი თავისთავად

და მის ბუნებრიობაში არის მართი გზის დამდგენი, – სისწორე, რომელიც გზის გამრუდებას ასწორებს“. სამართალი აუცილებლობით ითხოვს არა მხოლოდ განმსჯელს, არამედ შემსრულებელსაც.²⁴ რადგან სამართალი მიმართულია სხვებზე, ამიტომ ის მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს ძლიერი, როდესაც ის მომდინარეობს პიროვნებიდან, რომელსაც აქვს უმაღლესი ნება და ძალაუფლება ქმედებისა: „მაშასადამე, სამართალი მსოფლიოში თავის ძალაშია მაშინ, როდესაც ის მხოლოდ მონარქშია თავმოყრილი“. არისტოტელე, – განაგრძობს დანტე, – თავისი ეთიკის მეხუთე ნიგნში ამბობს, რომ სამართლის ყველაზე ძლიერი მტერი არის გაუმაძღრობა. როდესაც გაუმაძღრობა ბოლომდე არის აღმოფხვრილი, არაფერი რჩება სამართლის დასაპირისპირებლად, აქედან არისტოტელეს შეხედულება, რომ ის, რაც შეიძლება გადამწყვეტილ იქნეს კანონის საფუძველზე, არავითარ შემთხვევაში არ უნდა იქნეს მინდობილი მოსამართლის ნებას. ეს არის გაუმაძღრობის შიში, რაც აუცილებელს ხდის ამას, რადგან გაუმაძღრობას იოლად მიჰყავს ადამიანის ცნობიერება გზააბნეულობისაკენ:

„მაგრამ სადაც არაფერია სასურველი, შეუძლებელია, გაუმაძღრობა არსებობდეს, რადგან მისწრაფებებს არ შეუძლია არსებობა, როდესაც მათი ნდომის ობიექტი აღარ არსებობს. ხოლო არაფერია ისეთი, რაც მონარქს შეიძლება უნდოდეს, რადგან მისი იურისდიქცია ისაზღვრება მხოლოდ ოკეანიით; რაც არ არის სხვა მმართველთა შემთხვევაში, რომელთა სუვერენობა ივრცობა მხოლოდ მეზობელ სამეფომდე, როგორც არის ამჟამად, კასტილიისა და არაგონის შემთხვევაში. აქედან გამომდინარეობს, რომ ყველა ადამიანიდან მხოლოდ მონარქს შეუძლია იყოს უნმიდესი განსახიერება სამართლისა... (მონარქია I, XI, 1-20).

მეფის (მონარქის) პორტრეტი, რომელიც დანტეს არგუმენტაციის უკან იხილება, ერთმნიშვნელოვნად და იგივეობრივად თანხვდება რუსთველურ გაგებას მეფე-ხელმწიფისა, რომლითაც ჯერ როსტევეან მეფეა დახასიათებული და, შემდგომ, ხელმწიფობას მიღწეული ახალგაზრდები. ამოსავალი დებულება ორივესათვის ერთი და იგივეა: მეფე (მონარქი, იმპერატორი, ხელმწიფე) არის ღვთის მიერ დანიშნული და, ამდენად, ღვთისმიერი სიყვარულით შემოსილი. იგი არის მეფე „ღვთისაგან სვიანი, მაღალი, უხვი, მდაბალი, ლაშქარმრავალი, ყმიანი, მოსამართლე და მონყალე, მორჭმული, განგებინი...“. იგივე სახე იკვეთება ინდოთ მეფის შემთხვევაშიც, მაგრამ აქ კიდევ უფრო ღრმა თანხვედრაა, რადგან ინდოთ მეფე ფარსადანი ექვსი სამეფოს მმართველია (მპყრობელი, კეისარი, ანუ იმპერატორი-მონარქი) და ტარიელის მამის – სარიდანის მისდამი შეერთება-შენყნარება თითქმის იგივეობრივად ასახავს დანტეს მიერ ნაკვლევ-ნაძიებ იმპერიას და იმპერატორს. აქ არის პატრონყმობის კიდევ ერთი მახასიათებელი: სარიდან

„სხვად პატრონია, მართ ოდენ არა აქვს კეისარობა“; „შენყნარება“ („ქვეშევრდომობა, რომელსაც მოაქვს სინყნარე-სიმშვიდე-მშვიდობა“), ქვეყნის პატრონობას არ აკლებს მეფეს, მას მხოლოდ „მეფობა“ (კეისარობა) აკლდება და ის იქცევა „ნომინალურ მეფედ“ (რაც გულისხმობს, რომ „კეისარი“ – მეფეთ-მეფე, შაჰინ-შაჰი, და ა. შ. ფორმულის მიხედვით, არის იგივე, რაც იმპერატორი, ე.ი. მონარქი), რომელიც იღებს „დიდი მეფის“ (მეფეთ-მეფის) პატრონობას და ხდება მისი მსახური.²⁵ ამგვარად, ინდოეთი იმპერია, ხოლო ინდოთ მეფე ფარსადანი იმპერატორია, ანუ მეფეთ-მეფე. აქ საკითხი ასე დაისმის: არის თუ არა ტარიელი უფლისწული (პრინცი), რომელსაც შეიძლება ჰქონდეს სამეფო ღირსება მას შემდეგ, რაც მისი მამა კარგავს „მეფობას“ („კეისარობას“), ესე იგი, შესაძლებელია თუ არა, „მეფობა“ იქნეს „დაკარგული“, ან გადაცემული სხვაზე? რა პირობები არსებობს იმისათვის, რომ მეფობა იყოს კანონიერი და ზუსტად შეესატყვისებოდეს „მეფობის“, ფაქტობრივად, უნივერსალურ კონცეფციას, რომელიც მას ზეგარდმოწარმომავლობას უმტკიცებს? ამ საკითხს ზევით შევხვებ და კვლავ საგანგებოდ შეეჩერდები, რადგან ეს არის მონარქიის რუსთველური და დანტესეული ფილოსოფიისა და იდეოლოგიის ქვაკუთხედი.

ამ შეწყნარება-შეერთებით არა მხოლოდ ინდოთ მეფის, არამედ სარიდანის (ტარიელის) სამეფოს საზღვრები და „უსაფრთხოების ველი“ გაიშალა. გარკვეული ასპექტით აქ ისახება ტენდენცია იმისა, რასაც დღეს ვუნოდებთ „გლობალიზაციას“ და რასაც დანტე უწოდებს იმპერიას, „მოსაზღვრულს ოკეანეთი“. ბუნებრივია, რომ ამგვარი გლობალური უსაფრთხოების და სამართლებრივი სიმტკიცის („მართალი სამართლის“) ველი შეიძლება მხოლოდ იდეალურ მისწრაფებათა რიგს მივაკუთვნოთ, მაგრამ ამგვარი სისტემის წარმოქმნის ლოგიკა არავითარ წინააღმდეგობას არ შეიცავს, იმ პირობით, რომ ყოველივე იქნება სიმეტრიული და გამომდინარე ზეგარდმო ნების და ძალისაგან, იქნება თეოკოსმოლოგიური უნივერსუმის ჰოლოგრამის სიმეტრიული. ქრისტიანობა ამ სიმეტრიული წყობის, იმპერიულობის ონტოლოგიურ საფუძველს ქმნის.²⁶ „სიმეტრიის“ და „თვითორგანიზების“ პრინციპებზე²⁷ ყოფიერების არსებით პრინციპთა რიგს განეკუთვნება, რაც გამოიხატება შესაძლებლობათა ველის (ადამიანის „ნიჭიერების პორიზონტის“) ფორმით. ეს ორი პრინციპი, ფაქტობრივად, ყველა რელიგიური სისტემის საფუძველში გვხვდება და განაპირობებს ნებისმიერი კულტურის აქსიომატურ მატრიცას და ეგზისტენციალურ ველს, რომელშიც იშლება ადამიანის ყოფიერება მის ვერტიკალურ (ღირებულებით, სულიერ) და პორიზონტალურ (სოციალურ, ფიზიკურ) არსებობაში. ის ფორმა, რომელსაც იძენს საზოგადოება და რომელიც შესატყვისობაშია როგორც სიმეტრიის, ასევე თვითორგანიზების პრინცი-

პეტან, ისტორიაში წარმოდგენილია ქრისტიანობის მიერ დაფუძნებული „მეფობის“ (მონარქიის) და „სამეფოს“ (სახელმწიფოს) სახით.

* * *

პოლიტიკურ ფილოსოფიაში და საერთოდ ადამიანის ყოფიერებაში, მე ვფიქრობ, არის უმთავრესი საკითხი, რომელიც არსებობის ონტოლოგიურ საკითხთა რიგს განეკუთვნება და დანტეს მონარქიული ფილოსოფიის ცენტრში დგება. ესაა თავისუფლების საკითხი.

მაშ, ადამიანთა მოდგმა მის იდეალურ მდგომარეობაში მაშინ არის, როდესაც არის სრულიად თავისუფალი. ეს ნათელი გახდება, თუ გავაშუქებთ თავისუფლების პრინციპს... პირველი პრინციპი ჩვენი თავისუფლებისა არის თავისუფალი ნება, რომლის შესახებაც ბევრი ლაპარაკობს, მაგრამ ცოტას გაეგება... მე ვამბობ, რომ განსჯა არის კავშირი აღქმასა და მოთხოვნილებას შორის, რადგანაც ჯერ საგანი აღქმულია და შემდეგ განსჯილი კარგია თუ ცუდი, და საბოლოოდ, განმსჯელი პირი იღებს ან უარყოფს მას. ამგვარად, თუ განსჯა მთლიანად აკონტროლებს ნდომას და არანაირად არ უსწრებს მას, ის თავისუფალია; მაგრამ თუ განსჯა რაიმენაირად არის განწყობილი და ამდენად კონტროლირებული ნდომის მიერ, ის ვერ იქნება თავისუფალი, რადგან არ მოქმედებს თავისი საკუთარი ძალით, არამედ მისწრაფებულია რაღაც სხვის ძალით. სწორედ ამიტომ, დაბალ ცხოველებს არ შეუძლიათ ჰქონდეთ თავისუფალი ნება, რადგან მათი განსჯა ყოველთვის განისაზღვრება ნდომით.²⁸ ხოლო აქედან ისიც ცხადია, რომ არამატერიალური ყოფიერების მქონენი, რომელთა ნება უცვლელია, ისევე როგორც ადამიანის სულები, რომელნიც სტოვებენ ამქვეყნიურობას მადლმოსილები, არ ჰკარგავენ თავისუფალ ნებას, რადგანაც მათი ნება არ განიცდის ცვალებადობას; ფაქტობრივად, ისინი ინარჩუნებენ მას სრულყოფილი და ჭეშმარიტი ფორმით. როდესაც ეს მოხელთებულია, იმის დანახვაც შეიძლება, რომ ეს თავისუფლება (ან ეს პრინციპი ყოველი ჩვენი თავისუფლებისა) არის უდიდესი საჩუქარი – ნაბოძები ღვთის მიერ ადამიანის ბუნებისათვის, როგორც უკვე ვთქვი, კომედიის სამოთხეში, რადგან მისი ღირსებით ვხდებით ბედნიერნი, როგორც ადამიანები, აქ, მისი ღირსებით ვხდებით ჩვენ ბედნიერნი ყველგან, როგორც ღმერთები...“;

უნდა გვახსოვდეს, – განაგრძობს დანტი, – რომ, როგორც არისტოტელე ამბობს „მეტაფიზიკაში“, მხოლოდ ის არის თავისუფალი, „ვინც არსებობს თავისი საკუთარი მიზნით და არა სხვის მიერ მიზანდასახული“, რადგან ის, რაც არსებობს სხვისი მიზნისათვის, აუცილებლად არის გაპირობებული ამ სხვით, რომლისთვისაც ის არსებობს, როგორც გზა საკუთარი მიზნის მისაღწევად. ადამიანთა მოდგმა არსებობს საკუ-

თარი და არა რაიმე სხვის მიზანდასახულობით მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის არის მონარქის მმართველობის ქვეშ, რადგან მხოლოდ მაშინ ხდება თავდაყირა მდგარი მმართველობის – მაგალითად, დემოკრატიის, ოლიგარქიის და ტირანიის, რომელსაც მონობაში შეჰყავს ადამიანი, – გასწორება, როგორც იქნება ეს ყველასთვის ცხადი, ვინც მათ გამოიკვლევს; და მხოლოდ მაშინ მართავენ მეფენი, არისტოკრატები (ცნობილნი, როგორც დიდებულნი და კეთილნი) და ის ხალხის თავისუფლებისათვის თავდადებულნი – სამართლიანად. რადგანაც მონარქს ქვეშევრდომები ყველაზე მეტად უყვარს, მას სურს, რომ ყოველი მათგანი იყოს კარგი. ხოლო ეს კი შეუძლებელია, მოხდეს თავდაყირა დაყენებული მმართველობის დროს. არისტოტელე ამბობს თავის „პოლიტიკაში“, რომ „ცუდ მმართველობაში კარგი ადამიანი ცუდი მოქალაქეა, მაშინ, როდესაც კარგ მმართველობაში კარგი ადამიანი და კარგი მოქალაქე ერთი და იგივეა“.²⁹ ეს სამართლიანი მმართველობის ფორმები მიზანმიმართულია თავისუფლებისაკენ, ესე იგი, რომ ადამიანები უნდა არსებობდნენ თავიანთი საკუთარი მიზნებისათვის...

„რადგან მოქალაქე არ არსებობს კონსულებისათვის, არც ხალხი მეფისათვის, არამედ პირიქით, კონსული არსებობს მოქალაქეთათვის და მეფე – ხალხისათვის; ზუსტად ისევე, როგორც პოლიტიკური ერთობა არ არის შექმნილი კანონთათვის, არამედ კანონებია შექმნილი პოლიტიკური ერთობის წარმატებისათვის, იმავე გვარად ისინი, ვისი ცხოვრებაც იმართება კანონით, არ არსებობენ კანონმდებლისათვის, არამედ უფრო ის არის მათთვის... მაშასადამე, კაცობრიობა მცხოვრები მონარქიის ქვეშ, არის თავის იდეალურ მდგომარეობაში; აქედან გამომდინარეობს, რომ მონარქია არის აუცილებელი მსოფლიოს კეთილდღეობისათვის. (მონარქია I, XII, 1-13).

პრობლემა, რომელიც ნებისმიერი მმართველობისას ცხადად იჩენს თავს, არის მიმართება სიტყვებს (თქმას) და საქმეს (ქმნას) შორის. ეს პრობლემა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ხდება იმგვარ სისტემებში, რომელნიც ფორმით, ანუ თქმით ეგალიტარულნი (თანასწორული) არიან, რეალურად ქმნით კი – ფარულად იერარქიზებულნი, რაც ამ სისტემებს თავდაყირა აყენებს, როგორც ჩანს, ეს თანამედროვე მასობრივ სისტემებში – „ეგალიტარულ დეკლასირებულ დემოკრატიებში“. ეს ცრუ მმართველობა (სიმულაკრი) ყოველივე იმის საწინააღმდეგოა, რასაც დანტეს პოლიტიკური ფილოსოფია სახავს, როგორც კაცობრიობის კეთილდღეობის ერთადერთ ჭეშმარიტ საფუძველს და ღირსეული ცხოვრების საწინდარს.

„როგორც ზეციურმა ხმამ ჰკითხა დავითს: „რად მეუბნები ჩემს სამართლიანობაზე“, თითქოს ეუბნება: „შენ ფუჭად ლაპარაკობ, რადგან შენი სიტყვები უარყოფენ იმას, რაც ხარ შენ“. საიდანაც შეიძლება დავასკენათ, რომ ის პიროვნება, ვისაც სურს კეთილგანაწყოს

სხვა, თვითონ უნდა იყოს კეთილგანწყობილი სხვისადმი. მაგრამ მხოლოდ მონარქი შეიძლება იყოს კარგად აღჭურვილი მმართველობისათვის... რამდენადაც მონარქს არა აქვს არავითარი მსუნავობა (რამეთუ ყველაზე ნაკლები შემთხვევა ეძლევა), როგორც ადრე ენახეთ (და ეს არ არის სხვა მმართველთა შემთხვევაში), და რამდენადაც მხოლოდ ნაყოფიანება გადააგვარებს განსჯას და აუკეთურებს სამართალს, გამომდინარეობს, რომ მხოლოდ თვითონ ის, ან იგი მეტად, ვიდრე სხვა ვინმე, არის კარგად არჭურვილი მმართველობისთვის, რამეთუ მას შეუძლია ყველა ადამიანის განსჯა და გასამართლება უმაღლეს საფეხურზე. ეს არის ორი მთავარი თვისება საჭირო კანონმდებლისა და კანონის აღმასრულებელისთვის, როგორც ნმიდა მეფემ მიიღო დასტურად, როდესაც იგი შეეკითხა ღმერთს იმაზე, რაც საჭირო იყო მეფისა და მისი შეილისათვის „ღმერთო“, – თქვა მან, – „მიეცი შენი განაჩენი მეფეს და შენი სამართალი მეფის შვილს“... აქედან გამომდინარეობს, რომ მონარქია აუცილებელია მსოფლიოს კეთილყოფნისათვის“ (მონარქია I, XIII, 1-8).

დანტეს მიერ ფილოსოფიური არგუმენტაციის საფუძველად არისტოტელეს ნააზრევის გამოყენება მის მიერ წარმოდგენილი მონარქიული წყობის პოლოგრამაში ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიური ლერძის არსებობას ვერ ფარავს, რადგან „ერთი“ და ერთის მმართველობა მთელი თავისი ლერძული წყობით „ერთი ღმერთის“ სიმეტრიულია („ჰე, ღმერთო ერთო...“), რაც დასტურდება უკანასკნელ, XI თავში, სადაც უკვე მთელი ეს არგუმენტაცია და პოლიტიკური ფილოსოფია თავს იყრის ერთიან ქრისტიანულ პოლოგრამად. დანტე წერს:

“ყველა არგუმენტი აქამდე ნამონეული მტკიცდება არაჩვეულებრივი ისტორიული ფაქტით: სახელდობრ, კაცობრიობის მდგომარეობა, რომელსაც ძე ღვთისა ან მოელოდა ან თავად აირჩია მოსატანად, როდესაც მზად იყო მოვლენოდა ადამიანად კაცობრიობის გადასარჩენად. რადგან, თუ გადავხედავთ დროს და ადამიანთა მდგომარეობას ჩვენი პირველი მშობლების (ცდუნების ხნიდან (რომელიც იყო შემობრუნების ნერტილი, რომლიდანაც ჩვენ გზააბნეულნი ვიდოდით), ვერსად ვიპოვით, რომ აქ ოდესმე ყოფილა მშვიდობა, გარდა უკედავი ავგუსტეს ქვეშ, როდესაც სრულყოფილი მონარქია არსებობდა. რომ ის კაცობრიობა იყო ბედნიერი უნივერსალური მშვიდობის უშფოთველობაში, დადასტურებულია ყველა ისტორიკოსის და სახელგანთქმული პოეტის მიერ: თვით ქრისტეს სიკეთის ქრონიკებიც ადასტურებს ამას; დაბოლოს, პავლე ამ ბედნიერ მდგომარეობას უწოდებდა „დროის სისავსეს“. ჭეშმარიტად ეს დრო იყო „სავსე“, როგორც ყველა დროებითი საგანი, რადგან ჩვენი ბედნიერებისაკენ არც ერთ მისწრაფებას არ აკლდა თავისი ხელშემწყობი. ... ო, ადამიანთა მოდგმავ, რამდენმა გრიგალმა და უბედურებამ და ნგრევამ უნდა შეგარყიოს შენ, ვიდრე გარ-

დასახული მრავალთავიან ურჩხულად შეებრძოლები კონფლიქტურ საგნებს. შენ ხარ ავად შენს ინტელექტებში, ორივე მათგანში, და შენს მიჯაჭვულობაში; შენ არ ზრდი შენს ინტელექტს გარდაუვალი პრინციპებით, არც შენს ქვემო ინტელექტს – გამოცდილების გაკვეთილებით, არც შენს აფექტებს ღვთაებრივი რჩევით, როდესაც ის სუნთქავს შენში სულიწმიდას საყვირით: „უყურე, რა მშვენიერია და რა სასიამოვნო ძმობით ურთიერთთან ერთობაში საცხოვრებლად“ (მონარქია, XVI, 1-5).

ამ სახით ქრისტიანობა თავის უმაღლეს პოლიტიკურ გამოხატულებას პოეებს ხელმწიფობასა და იმპერიაში, ანუ სახელმწიფო-სამეფოთა ისეთ იერარქიაში და თანანყობაში, რომელიც პირდაპირ იმეორებს ზეციურ იერარქიას და განგებულებას და, ამდენად, გამომდინარეობს უშუალოდ ღმერთის ნებიდან. როგორც რუსთველთან, ასევე დანტესთან, იმპერიის მისწრაფება, იყოს მსოფლიო იმპერია (ანუ მხოლოდ ოკეანეებით შემოსაზღვრული), სავსებით დადებით ნანამძღვრებს ეფუძნება. ეს არის ტოტალური ღიაობა, როგორც კულტუროლოგიური და პოლიტიკური, ასევე ეგზისტენციალური თვალსაზრისით. უსაფრთხოება, რომელიც აუცილებელია ამგვარი ღიაობისას, ორივე შემთხვევაში გამომდინარეობს სამართლისა და ამ სამართლის აღსრულების ძალისაგან, რომელიც უნდა ახასიათებდეს იმპერიას. ამ სამართლის ძალით მეზობელი სახელმწიფოები ერთიან და სამეგობრო-სამოყვრო სიყვარულის საცხოვრისს ქმნიან. რუსთველმა ეს ერთიან პოლოგრამად წარმოადგინა (არაბეთი, ინდოეთი, ჩინეთი... – ავთანდილის ქართული სიმღერის მოსასმენად მოსული მთელი სამყარო...)³⁰; დანტემ მაგალითად აიღო რომის იმპერია. ფაქტობრივად, ყველა თემა, რომელიც რუსთველის პოლოგრამაში არის წამოყენებული და პოეტურად დაფორმებული, დანტესთან ისტორიულ-ფილოსოფიური ანალიზით არის წარმოჩენილი და იგივეობრივად (რუსთველურად) გადაჭრილი. ისევ და ისევ, ამ თანხვედრის საფუძველი არის ქრისტიანული რელიგია და მთლიანად ქრისტიანული პოლოგრამა. ამდენად, ეს ორი მუხლი საკაცობრიო ცივილიზაციისა ურთიერთწყობილად იკითხება: რუსთველი – პოეტური ენით, დანტე კი – ფილოსოფიურ-პოლიტიკურით; ამიტომაც მესახება მე რუსთველი და „ვეფხისტყაოსნი“ მეტარეალობად – მეტაისტორიულ სინამდვილედ, როგორც განუწვლილველი ყოფიერება, ერთიანი პოლოგრამა; ხოლო დანტე კი – რეალობად, ყოფიერების და აზრის ისტორიულ-ბიოგრაფიულ ხდომილებად.³¹

ყოველივე, რაც ითქვა, შეიძლება გამოითქვას რუსთველური დაფორმულებით, რომელიც ბუნებრივად ასრულებს დანტეს მთელ არგუმენტაციას: „შიგან მათსა საბრძანისსა თხა და მგელი ერთად სძოვდეს“.

მონარქიის (სამეფოს-სახელმწიფოს) და მონარქის (მეფე-ხელმწიფის) იდეალურ სახედ წარმოდგენა მხოლოდ იმ შემთხვევაშია შესაძლებელი, თუ მოხდება განყენება იმ ჰოლოგრამიდან, რომელსაც რუსთველის პოეტური და დანტეს ფილოსოფიურ ტექსტები ქმნის. აქ საკითხი ეხება არა ისტორიულად და დროში არსებულობას, ამ ჰოლოგრამების ისტორიულ-პროცესუალურ რეალიზებას, არამედ იმ შესაძლებლობას, რომელიც ამგვარი საფუძვლიდან იგება და იხსნება. ორივე შემთხვევაში გვაქვს მონოდება: „გსურთ, იყოთ ბედნიერი და გახსნათ თქვენი პიროვნული პოტენცია („ნიჭი“) ქმედებაში? – დააფუძნეთ მონარქია და მიჰბადეთ მონარქს, რადგან იგი არის ღვთის, ზეციური კოსმიური მეფის სარკე ადამიანთა საუფლოში“. ეს, ფაქტობრივად, იგივე სიტყვებია, როგორც გვხვდება სახარებებში და მოციქულების ეპისტოლეებში. ქრისტეს პასუხი პილატეს მიერ დასმულ კითხვაზე: „შენ ხარ იუდეველთა მეფე?...“ – „...ჩემი სამეფო არა არის განგებული ამქვეყნიურიდან. ჩემი სამეფო რომ ამქვეყნიური განგებიდან ყოფილიყო, მაშინ ჩემი მსახურნი იბრძოლებდნენ, რომ იუდეველებს არ გადაეცემოდი. ახლა ჩემი სამეფო არაა აქედან. – და პილატეს დასკვნა: „ესე იგი, მეფე ხარ...“ (ის არ ამბობს: „იუდეველთა მეფე“, არამედ, „ესე იგი, მეფე ხარ!“)² მთელი ჰოლოგრამა რელიგიურ, კერძოდ, ქრისტესულ სახესა და ფორმას იძენს: დგინდება სრული სიმეტრია, რომელიც ამქვეყნიურსა და ზესოფლიურს ერთებად ხდის. „მეფე“ (მეუფე, უფალი...) და „მეფობა“ იერარქიულად მამა ღმერთის, როგორც „უფლებათა უფლის“ ატრიბუტიცაა და ამ ქვეყანაზე მისი ხატის და მსგავსების – ნამდვილი კაცის და მინიერი მეფისაც. ვფიქრობ, საინტერესოა ამ ქრისტიანული ჰოლოგრამის შეჯერება სხვადასხვა ცივილიზაციებში და რელიგიურ ხედვაში წარმოდგენილ ჰოლოგრამებთან. ჩემი ინტერესი მიმართული იქნება იმ რელიგიური პრინციპებისადმი, რომელნიც საფუძვლად უდევს აღნიშნულ ცივილიზაციათა სამეფო ჰოლოგრამებს და, შეძლებისდაგვარად, იმ განსახიერებას, რომელიც გვხვდება ამ ცივილიზაციათა ისტორიულ მითოლოგიებში. ბუნებრივია, აქ მხოლოდ საკითხების დასმის შესაძლებლობა მექნება და არა სრული თემატური გაშლისა და ანალიზის.

სხვადასხვა ცივილიზაციათა საერთო სურათზე თვალის ერთი გადავლებითაც ცხადი ხდება, რაოდენ მრავალფეროვანი ფორმებით ვლინდება საფუძვლისმიერი მიმართება, რომლითაც ადამიანთა საზოგადოება იძენს პოლიტიკურ ფორმას და აყალიბებს თავის თეოკოს-მოლოგიურ ჰოლოგრამას. ეს მიმართება ერთმნიშვნელოვნად რელიგიურია: კავშირი ღმერთისა და ადამიანისა, ზეციურისა და ამქვეყნიურისა, სააქაოსი და საიქიოსი. რამდენადაც ადამიანი სიცოცხლისა და სიკვდილის საზღვრებით არის დასაზღვრული, იგი ამ ორ სივრცეში

მოიაზრებს თავს და ახდენს თავისი ყოფიერებისა და არსებობის ტოპოლოგიზებას – განყოფილებას, დალაგებას, რაც კულტურის მატრიცის სახით დგინდება და ქმნის მდგრად განწყობას, რომლითაც ადამიანს უხდება ცხოვრება თაობათა განუწყვეტლობაში და თვითგამოსაცნობობაში – თვითგამოცნობის პორიზონტში, რასაც ისტორია ეწოდება. იმის მიხედვით, თუ როგორ არის განყოფილი ეს ორი სივრცე, შესაძლებელია გამოვლინდეს ცივილიზაციათა ტიპოლოგია და ურთიერთმიმართება.

მეფობა, თუ მას განვიხილავთ ლეგიტიმურობის თვალსაზრისით, დაკავშირებულია ღმერთების მიერ ადამიანთა, ადამიანთა საზოგადოების (ერთობისა) და მთლიანად ბუნების სიმწყობრესა და მართვასთან. თავდაპირველად სამყაროს (ადამიანს და ბუნებას) მართავდნენ ღმერთები. ეს მითორელიგიური აქსიომა თითქმის ყველა მითოსსა და რელიგიაშია დადასტურებული, როგორც ევროპის, აზიის, აფრიკის, ასევე, ამერიკის უძველეს კულტურებსა და ცივილიზაციებში. იმ პრინციპის გასარკვევად, რომელსაც ეყრდნობა მეფობის საკაცობრიო კონცეფცია, ვფიქრობ, საკმარისი იქნება, გადავხედო რამდენიმე თვალსაზრისს.

„სოციო-პოლიტიკური ძალაუფლების ბუნებრივი არქეტიპი არის მამის ავტორიტეტი, რადგან სამოქალაქო საზოგადოების არქეტიპი, როგორც ზუსტად განსაზღვრა არისტოტელემ, არის ოჯახი. ისევე, როგორც საზოგადოება არის ოჯახის გავრცობა და არა ინდივიდთა კოლექცია, ამგვარადვე ბელადი, მეფე, ახორციელებს თავის ძალაუფლებას, რომელიც არის მისი ბუნებით ღვთაებრივი მამობრივი ფუნქციის ჯგუფზე განვრცობა. მინიერი მამა არის ხატი, ათინათი ღმერთისა, ზეციური მამის...“³³

„ქართლის ცხოვრებაში“ მკვეთრად არის განსაზღვრული „ქართლოსიანთა“ არა მხოლოდ ჩამომავლობა საერთო მამიდან, ქართლოსიდან (ნოე-იაფეტი-თარაშ-თარგამოსი-...) და მისი საფლავის თაყვანისცემა (რაც ქართლოსიანობის უეჭველი დადასტურებაა), არამედ მთელი კავკასიური მოდემის წარმომავლობა იმავე საერთო წყაროდან და ერთი მამიდან – თარგამოსიდან. აქ მეტად საინტერესო სურათია, რომელიც ქმნის ზოგადად „მამობის“ პოლოგრამას და ყოველი ეთნოსისათვის ეთნონიმის სახით „მამას“, საკუთარ წარმომავლობით ხაზს ადგენს. ეს ოჯახური მარაო იშლება ბუნებრივად და ავსებს იმ სივრცეს, რომელიც იმთავითვე არის მიცემული ყოველი „მამისათვის“ მათი საერთო მამის მიერ, რომელიც ადის პირველმამამდე – ნოემდე, რადგან საწყისი წარღვნის შემდგომი „ახალკაცობრიობაა“. ქართლოსის შვილის, მცხეთოსის სიკვდილის შემდგომ არეული ქართლოსიანთა ქვეყანა ასეა დახასიათებული „ქართლის ცხოვრებაში“: „ხოლო ვინცა იყვის მცხეთას, რეცა თავადი იგი იყვის ყოველთა მათ ზედა. და არცა სახელ ედე-

ბოდათ მეფედ, არცა ერისთავად, არამედ მამასახლისი ეწოდებოდათ, და იგი იყვის მაზავებელ და ბჭე სხუათა ქართლოსიანთა. რამეთუ ქალაქი მცხეთა განდიდებულ იყო უმეტეს ყოველთასა და უწოდდეს დედა-ქალაქად. და მას ჟამსა დაივიწყეს ღმერთი დამბადებელი მათი და იქმნეს მსახურ მზისა და მთოვარისა და ვარსუკულავთა ხუთთა, და მტკიცე და უფროსი საფიცარი მათი იყო საფლავი ქართლოსისა“ („ქართლის ცხოვრება“. გვ. 11)³⁴. ამავე კონცეფციით მთელი კაცობრიობა არის ერთი მამის (რომელსაც სხვადასხვა სახელით მოიხსენიებენ სხვადასხვა ენობრივი-და-ეთნოჯგუფები და მითოლოგიური თეოკოს-მოლოგიური ჰოლოგრამები) შვილი და, ამდენად – სანათესაო. კაცობრიული ერთობის ეს უღრმესი გაგება დასურათხატებულია რუსთველის „ვეფხისტყაოსნითაც“, სადაც სხვადასხვა სახელმწიფოები და მეფენი ერთიანდებიან ზე-ეთნიკური კაცებრივი ნათესაობითა და მოყვრობით მეფურ-მამობრივი სიყვარულის ნიადაგზე. სწორედ ამ თვალსაზრისით არის „მეფე“ ერის მამა – „კაცობრიობის“ შემქმნელის, „მამა ღმერთის“ სიმეტრიული. ისევე, როგორც შეუძლებელია „ღვთაებრივი შემოქმედის მამობის“ (კოსმოგონიური შემოქმედის) გაუცხოება-გასხვისება თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამის შეუცვლელად, ასევე არის შეუძლებელი მეფობის გასხვისება, იერარქიული (სიმეტრიის) ლერძის მოუშლელად, რადგან მეფობა ერთადერთი და მარადიული სახელოა, დადგენილი ღმერთთან მიმართებაში, როგორც „მეფობა ღვთის მადლით“, „ღვთაებრივი დანაბადობა“. ეს არის „მეფობის“ ღვთაებრივი, საკრალური საფუძველი. იგი ყოველი ახალი მეფის არჩევისას დგინდება რიტუალით.³⁵ ასე იყო დადგენილ-არჩეული მეფედ ქართლისა ფარნაეა ზი, რომლის დინასტიასაც მიენიჭა მეფობა და რომელიც, ფაქტობრივად, ბაგრატიონთა მიერ ამ დინასტიის ჩანაცვლებამდე ერთადერთი ლეგიტიმური სამეფო დინასტია იყო მთელ ეგრო-ქართლში (ძველი კოლხეთის ორთავე ნაწილში). „ქართლის ცხოვრების“ ავტორს შესანიშნავად ესმის ეს და ამიტომაც მთელ თავის საიმპერატორო ხელმწიფობის კონცეფციას აფუძნებს ფარნაეაზიანთა დინასტიის უწყვეტობაზე, ვიდრე ბაგრატიონებამდე, რომელნიც იმავე პრინციპითა და ლეგიტიმურობით ქრისტეს ხორციელი ჩამომავლობით ხის შტოს წარმოადგენენ – *დავითის სამეფო სახლს*.³⁶

მეფობის წყარო ღმერთია. მეფობის კანონიერება დგინდება იმით, რომ ღმერთი ირჩევს, ადგენს და ადებს ხელს („ხელდასხმის სიმბოლურ-საკრალური რიტუალი“) რჩეულს, რომელიც ამგვარად ან თვით ხდება მინიერი ღმერთი (როგორც ფარაონი ეგვიპტეში), ან არის კაცი, რომელიც იძენს მეფობის ღვთიურ მადლს – „სვიანობას“ (როგორც „ვეფხისტყაოსანში“ როსტევეანი ან თინათინი, რომელიც „მართ ღმრთისა დანაბადია...“). ორივე ფორმა საკმაოდ ცხადად არის წარმოდგენილი სხვადასხვა ისტორიულ მსოფლხატებში (ჰოლოგრამებში). ფარაონი ეგ-

ვიპტურ მითორელიგიურ ჰოლოგრამაში არის ღმერთი. ამიტომ მეფობა არ წარმოადგენს ღმერთების მიერ ლეგიტიმირებულ პოლიტიკურ ინსტიტუტს, ის არის ღმერთების მიერ სამყაროს მართვის განუყოფელი ნაწილი, რაც სიმბოლურად გამოხატულია ღვთაებრივი დინასტიის მითში, რომელიც ამბობს, რომ ეგვიპტეს ადრე მართავდნენ ღმერთები, რომელთაც შემდეგ გადაწყვიტეს, ამაღლებულიყვნენ ცაში, რატომაც დააარსეს ისტორიული მეფობა, რომელსაც უნდა განეგრძო ქვეყნის მართვა. არსებითი არის ის, რომ ფარაონის მეფობა თავისთავად არის ღვთაებრივი ბუნების. სწორედ ღვთაებრივი ბუნება ქმნის მისი ძალაუფლების საფუძველს. ეს პრინციპი ორ თეოლოგიურ კონცეფციად ვითარდება. ერთის მიხედვით, უმაღლესი ღმერთი პირადად იმყოფება ფარაონში, მასში სახლობს ისევე, როგორც საკულტო ქანდაკებაში, ან წმინდა ცხოველში. მეფე (ფარაონი) არის ღმერთის ინკარნაცია (გარდმოსახვა), რომელიც ხდება მეფის ინტრონიზაციისას, ხოლო მისი სიკვდილის შემდგომ გადადის მის ჩამომავალზე. ეს გამოხატულია ფარაონის ტიტულატურაში, რომელიც შედგება ღმერთის სახელისაგან, რასაც მოჰყვება ტიტულატურის მეხუთე ელემენტი, ფარაონის საკუთარი სახელი.³⁷ სხვა თეოლოგიური კონცეფციით, ფარაონი არის ღმერთის შვილი და მისი ძალაუფლება გამომდინარეობს იქიდან, რომ იყო შობილი ღმერთის მიერ. ფარაონი არის „რას შვილი“, „ცოცხალი ხატი თავისი მამისა“ მინაზე. ამიტომ ფარაონი არის მზიური ყოფიერების მქონე, რადგან მისი ნამდვილი მამა არის რა – მზე. ფარაონული მონარქია შთამომავლობითია, რომელიც საფუძველდებულია აღნიშნული ღვთაებრივი ჩამომავლობით და კავშირით. ამას გვირგვინით შემოსვის რიტუალური ცერემონია ადასტურებს. ამ რიტუალის მიხედვით მეფის არჩევა ღმერთების საქმეა. ეს, ფაქტობრივად, მეფობის და მეფის ღვთაებრივი ჩამომავლობის და ხელდასხმის (რომელიც ღმერთების მიერ ხორციელდება) უნივერსალური გამოხატულებაა.

როგორც ზემოთაც ითქვა, მეფის „ღვთით რჩეულობა“ მონარქიის არსებითი მახასიათებელია. ეს მეფის ძალაუფლებას აძლევს სრულ ლეგიტიმაციას, როგორი ფორმითაც არ უნდა ხორციელდებოდეს ის. მეფობის დინასტიურობა ანუ ოჯახობრიობა (ერთი ოჯახის რჩეულობა და მეფობის მასში გადაცემა) საფუძველს სწორედ ამ ღვთაებრივ ნილობაში, – მადლში პოვებს. მაგრამ ყველა შემთხვევაში, მეფე ყოველთვის თავიდან ირჩევა.

აქ დაისმის არსებითი კითხვა უზურპატორთა შესახებ – იმათ შესახებ, რომელნიც არღვევენ ამ ღვთაებრივ რიგს და ძალით ითვისებენ „სამეფო ღირსებას“: თვითრჩეულნი ხდებიან. ძალაუფლების მითვისება (რაც თავისთავად ბოროტმოქმედებაა!) არღვევს მთელ სისტემას და ჰოლოგრამას, რადგან სპობს ღვთაებრიობას და საფრთხეს უქმნის საერთოდ მეფობის კანონიერებასაც და შთამომავლობით, ან რაიმე

ფორმით, გადაცემას. გარდა ამისა, უზურპაცია ინვეს ყველა იმ პიროვნული მახასიათებლის გადაგვარებას, რომლითაც უნდა ხასიათდებოდეს მეფე. უპირველეს ყოვლისა, *წყდება კავშირი ზეციერ მამასა და ერის მამას შორის*, რომელიც კარგავს ღმერთის მიმართ პასუხისმგებლობას და თავნება ხდება, რითაც ინვეს ღვთიურ რისხვას; იმლება კლასების იერარქიული სიმწყობრე და დადგენილი სოციალური სტრატეფიკაცია. „ითხაპნება“ და კარგავს ფორმას ყოფიერების ჰოლოგრამა. საფრანგეთის და რუსეთის რევოლუციების ტრაგიკული შედეგები ამას ცხადად ადასტურებს.

ინდურ კასტურ წყობაში წარმოდგენილია ოთხი ძირითადი კასტა: ბრაჰმანი (სულიერი და ინტელექტუალური), ქშატრია (მეომრები, დიდებულები), ვაიშია (ვაჭრები, კომერსანტები) და შუდრა (უკარებლები, მსახურები...)³⁸. ყოველი კასტა დახურულია, რადგან განასახიერებს არა უბრალოდ სოციალურ ბედითმოცემულობას, არამედ საზოგადოებრივი წყობის *საკრალურობის* და *გარდასახვათა სულიერ (ქცევითი) კასტურ დეტერმინიზმს*. ინდური სისტემის წაკითხვა და გაგება რელიგიური „კარმის“ თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამის გარეშე შეუძლებელია. რელიგიური კლასობრივი წყობის არქეტიპები პარადიგმული მარაოს სახით არის გაშლილი სხვადასხვა ცივილიზაციებში. „ვეფხისტყაოსანში“ ეს სურათი წარმოდგენილია ქართული ქრისტიანული პარადიგმით, რომელიც *პატრონყმურ* ჰოლოგრამაში მოცემული ადგილის ბედისმიერი დადგენით და განსაზღვრით ქმნის ტოპოლოგიურ დახვეწად (გნებავთ, განვითარებად) სისტემას. ამ დახვეწას (განვითარებას) საფუძვლად უდევს *პიროვნული რჩეულობა, თავისუფლება, ღირსება, გონიერება და ყოფიერების საკრალურობა* (განგებობისმიერობა). ამგვარი სისტემაა მონარქიაც, რომელიც დანტეს პოლიტიკურ, ფილოსოფიურ და სოციალურ ხედვაში გამოისახება. დანტემ პოლიტიკურ-ფილოსოფიურად დაასაბუთა ის პრინციპები, რომელნიც მონარქიას საკაცობრიო მშვიდობის, უსაფრთხოებისა და წესრიგის და უნივერსალური „კაცობრიული ინტელექტის“ გამომვლენ შესაძლებლობას უქმნის. რუსთველმა დახატა ის გზა, რომელიც პიროვნებას ამაღლებს ხელმწიფობამდე და ამ უმაღლესი მიზნის (უნივერსალური მშვიდობის, წესრიგის, გონიერების, უსაფრთხოების...) მისაღწევად უნდა გაიაროს ადამიანმა, რომ გახდეს *კაცი და ხელმწიფე* – დაადგინოს სიმეტრიული თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამა. ორივე შემთხვევაში ღერძი, რომელზედაც შენდება ეს ჰოლოგრამები, წარმოიქმნება ერთსა და იმავე საკრალური საფუძვლიდან: *მონარქის (და მონარქიის) ღვთისმიერობიდან*. ორივე შემთხვევაში საქმე ეხება *ქრისტიანულ წყობას* და, ამდენად, აუცილებელია ქრისტიანული მონარქიული (პატრონყმური) წყობის საკრალური და პოლიტიკური საფუძვლის გაცნობიერება.

მონარქიული ჰოლოგრამები უნივერსალურ აქსიომებს შეიცავს. ეს აქსიომები ეფუძნება ფუნდამენტურ თეოკოსმოლოგიურ აქსიომას და ხედვას, რომელიც პარადიგმულად იშლება კაცობრიობის ისტორიად და ფაქტობრივად ფარავს მთელ ეგზისტენციალურ ყოფიერებას. დანტეს ცდა, მონარქია დაასაბუთოს, როგორც საზოგადოების პოლიტიკური და სოციალური მონყობის სრულიად ბუნებრივი ფორმა, შეესატყვისება იმ უნივერსალურ თვითცხადობას, რომლითაც მონარქიული წყობის ბუნებრიობა არის დადგენილი არსებითად ყველა პარადიგმაში: წინააზიურ, ეგვიპტურ, ინდურ, ჩინურ, ირანულ, ევროპულ (წინარექრისტიანულ და ქრისტიანულ), იაპონურ თუ ამერიკულში.³⁹ ამ პარადიგმებში მეფობა, როგორც ზევით აღვნიშნე, არსებითად ორი პრინციპიდან იძენს ლეგიტიმურობას: ა) მეფე არის ღვთაებრივი წილის მქონე არსება და, ამდენად, ღვთაებრივი ბუნების. ამიტომ *ღვთიურია იგი, კი არ ასახიერებს უმაღლეს ღვთაებას, არამედ არის კიდევ ის*; და ბ) მეფე არის *ღვთაებრივი მადლით რჩეული* და, ამდენად სიმეტრიული განმასახიერებელი ზეციური თეოკოსმოლოგიური მეფობისა (*მეუფე, უფალი*). ის არის მიწიერი სარკე: ხატი და მსგავსება ღმერთისა (როგორც ასურეთ-ბაბილონურ ჰოლოგრამაშია დადასტურებული: „მეფობა დაეშვა ციდან“, *მეფობა* და არა *მეფე*. იგი ღვთაებრივი ფუნქციაა და არა სახელდებულობა). ეს ხატობა და მსგავსება, რომელიც ქართულ ენაში გამოითქმის, როგორც *კაცობა* („ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა...“), ფუნქციურადაც სიმეტრიულ წყობაშია გამოვლენილი ყველა იმ ატრიბუტით, რომელიც მიენერება ღმერთს: მოსამართლე, მონყალე, განგებიანი და ასე შემდეგ, მასშტაბთა ფარდობითობის შესატყვისად. ღმერთი კოსმოსს მართავს (რომელშიც კაცობრიობაც შედის), ხოლო *მეფე-კაცი* კი, ქვეყანას, რომელიც კაცობრიობაშია მოთავსებული, კაცობრიობად სახიერდება. ზემოაღნიშნული პირველი პრინციპით, *მეფე ზემოქმედებს ბუნებაზე* (მას შეუძლია მოიყვანოს წვიმა; ჩაახშოს ქარი; მოიყვანოს მოსავალი და ა.შ.). მეორე პრინციპით ის ბუნებაზე ზემოქმედებს და მართავს მას, მხოლოდ, როგორც *ღვთის ნების გამტარებელი*. აქ ბუნება ორი აზრით შეიძლება ვიხმაროთ: როგორც ღვთის მიერ შექმნილი კოსმოსი და როგორც ადამიანის მიერ შექმნილი გარემო. ეს მეორე გულისხმობს არა მხოლოდ ღვთის მიერ შექმნილ „ბუნებრივ პირობებს“ (ანუ მოცემულობას, რომელშიც ის მოსახლეობს – გეოგრაფიას, ეკოლოგიას და სხვა „ღვთით ნაბოძებ სიმდიდრეს“), არამედ *ისტორიასაც* – იმ ფორმებს, რომელიც ადამიანს შეაქვს ბუნებაში, რასაც „ღვთის წყალობით“ აშენებს საკუთარი თავისუფლებით და შემოქმედებითი ენერგიით. აქვეა მის მიერ წარმოებული *ომებიც*, რადგან ომი ამგვარ ჰოლოგრამებში (მსოფლხატში) *საკრალი ზებუღია* და მას აწარმოებენ ღმერთის ნებით და არა საკუთარი სურვილით.⁴⁰ *ისტორიული ბუნება, თუმც კი ღმერთის განგებუღია, არ არის შექმნილი*

ღმერთის მიერ – ის წმინდად კაცურ-ადამიანური შემონაქმედია. ქრისტიანული პოლოგრამა თავისი რელიგიური აქსიომით არსებითად ამ უკანასკნელ ფორმას და, შესატყვისად, პოლოგრამას ქმნის და განასახიერებს. სამეფო ფუნქციები, როგორც სხვადასხვა პოლოგრამათა ტექსტებშია მოცემული, საკმაოდ სრულად ხატავენ მეფის პიროვნებას, განსაკუთრებით ქრისტიანობაში. მეფე არის: „წილი ღმერთისა“, რომელზედაც არის ხელი ღმერთისა – სვიანობა (როგორც არ უნდა იყოს ეს ღმერთი სახიერად) – ეს წილობა და სვიანობა განსაკუთრებული ღირსებაა, რომლითაც მეფე განირჩევა სხვა ადამიანთაგან, ესაა მისი კაცობის – „ხატობის და მსგავსების“ ძალა და ენერჯია.

როგორც აღვნიშნე, დანტეს „მონარქიის“ მესამე წიგნი ეხება უაღრესად მნიშვნელოვან საკითხს: მიმართებას სასულიერო და საერო მეფობას შორის. ეს თემა მთელი შუა საუკუნეების გასწვრივ რჩებოდა უაღრესად აქტუალურ და მნიშვნელოვან თემად, რომელიც მრავალწილ განსაზღვრავდა ურთიერთობას არა მხოლოდ პაპსა და მეფეს (იმპერატორს) შორის, არამედ მთლიანად ქრისტიანული დასავლეთისა და აღმოსავლეთის განვითარებისა და ურთიერთობის ისტორიასაც. ეს საკითხი იმდენად ვრცელია, რომ, ბუნებრივია, აქ არა მაქვს საშუალება, მეტ-ნაკლები სისრულითაც კი შევებო მას. ამიტომ დავეჯერდები დანტეს მიერ ამ საკითხის გადაწყვეტის წარმოჩინებას. „მონარქია“ მთავრდება მეტად მნიშვნელოვანი ტექსტით, რომელიც აჯამებს დანტეს მიერ ამ თემის გაშლასა და გადაწყვეტას. აი, ეს ტექსტი:

„მიუხედავად იმისა, რომ წინა თავში ნაჩვენები იყო *in reductio ad absurdum*, რომ იმპერიის ავტორიტეტი არ გამომდინარეობს უმაღლესი მღვდელმთავრის ავტორიტეტიდან, ჩვენ მაინც არ მოგვიცია სრული მტკიცებულება, რომ ის გამომდინარეობს პირდაპირ ღმერთისაგან, გარდა იმისა, რომ ეს მოჰყვება დასკვნის სახით; შედეგი ზუსტად ის არის, რომ თუ ის არ გამომდინარეობს ღმერთის ნაცვალიდან, ის გამომდინარეობს თავად ღმერთიდან... ამის გასაგებად უნდა იშვას გონებაში აზრი, რომ შექმნილ არსებათა შორის, მხოლოდ ადამიანი არის ხრწნადისა და უხრწნადის კავშირი და ის სწორად არის შედარებული ფილოსოფოსთა მიერ ჰორიზონტთან, რაც არის კავშირი ორ ჰემისფეროს შორის... მაშ, თუ ადამიანი არის ერთგვარი კავშირი ხრწნადსა და უხრწნად ნივთთა შორის, და რამდენადაც ყოველი ამგვარი კავშირი იზიარებს რაიმეს დაპირისპირებულთაგან, რომელსაც ის აერთიანებს, ადამიანს აუცილებლად უნდა ჰქონდეს რაღაც ორივე ბუნებიდან. და რადგანაც ყოველი ბუნება მიმართულია თავისი საკუთარი მიზნისაკენ, გამომდინარეობს, რომ ადამიანის მიზანი ორმაგია: როგორც, ერთად-

ერთი ყველა სხვა შექმნილ არსებათა შორის ის ეზიარების ხრწნადობას და უხრწნადობას, ამრიგად, ყველა შექმნილ არსებას შორის მხოლოდ ის არის მიმართული ორი სხვადასხვა მიზნისაკენ, ერთი მათგანი არის ხრწნადი ყოფა, ხოლო მეორე მისი მიზანი კი არის უხრწნადი არსებობა. გამოუთქმელი განგება ჩვენ წინაშე აყენებს ორ მიზანს მისალნევეად: ბედნიერებას ამ ცხოვრებაში, რაც მდგომარეობს ჩვენი საკუთარი ძალის გამოყენებაში და ფორმდება ქვეყნიურ სამოთხედ; და ბედნიერება მარადიულ ცხოვრებაში, რომელიც მდგომარეობს ღმერთის ჭვრეტაში (რასთანაც ჩვენს საკუთარ ძალას არ შეუძლია აგვიყვანოს, თუ არ ღმერთის ნათელით) და რომელიც გამოხატულია ზეციური სამოთხით. ამგვარად, ეს ორი სახის ბედნიერება უნდა იქნეს მიღწეული სხვადასხვა აზრით, რაც გამოიხატება სხვადასხვა დასასრულში. რადგანაც პირველს ჩვენ ვაღწევთ ფილოსოფოსთა ცოდნის მეოხებით („არა ვიქმ ცოდნა რას მძღვეს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა! მით ვისნაველებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა ნყობისა.“ – თითქმის სიტყვასიტყვით არის ნათქმის რუსთველთან! – ჯ.კ.), რომელიც მიგვმართავს, რათა ჩვენ მივსდით მას პრაქტიკაში მორალური და ინტელექტუალური ღირსების განხორციელებით; მაშინ, როდესაც მეორე მიზანს ჩვენ ვაღწევთ სულიერი სწავლების მეოხებით, რომელიც განყენებულია ადამიანის საზრისისაგან და გვაიძულებს, რომ მივსდით მას პრაქტიკაში თეოლოგიურ ღირსებათა, ე.ი. რწმენის, იმედის და ქველმოქმედების განხორციელებით. ეს მიზნები და მათი მისალნევი საშუალებები ჩვენთვის ნაჩვენები იყო, ერთი მხრივ, ადამიანური საზრისით, რომელიც მთლიანად იყო აღმოჩენილი ფილოსოფოსთა მიერ, და, მეორე მხრივ – წმიდა სულის მიერ, რომელმაც მშვეობით წინასწარმეტყველთა და წმიდა მწერალთა, იესო ქრისტე ძე ღვთისასი, თანამარადიულისა მასთან და მის მონათეთა, გამოგვიცხადა ტრანსცენდენტური ჭეშმარიტება, რასაც ვერ შევძლებდით ჩვენით; თუმცა, ადამიანურ ნაყროვანებას შეუძლია, გვერდზე მოიტოვოს ეს მიზანი და საშუალებები, თუ ადამიანები, აღვირახსნილ პუნეთა მსგავსად, მიმოქრიან თავიანთ ცხოველურ ბუნებაში და ვერაფერი ამუხრუჭებს მათ გზაზე. სწორედ ამიტომ ესაჭიროება ადამიანს ორი გზისმკვლევი, შესატყვისად მისი ორმაგი მიზნისა: პატრიარქი, რომ წარუძღვეს ადამიანთა მოდგმას მარადიული ცხოვრებისაკენ გამოცხადების ჭეშმარიტებით და იმპერატორი, რომ წარუძღვეს ადამიანთა მოდგმას დროებითი ბედნიერებისაკენ, ფილოსოფიური სწავლების შესაბამისად. და რადგანაც ვერავინ არის შემძლე, მიაღწიოს ამ ნავთსაყუდელს (ან ცოტას, და ამ ცოტასაც დიდი ნვალებით) იმის გარეშე, რომ მაცდური სიბილნის ტალღები დამცხრალ იყოს და ადამიანთა მოდგმა დარჩეს თავისუფალი მშვიდობის განცხრომაში; ეს არის მიზანი, რომლის მიღწევასაც უნდა ესწრაფოდეს მსოფლიოს მფარველი, რომელსაც ეწოდება რომის მეფე, მოიტანოს

მთელი თავისი ძალით: ესე იგი ამ მოკვდავთა ბელელზე ცხოვრება შეიძლებოდა თავისუფლებასა და მშვიდობაში... მხოლოდ ღმერთი ირჩევს, მხოლოდ ის ადასტურებს, რამდენადაც მხოლოდ მას არა ჰყავს არავინ თვის ზევით. აქედან შეიძლება მომდევნოდ დაეასკვნათ, რომ არც იმათ, ვინც ამჟამად „ამომრჩველად“ იწოდება, არც სხვებს, ვინც რაიმენაირად იყვნენ წოდებულნი ამაღ, უნდა მიეცეთ ეს სახელი; უმჯობესია, ისინი გააზრებულ იქნან, როგორც „ღმერთის განგებულების მაუნყებელი“. ამგვარად, ცხადია, რომ დროებითი მონარქის ავტორიტეტი მოედინება ქვევით, მასში ყოველგვარი შუამავლის გარეშე, უნივერსალური ძალაუფლების წყაროდან; ეს, წყარო როგორც მისი საკუთარი ბუნების უბრალოების ციტადელი, მოედინება მრავალი ნაკადით მისი სიკეთის უსაზღვრობიდან. ახლა მეჩვენება, რომ მე მივალნიე ჩემს მიზანს, რადგანაც ჩვენ მიერ ნაძიები პირველი კითხვის შესახებ ჭეშმარიტება გამოცხადებულია: რამეთუ მონარქის სახელო იყო აუცილებელი მსოფლიოს კეთილყოფისათვის; და მეორე კითხვაზეც: რამდენად უფლებამოსილი იყო რომაელთა მიერ იმპერიის შექმნა; და ჩვენი ძიების მესამე ნერტილი: მონარქის ძალაუფლება უშუალოდ ღმერთიდან მომდინარეობს, თუ ვინმე სხვისგან. მაგრამ მესამე კითხვასთან დაკავშირებით, ჭეშმარიტება არ უნდა გავიგოთ იმგვარად, რომ რომაელი მეფე არ არის გარკვეული აზრით რომის პატრიარქის ქვეშ, რამეთუ ეს მინიერი ბედნიერება მიმართულია მარადიული ბედნიერებისაკენ. ვაცალოთ კეისარს, ქედი მოიხაროს პეტრესადმი, როგორც პირველშობილმა ძემ უნდა აჩვენოს თავის მამას, იმისათვის, რომ მშობლიური მადლით განათებულმა, მან შეძლოს გააბრწყინოს მსოფლიო, რომლის თავშიც იყო დასმული იმის მიერ, რომელიც მხოლოდ თვით არის მმართველი ყოველთა ნივთთა ზედა – სულიერთა და დროებითთა (მონარქია, III, XVI)

ამგვარი არის დანტეს „მონარქიის“ და დანტეს მონარქიული (იმპერიული) ფილოსოფიის დასკვნა. ეს ყოველივე საესებით გასაგები ხდება არა არისტოტელეს, რომელსაც დანტე XIV საუკუნის სააზროვნო ტრადიციისამებრ იყენებს, არამედ სწორედ პლატონისეული ფილოსოფიური ხედვის საფუძველზე და იმ უეჭველი პრინციპიდან, რომელიც ქრისტიანობამ შემოიტანა სამყაროში და ადამიანის ყოფიერებაში, გაასრულა რა ყველა მანამდე არსებული ლოკალური („ეთნონაციონალური“) თეო-მონარქიული ხედვა.⁴¹ ტერტულიანე წერდა, რომ „ქრისტიანები თავყანს სცემენ იმპერატორს, როგორც ადამიანს, რომელიც მოდის უშუალოდ ღმერთის შემდგომ და რომელსაც ყოველივე ღმერთიდან აქვს“. სწორედ ქრისტიანობის საფუძველზე განვითარებული, დროსა და სივრცეში დაშორებული რუსთველისა და დანტეს ორი ფილოსოფია და ხედვა ადასტურებს იმას, რომ ქრისტიანული ორბუნებოვანი უნივერსალიზმის შესატყვისი ადამიანთა საცხოვრისი

კეთილმონყობის და მისი სულიერი ამაღლებისა და მარადისობაში დაფუძნების ფორმა და გზა არის *მონარქია* და მისი უმაღლესი ფორმა *იმპერია*, რომელიც ღვთის მიერ რჩეული და დადგენილი ორმაგი კავშირით არის შეკრული: დროებითი-საერო და მარადიული-სასულიერო. ერთი ბუნებრივად სახიერდება ეკლესიით და მისი წინამძღვრით, ხოლო მეორე კი, მეფითა და იმპერიით.

არის ერთი არსებითი და თვალშისაცემი განსხვავება რუსთველისა და დანტეს კონცეფციებში. მნიშვნელოვანი მომენტი, რომელიც რუსთველთან იჩენს თავს და მოითხოვს ახსნას, არის ის, რომ რუსთველის იმპერიულ კოსმოსში არსად არ არის მოხსენიებული სასულიერო იერარქია – ეკლესია და მისი წინამძღოლი, მაშინ, როდესაც საერო სისტემა სრულად არის წარმოდგენილი. არგუმენტი, რომ საქმე ეხება არაქრისტიანულ სამეფოებს და ნყობას (ინდოეთი, არაბეთი, მულაზანზარი და სხვა), ნაკლებ დამარწმუნებელია. მონარქიულ-ხელმწიფოებრივი ფილოსოფიის კონტექსტში აქ სავსებით გარკვეული ხედვაა წარმოჩენილი, რომელიც არ არის უცხო არც აღმოსავლური, არც დასავლური ქრისტიანული, და, როგორც შევეცადე მეჩვენებინა, არც რომელიმე სხვა მონარქიული ნყობისათვის. აქ საქმე ეხება მიმართებას სასულიერო და საერო ხელისუფლებას შორის. და რუსთველი ერთმნიშვნელოვნად წარმოაჩენს, რომ ორივე ამ სფეროს გამგებელი და ღმერთის ხელდასხმული ხსენებული ორმაგი მიზნის მისაღწევად სხვა არავინ არის, თუ არა „ქრისტეს ხატი“ – *ხელმწიფე*. ხელმწიფეში გაერთიანებულია ორივე ბუნება და ორივე ასპექტი, რომელიც ქრისტეს მიერ არის განხორციელებული, როგორც ერთ პიროვნებაში მოქცეული და გამთლიანებული ორბუნებოვნება: დროული და მარადიული, სულიერი და ხორციელი, ზეციური და ამქვეყნიური... ამოცანა, რომელიც ხელმწიფის წინაშე დგას, არის სწორედ ამ ორი მიმართულებით ფხიზლად ყოფნა და წარმართვა თავისი საქვეშევერდომო-საწმყსოსი. ხელმწიფე ერთსა და იმავე დროს არის მღვდელმთავარიც და ღმერთის მინისტრიც. ეს, როგორც ვნახეთ, არის უძველესი აღმოსავლური ტრადიციული მსოფლხედვა. ხოლო უმთავრესი ამაში კი არის ის, რომ აქ სავსებით *ქართულ ტრადიციულ ხედვასთანაც* გვაქვს საქმე, რომელიც ესოდენ მკვეთრად არის წარმოჩენილი „ქართლის ცხოვრებაში“. ეს იმიტომაც მტკიცდება, ჩემი ხედვით, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ არ არის მითითებული არც ერთი ინსტიტუტი და მთელი ურთიერთობები პიროვნულ დამოკიდებულებებშია გამოხატული: „მონონება და სიყვარული“ უდევს საფუძვლად ამ ურთიერთობებს, რომელნიც არანაირად არ ფორმალისდება და ინსტიტუციონალიზდება. ვფიქრობ, რუსთველს შეუძლებელია, არ სცოდნოდა, რომ, როგორც აღმოსავლური (მუსულმანური, ინდური, თუ ჩინური...) სამყარო, ისევე დასავლური და, მით უმეტეს, ეკლესია საკმაოდ და მკაცრადაც ინსტიტუციონალიზებ-

ული, ხოლო ურთიერთობები იერარქიზებული იყო და ყოველ დონეზე მთელი ქვეინსტიტუტები (დანესებულებანი) მუშაობდა თავისი ნესდებებითა და რიგით, თავისი ადმინისტრაციით (რომელიც დასვლურ სისტემაში წარმოქმნის „ბიუროკრატიას“).⁴² ეს უკვე კულტურა კი არ იყო, არამედ ცივილიზაცია, ანუ სახელმწიფოებრივი საქვეშევერდომოსამოქალაქო სისტემა, რომელსაც (თუნდაც მეტ-ნაკლებად) კანონები განაგებდა. რა თქმა უნდა, ეს ჯერ კიდევ არ იყო ის საერო ნყოფა და სისტემა, რომელშიც კულტურა უკვე აღარ თამაშობდა არანაირ, ან მხოლოდ ადგილობრივ-ტრადიციულ როლს (ბოლოს ეთნო-თვითმოქმედებადაც იქცა და სცენაზე ავიდა). ტრადიცია ასე თუ ისე ჩანაცვლებული იყო ფორმალური კანონებითა და ინსტიტუტებით.⁴³ ხოლო ის, რაც ამისაგან განსხვავებულ პირობებს ქმნიდა და რასაც ეყრდნობოდა ქართული ცხოვრების წესი, იყო პირად ურთიერთობებზე აგებული ვერტიკალური პირამიდა, რომელიც საფუძველშივე გამორიცხავდა ინსტიტუციონალიზებას და ეფუძნებოდა კულტურის მატრიცის მიერ დადგენილ არაფორმალურ ტრადიციულ პრინციპებს. ქართული საზოგადოება, ამ თვალსაზრისით, არსებითად განსხვავდებოდა ყველა სხვა გარემომცველი სისტემისაგან, რაც მას განსაკუთრებულობის ხასიათს აძლევდა. ტრადიციის ძალა იყო ის, რაც იცავდა საუკუნეთა განმავლობაში ქართულ საზოგადოებას და იმ ფორმას, რომელიც ფარნავაზიდან (ძვ. წ. III ს.) მოყოლებული, ქრისტიანული ერის IV საუკუნეში დადგინდა საქართველოში, როგორც მამთლიანებელ-მაერთიანებელი იმპერიული ხელმწიფობა – „ქრისტიანული მონარქია“. ეს შესანიშნავად გამოთქვა გიორგი მერჩულემ თავის ცნობილ და არაერთხელ მოხმობილ ტექსტში. ქართლი არის ქართულ ენაზე ქრისტესადმი (სამებისადმი) ლოცვის სივრცე და, შესაბამისად, ქართველი არის ქართულად ენაზე მლოცველი. ამ კრიტერიუმით საკმაოდ ადვილი ხდება ამ ველის საზღვრების და მასში შემავალ სამოსახლოთა საქართველოდ, ანუ ქართულენოვან ქრისტიანულ სახელმწიფოდ დადგენის საზღვრების და პორიზონტის გარკვევა. ეს საკუთრივ ქართული პოლოგრამა მესახება ირანულისა (ზოროასტრიზმ-მაზდეიზმის) და ქრისტიანულის სინთეზად; ის მითოლოგიური თეოკოსმოლოგია, რომელიც შეიძლება აღდგენილ იქნეს ქართულ-მეგრულ და სვანურ ენაში, საქართველოს მთის მითორელიგიურ ტექსტებში და რიტუალებში, თუმცა არასრულ, მაგრამ საკმაოდ ნათელ წარმოდგენას ქმნის იმ სისტემის შესახებ, რომლითაც ეწყობოდა ქართული მთის (სვანეთი, ფშავ-ხევსურეთი) საზოგადოებრივი და პოლიტიკური ნეს-წყობილება. თუმცა, აქვს განსაკუთრებული ნიშნებიც, რაზედაც ქვევით გაკვრით მოვალ, რადგან ეს საკითხი მოითხოვს ზედმინევენით კვლევას.

* * *

XI საუკუნეში მიღებული „ქართლის ცხოვრების“ გიორგი ჭყონდიდელისეული კონცეფციით, საქართველო, ფარნაუა ზიდან მოყოლებული, მეფურ-მონარქიულ წყობაში იმყოფება და ქმნის მონარქიულ პოლოგრამას. ეს საეხებით ბუნებრივია. მაგრამ რას წარმოადგენს იმავე გიორგი ჭყონდიდელის ხედვით ეს პოლოგრამა? როგორი სტრუქტურა აქვს ქართულ მონარქიულ სისტემას და როგორი განვითარება? ამის შესახებ ქართული წყაროები ბევრს არაფერს გვამცნობენ, თუმცა, ისეთი სპეციფიკური წყობა, როგორიცაა აღმოსავლეთ საქართველოს მთის „ხევისბერის“ ინსტიტუტი, ანუ *მხედრულ-ბერული მონარქია* და სვანური „მახეშთა საბჭო“, ანუ „კოლექტიური მონარქია“, ბევრ საინტერესო ელემენტს გვანვდის ქართული სოციალური და პოლიტიკური წყობის განვითარების თვალსაზრისით. ამ წყობებს მე ერთიანად „გვაროვნულ-მონარქიულ“ წყობებად მივიჩნევ, თუმცა მათ შორის არის განსხვავებაც. „გვაროვნულ-მონარქიული“ ფორმის ეს ორი ტიპი განსხვავდება „ერის ნების“ (რომელიც, თავის მხრივ, არის „ღვთის ნების“ გამოხატულება – „ხმა ღვთისა და ხმა ერისა“) განმასახიერებელი სტრუქტურებით. ეს ფორმა შეესატყვისება იმას, რასაც მე გვაროვნული ინდივიდუალიზმი ვუნოდე:⁴⁴ აქ გვარი გამოდის, როგორც ერთი ინდივიდი, თუმცა, ყოველი წარმომადგენელი არის ამ გვარის სრული ხატის მატარებელი და გვარისა და მისი ქცევისათვის პასუხისმგებელი. ამ წყობიდან ვითარდება ქართული წყობის განსაკუთრებულობა, რომელიც საკმაოდ განსხვავდება სხვა ტიპის მონარქიებისა და წინარემონარქიული წყობებისაგან. ეს არ არის არც „წინარეკლასობრივი“ წყობა, როგორც იყო მიღებული მარქსისტულ საბჭოთა ისტორიოგრაფიაში, და არც „ადრეკლასობრივი“. ეს არის სრულიად ჩამოყალიბებული ტიპი წყობისა, რომელმაც სხვათა შორის, დღემდე შემოინახა თავი სვანეთსა და ფშავ-ხევსურეთში, რაც სრულიად გაუგებარი და აუხსნელია მარქსისტული ევოლუციონისტურ-პროგრესისტული იდეოლოგიითა და სქემით, რომელშიც ჩანჩხილ იქნა საქართველოს ისტორია. აქ საქმე გვაქვს სრულიად განსხვავებული ტიპის პოლოგრამასთან, რომელიც შეიძლება ამოვიკითხოთ XIX ს.-ის იმ ტექსტებში, რომლებიც არის უძველესი დროიდან შემონახული, თუ ახალშექმნილი.

სვანურ მითოლოგიაში ორი შრეა წარმოდგენილი: ერთი, რომელიც შეესატყვისება იმ პირველ დროს, როდესაც სვანები (ქართველური არქეჯგუფი) ცხოვრობდნენ მესოპოტამიიდან შავ ზღვამდე გადაჭიმულ სამხრეთ კავკასიაში (ძვ. წ. XXX-X სს.) იბერო-კავკასიურ სამოსახლოში და მეორე შრე, რომელიც დაკავშირებულია კოლხეთის მითო-ისტორიულ ეპოქასთან და კავკასიონის კალთებზე თანდათან შემოფარგლასთან. ამ უკანასკნელი ეპოქის პირველ ნახევარში ხდება ქრისტიანობის

შემოსვლა და მისი სინკრეტიზება სვანურ რელიგიურ პოლოგრამაში. ქრისტიანული რელიგიის მიმართება ადგილობრივ „წარმართულ“ რელიგიებთან ავლენს ქრისტიანობის ერთ მეტად მნიშვნელოვან ასპექტს: ქრისტიანობა, როგორც რელიგია, *გახსნილია* და ნებისმიერი თეოკოსმოლოგიური მსოფლხაბის და პოლოგრამის შემთვისებელი. ეს ნიშნავს, - რასაც ვაკვირდებით სახელდობრ ქართულ წინარექრისტიანულ რელიგიათა ქრისტიანობაში შემოსვლაში და ქრისტიანობის რედუცირებაში სინკრეტულ „ხალხურ რწმენად“, იმდენად, რომ უკვე ძნელი გასარაჩევი ხდება მათ შორის საზღვარი, - რომ ეს რწმენა არ არის „წარმართული“, არამედ არის ქრისტიანული, ოღონდ „ხალხური“, ესე იგი არაეკლესიურ-დოგმატური. ეს *თავისუფლება* მეტად მნიშვნელოვანი და ღირებულია *ქრისტიანობის უნივერსალურობის* გასაცნობიერებლად. როგორც ზევით არაერთხელ აღვნიშნე, ახლაც გავიმეორებ: ქრისტიანობა არის არსებით მონარქისტული რელიგია: *ქრისტე არის მეფე*; იგი მეფეა არა მხოლოდ იმიტომ, რომ თავად აღიარებს ამას (*„ჩემი სამეფო არა ამქვეყნიურია“*), არამედ იმიტომაც, რომ დაიბადა „დავითის სახლში“ და არა ლევის სამღვდელო სახლში (რადგან, როგორც ზეციური სამეფოს მეფეს და ღმერთს, მას არ „ესაჭიროებოდა“ მღვდლობა). ქრისტე, ამგვარად, ორი საუფლოს მეფეა და მეფობის განმასახიერებელი - შემომკრები მეფობის ყველა არსებული პოლოგრამისა და შემქმნელი მეფობის სრული ხატისა და მსგავსებისა. ეს კიდევ უფრო საინტერესოს ხდის ჩემთვის ქართული მთის პოლოგრამას (ან პოლოგრამებს,) რომელიც ბუნებრივად ეთვისება ქრისტიანობას და ქმნის რელიგიურ თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამას - ტექსტს, რომელიც დღესაც ისევე მოქმედიან, როგორც იყო საქართველოში ქრისტიანობის დაფუძნებამდე და ახალი პოლოგრამის შექმნამდე. ქართულ ისტორიოგრაფიაში, მთის გაქრისტიანების პროცესი და იქ ქრისტიანობის განმტკიცება მიმდინარეობდა საქართველოს გაერთიანებასთან ერთად (გიორგი I და სხვა). მე ვფიქრობ, აქ ერთი დიდი შეცდომაა დაშვებული. პოლიტიკური თვალსაზრისით, რომელიც მიღებულია ქართულ ისტორიოგრაფიაში, ცენტრალიზებული სახელმწიფო უფრო ძლიერია, ვიდრე მრავალფორმიანი - პატრონყმური ან ფეოდალური. რელიგიური ჰომოგენურობა ცენტრალიზებული სახელმწიფოს ძლიერების აუცილებელი პირობაა. პოლიტიკური კონცეფციის და რელიგიური ხედვის ამგვარი შეზავება ტიპურია მატერიალისტურ-ათეისტური იდეოლოგიისათვის, მაგრამ სრულიად არ შეესატყვისება იმ პროცესს, რომელიც ქმნის ყოფიერების მკვიდრ საფუძველს და საშუალებას აძლევს ნებისმიერ ერთობას, იყოს მშვიდი და მიზანმიმართული საკუთარი პოლოგრამის ტექსტში. ყოფიერება გარედან არ იქმნება. იგი შიგნიდან (ადამიანთა ჯგუფიდან... კაცობრიობიდან...) არის ამოზრდილი და ამ ზრდის პროცესია სწორედ ისტორია. პარადოქსია, რომ

სვანეთში, რომელიც გაცილებით უფრო მონყვეტილია ცენტრალიზების ვექტორებს, ქრისტიანობა იმდენად მკვიდრია, რომ სვანური ეკლესიები, ხელნაწერები, ჯვრები, ჭედურობა და ხატწერა ქართული ქრისტიანული მსოფლხატის (პოლოგრამის) უდიდესი საგანძურია. ამავე დროს, აღმოსავლეთ მთიანეთში არა გვაქვს, ფაქტობრივად, არც ერთი ეკლესია და, შესატყვისად, არც ქრისტიანული ეკლესიურ-სახელმწიფოებრივი განძეულობა. ფშავ-ხევსურული პოლოგრამა პრაქტიკულად უცვლელი დარჩა საუკუნეთა მანძილზე და მისი სინკრეტიზება და ქრისტიანიზება იმ ფორმით მოხდა, რომელიც არ არღვევდა პოლოგრამის სიმწყობრეს. კულტურის მატრიცა პოლიტიკაზე უფრო ძლიერი აღმოჩნდა. საბოლოოდ რღვევა გამოიწვია მოსახლეობის თანდათანმა გადმოსახლებამ ბარში („ცენტრში“) და მთის სოფლებისა და სამოსახლოების დაცარიელებამ. მაგრამ ეს უკვე სრულიად სხვა თემაა.

არის ერთი მეტად მნიშვნელოვანი საკითხი, რომელიც უკავშირდება სამხრეთ კავკასიაში რელიგიური ცენტრების არსებობას ძვ. წ. III ათასწლეულიდან, ვიდრე ქრისტიანობის შემოსვლა-დაფუძნებამდე. ეს თემა იმდენად არის საინტერესო, რამდენადაც დაკავშირებულია მთლიანად ქართული კულტურის ხედვასთან და ქრისტიანულ ეპოქაში ქართულ სახელმწიფოებრიობასთან, – ქრისტიანული მეფობის ქართულ პოლოგრამასთან. ჩვენ დღემდე კარგად არ გავიცნობთ იერებას, რა გვაქვს ხელთ და რა არის ის, რაც ვერანაირად ვერ ჩაეგია მარქსისტულ კონცეფციასში. წყაროებში მოცემულ სურათში საქართველოსათვის და მისი გაერთიანებისათვის მაინცადამაინც დიდ ბრძოლა არ გამართულა არც ფარნავაზიანების, არც ფარნავაზიან-არშაკიდების, არც ფარნავაზიან-ხოსროიანების და არც ბაგრატიონების დროს. თუმცა, ამ უკანასკნელ დინასტიას მაინც დასჭირდა შიდასახელმწიფოებრივი ბრძოლა, რომლის მიზეზი ჯერ კიდევ გასარკვევია. შეიძლება ამგვარი კითხვის დასმა: *ხომ არ უკავშირდება ეს ბაგრატიონთა შემოსვლას ქართულ ისტორიულ ასპარეზზე ქრისტიანობის სახელით და ბიზანტიის მეშვეობით (განსხვავებით წინარე დინასტიების „ქართულ-სპარსულობისა“) და ამიტომ ხომ არ ატარებდნენ ბაგრატიონები ბიზანტიურ ტიტულებს?! დავითის სახლიდან წარმომავლობა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას მხოლოდ ქრისტიანულ კონტექსტში იძენს. ქრისტიანობის გარეთ არსებულ პოლოგრამაში ამას არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს და იქ სრულიად სხვა კვანძებია ისტორიულ ღერძზე აწყობილი: ფარნავაზი-მირიანი-ვახტანგი (ქართულ-სპარსული ხაზი), ერთი მხრივ, და საეკლესიო მამები – მეორე მხრივ. არც ერთი ეს რიგი არ უკავშირდება არც რომს და არც ბიზანტიას, ანუ იმას, რაც ქრისტიანობის დამფუძნებელი ღერძის აუცილებელ მუხლს შეადგენს (რომი – დასავლეთით; ბიზანტია – აღმოსავლეთით). ფაქტობრივად, საქართველო არის ქართული ეკლესიის მამებისა და ფარნავაზიან-ხოსროიანთა შემონაქმედი.*

ბაგრატიონების უდიდესი დამსახურებაა IX საუკუნეში ამ სახელმწიფოს გადაქცევა ქრისტიანულ „საქართველოდ“ და შემდგომ, XI-XII საუკუნეში *კავკასიის ქრისტიანულ იმპერიად*. მათი საქმიანობაც ამ კუთხით უნდა იქნეს გაანალიზებული. „ქართლის ცხოვრების“ ჭყონდიდელისეული კონცეფცია, ჩემი ხედვით, თუ მკვეთრად ანტიბიზანტიური და პროსპარსული (წინარემუსულმანური) არ არის, იგი აშკარად ორივე ამ ხაზის გამანონასწორებელი და მათი ჰოლოგრამად შემკვრელია. დაღმავალი ბიზანტიის იმპერია აღმავალი საქართველოს (კავკასიის იმპერიის) გეოპოლიტიკური და, შესაძლოა, მართლმადიდებლურ-ეკლესიური კონკურენტიც კი იყო. ამ თვალსაზრისით არის მნიშვნელოვანი რუსთველის პატრონყმობის ფილოსოფია და ქართული ქრისტიანული მეფობის კონცეფცია.

„ყოვლად ქრისტიანი ხელმწიფე“

ქრისტიანული ონტოლოგიური უნივერსალიზმი რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ დედაბოძია. მარტივი „რეალისტური“ თვალსაზრისით ხელმწიფეთა ამბავი სხვადასხვა ქვეყნებისა და მეფეების თავგადასავალს გვიამბობს, მაგრამ, „უცნაურად და უთქმელად“ ეს სხვადასხვაობა გამთლიანებულია ერთიან ჰოლოგრამაში. გამთლიანებულ-ჩამწერი ამ ჰოლოგრამის, რომლის ნებისმიერი სეგმენტი შეიცავს მთლიან სურათს, არის *ქართული ენა*. ეს მძლევს ერთგვარ გასაღებს იმის გასაცნობიერებლად, რომ საქმე ეხება არა „დაფარულად ქართულ სინამდვილეს“, არამედ იმ უნივერსალურ პრინციპებს, რომელიც, ქრისტიანული თავისი არსებით, საყოველთაო ჭეშმარიტებად აფუძნებს მეფობას და ხელმწიფებას, როგორც ძე-ღმერთის და უზენაესი მეფის – ქრისტეს მსგავსებასა და ხატს. ეს ხატი და მსგავსება პირველსავე „სამეფო“ სტროფშია მოცემული: „იყო არაბეთს როსტევან, მეფე ღმრთისაგან სვიანი...“ „ღმრთისაგან სვიანობა“ ბედკეთილობასთან ერთად მიუთითებს დანიშნულებაზეც – მეფის „სვიანობა“ მის *სახელოს* აღნიშნავს. ეს „სახელო“ მას ეძლევა, როგორც შემოქმედი ღმერთის მსგავსებასა და ხატს, *კაცს*. იმ „კაცთაგან კაცს“, რომელთაც პირველსავე ტაეპში შემოქმედმა მისცა „უთვალავფეროვანი ქვეყანა“. აქ დგინდება *მეფურობის* საზომი. ადამიანი ხდება კაცი და კაცი ხდება მეფე იმდენად, რამდენადაც იმოსება *სვიანობით* და *რჩეულობით* – არჩეულია მეფედ „ღმრთისა დანაბადობით“. ცხადია, აქ ორმაგი გაგებაა „დანაბადობის“, ანუ „შობილობის“. ღმრთისა დანაბადი, *შობილი* არის ქრისტე – „*შობილი და არა ქმნილი*“, როგორც არის ეს მოცემული ქრისტიანულ მრწამსში. უპირველესი და უღრმესი ქრისტიანული ლოცვა – „*მამაო ჩვენო*“ ადგენს იმ კავშირს, რომელიც არსებობს შვილურ

ქვეყნიურ სასუფეველს და მამის ზეციურ სასუფეველს შორის. შვილების ეს თეოკოსმოლოგიური ლოცვა მამისადმი ერთადერთია ლოცვისარსებისგამომხატავი. ეს არის ონტოლოგიური (არსებისგამომ-თქმელი) ლოცვა – ყველა ლოცვათა ლოცვა. მაგრამ ამასთანავე, ეს არის თვით ქრისტეს ლოცვაც, სადაც მოკრძალებული ძე-ღმერთი მიმართავს მამა-ღმერთს, როგორც მშობელსა და მის მომავლინებელს *ძედ კაცისად და მეფედ*. სამ ტაეპში (I, II და XXI) მოცემულია ქრისტიან-ული მეფობისა და რწმენის მთელი ჰოლოგრამა, რომელიც შემდგომ გაიშლება, როგორც ჭაბუკ უფლისწულთა *ხელმწიფობის* გამოცდის და მიწვევულობის გზა.

თუკი რომელიმე სამეფო წყობას ქრისტიანულ სამყაროში შეესა-ტყვისება განსაზღვრება *„ყოვლად ქრისტიანი ხელმწიფე“*, რომელიც საფრანგეთის დიდ რევოლუციამდელ ფრანგ მეფეებს და მონარქიას მიეკუთვნა, ეს არის ქართული *პატრონყმობა*, განსახიერებული არა მხოლოდ ქართული სახელმწიფოებრიობის გვირგვინში, დავით აღ-მაშენებელში, არამედ ვახტანგ გორგასალში, არჩილ მეფეში, ბაგრატთა გამაერთიანებელ ძალისხმევებში და დიდ ქართველ მეფე-მონამეთა არჩილისა და დიმიტრი თავდადებულის სახეში; და მათთან ერთად, ქარ-თული *არისტოკრატის* დაუცხრომელ ბრძოლასა და თავგანწირვაში *ქრისტიანობისა და ქრისტიანულ პატრონყმური* წყობისათვის. არის-ტოკრატის როლი საქართველოს ქრისტიანული სახელმწიფოს შექმ-ნაში განსაკუთრებულია, რადგან სწორედ არისტოკრატია იძლევა *მაგ-ალითს* და აყალიბებს იმ ჰოლოგრამას, რომელიც დღესაც კი მდგრადი და გაუცვლელია. *არისტოკრატია და გლეხობა*, რასაც ზოგადად ვუნო-დებთ *„ქართველ ერს“*, ქართული პატრონყმობის ფუძეა, მისი *განა-თლებული და მშრომელი* ნაწილი. ხოლო ორივე ერთად კი *მებრძოლი*. მეფე, როგორც *ერის მამა*, ერთნაირად ეკუთვნის ორივეს. *მეფე – არის-ტოკრატია – გლეხობა*, – „ქართველი ქრისტიანი ერი“ და *პატრონყმობა* განსახიერებს სახარებისეული მეფობის *სახელმწიფოებრივ* ერთებას. სიმპტომატურია, რომ საქართველოში, საკუთრივ ქართულ წყობაში, არ არსებობს ის *ფენა* თუ სტრუქტურა, რომელსაც *ვაჭართა კლასი* (მომდევნოდ, ბურჟუაზია და მისი ტყუპი პროლეტარიატი) ეწოდება. ჩემი ხედვით, ეს არის უმთავრესი მიზეზი, რომ საქართველოში არ არ-სებულა *„კლასობრივი ბრძოლა“*, რომელსაც შეუპოვრობით ეძიებდნენ საბჭოთა მარქსისტი ისტორიკოსები, ევროპული მოდელის მიმსგავსე-ბით. ვაჭართა ფენა თუ კლასი არც სახარებებში იპოვება. ქრისტე არა მხოლოდ ტაძრიდან ერეკება ვაჭრებსა და მევახშეებს, არამედ მთლი-ანად თავისი ჰოლოგრამიდან, რაც, ცხადია, არ ნიშნავს იმას, რომ ვაჭრობა, როგორც ასეთი, არ არსებობს, ან არა აქვს არსებობის უფლე-ბა. ქრისტიანულ ჰოლოგრამაში – იდეალურ ჰოლოგრამაში. ვაჭრობა უმნიშვნელო და არსებით უაზრო საქმიანობად იქცევა, რადგან მას არ

მოაქვს სულიერი სიმშვიდე და ამაღლება, რადგან ის განუწყვეტელ ზრუნვად, კერძოდ, მატერიალური სიმდიდრისთვის ღწვად იქცევა ბუნებრივად, საკუთარი ბუნებიდან გამომდინარე (გავიხსენოთ: „ძნელია მდიდრისათვის ცათა სასუფეველში შესვლა... უფრო ადვილია აქლემის გაძრომა ნემსის ყუნწში, ვიდრე მდიდრის შესვლა ღმერთის სასუფეველში.“ – მათე, 19,23-24). და ეს, მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანობა ქალაქს, – ზეციურ იერუსალიმს ხდის თავის ბუნებრივ ესქატოლოგიურ გარემოდ. შემიძლია ვთქვა, რომ ქრისტიანობა არსებით ქალაქური რელიგიაა, ცივილური და იმპერიული.

„ქართლის ცხოვრება“ და „ვეფხისტყაოსანი“, როგორც ქართული ქრისტიანული პატრონაჟის ფილოსოფიური კონცეფცია და პოლოგრამა, ხატავს სახარებისეული ქრისტიანული მეფობის გზას და ხატს. იესოს იერუსალიმში შესვლისას ვნების კვირის დასაწყისში მოსახლეობა მას ეგებება, როგორც მეფეს („ოსანა, კურთხეულ არს უფლის სახელით მომავალი და მეფე ისრაელისა...“). ქრისტეს მეფობა მრავალგზის არის ნახსენები სახარებებში. ამ აზრით ქრისტე იმთავითვე არის წარმოდგენილი, როგორც მაგალითი, როგორც მეფობის დედანი და ამიტომ ცნება „ყოვლად ქრისტიანი ხელმწიფე“ იმთავითვე მიუთითებს მასზე, როგორც იმიდელ-მაგალითზე, რომელიც რჩეულ კაცებს აქვთ მიცემული ამსოფლიური ცხოვრების კეთილმოსაწყობად და იმ გზის შესამზადებლად, რომელზედაც უნდა იქნეს მიღწეული მარადიული სასუფეველი. ეს ნიშნავს სიკვდილის კედლის გარღვევას და დროის ჯაჭვის განწყვეტას. მაგრამ ისევე, როგორც ქრისტე არის ღმერთი-და-კაცი (მამა ღმერთისგან შობილი ძე და თქმა-ქმნილი ერთდროულად), აგრეთვე ადამის ჩამომავალი არის ადამიანი-და-კაცი (მინის მტერისაგან გაკეთებული და თქმა-ქმნილი).⁴⁵

ეს სიმეტრია სარკისებურია და შეესატყვისება იმას, რასაც მოციქული პავლე იტყვის გარეგან და შინაგან არსებაზე, რომელთაგან გარეგანი, ხრწნადი და დროული, ნივთიერი, არის ადამიანი, ხოლო მარადიული, უხრწნადი და სულიერი კი კაცი. არჩევა კაცობის ნიშნით ხდება და არა ადამიანობის და ეს მრავალგზის არის დადასტურებული სახარებებში. მეფობის პოლოგრამა, რომლის შესახებაც ზევით ვისაუბრე, კაცობას მეფობის ონტოლოგიალად წარმოგვიდგენს. მეფობის გზა კაცობით იწყება და ხელმწიფობით სრულდება. და თუ ყურადღებით იქნება ნაკითხული „ქართლის ცხოვრება“, ადვილი დასაწახია, რომ ჩამოთვლილი ქართველი მეფენი ქრისტიანული მაგალითით მიჰყვებიან ამ გზას. გამოკვეთილ მაგალითად დავით აღმაშენებლისა და თამარ მეფის სახეებიც კმარა. დავითის „გალობანი სინანულისანი“ გაუგებარი იქნებოდა ნებისმიერი არაქრისტიანი მეფის ბაგეთაგან. ხოლო დავითის პოლიტიკური სიმტკიცე და მთელი თავგადასავალი, რომელიც ადამიანთა საცხოვრისის მოწყობისათვის აუცილებელ ზომებს შეიცავ-

და, „გალობანი სინანულისანის“ გარეშე უბრალო, ძალაუფლებისათვის დაუნდობელ ბრძოლად წარმოისახებოდა. ქრისტიანობის გზა მძიმე ჯვრის ტვირთვაა. ადამიანისა და კაცის შინაგანი დაპირისპირება და კონფლიქტი ამ გზის და მძიმე ჯვრის ტვირთვის ისტორიაა. ქრისტიანული ხელმწიფობის მიზანი არის სახარებისეული „თხა და მგელი ერთად სძოვდნენ“ – სრული მშვიდობა და უსაფრთხოება.⁴⁶ „გალობანი სინანულისანი“ იმის მონანიებაა, რომ ეს მშვიდობა ვერ იქნა მიღწეული იმგვარი სრულყოფილი თვითშენიერებით, როგორც თავად „მეფობის დედნის“ – იესო ქრისტეს მიერ იყო განხორციელებული. ადამიანური საცხოვრისი ადამიანის მისწრაფებათა საუფლოა. ამ აზრით, კაცი ადამიანურის „ტყვევა“ და იმისათვის, რომ გაითავისუფლოს თავი, ის, უნდა გათავისუფლდეს ადამიანური მისწრაფებებისა და ვნებებისაგან. მაგრამ მეფობა, რომელიც კაცს ეძლევა ციდან, ღმერთიდან, მონოდებულია სწორედ ადამიანური საცხოვრისის კეთილმოსანყობად და, ამდენად, „დამინებულია“. როგორც ღვთაებრივად დადგენილი მეფობის მატარებელი, ხელმწიფე სულიერი და ხორციელი სხეულების (ადამიანურისა და კაცურის, შინაგანი და გარეგანი) შემყრელია. მისი ძალისხმევები სახელმწიფოს მოწყობისათვის აუცილებლობით მოითხოვს ადამიანთა შორის რჩეულობის იერარქიის დადგენას *კაცობის* საზომით, რომლითაც ხდება მისი არჩევა მეფედ. ეს იერარქიულობა თუ არ არის მტკიცე და მკაცრად განსაზღვრული, სახელმწიფო ვერ შედგება, მას არ ექნება მდგრადობა და გადასაცემი სახე – პოლოგრამა, რომელიც ადგენს ამ სახელმწიფოს თვითგამოსაცნობობას თაობიდან თაობაზე გადასაცემად. მხოლოდ გადაცემა არის სახელმწიფოს პოლოგრამის მდგრადობისა და ყოფიერების „ისტორიული“ მოწესრიგების პროცესის ქმედითობის საფუძველი, ანუ წარსულსა და აწმყოში ყოფიერების საზრისის დადგენისა და მომავლისაკენ იმედიანი სვლის საფუძველი. თვით გადაცემის აქტში ხდება ისტორიულობის მარადიულობად პროექცია. ამ პროექციის საფუძველზე იქმნება ის ხატი, რომელიც „ზეციერი ერის“ სახით არის ხედული და განცდილი. „ეროვნული“ პოლოგრამა ყოფიერების ორივე ასპექტის თანაბარლირებულად შემყრელია: ზეციერი ერი („ზეციური საქართველო“) ყოფიერების კაცებრივი ღირსების მარადიული სახეა, ხოლო არსებული და აწმყოში მოქმედი ერი კი კაცობისაკენ მიმართული ძალისხმევების ასპარეზი და გზა.⁴⁷

არის ერთი მეტად ყურადსაღები მომენტი, რომელიც „ქართლის ცხოვრებაში“ არის დადასტურებული და, ვფიქრობ, რუსთველური უნივერსალური მონარქიის, ხელმწიფობის საფუძველად იქცა. *ქართლის ცხოვრების* გზა (დღევანდელი სურათით: *კოლხეთის* ჯერ იბერიად და კოლხეთად ქცევა, შემდგომ, გაქრისტიანება და IX საუკუნიდან ბაგრატიონთა ასპარეზზე გამოსვლით *საქართველოდ*, ქრისტიანულ სახელმ-

ნიფოდ და XI-XII სს-ებში კავკასიურ იმპერიად გადაქცევა) თავს უყრის მთელ წინა აზიის მეფობას და სამეფო-დინასტიურ ერთიან ბადეს შლის. *ფარნავაზიან-ნებროთიან-არშაკიდ-ხოსროიანი მეფეები სპარსულ-აქემენიდურ, პართულ, ასირიულ, სპარსულ-სასანიდურ სახელმ-ნიფოებრივ და, შესატყვისად, რელიგიურ საერთო ველს ქმნიან, რომელიც ასახავს მთელი წინარექრისტიანული სამყაროს ჰოლოგრამას.* ეს ველი მოცემულია ქართულ ენაში და მის ფუძე-ენებში სევანურში და ეგრისულში (ერთობ - *ზანურში*). ამასთანავე, ეს არის ალაგი, სადაც უნდა განხორციელდეს *ქრისტეს და ელიას კვართის გაცოცხლება (სიმბოლურად ქრისტეს კვართი და ელიას ხალენი ჰოლოგრამულად განასახიერებს თავად ქრისტესა და თავად ელიას)*. ეს ნიშნავს, რომ აქ უნდა განხორციელდეს ის *სამეფო წყობა*, რომელიც ძე-ღვთისამ-და-ძე-კაცისამ - *იესო ქრისტემ* დაუდგინა კაცობრიობას. რუსთველმა „ქართლის ცხოვრების“ ეს ქრისტიანულ სახელმნიფოებრიობის გზა *თეოკოს-მოლოგიური ხელმნიფობის* ჰოლოგრამად განასახიერა. „ქართლის ცხოვრებასა“ და „ვეფხისტყაოსანს“ შორის, ამ თვალსაზრისით, სრული სიმეტრია და ჰოლოგრამულობა დგინდება. ისინი შეიცავენ ურთიერთს. „ქართლის ცხოვრების“ მეფობის უნივერსალურობა „ვეფხისტყაოსნის“ უნივერსალურ მეფობად სახიერდება. ორივე შემთხვევაში მოცემულია *გზა ქრისტიანული მეფობისა და სახელმნიფოსაკენ* და *გზა ქრისტიანი მეფისა და ხელმნიფისაკენ*. რუსთველს აღარ ესაჭიროება, მიუთითოს და რაიმენაირად აღნიშნოს ამ გზის ქრისტიანულობა, და ან ქართულობა. რუსთველურ ჰოლოგრამაში ის, *რაც ქრისტიანულია - ქართულია და რაც ქართულია - ქრისტიანული*. აქ ქრისტიანული და ქართული თანხვედება ურთიერთს არა „ეთნოგენეტიკურად“ ან „მართლმადიდებლობით“, არამედ ქრისტესმიერობით და უნივერსალიზმით, საყოველთაობით, ხოლო ერთი რამ კი არის აღნიშნული: ეს ჰოლოგრამა ჩანერილია *ქართულად. ქართული ენა* იძენს იმავე უნივერსალური ენის თვისებას, როგორსაც ნებისმიერი სხვა ენა, რომელზედაც „ღვთისადმი ლოცვა აღველინების“. რუსთველური მონარქია მეფობის ერთი წყაროდან წარმომავლობით იძენს *ღვთაებრივი იმპერიის* სახეს და ფორმას. ყოველი მეფე არის ხელმნიფე, რომელსაც ამ ღვთაებრივი იმპერიის სახელო აქვს მინდობილი. *მეფენი ურთიერთთანასწორნი არიან მეფობით*. აქ არის განხორციელებული ქრისტიანული *რჩეულობითი თანასწორობის* იდეა, რომელიც არსებითად განასხვავებს მას ყველა სხვა სამეფო იერარქიული წყობისაგან. ეს რჩეულობითი თანასწორობა შეიძლება გამოითქვას, როგორც *კლასობრივი თანასწორობა*, როდესაც ერთი კლასის შიგნითაც და კლასებს შორისაც დადგენილი იერარქია *გახსნილია „რჩეულთათვის“* და „*ღირსეულთათვის*“. ამიტომ ნებისმიერი ადგილიდან, რომელიც ღმერთმა არგუნა, ადამიანისთვის შესაძლებელია *კაცად გახდომის* გზით ნებისმიერ სახელმნიფოებრივ იერ-

არქიამდე (კლასამდე) და თვით უფლისაკენ თანაბარღირსეულად ზეალსულა („რაცა ვის რა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უზნობდეს...“). ყმის გაპატრონება ისევე არის შესაძლებელი, როგორც პატრონის გაყვება, ხოლო კრიტიკიუმი ყოველთვის არის *კაცობა და ღირსება*. აქ ისახება ერთი საფუძველმდები პრინციპი, რომელიც პატრონყმურ კლასობრივ წყობას უდევს საფუძველად. თაობიდან თაობაზე გადაცემული ეს ღირსება და კაცობა, რომელიც ყოველმა ადამიანმა უნდა დაამტკიცოს საკუთარი ყოფნით, ჯიშიერებისა და დახვეწილობის წყაროა. პიროვნული კულტურა აქ მთლიანად ენერება ოჯახის, გვარის, კლასის და ერის (კაცობრიობის) ჰოლოგრამაში. ამ ჰოლოგრამის გადაცემის უწყვეტობა და მდგრადობა განასხვავებს ადამიანებს და ერებს ურთიერთისაგან. ეს განსხვავება, გარკვეულწილად, ჯიშიერების, დახვეწილობის, „კულტურულობის“ და „ცივილიზებულიობის“ სახით წარმოდგება. თუ გავითვალისწინებთ არეოპაგიტულ განმარტებას, რომ „ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაჰბადებს...“ და იმას, რომ ბოროტი არასუბსტანციურია და მხოლოდ სიკეთისაგან დაშორებაზე და ნაკულოვანებაზე, მოლორებაზე და სხვაზე მიუთითებს, რაც არსებითად უკაცურობას და უღირსობას ნიშნავს,⁴⁸ ცხადი გახდება იმ „კლასობრივი ბრძოლის“ კონცეფციითა იდიოტიზმი, რომლითაც მატერიალისტურ-მარქსისტული იდეოლოგიური ისტორიოგრაფია და ისტორიოლოგია პროკრუსტესებურად „აყალიბებდა“ ცალკეული ერების, ქვეყნებისა და სახელმწიფოების თავგადასავალს. საქართველოს ისტორიას და ქართული სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბების პროცესის ხედვას ამ იდეოლოგიამ დიდი ზიანი მიაყენა და წარმოქმნა თავისივე შესატყვისი სარკისებური მისტიფიცირებული ისტორიოფრენიული ხედვა „მსოფლიოს ჭიპის“, „მსოფლიოს ცივილიზაციის დამწყების“ და სხვა იდიოტიზმების სახით.⁴⁹ ევროპოცენტრიზმი და ევროპული სახელმწიფოს მოდელის გლობალიზება აწყდება სახელმწიფოთა ისტორიულ ჰოლოგრამაში განვითარების კედელს. ფაქტობრივად, სახელმწიფოთა ინდივიდუალური ჰოლოგრამების განხილვიდან გადახვევამ და ტიპოლოგიზებამ მსოფლიოს არა მხოლოდ „ისტორიის ვერგაგების“ დალი დაასვა, არამედ კულტურების და ცნობიერების გაცილებით უფრო ღრმა ნგრევა გამოიწვია დეკულტურიზაცია და დეკლასირება. დღეს ცხადია, რომ ვერც ევროპამ გაიგო აღმოსავლეთი და ნაიკითხა მისი თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამები და ვერც აღმოსავლეთმა გაიგო ევროპა, როდესაც სცადა, საკუთარი თავისათვის მოეხვია ევროპული მოდელი. საბოლოოდ მივიღეთ ნათხაპნილი და ბუნდოვანი სურათი, რომელშიც საკმაოდ ჭირს არსება ჰოლოგრამის კონტურების ამოკითხვა.

თუ დანტიმ საგანგებო ნაშრომი, მისი საყოველთაოდ ხელმისაწვდომობის მისწრაფებით, „კომედიისაგან“ განსხვავებით ლათინურ (ზო-

გადევროპული ღვთისმსახურების) ენაზე დანერა, რუსთველმა თავისი პოლოგრამა *ქართული ენის*, ენის ყოფიერებაში მოაქცია და ქრისტიანული ხელმწიფობის სრული სურათი დახატა. შთაბეჭდილება იქმნება, რომ დანტემ ჯოჯოხეთიდან გასასვლელი (გარდა ღვთაებრივი გზისა) მონარქიულ იმპერიაში დაინახა მას შემდეგ, რაც „კომედია“ დაასრულა. დანტესეული „კომედიის“ თეოკოსმოლოგიაში მონარქიას, ფაქტობრივად, არავითარი ადგილი არა აქვს, ის არც განსჯისა და არც ხედვის საგანია. ამიტომ ის დისკურსიული ტექსტი, რომელიც კათოლიკური ეკლესიის (პაპის) და რომის იმპერიის საერო წყობის, ანუ „კეისრულის“ და „ღვთაებრივის“ პოლოგრამას აანალიზებს, ყოველგვარ პოეტურობას მოკლებულია. ეს არის ტიპურად ევროპული რაციონალური ხედვის მაგალითი. ამ აზრითაც შეიძლება ითქვას, რომ დანტე „რენესანსული რაციონალიზმის“ ერთ-ერთი ფუძემდებელია. რუსთველის თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამა არსებით *მითოპოეტურია* და ამდენად ის უნივერსალურობის ონტოლოგიური მახასიათებლებითაა აღბეჭდილი. ამ ტექსტის აფორიზმული ჩუქურთმა შეესატყვისება ქრისტეს იგავთმეტყველებას. რუსთველი ხედავს ტექსტის სიღრმეში არსებულ ჭეშმარიტებას, რომელსაც ყოფიერების შემომქმედი გამოთქვამს და ამით კიდევ ქმნის ახალ სინამდვილეს (რომელიც ჯვარცმით დასრულდება და რუსთველის „ამოლებით“ ისტორიის ტექსტიდან). რუსთველურ გადმოთქმაში ეს არის *გზა ხელმწიფობისაკენ კაცობის აღდგენითა და პირველცოდვისაგან ხსნით*. „ახალი ადამი“ „ცდუნებული ხელმწიფის“ გათავისუფლების და გამოხსნის გზად არის წარმოდგენილი. ამ გზის უნივერსალურობა დადასტურებულია მითოპოეტური ყოფიერების ყოველი ელემენტით, რომელიც ამ გზაზე შემოდის და ამ გზით მიემართება. ქრისტესეული „გიყვარდეს მტერი შენი“ იმდენად ძნელად აღსაქმელი და გასაგებია ადამიანისათვის, რომ ხშირად განმარტებათა ტომებიც კი ვერ ახდენენ ამ სიძნელის მოხსნას. რუსთველურ პოლოგრამაში იმდენად ცხადად არის ეს გახსნილი, რომ ვეჭვობ, თავგამოდებულ ათეისტებისა და ანტიქრისტიანების გარდა ვინმესათვის გაუგებარი იყოს: *მთელი მეფეხისტყაოსანი“ მტრის საძულველობიდან მტრის სიყვარულისკენ მიმართული და გახსნილი გზა არის*. სიძულვილი ვერგაგების და არცოდნის გამოხატვას და არა „ბუნებითი“ მიმართების, „ბუნებითი ბოროტების“ („ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაჰბადებს“). შემთხვევით გზაზე აღმოჩენილი მეფის გულის და მხედრების „მფხრენავი“ ტარიელი, უცნობი და, ამდენად, *საძულველი მტერია*. ტარიელსაც *სძულს* ყველა და ყველაფერი, რადგან მოქცეულია თავისი ცდუნების ტყვეობაში და გამოსავალს ვერ პოულობს. „*კაცობა“ მისი დათრგუნვილია*. ის, თუ როგორ უნდა მოხდეს ამ საძულველობის ტყვეობიდან თავის გამოხსნა და თეოკოსმოლოგიური წესრიგის აღდგენა, რუსთ-

ველთან ხედვის მთლიანობით და დისკურსიული დანაწევრების გარეშე არის მოცემული. *სამყარო სიმეტრიულია და მთელი ყოფიერების ჰოლოგრამა სიმეტრიაზეა აგებული.* ეს აზრი არ არის ნათქმისი, არამედ დახატულია და ერთბაშადი მთლიანობით ჰოლოგრამულად მოცემული. ხედავ და იცი! მე შევეცდები ამ სიმეტრიის წარმოჩინებას და რუსთველური თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამის შეძლებისდაგვარად თემატურ ამოკითხვას.

მითითებანი და განვრცობანი

1. სამწუხაროდ, იდეოლოგიური თვალსაზრისი, რომელიც დაინერგა საბჭოთა და დასავლეთის მემარცხენე ისტორიოგრაფიაში და ჯერაც არ არის დაძლეული, დიდად აფერხებს მთელი რიგი ფუნდამენტური საკითხების კვლევას. ტაბუდადებული თემებიდან მონარქიის თემა ერთ-ერთი ყველაზე აკრძალული და იდეოლოგიურ-დოგმატურად იყო და არის დაფორმებული, მიუხედავად იმისა, რომ ეპოქების მიხედვით „მეფეთა ქება“ საესებით მისაღები ხდებოდა იმავე იდეოლოგიის მიერ. მონარქიის მარქსისტულ-მატერიალისტური და ათეისტური კონცეფცია, რომელიც „კლასთა ბრძოლის“ თეორიას ეფუძნებოდა, ცალკე თემად და თვალსაზრისად უნდა იქნეს გამოყოფილი და, შეძლებისდაგვარად, დაძლეული ინტეგრალური (პოლოგრამული) ხედვისას. ამგვარად დეიდოლოგიზაცია ჩემი კვლევის ერთ-ერთ ამოცანას წარმოადგენს. ამავე მიზეზით მე ვერ ვპოვე შესაძლებლობა, დავყრდნობოდი ქართულ ისტორიოგრაფიას და პოლიტიკურ ფილოსოფიას.
2. ჩემი არჩევანი გაპირობებულია იმ ფაქტით, რომ როგორც XIX, ასევე XX საუკუნის ისტორიოგრაფია ერთთავად რუსული ტრადიციით განიხილავს ისტორიულ ფაქტებსა და ეპოქებს და, შესატყვისად, ტერმინოლოგიაც რუსულის კალიკრებას წარმოადგენს. მარქსისტული ისტორიოგრაფიული იდეოლოგიის ბატონობის ხანაში *მონარქიული წყობის* დამოუკიდებელი კვლევა საერთოდ შეუძლებელი იყო. ეს მაიძულებს, შეძლებისდაგვარად დამოუკიდებლად ვანარმოო მონარქიის იდეისა და იდეოლოგიის კვლევა და ქართულ მასალაზე დაყრდნობით საკუთრივ ქართული კონცეფცია გამოვეკეთო. ამასთანავე საყურადღებოა, რომ იმპერიაში და მონარქიულ წყობაში გამოსულმა ენციკლოპედიამ ვერ მოუნახა „მონარქიას“ პოზიტიური განსაზღვრება და ის ნეგატიურად „არა რესპუბლიკად“ განსაზღვრა. კონსტიტუციური მონარქიის ცნებას რუსული სინამდვილე XX საუკუნის დასაწყისში ჯერ არ ცნობდა.
3. ერთ-ერთი საუკეთესო ანალიზი სახელმწიფოერივი ფორმებისა და კანონებისა ეკუთვნის მონტესკიეს. „კანონთა გონი“ პოლიტიკური ფილოსოფიის ჯერაც გაუცვეთავი ნიგნია, რომელიც პოლოგრამული ხედვის შესანიშნავ მაგალითს იძლევა.
4. რევოლუციურ-იდეოლოგიური (უპირატესად მარქსისტული) ტერმინოლოგია შეესატყვისება იმ პროცესებს მხოლოდ პირობითად შეიძლება იქნეს გამოყენებული. ეს ტერმინოლოგია არ, ან ნაწილობრივ, შეესატყვისება იმ პროცესებს, რომლებიც ევროპული შუა საუკუნეების განმავლობაში მიმდინარეობდა ევროპის სახლმწიფოებში. ისევე, როგორც „კლასთა ბრძოლის“ თეორია, რომელიც საფუძვლად უდევს ბურჟუაზიულ-რესპუბლიკურ (დემოკრატიულ) სისტემათა ანალიზს. ამ თემაზე იხ. ჩემი „თავისუფლება და ფედერალიზმი“, დოგენე, 1997, თბილისი. და „ტოტალიტარიზმის რეინკარნაცია“, 1992; ქეი, პარიზი.
5. რადგან მე რესპუბლიკური წყობა ამჯერად ნაკლებად მაინტერესებს და მონარქიის არსების გაგებას ვცდილობ, აღარ მიეყები მათ შედარებით ანალიზს. ერთი რამ ცხადია ჩემთვის, რომ მასობრივი სოციუმების გაბატონების პირობებში „უკლასობა“ *დეკლასიურობის* ფორმას იძენს, ხოლო „მასობრივი კულტურის მატრია“ კი, *დეკულტურიზაციის*. აბსტრაქტული თავისუფლებები და სამართალი პრაქტიკულად უსამართლობის განცდას იწვევს და ა.შ. რესპუბლიკური იდეოლოგია სინამდვილეში თავის თავის ცანცანააღმდეგე სინამდვილეს ამკვიდრებს. ეს შესანიშნავად დასტურდება თანამედროვე შერეული ტიპის სახელმწიფოებში

- , მონარქიულ რესპუბლიკებში, თუმცა, „მონარქიული“ სრულიად შესაბამის ტერმინია, რადგან მასობრივ-მოზაიკურ სისტემებში კონსტიტუციონალიზმი და ტრადიციულობა ურთიერთს მხოლოდ პირობითად ეთავსება: ტრადიციები „თვითმოქმედების“ ფორმას იძენს და არ ატარებს ეგზისტენციურ დატვირთვას, რომელსაც კონსტიტუცია და კანონი განსაზღვრავს. ვფიქრობ, თანამედროვე ეგზისტენციური კრიზისის საფუძველი ეს წყვეტაც არის ტრადიციულ არსებობასა და მასობრივ მოზაიკურ ყოფიერებას შორის.
6. საქართველოს საეკლესიო კალენდარი, 1978 წ.
 7. იმპერატორის განდმრთობა ის პრობლემა იყო, რომელიც ვერაფრით ვერ ეგუებოდა ქრისტიანთა რწმენას და ვერ აღიარებინებდა იმპერატორს ღმერთად. ეს იქცა ქრისტიანთა დენის ერთ-ერთ საფუძველად.
 8. ის, რომ ზოროასტრიზმთან ქართულ ცივილიზაციას მეტად მჭიდრო კავშირი ჰქონდა, დასტურდება მრავალი საერთო ნიშნით და ჩვეულებით, რომლებიც მოიპოვება ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილესა და ჩვევებში. სპარსული ლექსიკის დიდი ფენა ქართულში ამის კიდევ ერთ დადასტურებაა. „ქართლის ცხოვრება“ ერთმნიშვნელოვნად და დაუჭვებლად მიუთითებს ქართული სახელმწიფოებრივი წყობის სპარსულ საწყისებზე და ზოროასტრიზმის გავრცელებაზე. ქართული შთის „ხალხურ“ რელიგიათა და მითოლოგიის შერწყმამ ქრისტიანობასთან სიმბიოზური ფორმის წარმოდგენებისა და რწმენის სისტემა ჩამოაყალიბა. ყოველივე ამაში საინტერესო და მნიშვნელოვანი ის არის, რომ ამ სინთეზის დომინანტი რწმენითი სისტემა ქრისტიანობაა. ქრისტიანობამ შეინოვა და, ერთგვარად, ფორმა მისცა ძველ წარმოდგენებსა და რწმენებს. ამის დასტურს ყოველ ხატობაზე თუ დღესასწაულზე იხილავს დღევანდელი დამკვირვებელი.
 9. IETI (იხტიოს) ბერძ. თევზი; აქვე მინდა მივაპყრო მკითხველის ყურადღება „უბისის“ ერთ თემას – საიდუმლო სერობას, რომელზედაც გამოხატულია ორმაგად თევზი: *მთლიანი* – წინა პლანზე და *დანაწილებული* მოციქულთა წინ. აგრეთვე, 5000 ადამიანის დაპურება თევზითა და პურით. ამ თემას საგანგებოდ განვიხილავ უბისის ხატურის ანალიზისას. აქვე მივუთითებ ვიქტორ ნოზაძის რუსთველოლოგიურ წიგნებზე და განსაკუთრებით „მთვარისმეტყველება“-ზე და „ვარსკვლავთმეტყველება“-ზე, სადაც დიდი მასალაა წარმოდგენილი „თევზის“ ქრისტესთან კავშირზე ასტროლოგიური თვალსაზრისით.
 10. იხ. Ernst Kantorowicz, „Deux Corps du Roi“, Quatro Gallimard, 2000; გვ. 657-658.
 11. იქვე, გვ. 658-659.
 12. იქვე, გვ. 661. *სიკედლის* ნაცვლად, ინგლისელი იურისტები ხმარობენ ტერმინს „გადადგომა“. შინაარსობრივად კი აქ იგულისხმება ის, რასაც ქართულად ეწოდება „გარდაცვალება“. ეს ქართული ტერმინით, – რომელიც სააქაოვანდ საიქიოში გადასვლას ნიშნავს, ორი სხეულის თვალსაზრისითაც „გარდაცვალება“ მისაღები უნდა იყოს, რადგან მეფეს ორი სხეულიდან მხოლოდ ერთი უნარჩუნდება. „გადადგომა“ გულისხმობს ცოცხალ მეფეს ფიზიკური „მეფობის“ გარეშე (ცოცხალს – მაგ., დემეტრე I, როდესაც ის ბერად აღიკვეცა, ანუ მეფობა ბერობად გარდაცვალა – გადადგა ფიზიკური მეფობიდან და ბერად შედგა, ხოლო შემდგომ ისევ მეფობა დაიბრუნა, ვიდრე არ გარდაიცვალა. *მეფობის* „დაბრუნება“ შეუძლებელი იქნებოდა, მას რომ სამეფო სხეული არ ჰქონოდა.) – ფიზიკური გარდაცვალება და მეფობის და სულიერი სამეფო სხეულის მარადიული შენარჩუნება. მეფობის სხეულის მეტაფიზიკური ბუნება უფრო ზუსტად არის გამოხატული „გარდაცვალებით“, რადგან „გადადგომა“, მიუხედავად სიმ-

ბოლური დატვირთვისა -, მაინც დროში არსებულ ფიზიკურ აქტს გულისხმობს და არა ორი სხეულის სრულ განყოფას.

13 იქვე, გვ. 663.

14 იქვე, გვ. 663.

15 იქვე, გვ. 667. ხაზგასმები ციტირებულ ტექსტში ჩემია.

16 რუსეთის ანექსიამ, გარდა საქართველოს სახელმწიფოებრივი წყობის შეცვლისა და სახელმწიფოს გაუქმებისა, დიდი დარტყმა მიაყენა ქართულ კლასობრივ წყობას - პატრონეჟობას, რომელიც უკვე გადაგვარებას განიცდიდა ბატონეჟობად. ტრადიციული ურთიერთობების სიმყარე რელიგიას ეფუძნება და მისი საზღვარს. ქრისტიანობა და ტრადიციულობა ქართული ცხოვრების წესის (კულტურის) მითოვგზისტენციური საფუძველი იყო. ცხოვრება ტრადიციით იყო გაუქმებული. ამიტომ ამ წესისა და ურთიერთობების ფორმალიზებას და იურიდიულ-სამართლებრივი კანონმდებლობის გამოუმუშავებას დიდი მნიშვნელობა მისთვის არ ჰქონდა. ცხადია, საქართველოც განიცდიდა ეპოქალურ ზეგავლენას, მაგრამ, ერთი მხრივ, მართლმადიდებლობა და მეორე მხრივ - აღმოსავლურ-მუსულმანურ ცივილიზაციებთან ურთიერთობა აფერხებდა იმგვარ განვითარებას, როგორც იყო ევროპაში და პეტრე I-ის შემდგომ რუსეთში, რომელიც ევროპული ყაიდის ქვეყნად გახდომას ცდილობდა ინსტიტუციონალიზების და კანონმდებლობის გზით. ქართული ხედვის წარსულზე ორიენტირება სრულიადაც არ არის რომანტიზმი, არამედ ის ღრმა სევდა და ნუხილია, რომელსაც ქართული წყობის განუწყვეტელი რღვევა იწვევს, რაც მისი აღდგენის იმედს შავრენის ტყავივით კუმშავს. ილია ჭავჭავაძე, ნიკო ნიკოლაძე, ვაჟა-ფშაველა, დავით კლდიაშვილი და სხვა ქართველი ნაციონალისტები ითხოვდნენ ქართულ ევროპად განვითარებას და არა ევროპული, ან რუსული წყობის და ცხოვრების წესის ბრმად გადმოტანას. ეს სევედიანი შანგი ისმის ვაჟა-ფშაველას, გალაკტიონის და XIX-XX სს.-ების მთელ ქართულ ლიტერატურაშიც (იქ, სადაც ეს შანგი არ ჟღერს, არც ქართულობა დასტურდება).

17. მართალია, ქართულად მიღებულია: „გიყვარდეს მოყვასი შენი“, მაგრამ ბერძნულად „მოყვასი“ პირდაპირი მნიშვნელობით ნიშნავს „მეზობელს“ „გვერდით მყოფს“. მოციქულ პავლეს განმარტებითაც - რა ბედენაა, თუ ადამიანს თავისი მოყვასი უყვარს, მაშინ, როდესაც ქრისტე მოუნოდებს თავისი მტრის სიყვარულს! ქართული ჰოლოგრაფის უაღრესად დახვენილი სამეზობლო კულტურა სრულ შესატყვისობაშია ქრისტიანულ პრინციპთან, რომელიც სხვადასხვაგვარად იქნება გამოთქმული და დაფორმებული, როგორც მაგალითად: „ჩემი მეგობრის მეგობარი ჩემი მეგობარია“ (ამ აზრით ყურადსაღებია ფეოდალური „ჩემი ვასალის ვასალი ჩემი ვასალი არ არის“) და სხვა... რუსული „соеда“ გვერდით მჯდომს, გვერდით დასახლებულს ნიშნავს. მეზობელი - ეზოზე მოჯირღია. და ამკარად სოფლის მახასიათებელია და არა ქალაქის. ქალაქების ზრდასთან ერთად „მეზობლობა“ ფაქტობრივად იშლება და ქრება. სიტყვაც იცვლის შინაარსს. თანამედროვე ქალაქებში მეზობლობა (ძველი და ქართული გაგებით) აღარ არსებობს. ქართული „მოყვასი“, ამგვარად, განსხვავებულ კონტექსტს იძლევა. როგორც ჩანს, თარგმნისას „მოყვასი“ სწორედ მეზობელს ნიშნავდა. არსებობს გამოთქმა „კარგი მეზობელი კარგ ნათესავს ჯობია“ და „მოყვარე მტერი ყოველსა მტრისაგან უფრო მტერია“...

18. „სიყვარულში“ მე არ ვგულისხმობ „შეყვარებულობას“, გრძობებსა და ემოციებს, არამედ - ეგზისტენციალური და ონტოლოგიური კავშირების ფორმას. რადგანაც რელიგია განსაზღვრებით ამ კავშირს გულისხმობს, რაც ქრისტიანო-

ბაში უკვე დაფორმულდება, როგორც „სიყვარული“ („ღმერთი სიყვარული არს“, „გიყვარდეს მოყვასი შენი“, „გიყვარდეს მტერი შენი...“ და სხვა) – ყოფიერების ონტოკაეპირის გამომხატველად.

19. Ernst Kantorowicz, “Deux Corps du Roi”, Quatro Gallimard, 2000.

20. იხ. Ernst Kantorowicz, “Deux Corps du Roi”, Quatro Gallimard, 2000. გვ. 963. კანტოროვიჩი აღნიშნავს იმ სირთულეს, რომელიც ახლავს დანტეს კონცეფციას, რადგან ერთ-მანეთზე ზემოქმედებს დანტეს ორი სანყისი: პოლიტიკური ფილოსოფოსისა და პოეტის. ჩემი თვალსაზრისით, ეს არ შეიძლება ჩაითვალოს რაიმე ნაკლად, ან შემფერებლად დანტეს თვალსაზრისის პოლოგრამული ხედვისათვის. ფართე პოეტური ასოციაციები და საკმაოდ მკაცრი ლოგიკა და დასაბუთება ამდიდრებს ერთიან სურათს და მთლიანი ხედვის საშუალებას იძლევა. აქაც შეიძლება ითქვას, რომ დანტესა და რუსთველს ერთნაირად მთლიანი (პოლოგრამული) ხედვა აქვთ, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა სისტემებში არსებობენ.

21. XVII საუკუნიდან მოყოლებული, და, განსაკუთრებით, XIX-XX საუკუნეების ფილოსოფიური, სოციალური და პოლიტიკური აზრი ამ საკითხს უტრიალებს. „პირობების“ ესოდენი ობიექტივირება და ტრანსცენდირება ის ჩიხში შემყვანი გზა აღმოჩნდა, რომელზედაც ადამიანის არსებობას ღირებულება თანდათან გამოეცალა და „კულტურული ადამიანის - კაცის“ მახასიათებლები არსებულ „სოციო-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ“ პირობებს გადაენერა. მარქსისტული იდეოლოგია და ტოტალიტარიზმი, მებრძოლი ან ფილოსოფიური თუ მეცნიერული ათეიზმით, აგრესიული ლოზუნგებით, რომელიც ნაციონალ-სოციალისტთა ბარბაროსობის გამამართლებელ ინდულგენციად გამოეკიდა ჯარისკაცთა ქაშაღებზე („ჩვენთან არს ღმერთი“!), ამ გზის უკიდურესი გამოვლინება გახდა. ღმერთი კაცს თავისუფალ არსებად ქმნის! ამგვარსავე თავისუფლებას ანიჭებს ის მის მიერ გაკეთებულ და სულჩაბერილ ადამს და მის ცოლს – ევას, რადგან არჩევანის ნინამე განუწყვეტელ ყოფნას უმკვიდრებს ედემის ბაღში. კაცი უცდუნებად-უცდუნებელია! ადამი და ევა – ცდუნებად-ცდუნებული! კაცის პოლოგრამულ ყოფიერებაში ბოროტი არ არსებობს, რადგან ღვთაებრივი შესაქმე უბოროტოა! (ღმერთი მას აუხაებს, როგორც „კეთილს“). ადამიანის პოლოგრამული ყოფიერება, რომელიც სამოთხიდან გაძევების შემდგომ იქმნება ადამიანისეუ ძალისხმევით ცდუნებულობისა გამო ბოროტს წარმოქმნის არა როგორც სუბსტანციურ არსებობას, არამედ როგორც ცდუნებულობისა და უნებობის გამო, თავისუფლების და სიკეთის ნაკლებობას. ამიტომ პირობები, რომელიც თავდაპირველად ღმერთმა დაუდგინა ადამიანს, ობიექტივირებული და ტრანსცენდირებული ხდება ადამიანის ნებისა და ქმნადობისაგან. ადამიანის თვითვე იქცევა ამ პირობათა (სოც.-ეკონ.-მატერ.-პოლ...) „ჯამად“ ან „ასახვად“ ან... და ა.შ. საყველთაოდ ცნობილი იდეოლოგიური სქემებისა და გაგებების მიხედვით. სწორედ ამის გამო ათავისუფლებს მაცხოვარი ადამიანს თავისუფლებისათვის (თავისუფლებისთვის გაგათავისუფლათ ქრისტემ...“ – პავლე), რათა მან დაიბრუნოს კაცობა, რადგან თავისუფალი მხოლოდ კაცია – როგორც „ხატი და მსგავსება ღმერთისა“ – მამისა, რომელიც კაცური სახით მოველინა თავის მიერვე შექმნილი კაცის გასათავისუფლებლად ადამისეული ცდუნებულობისა და ვარდნილობისაგან.

22. კონტამპლაციას შე ვთარგმნი იოანე პეტრინის მიერ შემოტანილ ხედვად, რადგან „ხედავ“, ფაქტობრივად, ხედავს და მოიცავს მთელ სინონიმურ სემანტიკურ ველს, რომელიც ახლავს ამ სიტყვას: extase, ravissement, transport, béatitude, exaltation, félicité, admiration, recueillement, méditation, consideration, réflexion,

concentration, attention... ხედვის სინონიმური ველიც ასევე გაშლილია და მნიშვნელობითი ღირებულებით თანხედება აღნიშნულ სინონიმურ მარაოს. *ხედვა*: აზროვნება, ჭერუტა, მზერა, ყურება, აღმაფრენა, ზეხედვა (ზემედლი), განჭერუტა, შთაჭერუტა, ნახვა, დანახვა, დაფიქრება, ყურება, მიჩნევა, ყურადღება, გათვალისწინება... თავისთავად კონტამპლაციის ცნება გამოიყენება მისტიკური განცდისა და გრძნობის, სულიერი მდგომარეობისა და იმ პროცესის აღსანიშნავად და მახასიათებლად, რომელიც საშუალებას იძლევა არა მხოლოდ „ანალიზისა“ (რაც უფრო ინტელექტის თვისებაა), არამედ ინტენციის საგანში სრულად შეღრმავებისა და მისი შიგნიდან მთლიანად *ხედვის*. რაციონალური აზროვნება და ლოგიკა, ამ აზრით, მხოლოდ საგნის ზედაპირს (მეტ-ნაკლები შეღრმავებით) სწედება და იაზრებს, კონტამპლაცია კი აღწევს მთლიანად საგნის არსებას და *ხედავს მას* და *ხედავს მისგან*. ეს ორმაგი ხედვა არის ის, რასაც რელიგიაში „გამოცხადებას“ უწოდებენ და რომელიც არანაირი სხვა საშუალებით არ მიიღება, თუ არ კონტამპლაცია – ხედვით (სიტყვის სრული სინონიმური მარაოს გაშლით).

21 აქ თავისუფლად შვეიძლია, სისტემათა თეორიის ანარეკლი დაეინახოთ და სტრუქტურალისტური თვალსაზრისიც გამოვიყენოთ. მთელისა და ნაწილის მიმართება სისტემისა და სტრუქტურის მიმართების შესატყვისად ესმის დანტეს, რადგან მთელს – სისტემას ის პოლოგრამულად ხედავს: ნაწილში მთელი სრულად აისახება და, ამდენად, თუმც ნაწილი მთელის (სისტემის) ნაწილია (სტრუქტურა), იგი თავად არის მთელი (სისტემა) თავისი სხვა ნაწილების (სტრუქტურების) მიმართ. ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს იმას, რომ ხედვის სიღრმე მაინცადა მაინც არ იცვლება დროში. იცვლება მხოლოდ ენა (ნიშანთა სისტემა და მნიშვნელობები – ჩვეულებრივი სიტყვების ნაცვლად მათემატიკური სიმბოლოების ხმარება), სურათი (პოლოგრამა) კი იგივე რჩება. ეს შესანიშნავად დადასტურა ფრიტოფ კაპრას კელეგამაც.

24 „ვეფხისტყაოსანში“ ეს ფორმულა მეტად საინტერესო კონტექსტში ცხადდება: „მიბრძანა თუ: „ხამს დიაცი დიაცურად, საქმე-დედლად, დიდსა სისხლსა ვერ შეგაქნევ, ვერ ვიქნები შუა კედლად; რა მოვიდეს სიძე, მოკალ, მისთა სპათა აუნყვედლად. ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნედლად...“ (542)მიპარეთ მოკალ სასიძო, ლაშქართა ნუ მოირთაო, მისთა სპათაცა ნუ დაძხოც, ზროხათა, ვითა ვირთაო, – სისხლი კაცისა უბრალო კაცმანმცა ვით იტირთაო?“ (543) ის, რაც ამგვარ „სამართალს“ მოჰყვება, მთელი პოემის ღერძია და თეოკოს-მოლოგიური პოლოგრამის ხელმწიფობით გასრულებისა და სრული ნონას-ნორობის აღდგენის გზა. ყმანვილური თავნება გაგება „სამართლისა“ და მისი „მაცოცხლებელი მართლობისა“ ისაზღვრება მხოლოდ უდანაშაულო სპათა დანდობით, თუმცა, სავსებით ნათელია, რომ საუბარი სწორედ „უდანაშაულო სიძის მოკლას“ ეხება და ესაა სწორედ ის უსამართლო სამართალი, რომელიც დალაგებულ ინდოეთის სამეფოს აშლის და საბოლოოდ იმგვარი „კოსმიური მასშტაბის“ ნგრევას გამოიწვევს, რომელშიც თვით მორჩმული არაბეთის სმე-ფოც მოექცევა... ადამიანური გაგება „მართალი სამართლისა“, თუ ის არ არის დაფუძნებული ღვთიურ განცებაზე და იმ პრინციპზე, რომელიც ზეგარდმო სიმ-წყობრიდან გამომდინარეობს ვერ აღწევს მიზანს და მეტიც, თავის საპირისპირო მიზანთან მიდის: ანუ „სიცოცხლის“ ნაცვლად „სიკვდილს“ ამეფებს. თვით ინდოთ მეფის შეფასებაც აზუსტებს ამას: „მეფე ბრძანებს, ვიცი, ვიცი, მეტად კარგად შემიგინან; მას უყვარდა ქალი ჩემი, სისხლნი ველთა მოუღვრიან,

რა ნახიან ერთმანერთი, არ-შეხედვა ვერ დათმიან.

ან თავმა ჩემმან, მას მოვკლავე, ჩემად დად ვინცა მადესა!

მე ღმრთისა ვუთხარ, დაუბამს მას ეშმაკისა ბადესა!

შათ ბოზ-კუროთა ასეთი რა მისცეს, რა უქადესა?

თუ დავარჩინო, ღმერთი ვგმო! მისად პატიჲად მზად ეს ა" (573-574)

და „დავარ ქაჯი“:

„ბოზო, შენ ბოზო, რად მომკალ? ვეჭვე, შენცა არა გლხენოდეს!

როსკიპო, ბოზო დიაცო, საქმრო რად მოაკვლევინე?

ანუ სისხლითა მისითა ჩემი რად მოაზღვევინე?

არ ცუდად მომკლავს ძმა ჩემი. რა გიყავ, რა გაქნევინე?

ან ღმერთსა უნდეს, ვერ მიჰხვდე, ვის ესე დააშლევინე!“ (577-578)

ეს ყოველივე არის იმ თავნება „მართალი სამართლის“ შედეგი, რომელსაც თითქოს „ხმელი ხე ნედლად უნდა ექცია“. აქედან იწყება ის გზა, რომელმაც

უნდა დაანახოს და გააგებინოს სამეფო ყმანვილებს, თუ რა არის ჭეშმარიტი

„მართალი სამართალი“ და რას ნიშნავს უპირველესი მცნება: „არა კაც ჰკლა“!

ეს ყოველივე იმიტომაცაა მნიშვნელოვანი, რომ თავისთავად ომი არ ნიშნავს

შეკვლევლობას და არ გაიგება, როგორც *შეკვლევლობა*. ეს თემა მთელი პატრო-

ნეშორი ტრადიციული ნყოფის სფუძველთა საფუძველია. *შუასაუკუნოვანი*

ომი არის საკრალური ქმედება, რომლის საკრალური მიზანია კოსმოლო-

გიური ნესრიგის აღდგენა და, ამ აზრით, ის არის რიტუალი. მხოლოდ ამ

აზრით შეიძლება ჩანდომა „ჯვაროსნულ ომთა“ არსებაში და იმ განწყობის

ხედვა, რომელიც გეოპოლიტიკური და ეკონომიკური ინტერესების რაციონა-

ლური სქემების სიღრმეში ისახება. ამ თემას ქვევით დაუბრუნდები.

აქვე უნდა გავიხსენო ადრე თქმული ქართული მთის სამართლებრივი სისტემის

და *ხევისბერთა*, ან *მახეშთა* ინსტიტუტის ერთი მეტად საინტერესო მახასიათე-

ბლის შესახებ. განაჩენი, ან განსჯა, რომელიც გამოაქვს ხევისბერს და მახეშებს,

აუცილებელია შესასრულებლად არა სხვა ვინმეს მეოხებით, არამედ *თვით განს-*

ჯილის მიერ. მე ვფიქრობ, რომ აქ გვაქვს, რა თქმა უნდა, პატარა საზოგადოების

(ხევის, თემის, გვარის და სხვ.) საზღვრებში მოქმედი სისტემა და ინსტიტუტი,

მეგრამ სოციო-კულტურული შეგნების ხარისხი უაღრესად მაღალია, რადგან ის

განაპირობებს ამ საზოგადოებრივი ერთობის მდგრადობასა და უსაფრთხოობას

(ფართო გაგებით). ამგვარ სისტემაში არ არსებობს *ალმასრულებლთა ინსტი-*

ტუტი, რასაც დღეს „სამართლდამცველებს“ უწოდებენ და რომელსაც პოლი-

ციური (ადმკვეთი) ფუნქცია აკისრია. ეს სამართლებრივი სისტემა მკვიდრად

იჯდა კულტურის მატრიცაში და გამომუშავებული ჰქონდა სრულიად არაფორ-

მალური მანონასწორებელი და კონფლიქტის მომაგვარებელი მეთოდები და

ფორმები, რომლებიც მონოდებული იყო, დაეცვა საზოგადოების ნონასწორობა

და უსაფრთხოება. ალექსანდრე ყაზბეგისა და ვაჟა-ფშაველას მიერ ეს ინსტი-

ტუტი და მისი ღირებულება ზედმინეებით არის გახსნილი და, ამასთანავე, მისი

რღვევის და გადაგვარების ნიშნებიც – დახატული. საზოგადოების „ზრდა-გან-

ვითარება“ მცირე სისტემათა რღვევას და გადაგვარებას უწყობდა და უწყობს

ხელს, თუ განვითარების პროცესი მიმართულ იქნა კულტურის მატრიცის სანი-

ნააღმდეგოდ. ეს მოხდა საქართველოში დაახლოებით XV საუკუნიდან და, XIX

საუკუნიდან მოყოლებული აჩქარებული სვლით, საბოლოოდ ამსხვრევს ქართულ

კულტურულ მატრიცას XX საუკუნის ბოლოსათვის. დღეს უკვე აშკარაა, რომ მ-

სობრივი „საზოგადოებები“ – სოციუმები და მათი ბიუროკრატიული სისტე-

მები და ინსტიტუტები ვერ აუდიან მასობრივ დეგრადაციას და დეკულტური-

ზაციას, რაც ინვეს ტოტალური კორუფციული სისტემების (ბიუროკრატიკრა-

ტიის) დამკვიდრებას და გაბატონებას და უსაფრთხოების ველის სრულ მოშლას. პოლიციამ და ფორმალურმა სამართალმა ვერ ჩაანაცვლა კულტურაზე და ტრადიციულ სამართლებრივ სისტემაზე (მატრიცაზე) დაფუძნებული უსაფრთხოება, კონფლიქტის მომაგვარებელი და მანონასწორებელი საშუალებები და ფორმები. დაუცველობა და უსამართლობა XX საუკუნის ბოლოსა და XXI საუკუნის გლობალიზაციის უმთავრესი განწყობა ხდება.

25. „ქართლის ცხოვრებაში“ ფარნავაზის შესახებ ნათქმია: „ამან ფარნავაზ ნარავლინა მოციქულნი წინაჲმ შეფისა ანტიოქოს ასურასტანისა, და ნარსცა ძღუღუნი დიდ-ძალი და აღუთქვა ჰმსახურება და ითხოვა მისგან შენევა ბერძენთა ზედა. ხოლო ანტიოქოს შეინყარა ძღუღუნი მისი და უნოდა შეიღდა თვისად, და ნარსცა გვირგვინი და უბრძანა ერის-თავთა სომხეთისათა, რათა შეენოდიან ფარნავაზს.“ მე ამ „მსახურების აღთქმაში“ და „შენყნარებაში“, რასაც გვირგვინით შემოსვა მოჰყვა, იმავე კონტექსტს ვხედავ, როგორსაც სარიდანისა და ფარსადანის მიმართებაში, რადგან ამგვარად დახასიათებულია „მეფე ქართლისა“. აქ საგულისხმო პარალელის გაკლება შეიძლება ერეკლე მეფის მიერ რუსეთის იმპერატორისადმი *შენყნარების ფაქტში*, რომელიც ამკარად უდევს საფუძვლად 1783 წლის „გეორგიევსკის ტრაქტატს“. ერეკლეს თვალსაზრისი გამომდინარეობს იმპერატორის მიერ *შენყნარებიდან*, რაც „*მფარველობის*“ ცნებით არის გამოხატული, მაგრამ „*მფარველობა*“ გარკვეულ საფასურს ითხოვდა, რასაც რუსეთმა, საკუთარი ინტერპრეტაციით, ქართლ-კახეთის სამეფოს იმპერიისადმი მიერთების და მეფობის გაუქმების სახე მისცა საბოლოოდ. ქართველი მეფე და სამეფო ოჯახი „ბრწყინვალე თავადთა“ ოჯახად გარდაიქმნა და მთელი ქართული სახელმწიფო იერარქია ჩამოქვეითდა ერთი რეგისტრით. ამან მეტად მძიმე ფსიქოლოგიური და სოციალური შედეგი გამოიღო ქართველი ერის ცნობიერებაში. ერეკლეს „სარიდანული ლოგია“ სრულიად სხვა დროსა და სხვა ვითარებაში მოქმედებდა და, ამდენად, შეუსატყვისი აღმოჩნდა როგორც რუსეთის, ასევე თვით საქართველოს ინტერესებისათვის. მიუხედავად ამისა, უნდა ითქვას, რომ *უსაფრთხოების ველი მართლაც გაიხსნა და გაიშალა*, თუმცა, ქართლ-კახეთის სამეფო გაუქმებულ იქნა. იგივე ითქმის საბჭოთა ეპოქაზეც, რომელმაც ზუსტად გაიმეორა „რუსთველური“ ლოგია და საქართველოს სახელმწიფოებრიობა ნომინალურად შეუნარჩუნა 1918–1921 წწ.-ების დამოუკიდებლობის შემდგომ ანექსიისას. თუმცა, მასში ჩართო „ნაციონალური ავტონომიები“, რაც ამ ავტონომიათა სახელმწიფოებად ბუნებრივი გარდაქმნის საფრთხეს შეიცავდა. ეს თემა უაღრესად აქტუალურია დღესაც.

26. უნდა ითქვას, რომ იგივე კონცეფცია უდევს საფუძვლად მუსულმანური ხალიფატის იდეას. არ არის გამოსარიცხი, რომ დანტე ითვალისწინებს იმ რეალობას, რომელიც მუსულმანური იმპერიის ხმელთაშუა ზღვის სანაპიროებზე გაერცობას მოჰყვა და იმ „ახალი ელინიზმის“ ტალღას, რომელიც ატარებს სამომავლო გახსნილობისა და იმპერიული მონესრულების შესაძლებლობას. ფაქტია, რომ დანტეს დროისათვის მხოლოდ მუსულმანური იმპერია იყო ესოდენ გაერცობილი და განვითარებული. ის ბევრად უსწრებდა წინ დაქუცმაცებულ ევროპულ სახელმწიფოებს და იტალიურ ქალაქ-რესპუბლიკებს. ევროპულ სახელმწიფოთა იმპერიებად ჩამოყალიბება რამდენიმე საუკუნეს გადასწვდება და თუცე ფორმალურად ქრისტიანულ იმპერიებად, მაგრამ, რეალურად ანტიქრისტიანულ სავაჭრო-ეკონომიკურ მონათმფლობელურ სისტემადა განვითარდება. „ოკეანიდან ოკეანამდე“ მხოლოდ ამერიკის შეერთებული შტატები აღმოჩნდება გადაჭიმული, მაგრამ ეს უკვე სრულიად სხვა ისტორია და სხვა ფილოსოფიურ-პოლიტიკური რეალობა.

27. სიმეტრია არა მხოლოდ XX საუკუნის თეორიული ფიზიკისა და კოსმოგონიის უმთავრეს პრინციპთა რიგს განეკუთვნება, არამედ ახასიათებს უძველეს ხედვებსაც, რომელთა შესახებ მხოლოდ სურათები და ნაკანრებიანა შემორჩენილი: კედლებზე და ქვებზე, სპილოს ძვალზე თუ ირმის ბეჭზე... სიმეტრიაზეა აგებული თვით წერის სხვადასხვა სისტემაც. სიმეტრია ფარავს ყოფიერებას. პოლოგრამები სიმეტრიის პრინციპთა ინტეგრალურ გამოხატულებას წარმოადგენს. და თვით ადამიანიც (და ცოცხალი არსებაც პრინციპულად სიმეტრიულ სისტემას განასახიერებენ და ასიმეტრია სიმეტრიის საფუძველზე იკითხება. რაც შეეხება თვითორგანიზების პრინციპს, ეს თანამედროვე თეორიული ხედვის უდიდესი მონაპოვარია (ეშბი), მიუხედავად იმისა, რომ კაცობრიობა სწორედ ამ პრინციპთა მიერ არის ორგანიზებული და არსებობს დასაბამიდან.
28. მეტად საინტერესო პარალელს ვხედავ დავით გურამიშვილის ცნობილ თქმულთან: „რაც არ გინდა, ისა ჰქმენ, ნუ სთნე ნადილთა ნებასა“...
29. საინტერესო პარალელის გაელება შეიძლება კონფუციუსის ცნობილ პრინციპთან: „იმ სახელმწიფოში, რომელიც არასწორად იმართება, სირცხვილია, იღწვოდე სიმდიდრისა და თანამდებობისათვის; იმ სახელმწიფოში, რომელიც სწორად იმართება, სირცხვილია, არ იღწვოდე სიმდიდრისა და თანამდებობისათვის“. აქ სიტყვა „სწორად“ სამართლიანსაც ნიშნავს, ცხადია, რადგან კონფუციუსის სისტემა მკაცრად ინსტიტუციონალიზებული იყო და ნებისმიერ სამსახურში მოხვედრა მხოლოდ გამოცდებით იყო შესაძლებელი, ისევე, როგორც ბიუროკრატიულ-სამოხელეო იერარქიაში მოძრაობა.
30. „რა ესმოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან, მისეე ხმისა სიტკბოსაგან წყლით ქვანცა გამოხსდიან, ისმენდიან, გაკვირდიან, რა ატირდი, ატირდიან; იმღერს ლექსთა საბრალოთა, ღვარისაებრ ცრემლნი სდიან. მოვიდიან შესამკობლად ქვეყნით ყოვლნი სულღერნი: კლდით ნადირნი, წყალშიე თევზნი, ზღვით ნიანგნი, ცით მფრინველნი, ინდო-არაბ-საბურძნეთთ, მაშრიყით და მალრიბელნი, რუსნი, სპარსნი, მოფრანგნი და მისრეთით მეგვიპტელნი.“ (967-968) ეს შესანიშნავი ადგილი თავისთავად მოითხოვს დანეროლებით ანალიზს, მაგრამ ჩემთვის საინტერესო თემატური თვალსაზრისით აქ ის კეთილსამეხაქმო „გლობალური“ სივრცეა მოცემული, რომელიც ერთიანი სუნთქვით სუნთქავს და სრულიად მოცულია სიყვარულითა და სიკეთით. ამგვარი კი მხოლოდ ღვთაებრივი საუფლო შეიძლება იყოს, იმპერია, რომლის მეფე არის ქრისტე. ტირილი განცდის ძალაზე მიუთითებს და სულიერების ხარისხს აღნიშნავს. ავთანდილი არის აჟმა ტკბილ და ტკბილ-ქართული“ (710,1), რაც მთელ პოლოგრამას ქართულ ხედვებში ათავსებს და „ქართული მღერის“ შემკობად ხატავს. ხოლო, რადგან „ქართული“ მხოლოდ შეფარვით არის ტექსტში, როგორც ენაში მოქმედი (ამბავი ხომ არც ქართულია და არც ქართველებზეა), ჩნდება უნივერსალური პოლოგრამული პრინციპი ნაწილისა და მთელის მიმართებისა: ნაწილი - ენა სრულად და მთლიანად არის თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის (მთელის) გამომხატველ-შემოქმედი და, როგორც ამგვარი, შესამკობელი. ეს თემა მეტად მნიშვნელოვანია იმპერიული და უნივერსალური ენის საკითხის გასარკვევად. რაზედაც შემდეგ მოვალ.
31. რუსთველს არა აქვს ბიოგრაფია. დანტე კი მთლიანად ბიოგრაფიულია. ცდა რუსთველისათვის ბიოგრაფიის შექმნისა ამ რვა საუკუნის განმავლობაში მარცხით დამთავრდა. ის არ ემორჩილება ბიოგრაფიულობას და რჩება მითად, რომ-

ლიდანაც გერჩება ერთადერთი ქეშმარიტი სინამდვილე – „ვეფხისტყაოსანი“. მთისა და რეალობის თემა დღემდე საკვლევ თემათა რიგს განეკუთვნება. ჩემი თვალსაზრისით, „მითი“ იმდენადვე არის რეალობა, რამდენადაც რეალობა არის მითი. ეს უნის წიაღში მომხდარი რაციონალური განყოფაა. „მითიც“ და „რეალობაც“ პოლოგრამებია, *ენის* (რომელიც თავისთავად *ყოფიერების პირობაა*) გამოთქმადობის ფორმაში არსებული. „მითის“ (ლოგოსი, თქმა, თქმულება, ამბავი...) ტოპოლოგიური სტრუქტურა განსხვავდება „აღსანიშნ საგანთა“ ტოპოლოგიური სტრუქტურისაგან ისევე, როგორც ენა განსხვავდება „ობიექტური“ სინამდვილისაგან. ყოფიერების *ენისმიერი ქმნადობის* სუბიექტური ენერგია, უკვე არსებული „ობიექტური“ სინამდვილისადმი იმავე მიმართებაშია, როგორც ღმერთის სამესაქმო ენერგია მის მიერვე შექმნილ საგანთა და არსთადმი. ღმერთი ყოველთვის მეტია თავისი „სუბიექტურობით“ და „შემოქმედებითი პოტენციით“ (რაც დასტურდება თუნდაც არეოპაგისეული აპოფატეიკური და კატაფატეიკური განსაზღვრებებით ღმერთისა), ვიდრე მის მიერ შექმნილ არსთა შესაძლებლობის *ჯამი*. მე ვფიქრობ, ეს უდევს საფუძვლად რწმენის რელიგიური აქსიომების შექმნას, არა მხოლოდ მონოთეისტური, – ქრისტიანული, იუდაური, მუსულმანური, – არამედ საერთოდ რწმენითი საფუძვლების დადგენას და მასზე ყოფიერების პოლოგრამის აგებას.

32 აქ მეტად მნიშვნელოვანი საკითხი იხსნება: ქრისტეს ჯვარცმა სიმბოლურად არა მხოლოდ მხსნელისა და კაცის ჯვარცმაა, არამედ – მეფისაც, რაც ორმაგად იკითხება: როგორც პილატეს მიერ მეფის (კეისრის) ჯვარცმაზე უარი და ებრაელთა მიერ მეფის ჯვარცმა. ეს შეესატყვისება იესოს პასუხს – „მე დევანგრეუ ამ ტაძარს და სამ დღეში ავაგებ“ (ახალს). ქრისტე აქ არა მხოლოდ თავის ჯვარცმაზე და სიკვდილზე ლაპარაკობს (როგორც ამას ხაზს უსვამენ სახარებაში), არამედ „მეორე ტაძრის“ დანგრევაზეც, რაც ჯვარცმასთან ერთად განხორციელდა კიდევ და სიმბოლურად აღნიშნა ებრაელთა „თვითმკვლელობა“. „ახალი აღთქმა“ ამგვარად არის ის *ახალი ტაძარი*, რომელიც ქრისტემ ააგო და დააფუძნა. ამ *ახალ ტაძარში* არ ინდომეს შესვლა *ძველი ტაძრის* და *აღთქმის* ებრაელებმა.

33 იხ. Jean Hani, „La Royauté sacrée: Du pharaon au roi très chretien“, Guy Trédaniel, éditeur: Paris 1984. ამ თმაზე საკმაო რაოდენობის გამოკვლევა არსებობს, რაც ხაზს უსვამს თემის მნიშვნელობას ისტორიისა და ისტორიული პროცესის გაგებაში. ისევე და ისევე დასტურდება აქსიომად, რომ შეუძლებელია რომელიმე ეპოქის გაგება და ამ ეპოქის პოლოგრამის ხედვა იმ შინაგანი პრინციპების კარგეზე, რომელიც ამ პოლოგრამას და, ერთობ, ყოფიერებას უდევს საფუძვლად. ქართულ ისტორიულ და პოლიტიკურ-ფილოსოფიურ კვლევებში ეს თემა და მასთან დაკავშირებული საკითხები საერთოდ არ არის ნაკვლევნი (თუ არ მხოლოდ მარქსისტული იდეოლოგიური სათვალთ, რაც თავისთავად საეჭვო ხედეაა, რადგან გაგების ნაცვლად ისტორიის გადაკეთებას და საკუთარ იდეოლოგიაზე შორგებას გულისხმობს). იხ. აგრეთვე: Yves-Marie Bercé, „Le roi caché“ Sauveurs et imposteurs. mythes politiques populaires dans l'Europe moderne“. Fayard 1990. Alfred Adler, „La Mort Est La Masque Du Roi“ Payot, 1982.

34 *ერთი და იმავე საფლავის თაყვანისცემა შესატყვისება ერთი და იმავე ღმერთის თაყვანისცემას, რაც უჭველ თანანარმოველობას ადასტურებს.* ამ აზრით, „ქართელებს“ ერთი მამა პყავთ – ქართლოსი, ხოლო „კაცობრიობას“ მთლიანად კი ერთი მამა – ღმერთი. ეს მეტად მნიშვნელოვანი მიმართება იმის შესაცნობად, თუ რატომ არის ესოდენ ძლიერი *ნარმოველობითი შეცნობის*

განცდა და მისწრაფება. ეთნოსთა და ხალხთა „გენეტიკური“ თვითიდენტიფიცირება საერთო წარმოშობაში ხდება საფუძველი თანამედროვე ეთნოცენტრისტული და რასობრივი კონცეფციებისა თვით უკიდურეს გამოვლინებაშიც, რომელიც შეიძინა ნაციონალ-სოციალისტურმა გენეტიკურმა და კომუნისტურ-მარქსისტულმა კლასობრივმა რასიზმმა. თავისთავად, ეს მეტად საინტერესო კვლევის სფეროა ცივილიზაციათა და ეთნოსთა (ხალხთა) თვითიდენტიფიცირებისა და ეროვნული იდენტიფიცირების თვალსაზრისით. ერში შემავალი გვარებისა და ოჯახების, მასტრუქტურირებელი მნიშვნელობა და ეროვნულ პოლოგრამაში მათი ტოპოლოგია გაცილებით უფრო ღრმა ხედვის საშუალებას გვაძლევს არა მხოლოდ ისტორიული, არამედ თანამედროვე სოციალური და ეკონომიკური პოლოგრამების შესასწავლად.

35 რიტუალი, როგორც შესანიშნავად არის ნაჩვენები თანამედროვე მითოლოგიურ კვლევებში (ტილორი, ფრეზერი, იუნგი, მიჩა ელიადე, ალფრედ ადლერი და სხვ.), არის არსებითი ნაწილი მითოკოსმოლოგიური პოლოგრამის საკრალურობის, ლეთაებრიობის დამადასტურებელი. იქ, სადაც რიტუალი არ არსებობს, არც თეოკოსმოლოგიური სისტემა გვაქვს, როგორც მაგ., „ჰომო ერექტუსებში“ და ნეანდერტალელებამდე. რიტუალს აქვს არსებითი მნიშვნელობა იმ კავშირის დასადგენად და გასაცხოველებლად, რომელიც არსებობს ადამიანებს, ბუნებას და ზეგარდმო ძალას შორის (არა აქვს მნიშვნელობა, როგორ არის ეს ძალა წარმოდგენილი მონოთეისტურად, პოლითეისტურად, ანიმისტურ-ტოტემისტურად, თუ სხვა ფორმითა და სახით). იქ, სადაც არსდება „მეფობა“, ადგილი აქვს მისი ლეთაებრიობის, ანუ საკრალურობის, ზეგარდმო მოვლენილობის დადასტურებას გარკვეული ნიშნებით, რაც ტრადიციულად რიტუალის სახით დგინდება და გადაიცემა თაობიდან-თაობაზე. ამ სისტემის ლეთაებრიობის რღვევა, ანუ დესაკრალიზება იწვევს მეფობის ინსტიტუტის (და ყველა მსგავსი ინსტიტუტის, რომელიც საკრალიზებულია, როგორც მაგ. ეკლესია) ფორმალიზებას და დეგრადაციას, რაც იწვევს მის სრულ გაუქმებას და, შესაბამისად, მთელი საერო სივრცის „გაულმერთობას“. ათეისტური სისტემების დამკვიდრება, რომელსაც საფუძველად დაედო XVII-XVIII საუკუნეების განმანათლებლური ანტიკლერიკალური პუმანიზმის აღზევა, ხოლო XIX-XX საუკუნეებში კი მასობრივი სისტემების, კულმინაციით მებრძოლ ათეიზმად და ათეისტურ ტოტალიტარიზმად დაფუძნება, ამის უეჭველი დასტურია. ხაზი უნდა გავუსვა, რომ საკითხი, რომელსაც მე ვიხილავ, არ ექვემდებარება ევოლუციონისტურ-მატერიალისტურ განხილვას, რადგან „მეფობის“ ტრადიციული ლეგიტიმურობა არავითარ სხვა საფუძველს არ შეიცავს, გარდა ლეთაებრივი წარმომავლობისა. ამგვარადვე იყო აღქმული იმ კულტურის მატარებელთა მიერ, რომელ კულტურებშიც განვითარდა მეფობის სისტემა და შეიძინა რიტუალური ფორმა.

36 ფარნავაზის უშუალო მამაკაცი მემკვიდრეების გარდაცვალების შემდგომ შექმნილ ვითარებაში ქართლის ერისთავები ეძებენ ფარნავაზის ნათესაობას ფარნავაზის ძის ასულის ზაზით და პოულობენ კიდევ მას (საურმაგის შემდეგ მეფდება მისი სიძე – სპარსელი მირვან, შემდგომ ძე მისი ფარნავაზი; ამის შემდეგ სიძე მირვანისა – პართელი არშაკ და სხვ...). ფარნავაზიანთა დინასტია, გაგრძელებული ქალთა შთამომავლობითი რიგით, მთავრდება მირიანთან მას შემდეგ, რაც გარდაიცვლება მისი ნებროთიან, ფარნავაზიან, არშაკუნიანი მეფე და მირიან ხოსროიანი ცოლად შეირთავს ბერძენ უფლისწულს ნანას... მირიანის გამოჩენამდე „ქართლის ცხოვრებაში“ წერია: „მოცდასამე მეფე, ასფავურ, ძე მირდატ მეფისა, არშაკუნიანი („და ესე ასფავურ იყო უკანასკნელი მეფე

ნათესავისა ფარნავაზიანთა", ხოლო ამ ცნობის დასასრულს კი: „ხოლო დაესრულნეს მეფენი ქართლისანი ფარნავაზიანნი“. მაგრამ უკვე მირიანის მოსანვევითა თათბირზე, როდესაც წყდება საკითხი ქასრე (ხოსრო) სასანიანის შვილის დაქორწინებისა ასფაგურის ქალიშვილზე, ნათქვამია: „ეთხოვოთ მისგან წყალობა და ეთხოვოთ მისგან ძე მისი მეფედ ჩუენდა, და ვევედრნეთ, რათა შერთოს ცოლად ძესა მისსა ასული მეფისა ჩუენისა ასფაგურისი, ვაუნყოთ ქალისა მის ნათესაობა ქართლოსიანთა და ნებროთიანთა და დიდებულთა არშაკუნიანთა და მეფეთა ჩუენთა ფარნავაზიანთა...“. ქალების მიერი განგრძობა ფარნავაზიანთა სამეფო დინასტიისა მეტად მნიშვნელოვანი მომენტია ქართლის ცხოვრების“ მონარქიულ-იმპერიული კონცეფციისა და ფილოსოფიის გასაგებად. ქართული პოლოგრამა სავესებო ბუნებრივად ითვისებდა და აკრისტათინი სამეფოს დინასტიურ-სამეფო უფლებამოსილებას და ამიტომ თამარ მეფის ისტორია ბუნებრივად არის შემოტანილი ამ პოლოგრამის ონტოლოგიალში. მაგრამ ეს არ იქცა თავისთავად მოვლენად და მას ესაჭიროებოდა დამატებითი ლეგიტიმაცია ქართული არისტოკრატისა და დიდებულების მხრიდან, რადგან გიორგი III-ის მიერ სამეფო ტახტის ძალით მითვისებამ დაარღვია ლეთაებრივი რჩეულობის პიროვნული პრინციპი და საფრთხე შეუქმნა მონარქიის საფუძველს. „ვეფხისტყაოსანში“ როდესაც თინათინის გამეფებაზე ბჭობა, ითქმის, რომ თინათინი სამეფოდ „მართ ღმრთისა დანაბადია“. ეს თემა „ღმრთისაგან დანაბადობისა“ განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მეფობის საკრალური ხასიათისა და ფილოსოფიის თვალსაზრისით, რასაც ძირითად ტექსტში ვეხები. აქვე მინდა აღვნიშნო, რომ მთელი რიგი კვლევებისა, რომელიც „ქართლის ცხოვრების“ და სხვა წყაროთა მიხედვით აზუსტებს და ასწორებს „მეფეთა სიას“, შესაძლოა, საინტერესო იყოს თავისთავად, მაგრამ კონცეპტუალური თვალსაზრისით არაფერს ცეცის, მით უმეტეს, რომ ეს „მეფეთა სია“ საქართველოს ისტორიაში (პროცესში) მუშაობდა სწორედ ისე, როგორც ის არის წარმოდგენილი ტექსტში. ამიტომ მე არ ვთვლი საჭიროდ ამ თემაზე შეჩერებას და „ქართლის ცხოვრების“ მეფეთა სიის რაიმე-ნაირ შესწორებას.

37. იხ. ჟან პანის დასახელებული ნაშრომი, თავი I-III.

38. ინდური კასტების შესახებ წარმოდგენა, რომელიც გაბატონდა თანამედროვე მატერიალისტური და ეკონომიკოცენტრისტული იდეოლოგიის გავლენით, სრულიად არ შეესატყვისება იმ საფუძველებს, რომლებზედაც იგება ეს სისტემა. უპირველეს ყოვლისა, გათვალისწინებულ უნდა იქნეს კარმის (სულიერი დეტერმინიზმის) პრინციპი, რომელიც აბრუნებს გარდასახვათა წრეს. ამასთანავე, კასტები, როგორც კორპორაციები, გარკვეული საქმიანობით არიან დაკავებულინი და იმ საქმეში აღწევენ (მიისწრაფიან) გარღვევას კარმული ჯაჭვისა. კასტათა შორის დამოკიდებულება სოციალურ-ისტორიული თვალსაზრისით სრულიადაც არ არის ჩაკეტილი და ყოველგვარი კავშირებისაგან დაცლილი. კასტებს ისევე სჭირდებათ ერთმანეთი, როგორც ბავშვს მშობლები და მშობლებს ბავშვები: ისინი ურთიერთზრუნვის ფორმით ახორციელებენ კარმას და გადიან თავიანთი საკუთარი ბედის წრებრუნვის ციკლებს. სოციალური ნყოფის საზრისი კასტათა შორის ურთიერთობაში ვლინდება და არა თავისთავად რომელიმე მათგანის არსებობაში. მსოფლიური სიმწყობრე და სიმეტრია ირღვევა მხოლოდ მაშინ, როდესაც ბუნებრივი იერარქიულმა იცვლება სისხლიანი ტირანიით, ან ევალტიარშით – ყველას და ყოველივეს ურთიერთთან გათანაბრებით, კლასობრივი და პიროვნული ღირსების პრინციპთა მოშლით და აბსტრაქტული და განყენებული ადამიანის უფლებების, ერთა თვით-

გამორკევის* და სხვა იდეოლოგიური კლიშეების დაფუძნებით. მატერიალი-სტურ-სამეცნიერო სოციოლოგიური თვალსაზრისით, შეუძლებელი ხდება ტრადიციული, საკრალურ (რელიგიურ) პრინციპზე დაფუძნებული საზოგადოებების ანალიზი და გაგება. ეს ეხება იმ პოლოგრამათა ნაკითხვის შესაძლებლობას, რომლებსაც ისტორიულად წარმოგვიდგენს ესა თუ ის ცივილიზაცია და თეოკოსმოლოგიური სისტემა. აბსტრაქტულმა ეგალიტარიზმმა გამოიწვია ტრადიციული სისტემების დესტრუქტიურიება და გადაგვარება, რამაც ბუნდოვანი გახადა თვით ევალისტური პოლოგრამა, ნათხაპნა იდეა და სურათი. *საკრალური და პროფანული სურათი ურთიერთშემავსებელი სიმეტრიული ტექსტია*, რომელიც ადამიანის სპონტანური მოქმედებით ხდება ასიმეტრიული და იძენს ვექტორსა და დინამიკობას. კულტურის მატრიცა მონოდებულაია, ან დაბარუნოს ეს სიმეტრია და ალაღვინოს ტრადიციული ნონასნორობა (პოლოგრამა), ან შექმნას ახალი პოლოგრამა და ახალი ნონასნორობა, რომელიც ისეთივე გარკვეული და ნათელი ტექსტის სახით იქნება მოცემული, როგორც იყო ტრადიციული. ისტორიამ დაამტკიცა, რომ (სულ ცოტა) უკანასკნელი ორი საუკუნის განმავლობაში ამგვარი ნონასნორობა და გარკვეული ტექსტი (პოლოგრამა) ვერ იქნა მონახული და საზოგადოებათა ის ნაწილი, რომელიც გაანგრძობს ცხოვრებას არატრადიციულ (არასაკრალურ) დარღვეულ პოლოგრამებში, ტოტალურად ასიმეტრიულ და უნონასნორო ვითარებაში იმყოფება. სოციალურ ფსიქიკურ მოშლილობათა დიდი ნაწილი ამ დარღვეულ და ნათხაპნილ პოლოგრამებში არსებობით არის გაპირობებული. ეს იწვევს დესტაბილიზებას როგორც ადამიანის ცნობიერებაში, ასევე თვით საზოგადოების ყოფიერებაშიც. XX საუკუნის ორი მსოფლიო ომი ამ დესტაბილიზების და ნათხაპნილი პოლოგრამების გამოხატულებად მიმაჩნია. ასეთივეა XXI საუკუნის დასაწყისი და ის ვითარება, რომელიც არაერთ რეგიონს „ცხელ“ და დესტაბილიზებულ რეგიონად წარმოადგენს: შუა აღმოსავლეთი, აფრიკა, აზია, ლათინური ამერიკა და ევროპაც კი: ბალკანეთი, ესპანეთ-ბასკეთი, ინგლის-ჩრდ. ირლანდია, უკრაინა-რუსეთი., რუსეთ-ჩრდ.კავკასია, რუსეთ-საქართველო, სომხეთ-აზერბაიჯანი ინდოეთ-პაკისტანი, ავღანეთი, ერაყი, პალესტინა-ისრაელი, შიდაკავკასიური კონფლიქტები, და სხვა. თვით ომი დესაკრალიზებულია და აღარ აქვს არავითარი ღირებულებითი ბაღე, ან მატრიცა, რომელიც მას საზრისს აძლევდა და გარკვეულ ჩარჩოში ათავსებდა – ნორმას უდგენდა. ომის კანონი სრულიად დარღვეულია. „*უნესკო ომის*“ უცხადესი გამოხატულებაა ტერორისტული ომი, რომლის წინაშეც სულ უფრო და უფრო ცხადად უძღური ხდება სახელმწიფო მანქანა, რადგან *უნესკო ომის* ნაშობება სახელმწიფოს არ შეუძლია. *უნესკო ომის იარაღი თვით ადამიანია*, და არა ტექნიკა. სახელმწიფოს კი ამგვარი იარაღის გამოყენების არც ფიზიკური და არც მორალური შესაძლებლობა და უფლება არა აქვს. ტექნიკის განვითარება ყოფიერების ასიმეტრიულობის და ნონასნორობის უპოვნელობის ერთი მავალითია: შესატყვისობა ტექნიკის შესაძლებლობებსა და საზოგადოების მდგომარეობას შორის დარღვეულია. აქ მთავარი იმის გაგება და შეგნებაა, რომ ასიმეტრიულობა აუცილებელი შედეგია ადამიანის თავისუფლების, მაგრამ მისი დინამიზმი და განვითარების ვექტორი მიმართული უნდა იყოს სიმეტრიისაკენ, რომელიც თავისთავად იერარქიულად არის დახვეული, როგორც ვერტიკალურ, ასევე პორიზონტალურ ღერძებზე: ღეთაებრივი თეოკოსმოლოგიური და ამპეყენიური საკაცობრო ურთიერთსარკვის ფორმით და ჩანერილი პოლოგრამაში. ტრადიციული სისტემები და პოლოგრამები მხოლოდ ამგვარი სიმეტრიული ნონასნორობის პოლოგრამებს წარმოადგენს. ასიმეტრიაც, რაც განვითარების ფორმით წარმოადგება, ამ პოლოგრამის საზღვრებშია შესაძლებელი და არა მისი

დარღვევით. კაცობრიობის ისტორია ამის შესანიშნავ დასურათხატებას ნარმოადგენს.

მეფის ფუნქციები და ეპითეტები:

ეგვიპტე: თავდაპირველად ეგვიპტეს მართავდნენ ღმერთები; მას შემდეგ, რაც მათ გადაწყვიტეს, ამაღლებულიყვნენ ზეცაში, მათ დააფუძნეს ისტორიული მეფობა, ეგვიპტის სამართავად. ფარაონული მეფობა ამიტომ არის თავისთავად ღვთაებრივი ბუნების, რაც აფუძნებს მის ძალაუფლებას, ლეგიტიმურს (მეფულს) ხდის მას. ამ საფუძველზე ვითარდება ორი არსებითი კონცეფცია. ერთის მიხედვით მიჩნეულია, რომ *უმადლეხი ღმერთი ჩასახულია ფარაონში*, ის იქ არსებობს ისევე, როგორც ცხოველისთავიან ქანდაკებაში ან ნიშია ცხოველში. მეფე (ფარაონი) არის *ღმერთის ინკარნაცია* და მისი სიკვდილის შემდგომ ეს თანაარსებობა გადადის მის შთამომავალზე. ყოველივე ეს გამოხატულია ფარაონის ტიტულატურაში, რომელიც შედგება ხუთი ელემენტისაგან, რომელთაგან პირველი არის ის, რომელსაც ეწოდება „სახელი პორუსისა“. პორუსი მზიური-ღმერთი: პორუსი, რასაც მოჰყვება მეხუთე ელემენტი, რომელიც ფარაონის საკუთარი სახელია. ფარაონის ერთი სახელთაგანია *„პორუსი, რომელიც ცხოვრობს სასხლეში“*.

მეფობის მეორე თეოლოგიური კონცეფციით, ფარაონი არის *ღმერთის შვილი* და მისი ძალაუფლება მომდინარეობს იქიდან, რომ ჩასახულ იქნა ზეციური ღმერთის მიერ: ფარაონი არის „რა-ს შვილი“. ფარაონი (მეფე) არის „ცოცხალი სახება“ თავისი მამისა (KON ჯოთა ბერძნულად, როზეტის ქვაზე ნარჩენაში). რელიეფებში ფარაონის გამეფების სცენა ასეა ნარმოადგენილი: ზეციურ მეკრებაზე *ამონ-რა* ამცნობს ყველა ღმერთს შემდგომი მეფის დაბადებას. *ტოტი* ნარმოთქვამს იმ დედოფლის სახელს, რომელიც იქნება *დედა*; ამონი არსებული მეფისაგან დამალულად ეცხადება მძინარე დედოფალს, რომელიც იღვიძებს, შეიგარძნობს რა ღმერთის სურნელს და უღიმის მის დიდებას. ამონ-რა ეუბნება მას მომავალი მეფის სახელს და ღმერთი უერთდება დედოფალს. *ხნუმი*, შემოქმედი ცხვარ-ღმერთი, ძერწავს ბავშვის სხეულს საქონზე დაზგაზე; *ჰეკეთ* ჩაჰბერავს სულს ამ მინიერ სხეულს. ხნუმს და ჰეკეთს მიჰყავთ დედოფალი მოსამშობიერებელ ადგილზე. ეს არის ჩილი-მეფის დაბადება, რომელიც გამოიყვება ღმერთქალ *ჰატორის* რძით. ინდოეთში არსებობს ასეთი რიტუალი: როდესაც ქმარი უერთდება ცოლს, ის ნარმოთქვამს ამგვარ სიტყვებს: „მე ვარ ცა და შენ ხარ მიწა“ და ამგვარად უერთდება კაცი პურუშას და ქალი პრაკრიტის, ანუ უნივერსალური შემოქმედების ორ პრინციპს. აქ გამოხატულია ის ხედვა, რომლითაც ადამიანი არის *შუამავალი*, *ხიდი* და *შემწე*, რომლითაც უნივერსალური ენერჯია და სიცოცხლე მოქმედებს ქვეყნიერებაზე. მოქმედი ფარაონი – მამა არის მხოლოდ *გამტარი ღვთაებრივი ძალისა*; დედა სულიერად იღებს ჩასახვას, ის არის ერთგვარად *მუტ ემ უია*, „მუტი ნაფი“, ანუ *დედობა*, *ქალურობა*. ეს მიმართება ღვთაებრივთან ქმნის ფარაონისგან მზიურ არსებას, რადგან მისი ჭეშმარიტი მამა არის *რა*, მზე. ამიტომ ატარებს თავის დიადემაზე *ურეუსს* – *რას-გველს* და ამიტომ ეწოდება მეფის სასახლეს „აკეთ“ – *პორიზონიტი*. სიტყვა, რომელიც გამოიხატება ორწევრიანი მითით, რომელთა შორის ამოდის მზე. ეს სიტყვა *ტაძარსაც* გამოხატავს. ყოველივე მიუთითებს იმაზე, რომ მეფე (ფარაონი) არ იყო უბრალოდ და მარტივად „ღმერთი“. ის იყო ღვთის შვილი, მაგრამ მასში ვარკვევით იყო *გამიჯნული ღვთაებრიობა* და *ადამიანობა*: *შვილი ნაკლები იყო მამაზე*, რომელიც მას აძლევდა თავის ძალაუფლებას, როგორც „ნათხოვნი“. ფარაონი იყო მხოლოდ სიმბოლო შთასახული ღვთაებრივი პრინციპისა, შემოქმედი სიტყვისა,

რომელსაც ის ხელს უწყობდა გამოვლენაში. *ნამდვილი მეფე იყო ჰორუსი, ჰორუსიული პრინციპი, კა, რომელიც ადამიანშია ჩასახული, როგორც კა-ობა (კა-ც-ობა – „ციური კა“), ანუ ჭეშმარიტი არსება. ფარაონის თაყვანისცემა, ამდენად, ადამიანს კი არ მიეკუთვნება, არამედ მის „კა“-ს, ლოგოსს, რომელიც არის შემოქმედი ღმერთის ხატება და მსგავსება, როგორც ამას შემდგომ დააფორმულეს ბიბლიური „შესაქმის“ დასაწყისი.*

ბერძნებთანაც და რომაელებთანაც გვხვდება ამგვარი სიმბოლიზაცია და მეფის ღვთაებრიობის კულტი, მაგრამ გაცილებით უფრო ფერმკრთალად, რადგან ბერძნული კლასიკური ნაწარმის მრავალფორმიანობაში მეფობის ადგილი არასოდეს ყოფილა იმგვარად წარმოდგენილი, როგორც ეგვიპტეში, ინდოეთში, ირანში თუ სხვაგან აღმოსავლეთში. ბერძნული კლასიკური მითოსი უფრო გმირებისა და ნახევარღმერთების სახით წარმოაჩენს მეფეებს, თუმცა, არსებითი მომენტი ბედის განგებულებაა და არა მეფობის ღვთაებრიობის დადგენა... მეფე არჩეულია, როგორც ამას „ოიდიპოსის“ მითი და დრამა (სოფოკლესი) წარმოგვიდგენს, მაგრამ ოიდიპოსში არსებითი ბედთან მარცხიანი ბრძოლაა, რადგან ბედი ღმერთებზეც ბატონობს (როგორც, მაგ. ალბათ, პრომეთეს მითოსშია მოცემული...). ფორმითაც სრულიად სხვა (მომავალში რესპუბლიკური და დემოკრატიული ფორმის ჩანასახად) ურთიერთობა არსებობს ზევსსა და, მაგ. ალბათ, კრეტის მეფეს, ზევსის შვილ მიზოს შორის: ყოველ 9 წელიწადში მიზოსი ვალდებულია, წარუდგეს ზევსს და ანგაროსში ჩააბაროს თავისი ხელისუფლების შესახებ, მიიღოს ინსტრუქციები ახალი დროით. პომპროსულ საზოგადოებაში მეფე ნოდებულია „ღვთაებრივად“ (თეოს, დივოს), „ღმერთის შვილად“ (დიო-გენეს)... ელიადაში მეფე ზევსის ჩამომავალია, კორინთში – აპოლონის... მაგრამ ამ მეფეებს არა აქვთ იგივე კოსმოშემოქმედებითი დატვირთვა, როგორც აქვთ ეგვიპტის, ინდოეთის, ირანის, ან კიდევ წინა აზიის სხვა ცივილიზაციათა მეფობასა და მეფეებს.

რომში მეფობის ღვთაებრივმა კონცეფციამ გარკვეულწილად გადაგვარება განიცადა, რაც გამოიხატა „სუვეერენის კულტის“ თაყვანისცემაში: იმპერატორები იმდენად ღმერთის წილი ან ჩამომავალი არ არიან, რამდენადაც თავად არიან განღმრთობილნი იმპერატორად გახდომის მომენტიდან, პირადად ისინი ალექსანდრესა და დიადოხების შემდგომ, განღმრთობილ იმპერატორთა კულტის უკანასკნელი წარმომადგენლები იყვნენ: დომიციანე, აურელიანე, კალიგულა, ელაგაბალი და დიოკლეტიანე. სინამდვილეში „სუვეერენის კულტი“ ფარავდა თავისთავში ღვთაებრივი მეფობის ტრადიციის და ხედვის, კონცეფციის სრულ გადაგვარებას. ის წარმოადგენდა „პიროვნების კულტს“, რომლის დროსაც არა ზემოდან ქვემოთ და არა ღმერთებიდან ადამიანზე, არამედ ადამიანის მიერ ძალით ხდებოდა საკუთარი ინსტიტუტებისა და მისწრაფებების თავს მოხვევა საზოგადოებისათვის და თვითგაღმერთება. ეს იყო მეფობის ღვთაებრიობის თავდაყირა დაყენება: ადამიანი საკუთარ თავს მიიჩნევს ღმერთად და ითხოვს შესაბამის თაყვანისცემას. ისტორიაში ამგვარი მაგალითები უმეტესწილად მხოლოდ ათეისტურ და მატერიალისტურ XX საუკუნეში გვხვდება. ქრისტიანობა შეუძლებელს ხდის ამგვარ გადაგვარებას და გადაბრუნებას, რადგან მკვეთრად განსაზღვრული და ორიენტირებული ღმერთი გააჩნია „ღვთაებრივი მეფის, ქრისტეს“ სახით, რომელიც ერთადერთი და მარადიული უნივერსუმის მეფეა (მეფე – უფალი...). ზემოჩამოთვლილი იმპერატორების სიმეტრიულ მაგალითად ჩანს ლენინის, სტალინის, ჰიტლერის და სხვა მასობრივი ეპოქის ათეისტი ლიდერების თვითგანდიდების ან თაყვანისცემის მიღების კულტი, რომელიც მა-

სათა უპირიონობა ეფუძნება და, იდეოლოგიური ზემოქმედების ტექნოლოგიის განვითარებასთან ერთად, იქცევა მასებში შთანერგულ ნარმოსახვით სათაყვანებელ, ამჟამად კი – „მედია სინამდვილედ“. რაც უფრო დაბალია პიროვნული თვითშეგნება და თავისუფლება, მით უფრო ძლიერად იძენს საზოგადოება უპიროვნო მასის სახეს და ფორმას, და მით უფრო არის მოცული განმრთობილი ადამიანის თაყვანისცემით. ეს ის „ცომია“, რომლიდანაც იდეოლოგია და თანამედროვე მედიატექნოლოგია აცხობს ნებისმიერ კევრს, რომელიც განმრთობის და თაყვანისცემის ობიექტად გამხდარ ლიდერს ლეთაებრიობის ნიშნებით აღჭურავს და მონურად აღმერთებს. ამგვარი მაგალითები მოგვცა საქართველოს ისტორიის უკანასკნელმა ოცდათნლედმაც (1979-2011 წწ.). ეს ის გენსაკუთრებული კვლევის თემაა, რომელიც XIX საუკუნეში დაიწყო ნიცენსა და სხვა ჭრილში მარქსის მიერ, და XX საუკუნეში გაგრძელდა ორტევა ი გასეტისა და ეგ ზისტენცფილოსოფოსთა მიერ. ამ თემას ეხება ჩემი „ტოტალიტარიზმის რეინკარნაცია“. რომის იმპერატორთა შორის ჩემთვის განსაკუთრებით საყურადღებოა დიოკლეტიანეს განმრთობის მაგალითი, რადგან დიოკლეტიანე დაკავშირებულია წმ. გიორგის სახელთან. წმ. გიორგის იკონოგრაფიაში, სადაც გველემუას ცვლის შეპყრობილი დიოკლეტიანე, ვფიქრობ, დიოკლეტიანე შეპყრობილია არა მხოლოდ როგორც ქრისტიანთა და თავად გიორგის დამარცხებული მწვალტეული და მტანჯველი, არამედ როგორც სწორედ განმრთობილი, თავისთავის ღმერთად მიმთვლელი და თაყვანისცემის მომთხოვნი (ეს მათეს, ლუკას და მარკოსის „სახარებათა“ მიხედვით უდიდესი ცოდვეა და მომაკვდინებელი ცდუნება იყო – ეშმაკეული სამგზისი გამოცდის სიმეტრიული), რაც ქრისტიანთათვის სრულიად შეუძლებელი იყო, რადგან მათთვის არსებობდა მხოლოდ ერთი ღმერთი და თაყვანისცემის ერთადერთი არსება – იესო ქრისტი, შესატყვისად დაწერილისა: „უფალს, შენს ღმერთს ეცი თაყვანი და მხოლოდ მას ემსახურე“. დიოკლეტიანეს მიერ ნარმოებული ტანჯვა-ნამება და კლვა ქრისტიანთა სულ რალაც ნელინად-ნახეუარს გაგრძელდა. დიოკლეტიანე სულიერად დამარცხდა წმ. გიორგისთან ბრძოლაში. 308 წელს ის აუხსნელი მიზეზით განდგა ტახტიდან. ქართულ ცნობიერებაში წმ. გიორგი მეტად რთულ სახედ არის ნარმოღვენილი. ჩემი ხედვით, ის არის ერთგვარი სინთეზი ბოროტებასთან, აპრიმანთან, მებრძოლი აპურა მაზდასი, რომელიც არმაზის კულტად იყო დადგენილი ფარნავაზის მიერ (არმაზი, ისევე, როგორც აპურა მაზდა, წმიდა მხედარია და მზიურ ნათელს განასახიერებს) და ქრისტიანული მონამეობრივი ძალის, ქრისტეს რწმენისათვის მსხვერპლად შეწირვის გზით მარადიულ გამარჯვებას განასახიერებს. თვით წმ. გიორგის, როგორც „მარადიული მებრძოლის“ ხატება, დასტურება ზემოქმედულს (გავისხენოთ „ფშაველი ჯარისკაცის წერილი“ თუნდაც). ეს ორი სახე ქართულ პოლოგრაფიაში ბუნებრივად არის გაერთიანებული და ამიტომაც არ არის გასაკვირი, რომ ყოველი ქართული ეკლესია თავის სიღრმეში, და ხშირად დაუფარავადაც, წმ. გიორგის სახელზეა.

ერთი წლის განმავლობაში დიოკლეტიანემ გამოსცა ოთხი დეკრეტი, რომელიც ბრძანებდა ქრისტიანული ნაგებობებისა და ნაწერების სრულ განადგურებას და ქრისტიანი არისტოკრატიისათვის ყოველგვარი ლირსებისა და უფლებების ჩამორთმევას (303 წ. 24 თებ.); მღვდელმსახურთა დაპატიმრებას (303 წ. გაზაფხული); ვალდებულება – ყველა ლეთისმსახური ვალდებული იყო, მსხვერპლი შეეწირა (მათ ანამებდნენ და ასახიჩრებდნენ სასტიკად – 303 წ. შემოდგომა); ყველა ქრისტიანი ვალდებული იყო, მსხვერპლი შეეწირა (ამან გამოიწვია ქრისტიანების უდიდესი ნამება – 304 წლის დასაწყისის ედიქტი). სპარსეთთან ომის დროს (297

ნ.) ამგვარი მკაცრი ზომები დიოკლეტიანემ უკვე განახორციელა მანიქეელების მიმართ, რადგან ემიონდა სპარსული წარმოშობის ამ მოძღვრების ანტირომული გაუღენის. ბარბაროსებთან ომების და შიდაიმპერიული აჯანყებების პირობებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ძალაუფლების ღვთაებრიობის შენარჩუნებას და არდაშეებას არავითარი სხვა პრინციპისა, რომელიც შეასუსტებდა რომაულ პატრიოტიზმს. ქრისტიანები განსაკუთრებულად სამიზნი იყვნენ ამ თვალსაზრისით, რამაც გამოხატულება პოვა მათ ხანმოკლე, მაგრამ უსასტიკეს დევნასა და ტყვეობაში. სწორედ დიოკლეტიანეს ეპოქიდან დგინდება იმპერატორის განღმრთობის ტრადიციული რომაული ფორმის განვრცობა ახალი მონარქიული ტიტულატურით, რომელშიც ღვთაებრიობა განსაკუთრებულად არის ხაზგასმული. ეს ეხება არა მხოლოდ თავად იმპერატორის პიროვნებას, არამედ მის კარსაც და საბჭოსაც. აქ მეტად მნიშვნელოვანია აღინიშნოს, რომ ძალაუფლების საკრალიზაცია (განღმრთობა) ეხებოდა არა თვით იმპერატორის პიროვნებას, რამდენადაც იმ ფუნქციას, რომელსაც ის ასრულებდა (ტახტიდან გადადგომის შემდეგ დიოკლეტიანე ჩვეულებრივ კერძო პირად ცხოვრობდა თავის შესანიშნავ სასახლეში ადრიატიკის პირას). დიოკლეტიანე იყო უზურპატორი, რომელიც შემდგომ სენატმა დაამტკიცა იმპერატორად და კანონიერება (ლეგიტიმაცია) დაუდასტურა. აი, როგორ ევოლუციას გადის განღმრთობის ეს გზა 284 წლიდან, ვიდრე დიოკლეტიანეს ტახტიდან თავისი ნებით გადადგომად.

284 წ. ადის ტახტზე იმპერატორად იმპერატორი ცეზარ კაიუს აურელიუს ვალერიუს დიოკლეტიანუს პიუსფელიქს ინვიქტუს აუგუსტუს (Imperator Caesar Caius Aurelius Valerius Diocletianus Pius Felix Invictus Augustus);

285 წ. იღებს ტიტულს გერმანიკუს მაქსიმუს სარმატიკუს (Germanicus Maximus Sarmaticus Maximus);

286 წ. იღებს ზედსახელს იოიუს – „იუპიტერისგან“ (Imperator Caesar Caius Aurelius Valerius Diocletianus Pius Felix Invictus Augustus Germanicus Maximus Sarmaticus Maximus Jovius);

295 წ. ხდება პერსიკუს მაქსიმუს (Persicus Maximus);

297 წ. ხდება ბრიტანიკუს მაქსიმუს კარპიკუს მაქსიმუს (Britannicus Maximus Carpicus Maximus);

298 წ. იმატებს არმენიკუს მაქსიმუს მედიკუს მაქსიმუს ადიაბენიკუს მაქსიმუს (Armenicus Maximus Medicus Maximus Adiabenicus Maximus).

დაბოლოს, მისი სრული ტიტულატურა ასე გამოიყურებოდა: იმპერატორი კეისარ კაიუს აურელიუს ვალერიუს დიოკლეტიანუს პიუს ფელიქს უძღვევლი ღვთაებრივი, გერმანიკუს მაქსიმუს VII, სარმატიკუს მაქსიმუს IV, პერსიკუს მაქსიმუს II, ბრიტანიკუს მაქსიმუს კარპიკუს მაქსიმუს, არმენიკუს მაქსიმუს მედიკუს მაქსიმუს ადიაბენიკუს მაქსიმუს, უმაღლესი მღვდელმთავარი, იუპიტერისგან, XXII გზის ტრიბუნი, X გზის კონსული, XXI წელი იმპერატორი, მამა სამშობლოსი. (Imperator Caesar Caius Aurelius Valerius Diocletianus Pius Felix Invictus Augustus Germanicus Maximus VII Sarmaticus Maximus IV Persicus Maximus II Britannicus Maximus Carpicus Maximus Armenicus Maximus Medicus Maximus Adiabenicus Maximus, Pontifex Maximus, Jovius, Tribuniciae Potestatis XXII, Consul X, Imperator XXI, Pater Patriae). ამ ტიტულატურის ჩარჩო იქმნება გამოყოფილი ტიტულებით, რომელთა შორის არის მოთავსებული იმპერიის საზღვრებში არსებულ ნაწილთა და ომებში დამარცხებულ სახელმწიფოთა სახელები ზედწოდებით „მაქსიმუს“ (უმაღლესი) კონტექსტით „მბრძანებელი“. არსებითად აქ დაცულია „მონარქიული აქსიომატური პრინციპი“, როგორც გვხვდება ყველგან, სადაც მონარქია იყო დაფუძნე-

ბული. მაგრამ აქ მთელი ეს პრინციპი თავდაყირაა დაყენებული და ცენტრში მოთავსებულია განღმრთობილი იმპერატორი – განუზომელი ძალაუფლების მპყრობელი, თუმცა მოკვდავი.

313 წელს დიოკლეთიანე გარდაიცვალა. ის მოესწრო კონსტანტინეს ედიქტს და ქრისტიანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადებას, რაც, ვფიქრობ, სიმბოლიზებული არის ნმ. გიორგის მიერ დატყვევებით.

რომში ქრისტიანების დევნის ერთი საფუძველი, როგორც აღვნიშნე, იყო ქრისტიანებისათვის ონტოლოგიურად მიუღებელი და შეუძლებელი აუცილებლობა იმპერატორის განღმრთობისა და მისთვის ღვთაებრივი თაყვანისცემა. ეშმაკისაგან ქრისტეს გამოცდისას ნათქმი მცნება, რომლითაც ქრისტემ განაგდო გამომცდელი, არსებითად განსხვავდება მოსესადმი ღმერთის მიერ ნათქმი სიტყვებიდან. „გამოსვლათა“ მეორე თავში (1-17), რომელიც შემდგომ ათ მცნებად დადგინდა, ნათქმია ღვთის მიერ: „3) არ გაიჩინოთ ჩემს გარდა სხვა ღმერთები; 4) არ გაიკეთო კერპები, არც რამე ხატი იმისა, რაც არის მაღლა ცაში, დაბლა მიწაზე და წყალში მიწის ქვეშ; 5) არ სცე თაყვანი მათ, არც ემსახურო, რადგან მე ვარ უფალი, თქვენი ღმერთი, შურისმგებელი ღმერთი, რომელიც მამათა ცოდვას შვილებს მოკვითხავ, ჩემს მოძულეებს, მესამე და მეოთხე თაობაში...“

ქრისტეს მიერ ნათქმი ეს მცნება („უფალსა ღმერთსა შენსა თაყვანის-სცე და მას მხოლოსა ჰმსახურებდე“. – მათე 4,10) განსხვავდება მოსესეული მცნებების კონტექსტისაგან, თუმცა კი თითქმის სიტყვასიტყვით იმეორებს მას. საქმე ის არის, რომ მოსესთან საკუთარ *ეთნიკურ ღმერთზე* საუბარი და მისი „ერთობა“ მრავალღმერთობის, „ნარმართობის“ მიმართ ისაზღვრება და იაზრება. ის არის (გაგებულია) არა როგორც *უნივერსალური*, არამედ *ყველა ღმერთებზე ძლიერი*. ეს არის ერთი იმ ღმერთებთაგანი და, ამდენად, იგივე ღმერთი, რომელმაც „სამყარო შექმნა“ (ეს ნაწილი, როგორც ცნობილია და მრავალჯერ დადასტურებული, შემოტანილია ბიბლიაში უძველესი მითო-რელიგიური ხედიდან. ნაწილი დადასტურებულია შუმერულ „ენუმა-ელიში“... – საუკლებელია სხვა მსგავსი ტექსტების არსებობაც, რომ არაფერი ითქვას ეზოტრიულ თვალსაზრისზე). როგორც სხვა ღმერთები, ნებისმიერი მითოკოსმოლოგიური ღვთაება (შუმერული, ეგვიპტური, ჩინური, ინდოამერიკული, სპარსული, ბერძნული, ევროპელ ხალხთა თუ სხვა), წარმოდგენილი სხვადასხვა თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამებში, ის არის *ძველი სამყაროს ღმერთი*, რომლის მსგავსი თითო ღმერთი, მფარველი ამა თუ იმ ხალხისა, მრავლად გვხვდება ისტორიაში. ომები იმავდროულად ღმერთებს შორის მიმდინარეობს და გამარჯვებული ხდება „უფროსი“ და „ძალემოსილი“ – უძლველი ერთი. ეს „ძველი საკაცობრიო“ მრავალღმერთული პოლოგრამა შეესატყვისება (სიმეტრიულია) ბაბილონური ენათა განთესვის მითო-რელიგიური ხატს. ყოველი *ენა* ატარებს *ღმერთის სრულ სახეს* (ცოდნას, ხედვას, რწმენას), თუმცა, *სახელებს მას თავისი ენის შესატყვისად*. ამით ინტეგრალურად ფართოვდება ღმერთის სიმბოლოს სემანტიკური ველი. სწორედ ეს ხდის შესაძლებელს ისტორიულ განვითარებას არა მხოლოდ ენობრივი თვალსაზრისით (ენებში არსებული პოლოგრამის გახსნით), არამედ საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ფორმითაც. თუ დავესხსნებით „ბრძენ დიენოსს“, აქ გვაქვს *„საღმრთო სახელები“* იმ ერთი და ჭეშმარიტი ღმერთის, რომელიც თავის ჭეშმარიტ აობას ავლენს ძე ღვთისა და ძე კაცისა – იესო ქრისტეს სახით. რაც შეეხება ქრისტეს მიერ ხმარებას ამავე მცნებისა, აქ *უნივერსალური ერთობაა* აღნიშნული. *ღმერთი ერთია* და სხვა ღმერთი არ არსებობს და არც შეიძლება არსებობდეს. ქრისტე, როგორც ღმერთი და როგორც სამების იპოსტასი, მთლიანად ფარავს *ღმერთობის* ცნებას, ისევე, როგორც ფარავს ის *კაცობას*. ჩემი ხედვით, მხოლოდ ამ კონტექსტით

არის შესაძლებელი გაგება იმისა, თუ რატომ ვერ ეგუებოდნენ ქრისტიანები რომელ იმპერატორთა განდობობას, რაც „ბუნებრივად“ ინვედა მათ დევნას და წამებას. მე, ამასთანავე, ვფიქრობ, რომ *ბუნებრივად და ონტოლოგიურად გამართლებული ნებისმიერი რელიგიური წმინდა ტექსტის ქრისტიანული ინტერპრეტაცია*. ტექსტის და ღმრთის სახელების ქრისტიანული წაკითხვა დაფუძნებულია სწორედ *სამების ჭეშმარიტ უნივერსალიზმსა და ერთებაზე*. კოსმიური შემოქმედი *ღმერთი* (ქართული სიტყვა კონცეპტუალურად განსაზღვრავს მის *ერთებას!*) მარადიულია და ამიტომ ის *არაისტორიული და არაბიოგრაფიული ყოფიერებაა*. ღმერთს *თავგადასავალი* არა აქვს. არც ქრისტეს აქვს „თავგადასავალი“, როგორც ძე ღმრთისას. *საბარებები ძე კაცისას* თავგადასავალს გვამცნობენ და თვით ქრისტეც მხოლოდ მასზე მიუთითებს. როგორც ღმერთი (სამება), ის *იყო, არის და იქნება*, მიუხედავად იმისა, წამს ვინმეს ის თუ არა. „მატერიალისტები და ათეისტებიც ღმერთის ქვეშ არიან“, – როგორც წერდა ნიკოლაი ბერდიაევი. ამიტომ „ძველი ალექმის“ ქრისტიანული ინტერპრეტაცია ონტოლოგიურად გამართლებულია სწორედ ქრისტიანული უნივერსალიზმით. და არა მხოლოდ „ძველი ალექმით“, არამედ ნებისმიერი წმინდა წიგნით, რომელიც კაცობრიობის განვითარების და ღმერთის მათთვის გახსნის საფუძვრებს განასახიერებს, რადგან ისტორიას *კაცები* (დედა- და მამა-) და *აღამიანები* ქმნიან და არა ღმერთები.

კვლავ მეფობისა და მეფეთა ღვთაებრიობის შესახებ, ჯან ჰანის მასალების გამოყენებით, მითითებული წიგნიდან.

მონღოლებში კავანი (იმპერატორი) ჩამოდის ციდან, რომელიც არის ტენგრი, უმაღლესი ღმერთი. კავანი „დაიბადა ციდან, ბრძენი და წმიდა შვილი ზეცისა“. ასე, ჩინგიზ-ყაენი არის ჩამომავალი ბორტა სინო-სი (მგლისა), რომელიც ციდანაა მოსული. ეს „ზეციური მგელი“ არ არის მხოლოდ მეტაფორა, არამედ – სრულიად გარკვეული პოლოგრამის ხატი, რომელიც განსაზღვრავს მეფის (ხანის, კავანის და სხვ.) ზეციურ კავშირს, წარმართავს მის ბედსა და ცხოვრებას. ეს არ არის ტოტემი კლასიკური მითოლოგიისა და რელიგიის ისტორიის გაგებით. ეს არის მეფეში არსებული სულის ხატი, რომლის ობიექტივაცია „ტოტემად“ არ ხდება.

იაპონია გვანდის 2600-წლოვანი ღვთაებრივი მონარქიისა და თეოკრატიის მაგალითს, რომელიც დღესაც სრულ ძალაშია, მიუხედავად იაპონიის ტექნოკრატიზაციისა და დასავლურ ღირებულებათა შემოტანისა *მეიძის რევოლუციის* შემდგომ. ვფიქრობ, იაპონური კულტურული ტიპის მდგრადობა საფუძველს პოუვს იაპონური თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის მსგავს ხანგრძლივობაში და დროის სპეციფიკურ ალქმაში – იაპონელები დანებდნენ ან შედეგებულ დროში არსებობენ, ერთდროულად მის ყოველ მონაკეთში და, მიუხედავად მათი ტექნიკური განვითარების დინამიზმისა, ტრადიციულ ფორმას არ ცვლიან. იაპონური მონარქიული პოლოგრამა მსგავსია ეგვიპტური ფარაონული პოლოგრამისა და ამიტომ XXI საუკუნის დასაწყისში გვაძლევს იმის ცხად გაგებას, თუ რას წარმოადგენდა ფარაონული მეფობა. ისევე, როგორც ეგვიპტე, ნიპონის არქიპელაგიც თავდაპირველად ღმერთების (*კამი*) მიერ იმართებოდა: უნივერსალურმა სუბსტანციამ ჩასახა ღმერთების რიგი, რომელთა შორის არიან მზის ქალღმერთი *ამატა-რასუ-ო-მაკამი* და მისი ძმა *სუსანო-ვო-ნო-მიკოტო*, რომელმაც მიიღო მინაზე მესობა, ხოლო მზის ქალღმერთი ამატარასუ კი გამეფდა ცაზე. მაგრამ რადგანაც მინა არ იმართებოდა სწორად, ზეციურმა ღმერთებმა გამოაგზავნეს მზის ქალღმერთ ამატარასუს შვილიშვილი უფლისწული *ნინიგი*. შემდგომ ნინიგის მეფობა

გადასცა შვილისშვილის შვილს ჯიმუ-ტენო-ს, რომელიც ვახდა პირველი „მინიერი“ იმპერატორი იაპონიისა და ნ. ნ. ძვ. ნ. -მდე დაარსა დინასტია, რომელიც დღესაც მართავს იაპონიას. იაპონიის იმპერატორი ატარებს ტიტულს ტენო - „ციური სუვერენი“ (ციური მმართველი); ტენ-შინ - „ცის შვილი“; ის არის ცოცხალი კამი. იგი მთელ იაპონელ ერს უყვარს ყველაზე მეტად ქვეყანაზე და მას მთელი ერი ეთაყვანება; მას უწოდებენ „აკი-ტსუ-მი-კამი“ - „ღვთაებრიობა ადამიანის სახით“ და „გამოვლენილი ღმერთი“; ის აგრეთვე არის „სუმარამიკოტო“ - „წმიდა სიტყვა, შემძლე სულიერი ერთობის გამოწვევისა“ და არის ნაკა-იმა - „მარადიული თანყოფნის ინკარნაცია“. ყოველივე ეს ხორციელდება სიმბოლურად რიტუალში, რომელიც მიმდინარეობს იმპერატორად კურთხევის დროს. საგანგებოდ არის აღსანიშნი იაპონური, ვიტყვადი, ონტოლოგიური სწრაფვა რიტუალისაკენ, რაც განსაკუთრებულ მნიშვნელობას აძლევს იაპონურ კულტურულ თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამას. რიტუალთა შორის არის ერთი მეტად მნიშვნელოვანი რამ, რაც გამოსატყლია სამი განძის მირთმევაში: ეს არის ღვთაებრივი წარმოშობის საგნები, შექმნილი თუ ნაპოვნი კამიების მიერ. ეს სამი განძი ამატირასუმ მისცა ნინიგი-ს, როდესაც ის გამოიგზავნა მიწაზე და უთხრა: „გაანათლე მთელი ქვეყანა ამ სარკის ანარეკლით; იმეფე ქვეყნიერებაზე ამ კრიალოსნის ჯადოსნური ძალაუფლებით; გაიმარჯვე მათზე, ვინც არ დაგემორჩილება ღვთაებრივი მახვილის მოქნევით“ ასევე: „ჩათვალე ეს სარკე ზუსტად ისე, თითქოს ის იყოს ჩვენი დიდებული სული და ჩაიხედე მასში ისე, თითქოს ჩვენ გვხედავდე.“ ძენის მოაზროვნენი ამ სამ ღვთაებრივ საგანში ხედავენ სამ მეფურ ღირსებას: ცოდნას (სარკეში); სიმედგრეს (მახვილში); სიკეთეს (კრიალოსანში) კოსმიური შესატყვისობით: მზის სხეული, მთვარის არსება, ვარსკვლავთა სუბსტანცია. აქვე შეიძლება ითქვას, რომ სამი განძის სიმბოლო უნივერსალურია და პრაქტიკულად არის მეფობის ყველა პოლოგრამის შემადგენელი. კავკასიურ და ქართულ ზღაპრებში და მითებში, ევროპულ პოლოგრამებში თუ ამერიკულ თეოკოსმოლოგიაში ამ სამ განძს ონტოლოგიური მნიშვნელობა ენიჭება, რადგან მისით არის სიმბოლიზებული (და ე.ი. განხორციელებული ტემპარინტიად!) სულიერი ძალაუფლების გადაცემის აქტი, რასაც ბუნებრივად ახლავს როგორც ხორციელი (ფიზიკური), ასევე იურიდიული ძალაც, რაც მეფობას ლეგიტიმურობას სძენს. აქვე აღვნიშნავ ქართული მეფობის“ სანყისს: ფარნავაზისათვის საგანძურის გადაცემას „ღვთაებრივი მეგზურობით“ და „ვეფხისტყაოსანში“ ქაჯებზე გამარჯვების წინ დეფთა საგანძურის გახსნა ტარიელის მიერ, რაც ღვთისშვილთა მიერ ქაჯეთის დალაშქვრას უკავშირდება.

ჩინური ტრადიცია და იმპერიული პოლოგრამა თავის თავში მოიცავს ტაოისტურ ეზოთერულ ტექსტს (წარმოდგენილს ძვ. წ. VII ს-ში ლაო ძის მიერ) და ეგზოტერულ ტრადიციასაც (კოდიფიცირებულს ძვ. წ. VI საუკუნეში კონფუციუსის მიერ). ჩინურ მსოფლხატში იმპერატორი ასევე „ცის შვილია“ და მთლიანად მეფობა დაფუძნებულია მითოფაქტზე, რომ ყოველი დინასტია წარმომავლობით ცის მიერ სასწაულებრივად ჩასახული გმირიდან წარმოდგება. იმპერიული ინსტიტუტის ზებუნებრივ სიღიადეზე მიუთითებს ლაო ძი: „გზა (ტაო) არის ღიდი; ცა (ტიენ) არის ღიდი; მიწა (ტი) არის ღიდი; მეფეც (ვანგ) არის ღიდი. შუაში მამ, არის ოთხი ღიდი საგანი, მაგრამ მხოლოდ მეფე არის ჩენილი“ (ტაო-ტე-უნგი, 25).

განსაკუთრებით საინტერესო და მნიშვნელოვანია ჩვენთვის (იხ. უპისი, ნიგნი I, ნაწილი I-II) ირანის (სპარსეთის) თეოკოსმოლოგია და პოლოგრამა, რომლიდა-

ნაც არის დანაშაული ქართული ფარნავაზული ნყოფა (ფარნავაზმა განაწყო იბერო-ევრისი „სპარსულითა წესითა“, რაც, მე ვფიქრობ, არა მხოლოდ სოციალ-პოლიტიკურ ფორმას გულისხმობს, არამედ საკრალურსაც – თეოკოსმოლოგიურსაც). ბუქისთუნის წარწერაში დარიუსი აცხადებს: „აჰურა მაზდას მადლით (ვაშნა) ვარ მეფე, აჰურა მაზდამ მომცა მეფობა“. ირანის მითიურ გენეალოგიაში მეფე არის წმიდა, რადგან ის არის ღმერთების ჩამომავალი. ის არის ძმა მზისა და მთვარისა და მისი ჭეშმარიტი სახელი ვარსკვლავებზეა; ზოგი მეფე მიჩნეულია მზე-მეფედ, ზოგიც მთვარე-მეფედ. „მე შაფური, მეფეთა მეფე, თანამეზავრი ვარსკვლავთა, ძმა მზისა და მთვარისა“ (აქ, შესაძლოა, სრულიად სხვა კონტექსტში გაიხსნას ცნობილი მეგრული მითოკოსმოლოგიური ლექსი: „მზე დედაა ჩემი, მთვარე მამა ჩემი, წერილ-წერილი ვარსკვლავნი და და ძმაა ჩემი“). „მეფის მოსახსნამი და თავსართი (ტიარა) მორთული იყო ვარსკვლავებით და მზისა და მთვარის ნიშნებით. როგორც მზისა და მთვარის ძმას, ირანელ მეფეს ჰქონდა კავშირი ცეცხლთან: იგი ჩამოდის ციდან, როგორც ელეა ცეცხლოვან ბოძში. მეფის შინაგანი ბუნება სიმბოლი ზებული იყო ცეცხლის ნიშნით მის თავზე, ხეარნაპით, რაც ამავე დროს ბედკეთილობის სიმბოლოც იყო“. უძველეს შუამდინარულ ცივილიზაციებშიც ვხვდებით იმავე „ღვთაებრივ“ პრინციპს მეფობისა. ხამურაბი შესხმულია როგორც „მზე, რომელიც ყოველ დღე ამოდის – „მზე-ღმერთი ბაბილონისა“, „შენ ხარ მარდუელის ხატი, მეუფე მსოფლიოსნი“, იგი არის ასევე „შვილი ღმერთისა“, „შვილი სინისა (მთვარისი)“, „შვილი დაგონისა“, „შვილი მარდუელისა“. გულდა თავის თავს უწოდებს „ნინსუნის შვილს“, სარგონ I იწოდება „ქვეყნის მეფედ“, იმად, „ვინც მართავს ოთხ დედოფალს“ – ეს არის ღვთაებრივი წოდება ანუს, ენლილის და შამაშის (მზის); ასურთის მეფე იწოდება „უნივერსუმის მეფედ“ (შარკიმატი); ეანნატუმში, ლაგამის მეფე არის ის, „ვისი სახელიც წარმოთქმულ იქნა ენლილის მიერ თავავის გულში, წმიდა რძით კვებაედა ნინურსაგა, ინანამ უწოდა სახელი“. აშურბანიპალ II „მონოდებულ იქნა იმტარის მიერ“, რომელმაც მას „უბოძა სამართლის კვერთხი“, ხოლო ასარპადონი, თავის თავზე ამბობს: „თვის გულთა სიხარულში ღმერთებმა მომაპყრეს რა მზერა, ლეგიტიმურად ამირჩიეს მეფედ“. ეს უკანასკნელი ფორმულა თითქოს კიდევ აჯამებს ყოველივეს, რაც ითქვა მეფობის ორი თეოლოგიური კონცეფციის შესახებ. რიტუალები (ტახტზე დასმა, გვირგვინით შემოსვა, სამეფო კვერთხის პყრობა, ხმლის შებმა და სხვა) სიმბოლურად იმეორებს და ადასტურებს მეფობის ღვთაებრივ წარმოშობას და მეფეში განსახიერებულობას ამ ღვთაებრივი წარმოშობისა. „გვირგვინი შენს თავზე, ასურმა და ნინლილმა, შენი გვირგვინის მეუფეებმა დაგადგან თავზე ასი წლით... ასურის წინაშე გეპოვნით შენ და შენს შვილებს მსხვერპლშენიერვის თანხმობა. შენი სამართლის კვერთხით გაიზრდება შენი ქვეყანა, ასურმა მოგცეს სრული კმაყოფილება, სამართალი და მშვიდობა“, – როგორც ასირიელები ამბობდნენ, „მეფობა სულ დასაწყისში და მერე წარღვნის შემდგომ ჩამოვიდა ციდან.“ მეფობა და არა მეფე. ვალდებულებაა ღვთაებრივი და არა მოხელეობა.

ზართუსტრა (ზოროასტრი) ქრისტიანობამდელ რელიგიათა შორის ყველაზე დამად არის ჩანერილი იმ თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამაში, რომელმაც დაასრულა როგორც რელიგიური, ასევე სახელმწიფოებრივი წყობის (თეოკოსმოლოგიის) სურათი და შექმნა წინაპირობა ქრისტესეული უნივერსალური კაცობრივი მეფობის დაფუძნებისა მსოფლიოში. ქრისტიანობა, ამ აზრით, არა მხო-

ლოდ „რელიგია“, არამედ პოლიტიკური და სოციალური ფილოსოფიაც, ცხოვრების წესიც და შემოქმედებითი ენერჯის კოსმიური არხიც. ამ არხის სახელია სიყვარული.

ცეცხლთაყვანისმცემლობას მატერიალიტურ-ათეისტური რელიგიათა ისტორიკა და „მცოდნეობა“ განიხილავს ჩვეული სქემით სიბნელეს, გონებრივ შეზღუდულობას (უკეთეს შემთხვევაში, გაუნათლებლობას...) და მატერიალური საგნისადმი შიზოიდურ თაყვანისცემას („ფსიქოლოგიური“ ახსნები), თუმცა, სრულიად ნათელია, რომ სათაყვანებელი „ცეცხლი“ იგივე „ხატია“, სიმბოლო იმ ყოფიერებისა, რომელიც ნამდვილია და სრული. რელიგიური სიმბოლო განსაკუთრებული ენის ნიაღში წარმოქმნის იმ რეალობას, რომელიც ყველა იმ ნიშნით და ძალით ხასიათდება, როგორითაც რელიგიური სუბიექტი – ღმერთი. ზარათუშტრას რელიგიური სისტემა და მთელი თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამა (პარადოქსული მარადიული დროის – ზრვან აკარნას ნიაღში კეთილსა და ბოროტს შორის წარმოებული ბრძოლის არაჩვეულებრივ სურათს ქმნის. ამ ბრძოლაში კაცს (მამრსა და მდედრს) ცენტრალური ადგილი უკავია, რადგან მის თავისუფალ არჩევანზე დამოკიდებული ერთ-ერთის გამარჯვება. რუსთველური „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია“, ზუსტად გამობხატავს იმ შედეგს, რომელიც დეგება სიკეთის მხარეს კაცთა დადგომის და ბრძოლის შედეგად, რაც სრულიად არ ნიშნავს, რომ რუსთველი ზარათუშტრას მიმდევარია და ცეცხლთაყვანისმცემელი. ქრისტიანობაში სრულად არის გამოთქმული ეს აზრი და მთელი ქრისტიანული საბარება მომართულია კაცის უკეთურებისაგან გამოსახსნელად და სიკეთის და სიყვარულის გზაზე დასაყენებლად. ისევ და ისევ უნდა ვხედავდეთ, რომ „ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაჰბადებს“, ნიშნავს, რომ ბოროტება, როგორც სიკეთისაგან „ოტებულობა“, ანუ ნაკლებობა სიკეთისა სუბსტანციური კი არ არის („არდაბადებული“), არამედ მომენტალური და პროცესუალური (ისტორიული), მაცდური, რომელმაც ქრისტე გამოსცადა უდაბნოში და რომლის „გაგდება“ – განდევნა კაცის, როგორც სუბსტანციურად კეთილის („ხატისა და მსგავსების“), თავისუფალი არჩევანია. მე ვფიქრობ, რომ საკმაო საბუთი მოიპოვება ქართულ თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამაში და კულტურის მატრიცაში იმის დასადასტურებლად, რომ ცეცხლთაყვანისმცემლობამ დიდად შეუნყო ხელი ქრისტიანობის უმტიკიენელოდ გავრცელებას და დამკვიდრებას ძველი კოლხეთის საქართველოდ განვითარების პროცესში. „ქართლის ცხოვრება“ შემთხვევით არ უთმობს ესოდენ დიდ ადგილს სპარსეთსა და სპარსულ ყაიდაზე ქართლის მონყობას და ცეცხლთაყვანისმცემლობას ქრისტიანობის შემოსვლამდე და მასთან მიმართებაში დამკვიდრებას. სხვა თუ არაფერი, დარბაზი და დარბაზული ტიპის საცხოვრებელი (რომლიდანაც ვითარდება სასლოცელო – ეკლესია), აშკარა დასტურია ქართველთა ცეცხლთაყვანისმცემლობის მდგრად ტრადიციაში არსებობისა.

პარადოქსად და დაუფერებლადაც კი ჟღერს, რომ ქრისტემდე ორი სიტყვის სრული შინაარსობრივი გაცნობიერება აკლდა კაცობრიობას: სიყვარული და თავისუფლება, როგორც ყოფიერების ონტოლოგიური საფუძველი, თუმცა, ემოციურ-მგრძნობელობითი კონკრეტული შინაარსით ეს სიტყვები ცხადია, იხმარებოდა. ეს ორი სიტყვა განასახიერებს იმას, რაც ღვთაებრივ ძე ღმერთისას და ძე კაცისას მოაქვს კაცობრიობის და მით ადამიანის საბოლოო მოსაპოვისაგან გადასარჩენად. ამით განახლდა კაცობრიობის პირველშემოქმედება.

ქრისტიანობა საბოლოოდ ასრულებს და ამკვიდრებს მეფობისა და მონარქიის პოლოგრამას, რომლის ონტოლერძი ხდება ძე ღვთისა და ძე კაცისა – იესო ქრისტე. ქრისტე არის მეფე (მეფე – უფალი) ამას არაერთგზის ამონიშნებს

სახარება, განსაკუთრებით იერუსალიმში შესვლის მომენტიდან, როდესაც მას იღებენ, როგორც *მეფე-ტრიუმფატორს* (მთელი ეს ნაწილი რიტუალურია და გარკვეული საკრალური ტექსტის შემქმნელი). მაგრამ ქრისტე არა მხოლოდ *მინიერი მეფეა*, არამედ იმ სამეფოს მეფეც, რომელიც *არამქვეყნიურია – ზეციური, კოსმიური, საკრალური და სულიერი* – და ამიტომ ის ორმაგი მეფობის – სასულიერო და საერო მეფობის მატარებელია ერთდროულად: როგორც *ღმერთი* („ძე ღმერთისა“) და როგორც *კაცი* („ძე კაცისა!“). აქედან მომდინარეობს ქრისტიანული წყობის ორი უმაღლესი მეუფება: *სულიერი*, რომელსაც განასახიერებს *პატრიარქი*, და *საერო*, რომელსაც განასახიერებს *მეფე*. ამ ორი მეუფების შერევა ქრისტიანობაში არ ხდება, ყოველ, ისტორიით დადასტურებული „ცეზარო-პაპიზმი“ და მთელი მომდევნო განვითარება ამკარავდ მონაშობს, რომ ქრისტეს-მიერი მიზანი, საკეისრო-საერო და სასულიერო-საღმრთო მმართველობის ფორმების მკვეთრი განყოფისა (დაფორმულებული მის მიერვე, როგორც: „მეციით კეისარს კეისრისა და ღმერთს ღმერთისა“) არსებითად სრულდება. სასულიერო და საერო წყობათა პოლოგრამები განსხვავებულია ონტოლოგიურად, რადგან ერთი სასულიერო წყობის და მარადიული ყოფიერების მიზანდებაში სახიერდება, ხოლო მეორე კი საერო-დროებითი არსებობის მიზანს ასახიერებს. ამ ორს საფუძვლემდებ პოლოგრამას შორის კავშირი დგინდება *ღვთიური მადლით* და *სიყვარულით*, რომელიც გარემოიციავს მთელ ყოფიერებას და მის ონტოპოლოგრამას. საყურადღებოა ისიც, რომ ქრისტიანული საერო წყობის იერარქიული სისტემა ფაქტობრივად იმეორებდა სასულიერო-საეკლესიო წყობას.

ქრისტეს შობა არა *ლევის* (სამლვედლო), არამედ *დავითის* (სამეფო) სახლში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს არა მხოლოდ საკუთრივ ქრისტიანული თვალსაზრისით, არამედ იუდაური სისტემის დასრულების თვალსაზრისითაც. იუდეველთა ღმერთის – იელოვას და მისი მოციქულის – მოსეს მიერ დადგენილი სისტემა დარღვეულია და იწყება სრულიად ახალი პოლოგრამის შენება; ტოპოლოგიური სისტემა, რომელიც მოსეს რჯულმა დაუდგინა იუდეველებს, უკვე ამ აქტით არის მოხსნილი. *ლევის სამლვედლო სახლის* ადგილი ამ სისტემაში ჩანაცვლებულია *დავითის საერო-სამეფო სახლით*, ხოლო სამლვედლოება კი, ძე ღვთისათი და მისი ეკლესიით. ამ ახალი პოლოგრამის შემოქმედი *სამებაა – მამა-ღმერთი – ძე-ღმერთი – სული ნმიდა-ღმერთი*, იგია ახალი თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის მეუფე და აღდგენილი კაცობის ყოფიერება. ვფიქრობ, იუდეველთა შეშფოთება და ამ ახალი თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის მიუღებლობა გამონკვეული იყო შიშით, რომ ისინი კარგავდნენ დადგენილ წყობას და *რჩეულობას*, რომლითაც თავიანთ თავს აყენებდნენ ყველაზე მაღლა, თავიანთ ღმერთს კი (რომელიც არანაირად და არსად არ არის მოხსენებულ-დანახული „მამად“) მიიჩნევდნენ სხვა ღმერთებზე უმძლავრესად და გამამარჯვებლად. შურისმაძიებლობა და მრისხანება, რომელიც იუდაური „ბიბლიის“ მიხედვით, იუდაური ღმერთის არსებითი მახასიათებელია (რაც მას ბუნებრივად ქრისტიანობამდელ, „უწყალო“ და „უსიყვარულო“ თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამაში ათავსებს), თავისუფლებისა და სიყვარულის უხსენებლობა რადიკალურად განასხვავებს იუდაურ პოლოგრამას ქრისტიანულისაგან და „თორაში“ – „სახარებებისაგან“. „თორაში“ და წინასწარმეტყველებთანაც სიტყვა „სიყვარული“ ნახსენებია მხოლოდ კონკრეტული აზრით: ვინმე კონკრეტული არსების (შვილის, ღმერთის, სტუმრის და სხვ.) მიმართ, მაგრამ არასოდეს, როგორც *დამოკიდებულების და ურთიერთობის ონტოპრინციპი* (მაშინ, როდესაც სახარებებში, მოციქულთა საქმეებსა თუ ეპისტოლეებში „სიყვარული“ წარმოადგენს თეოკოსმოლოგიუ-

რი ყოფიერების უნივერსალურ აობით პრინციპს. იგივე ითქმის სიტყვაზე „თავისუფლება“. თავისუფლება ყოველთვის იხმარება კონკრეტული ქმედების (თავისუფალი მონობიდან, ალთქმიდან...) განხორციელების თვალსაზრისით და არა აობითი ყოფნის აღსანიშნავად: თავისუფლებაში დგომა ადამიანის ქრისტესადმი შედგომის ტოლფასი აღნიშვნაა. თავისუფლებაში დგომა მოითხოვს კაცობის დაძაბულობაში განუწყვეტელ და ქმედით (და არა - „დებით“) ყოფნას. დავითის ბრწყინვალე ფსალმუნებში, რომლებიც ქრისტიანულ სახარებათა და ღვთისმსახურების განუყოფელ ნაწილად იქცა, ორივე ეს სიტყვა იხმარება იმავე კონკრეტული აზრით: აქედან გამომდინარე, დავითის ფსალმუნების ქრისტიანული ინტერპრეტაცია, ჩემი აზრით, არ შეესატყვისება მთელ განწყობას, რომელიც იუდაურ პოლოგრამაშია გადმოცემული. ფსალმუნები ერთმნიშვნელოვნად მოსეს ხუთნიგის და წინასწარმეტყველთა თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამაში იკითხება და ინტერპრეტირებულიც ამგვარადვეა იუდაურ ნაკითხვაში. ქრისტიანული ხედვა ბუნებრივად (იხ. ზევით, შენ. 19) ცვლის ფსალმუნთა კონტექსტს და ანიჭებს მას სრულიად არაიუდაურ ხასიათს. იუდაური რწმენა მთლიანად თავსდება მოსეს მიერ „რჯულის“ ნიგნებში - „სახარებები“ განუწყვეტილ მითითებებზე. აქ არის მოცემული ის აქსიომები, რომელნიც განსაზღვრავს და აფუძნებს იუდაურ თეოკოსმოლოგიურ მსოფლხატს (პოლოგრამას) და რომელთა თარგმანება თუმც ვახსნილია ინდივიდუალური ნაკითხვისათვის, არ გაიტანება ამ პოლოგრამის გარეთ. ამ აზრით, ქრისტიანული ინტერპრეტაციები სრულიად შეუთავსებელია ამ პოლოგრამისათვის და იუდაიზმი მთლიანად იკითხება, როგორც წინარექრისტიანული („წარმართული“) თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამების ერთ-ერთი პარადიგმა. ეს კარგად ჩანს ნეტარი ავგუსტინეს „აღსარებაში“ და დიდი ქრისტიანი წმ. მამების ფსალმუნთა შესახებ ნათქმე შეფასებებში. ქრისტიანული უნივერსალური ხედვით, „ძველი ალთქმა“ და მასში შემავალი ტექსტებიც უნივერსალურდება, ისევე, როგორც უნივერსალიზებული უნდა იყოს ნებისმიერი რელიგიური ტექსტი, რომელიც წმინდაა. ქრისტიანობის ძალა სწორედ ამამია. იგი ხსნის და ათავისუფლებს კერძო ხედვას და მას მთლიან თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამაში წარმოაჩენს, როგორც ერთარსება სამების თავისუფალ შემონაქმედს.

იუდაისტური ალქმა ღმერთისა ერთებითა, არაიპოსტასირებული და არა სამებითი, იპოსტასირებული, რაც ხდება მიზეზი იუდეველთა მიერ ქრისტეს ონტოლოგიური მიუღებლობისა არა მათი (იუდეველების) „სიბოროტისა“ გამო, არამედ ენობრივი (სემიტური) ალქმის შესაძლებლობის საზღვარდებულობის მიზეზით. იგივე ვლინდება ისლამშიც, სადაც ქრისტე მხოლოდ როგორც ადამიანი - მოციქული - სხვა მოციქულთა სწორია და არა ის, რასაც ქრისტიანული რწმენა აქსიომა ამბობს. ამგვარი ჩანაცვლება რელიგიური მრწამსის აქსიომისა ბუნებრივია, რადგან, როგორც ამბობს დიონისე დიონისე არეოპაგელი, ღმერთი ეხსენება ყოველს მხოლოდ მისი ალქმის შესაძლებლობების საზღვრებში. ეს კი ენით არის განპირობებული. იუდაური ღმერთი არის არა „იუდეველის“ ღმერთი, არამედ „იუდეველთა“ ღმერთი: იუდეველები, როგორც ერთი კოლექტიური პიროვნება გამოდიან და არა ინდივიდუალიზებული. იუდაური „ალთქმის“ ღმერთი იუდეველთა „ჩვენობით“ ღმერთია და არა „მეობით“ (არა „ჩემი ღმერთი“, რაც საკაცობრიო უნივერსალიზმის ნიშანს ატარებს, არამედ „ჩვენი ღმერთი“, სადაც „ჩვენი“ მხოლოდ იუდეველების ერთობას აღნიშნავს და არა „კაცობრიობას“). ეს დასტურდება წინასწარმეტყველთა მიმართებებში. შესაძლოა, ამ მხრივ გამოკლის წარმოადგენს დავითის ფსალმუნები, რომლებშიც დავითი გაპიროვნე-

ბულია (რადგან *მეფეა*, რჩეული პირადად!) და, შესატყვისად, გაპიროვნებულია ღმერთიც. ეფიქრობ, „ფსალმუნები“ ამიტომაც არის ქრისტიანული თეოლოგიის საფუძველდები ნიგნი.

ზემოთქმული განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია, როგორც მეფობისა და მეფის კონცეფცია, რომელიც იუდაისტურ თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამაში მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს და ამ პოლოგრამის ღერძად ნარმოდგება. იუდეველთა სახელმწიფოებრივობისაკენ მისწრაფება და მესიის (იუდეველთა მხსნელისა და სოლომონის ტაძრის აღმდგენის) მოლოდინი ერთთავად დაკავშირებულია მათი სამეფოს და დავითის ოჯახის მეფობის აღდგენასთან და ხსნასთან. მით უმეტეს, რომ ქრისტე ხორციელად დავითის სახლში იზადება. საულის ამბის თხრობაში არის მეტად საყურადღებო მომენტები: *ღმერთი უშუალოდ ერევა მეფის არჩევაში! საული არჩეულია ღმერთისგან*. ამგვარადვე იქნება მის მომდევნო მეფეთა არჩევაც. განსაკუთრებით *დავითის*, რომელთანაც ღმერთი დინასტიურალტქმას დებს, ანუ *დავითის სახლი* ხდება რჩეული *სამეფო გვარი*, თუმცა ტახტზე ასვლა ყოველთვის ხორციელდება ღმერთის *მადლით* და *რჩევით*. ასე მაგალითად, დავითის შემდგომ ტახტზე ადის არა მისი უფროსი შვილი *ადონიასი*, არამედ *სოლომონი*, „რადგან მეფობა მას ზე ჩამოვიდა იალკედან“ (I მეფეთა 2,5). ყოველ ტახტზე დასმას (აღტახტებას) მოაქვს *განახლება დავითისადმი მიცემული ალტქმისა*. ამგვარი ხედვა გვხვდება არა მხოლოდ ებრაელთა, არამედ მთელი ეპოქის და მეზობელი ხალხების თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამებში წარმოდგენილი მეფობის და მეფის კონცეფციაში: მესოპოტამიაში, ირანში, ინდოეთში. ისევე, როგორც „ბიბლიის“ მთელი რიგი ნაწილები გადმოტანილია ძველი მესოპოტამიის, ინდოეთის, ირანის პოლოგრამებიდან, ასევე არის გადმოტანილი ის უნივერსალური იდეები და კონცეფციები, რომელნიც თანამდევია კაცობრიობის ცივილიზაციისათვის და თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამისათვის. ამიტომაც არის „ბიბლია“ – „ნიგნთა ნიგნი“! ამგვარ უნივერსალურ იდეათა რიგს მიეკუთვნება ზეციური და მიწიერი კავშირის არსებობა და, რომ ამ კავშირის კვანძი იკრება მეფობით: ზეციური და მიწიერი, ან ღვთაებრივი და კაცური სიმეტრით – *მსგავსებითა და ხატით*. მაგრამ აქაც, ქრისტიანობამდელ თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამებში ყოველთვის კონკრეტული ენის (ერის) მეფობასა და მეფეზეა საუბარი და არა უნივერსალურ მეფობაზე და მეფეზე. ნამდვილი უნივერსალური და ონტოლოგიური მეფობა დადგენილია ქრისტიანობის მიერ თვით *ქრისტეს მიერი მეფობით* არა რომელიმე კონკრეტული ერის (ენის), არამედ როგორც არაამქვეყნიური სამეფოს, რაც გულისხმობს მთლიანად უნივერსალურ და მასში კაცობრიობასაც. *ქრისტიანობით დასრულდა მეფობის უნივერსალური ზედა და ონტოლოგიური ზემა კაცობრიობის სოციალური და პოლიტიკური მოწყობის ერთადერთ ღვთაებრივ (საკრალურ) ფორმად*. ამის გაცნობიერების გარეშე შეუძლებელი ხდება გაგება და რაიმენაირი ახსნა იმისი, რომ ეს უნივერსალური იდეები, განსხვავებული ენების (ერების) მიერი პოლოგრამები, არსებითად ერთსა და იმავე მნიშვნელობას იძენენ კაცობრიობის ისტორიაში და ფაქტობრივად თანამდევნი არიან ამ ისტორიისა. კოსმოსი, ანუ *სიმწყობრე* ორ სფეროდ არის მოცემული: *უხილავით* და *ხილულით* – გრავილით და გახსნილით, *ზეციური* და *ქვეყნიური*. ისინი უნივერსალურობის ორ დონეს განაახიერებენ: მთლიანად შემოხაქმდის, ანუ იმას, რასაც მთლიანად *ყოფიერება* და *სამყარო* ენოდება და რომელსაც განაგებს *ღმერთი*; და *კაცობრივი* ქვეყნიერების საუფლოს, რომელსაც ადამიანების რჩეული *კაცი* განაგებენ. ხოლო, რადგანაც *კაცი* შექმნილია იმავე ღმერთის მიერ და *ადამიანად* (ადამის მოდგმად), ის არსე-

ბობს ქვეყანაზე (დედამიანზე). ეს ორი საუფლო ურთიერთის მიმართ სარკისებურ სიმეტრიად სახიერდება: კაცი-მეფე არის რჩეული ღმერთისა და მისი მადლით ან მისი ნილით მოქმედი და ქვეყნის მომწესრიგებელი თავისი „სახიერი დედნის“ – ღმერთის მადლით და ძალით. მნიშვნელოვანი ამ პოლოგრამაში არის რჩეულობა და ხატობა. მაგრამ კაცი ხორციელად ადამიანია (ადამის ჩამოშავალი), რომელიც ყველა ცდუნების სამიზნეა. რამდენადაც პირველცდუნება თანდაყოლილია მისთვის, მისი დანიშნულებაა, აღიზარდოს და განამტკიცოს თავისი კაცობა – შინაგანი ხატი და მსგავსება შემოქმედისა და რჩეულმა სიყვარულით მართოს და მოაგვაროს ქვეყანა მშვიდობისა და თავისუფლებისათვის. თავისუფლება და მშვიდობა არის ის სანინდარი, რომელიც საშუალებას აძლევს ყოველ ადამიანს, აღიზარდოს და გამოავლინოს და განამტკიცოს თავისი შინაგანი მსგავსება და ხატობა, კაცობა.

ქრისტიანული პოლოგრამის შექმნამ ყველა მანამდე არსებული და ყველა შესაძლებელი რელიგიისა და თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის დასასრული აღნიშნა. ქრისტიანულმა პოლოგრამამ დაასრულა საკაცობრიო შესაქმე მერვე დღის საქმით, რომელიც განხორციელებულია ჯვარცმში და იმ გზაში, რომელიც ადამიანმა უნდა გაიაროს კაცობამდე, რათა აღადგინოს შეუბღალავი პირველშესაქმე. ქრისტიანობამ გაასრულა კაცობრიობისთვის შესატყვისი და მთელი („ბედითი“) პოტენციის გამოსავლენი სოციალური და პოლიტიკური ფორმა. ეს გასრულებულობა განხორციელდა და გამოიხატა მეფობასა და მეფის უნივერსალურ ხატში, როგორც უთვალაფეროვანი (უთვალაფეროვანი, უთვალაქულტუროვანი...) ქვეყნიერების კოსმოლოგიის და უნივერსუმის სარკის. ეს არის მონარქია, რომელიც ყველაზე ხანგრძლივი ნყოფაა კაცობრიობის ისტორიაში და ყველაზე მეტი შესაძლებლობების მქონე, თუმცა, ჯერ კიდევ ბოლომდე გაუსხნელი და გამოუვლენი პოტენციის მატარებელი.

37. ომის საკრალურობის თემა საკმაოდ მნიშვნელოვანია იმის გასაგებად, თუ როგორ ლეგიტიმურობას სძენდა ტრადიციული ზედუა ომს. მახაბხარაჯა ერთთავად საკრალური ომის ისტორიაა, რომელიც ზეცაში წარმოებს და მინაზე აირეკლება; ამგვარივეა აპურამაზდასა და არიმანის ბრძოლა, რომელიც ორივე სფეროში სიმეტრიულად მიმდინარეობს: ომობენ ღმერთები და სიმეტრიულად მათი „მავაგვსება და ხატები“. „ომი ქორნილი მეგონა, სისხლის რუ წყარო მდინარი“, – ამბობს ვეაჟს მოზუცი... ომის დესაკრალიზება განსაკუთრებული მნიშვნელობის მოქვეყნა გახდებდა XVIII საუკუნიდან მოყოლებული. როგორც კოლონიალისტურ, ასევე მსოფლიო ომებს არავითარი თავისთავადი ლეგიტიმურობა არ გააჩნიათ, ისევე, როგორც დესაკრალიზებულ საზოგადოებრივ პოლიტიკურ სისტემას, რადგან მათ არა აქვთ თეოკოსმოლოგიური სიმეტრიულობა. ამიტომაც „ყოველივე დასაშვებიას“ პრინციპით ინარმოებოდნენ. ეს თემა საგანგებოდ იქნება გაშლილი ქვევით.
40. აღსანიშნავია, რომ მუსულმანური სამყაროდან არისტოტელე ვეროპულ აზროვნებაში პლატონიზებული სახით შევიდა. ამიტომ არც ვასაკვირია, რომ არისტოტელე ვეროპაში გახდა ორი მძლავრი ფილოსოფიური ნაკადის წყარო: საკუთრივ პლატონური „მეტაფიზიკური“ და „იდელისტური“ და საკუთრივ არისტოტელური „მეტაფიზიკური“ და „ლოგიკური“. იხ. იეგანე შეიგვანი, „ბერძნული ფილოსოფიის გადაცემა ისლამური სამყაროსათვის“. „ივერია“ I, პარიზი 1998. ახალი სერია.
41. იხ. მაქს ვებერის „პროტესტანტული ეთიკა და კაპიტალიზმის გონი“. ვებერის მეტად საინტერესო ნააზრევი მნიშვნელოვანია იმიტაც, რომ ის უზადოდ ახა-

სიათებს თავად ავტორის აზროვნების „დასავლურობას“, გონების რაციონალიზაციას და არა *ჰოლოგრაშულ*, არამედ დისკურსიულ-ანალიტიკურ ხედვას. მაქს ვებერმა „დაშალა“ დასავლური ქრისტიანული ჰოლოგრაშა და მასში აღმოაჩინა ის ტენდენციები და სეგმენტები, რომლებიც არანაირად არ თავსდება ქრისტიანულ ჰოლოგრაშაში, თუმცა კი იქცნენ თანამედროვე განვითარებისა და ნყოების (სოციალური, ეკონომიკური და სხვ.) მოდელებად. ის, რასაც შპენგლერმა „დასავლეთის მზის ჩასვენება“ უწოდა, ფაქტობრივად, ევროპული ქრისტიანული ჰოლოგრაშის ნგრევას აღნიშნავდა. სწორედ ეს ნგრევის პროცესი დაინახა მაქს ვებერმაც, მაგრამ იქ, სადაც შპენგლერმა ღირებულებათა კედლამ აღნიშნა, ვებერმა რაციონალური „მარცვალი“ იმოვა პროტესტანტიზმისა და კაპიტალიზმის სახით და საზოგადოების ინსტიტუციონალური ბიუროკრატიზების ფორმით. დასავლური ტიპის ცივილიზაციის ამგვარი აქსიომატიზება (განვითარების ფაქტიდან გამომდინარე) არაფერს ამბობს მის ღირებულებაზე ყოფიერების თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრაშაში და ვერ ათავისუფლებს სულსა და გონებას იმ მთლიანობის ხედვისათვის, რომელსაც ქრისტიანული ჰოლოგრაშა აფუძნებს. ევროპა დაუპირისპირდა ქრისტიანობას (მოხდა ჰოლოგრაშათა განთავისება), რადგან *კაპიტალიზმური გონი არსებით ანტიქრისტიანული გონია და მატერიალიზმის უპირველესი წყარო, მიუხედავად იმისა, რომ ის ახდენს რაციონალურ ორგანიზებას სოციალური და პოლიტიკური წყობისა და ბიუროკრატიის კანონთა მეოხებით, ან სწორედ ამავე მიზეზით*. სწორედ „კაპიტალიზმის გონი“ წარმოქმნის იმ პრობლემებს, რომელნიც XIX–XX საუკუნეების ფილოსოფიაში და გამოსავლის ძიებებში განისაზღვრა, როგორც „მასათა ამბოხი“, ერთობ მასობრიობის ფენომენი; „გაუცხოება“, „ტრაგიკული მსოფლგანცდა“ და ა.შ. პრობლემების სრული ეგზისტენციალური ნომენკლატურით. არც ის არის შემთხვევითი, რომ ეს ეპოქა იყო *მსოფლიო ომების ეპოქა*, რომელიც „ბუნებრივად“ გადაიზარდა „გლობალიზაციამ“ და იმ კრიზისში, რომელიც *ყოფიერების კრიზისად* და *კრიზისულ ხედვად* შეიძლება განისაზღვროს. არც ერთი „ძველი“ აღწერა და ენა აღარ შეესატყვისება იმას, რის ნინამეც XXI საუკუნის დასაწყისშივე დადგა კაცობრიობა და მსოფლიო.

42. იხ. ადამ მეცის ადრე მითითებული მეტად საინტერესო ნაშრომი *„მუსულმანური რენესანსი“*. კონფუციუსის მთელი სისტემა და ჩინური იმპერიული წყობა *მკაცრად ინსტიტუციონალიზებული* იყო. ადმინისტრაცია გამოცდების გზით ირჩეოდა და შემდგომაც ახარებდა გამოცდებს. ბერძნული და რომაული სამოქალაქო წყობაც *ინსტიტუტებისა და კანონების მოქმედების სისტემას* წარმოადგენდა. ხოლო რომაული სამოქალაქო სამართალი კი საფუძვლად დაედო ევროპულ ქრისტიანულ სამოქალაქო წყობას და კანონმდებლობას. ისტორიულად ქრისტიანობის რომაულ იმპერიაში წარმოშობა არ არის ისტორიული შემთხვევითობა, რადგან ქრისტიანობა არსებით იმპერიული რელიგიაა.
43. იხ. ჩემი „თავისუფლება და ფედერალიზმი“, ნიგნი I, ნაწილი I-II. თბილისი, „ლიოგენე“, 1997.
44. იხ. დაბადება (შესაქმე), თავი I, 26: „და თქვა ღმერთმა: გავაჩინოთ კაცი ჩვენს ხატად, ჩვენს მსგავსებად. ეპატრონოს იგი... მთელს დედამიწას...“; 27: „შექმნა ღმერთმა კაცი, თავის ხატად შექმნა იგი, მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა ისინი“. თავი II, 7: „გამოსახა უფალმა ღმერთმა ადამი (კაცი) მიწის მტვერისაგან და შთაჰბერა მის ნესტოებს სიცოცხლის სუნთქვა და იქცა ადამი ცოცხალ არსებად“. შემდეგ ქმნის ნეკისაგან დედაკაცს. აქ ცხადი ხედვაა *ზეციური ქმნადობისა* (რაც პლატონის იდეას ეფარდება) და ფიზიკური (მინიერი, მატერიალური, ნივთიერი)

გაკეთება-გაცოცხლებისა და მათი მიმართებისა. ეს გასაგებს ხდის შინაგანი და გარეგანი არსების შესახებ მოციქულ პავლესეულ განმარტებასაც და, ვფიქრობ, ყოველივეს, რაზედაც მაქვს საუბარი.

45. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ქრისტე მთელი კაცობრიობის მხსნელია, და იმასაც, რომ ბოროტი სიკეთის ნაკლებობაა და თვითდამანგრეველია, ადვილი ნარმოსადგენია, რომ ქრისტიანული პოლოგრამა, რომელშიც სრული მშვიდობა და უსაფრთხოებაა გამეფებული, მთელი კაცობრიობის განთავისუფლებას ითხოვს და მის ამაღლებას. ეს პროცესი კი ადამიანურ საზომში არ ეტევა და ყოველგვარი კოსმიური მასშტაბის მოლოდინი შეუსაბამოა ამ პოლოგრამასთან. რადგან „სასუფეველი ღმრთისა ადამიანის გულშია“ (თუმცა, გული ადამიანურ ნებებსაც შეიცავს, როგორც ორბუნებოვანი! რაც დასტურდება „ვეფხისტყაოსნის“ გულისადმი მიმართულ ტაეპებში), ამიტომ კაცად გახდომის, ანუ ხატისა და მსგავსებასთან დაბრუნების, ამაღლების და გათავისუფლების ეს პროცესი ყოველნამიერად მიმდინარეობს ყოველ ადამიანში. მიზნით, რომ მთელი კაცობრიობა იყოს ამაღლებული განწმენდილი და დამსგავსებული თავის დედანს: ღვთის ხატს. სიკვდილ-სიცოცხლის საზღვარში მოთავსებულობა აძლიერებს ადამიანის კაცად გახდომის ძალისხმევებს და ამზადებს მას უკანასკნელი სამსჯავროსათვის, რომელიც ამ მომზადებულობისა და კაციერების საზომით იქნება განსჯილი, როგორც არაერთგზის მიუნიშნებს ქრისტე. და თუ ადამიანი ვერ ახერხებს ადამიანურის დაძლევას კაცად გასახდომად, ეს მისი პირადი თარჯებისა და ჯებირების ბრალია და არა ტრანსცენდენტალური მეგზურისა. დიონისე არეოპაგელის „სალმრთოთა სახელთათვის“ განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ამ საკითხის გარკვევას IV თავში („სალმრთოთა სახელთათვის“, ეფრემ მცირე თარგმანის ნიკეიდან ქართული მწერლობა. I გვ. 203): „ეგრეთვე სახიერებისა ღმრთისა საჩინოი სახე, დიდი ეს და ყოვლად ბრწყინვალე და მარადის მნათობი მზე მრავალსასმენელობისაგანი ნეშტილა არს ხმისა სახიერებისაი; და ყოველსავე განანათლებს, რაოდენსა ძალ უც მიღებაი ნათლისა მისისაი, და ზეშთა ყოველთა განფენილად აქეს ნათელი თვისი. ამისთვის ყოველსავე ზედა ხილულსა გარდაჰყენს და ზე და ქვე მიანევეს ბრწყინვალებასა თვისთა მარავანდედთასა. ხოლო რომელი რაი ვერ მიიღებს ნათელსა მისსა, ესე არა უძღურებისაი არს, არცა სიმცირისაი ნათელმიმცემელობისა მისისაი, არამედ უმარჯობისაგან ნათელმიმღებელთასა, რომელთა ვერ განიმარტეს მიღებად ნათლისა. ვინაიცი მრავალთა უმარჯობისა მქონებელთა თანანარჰსდა მარავანდედი და შემდგომნი მათნი განანათლნა...“ (მღრ: „ვარდთა და ნეხეთა ვითარცა მზე სწორად მოეფინების“...) ამ მიმღებლობას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ადამიანობიდან კაცობისაკენ მიმართულ ძალისხმევებში. კაცობისათვის გახსნა გათავისუფლების პირობაა, რადგან თავისუფლება „ფასითაა ნაყიდი“ (ჯვარცმით) და ის მოითხოვს საკუთარი ნებისყოფითა და ძალისხმევით განუწყვეტელ ცნობიერ დგომას („თავისუფლებისთვის გაგათავისუფლათ ქრისტემ, მაშ იდექით და ნუ შეუდგებით მონობის უღელს“).

46. ილია ჭავჭავაძის ცნობილი აზრი ისტორიის და მისი ცოდნის შესახებ შესანიშნავად გამოხატავს ზემოთქმულს. ნარსულისაგან მოწყვეტა ანგრევეს ყოფიერების პოლოგრამას და ადამიანს უალაგოს ხდის, მთლიანად ცხოველურობის გეო-ეკოლოგიურ ფორმამდე ამდაბლებს. ეს თემა საკმაოდ სრულად არის დამუშავებული ქართულ ინტეგრალურ ნაციონალიზმში (ადამიანი ისტორიულ-გარდამქმნელი“ ღირებულებითი ყოფიერების მქონეა და არა ბუნებრივად მოცემულის. ბუნება არა მხოლოდ შეგუების, არამედ ისტორიად გარდაქმნის წყაროა).

47. დიონისე არეოპაგელის „სალმრთოთა სახელთათვის“ განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ამ საკითხს: თავი 4.წ20 „...ბოროტი არა სახიერებისაგან არს; და უკეთუ სახიერებისაგან არს არა ბოროტ არს; რამეთუ არცაღა ყინვაი ცეცხლისაგან არნ, არც სახიერსა თვის ეყვის დაბადებაი უსახურისაი (რამეთუ ბუნება სახიერისა არს დაბადებაი და ცხონებაი, ხოლო ბოროტისა განხრწნაი და წარწყმედაი). არა რის არსთაგანი არს ბოროტისაგან და არცაღა თვით ბოროტი იყოს რაიმე, ვინაითგან თვით თავისა თვისისა ბოროტ არს. და უკეთუ ესე არა იყოს, არასადმე ბოროტ არს ბოროტი იგი, არამედ აქეს რაიმე ნაწილი სახიერისაგან, რომელ-იგი ნაწილებ არს ყოვლისაი... ხოლო სნებაი მაშინ ჰვიეს და არს, რაჟამს არსებად აქენდეს უდარუსობაი ნესთა რათმე გვამისათაი და მას შინა იყოფებოდის, რამეთუ ყოვლად უნაწილოი კეთილისაგან არცა იყოს, არცა არს, არცა არსთა შორის არს. ხოლო შერეული სახიერებისა არს არსთა შორის და ამით ოდენ არს არსთა შორის და არს, რაოდენისა რაის კერძოითა მიმღებელ არს სახიერებისაგან უფროისდა, არსნი ყოველნი ამით არიან უფროის და უმცროის, რაოდენ სახიერებისა მიმღებელ არიან.“ („სალმრთოთა სახელთათვის“ ეფრემ მცირის თარგმანი. ნიგნიდან: ქართული მწერლობა, I. გვ. 210-213.
48. იდიოტიზმი, როგორც უთარგმნელობის („გაუგებადობის“) ფორმა, ზუსტი შესატყვისისა იმგვარი მდგომარეობის და განწყობის, რომელმაც მოიცვა ქართველთა ნაწილი ტოტალიტარიზმისა და საბჭოთა კავშირის ნგრევის პროცესში. ამგვარმა იდიოტიზმებმა გაუხანგრძლივა სიცოცხლე ტოტალიტარიზმს და საზოგადოებასაც შეუშალა ხელი ჩამოყალიბებასა და ტოტალიტარული სისტემიდან გათავისუფლებაში. იგივე შეიძლება ითქვას დასავლელ სოვეტოლოგებსა და ინტელექტუალების ნაწილზე. მე ამის სხვა ახსნა არა მაქვს, თუ არ შეგნებული დაბრმავება და ყველა იმ პრინციპისაგან უკანდახევა, რომელიც უნდა ახასიათებდეს აზროვნებას. ევროპული აზროვნება თავისუფალ და მიუკერძოებელ ანალიზს და ხედვას ეფუძნებოდა, სულ უკანასკნელ დრომდე, როდესაც XX საუკუნეში დამკვიდრდა „მემარცხენეობა“ და „მემარჯვენეობა“, გამაგრებული ტოტალიტარული რეჟიმებითა და მარქსისტული იდეოლოგიით. ყოფილი მემარცხენეები და კომუნისტებიც კი ახლა ნეობოლშევიზმის და თავზეხელაღებული მოძალადე ლიბერალი „დემოკრატიის შუქურების“ თავგამოდებული დამცველები არიან პოსტსაბჭოთა სივრცეში („სოციალიზმი“ პიტლერულ ნაც-სოციალიზმში მემარჯვენეობად ცხადდება, ასევე საბჭოთა სისტემა - სოციალისტური და კომუნისტური ტოტალიტარიზმის სახით „ტიპურად“ მემარჯვენე იყო, ხოლო „საერთო კი“ სოციალიზმი და სოციალისტობა მემარცხენეობაა. საფრანგეთში, მაგ. ალბათ, და ერთობ ევროპელ ინტელექტუალებში და პოლიტიკოსებში)... - იდიოტეს ზუსტი შესატყვისისა აზროვნების ამგვარი მდგომარეობისა და განწყობის.

კარი III

დანტის „კომედია“
სივრცისა და დროის მეტათეოლოგია

ენა და ტექსტი

ცხოვრების ნახევარგზაზე უძრავად შეჩერებული დანტი მოულოდნელად აღმოჩნდება მარადიულ არსებობაში, რომელსაც *საიქიო* ეწოდება. დოგმატური თეოკოსმოლოგიით, *მარადიული საიქიო* წარმოადგენს დროში არსებობის – *ცხოვრების* – ნიშანშეცვლილ ასახვას, სარკისებურ სიმეტრიას. აქ ყოველივე შებრუნებულია: „*დე-დანი*“ – დროში მდინარე ცხოვრება, რომელიც შეჩერდა დანტეს საიქიოში შესვლასთან ერთად, უძრავად დევს „მარად ანმყოში“. დანტეს შეჩერების ნერტილში არის გაქვავებული, „მარადი ანმყო“ ან „არყოფილი ყოფიერი“ კი *მითის* განსაზღვრებაა. ხოლო ის, რაც მარადიულობას განასახიერებდა, – *საიქიო სარკისიქეთი*, – ცოცხალი და მოძრავია, მდინარე, როგორც *კითხვის პროცესი* – *ეგზისტენციალური ყოფიერების გზა და ველი*. მარადიულობა და დრო ასიმეტრიულია ურთიერთის მიმართ. იმ თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამის პრინციპების მიხედვით, რომელსაც დანტი ეფუძნება, ასიმეტრიის საფუძველში არამანიფესტირებული სიმეტრია დევს, რომლისკენაც არის მიმართული დანტეს (პოეტის) მზერა და რომლისკენ მიმართავს ბეატრიჩე დანტეს (პერსონაჟს). ეს არამანიფესტირებული სიმეტრია უხილავია მაშინაც კი, როდესაც დანტი მიაღწევს სიცხადის უმაღლეს დონეს, მინიერი სამოთხის უკანასკნელ საზღვარს, საიდანაც ბეატრიჩეს დანტე მიჰყავს „*ცად აღსაელენად, მისანენვად ვარსკვლავებისა*“, რომლის იქით მხოლოდ „დაუსაბამო და ზენათელი ნყვდიადია“. მისი ხედვა და, მით უმეტეს, შეცნობა არავის ძალუძს. ეს „არავის“ მოიცავს ყოველივე არსებულს, შესაძლებელს, ხილულს და უხილავს და მიუთითებს იმაზე, ვინც *თვითშემცნობია, თვითმხედი*, და მხოლოდ მასზე. ამიტომ, მთელი მანიფესტირებული ყოფიერება მთლიანად აღიქმება, როგორც სარკე, სიმეტრია, რომელიც ჰოლოგრამად წარმოადგენს მთელ ყოფიერებას: მანიფესტირებულსა და არამანიფესტირებულს, გაშლილსა და გრაგნილს, დაფარულს (გაშლილს, როგორც ვაჟა-ფშაველასეულ „ბუნების გაშლილ ნიგნს“ და გრაგნილს, როგორც იმპლიციტური, შიგთარული ნაუკითხავი ტექსტის მქონეს). ეს არის ქრისტიანული დიდი თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამის პრინციპი, რომელიც იძლევა განვითარების შესაძლებლობას და წარმოშობს ქმედითი მიმართებადობის, სხვაგვარად, *მიზნის* ვექტორს. ადამიანი არა მხოლოდ მაცქერალია ბუნების, არამედ მასზე მომუშავეც, ქმნადობის და ფორმის მიცემის შემძლეც –

ბუნებრივ-ციკლურიდან ისტორიულ-ხაზობრივ დროში შემომყვანი, განმეორებადიდან განუმეორებადობაში. დანტეს „კომედია“ ქრისტიანული თეოლოგიის საფუძველზე მანიფესტირებული და არამანიფესტირებული ყოფიერების ასიმეტრიის და სიმეტრიის ცნობიერად სიზმარეული და, ამდენად, პარადოქსული ხედვაა.

ყოფიერების სიმეტრიული და ასიმეტრიული ასპექტების, როგორც მანიფესტირებულისა და არამანიფესტირებულის, გახსნილის და გრაგნილის მიმართება არ არის იერარქიული. იერარქიული იმ აზრით, რა აზრითაც სამება არის მოცემული თავის იპოსტასურ გამოვლენაში. სამებას ონტოლოგიურად იერარქიული ნყოფა აქვს. ქრისტიე ყოველწამიერად უსვამს ხაზს და ადასტურებს ამას *მამისადმი, როგორც მასში, ქრისტეში გაცხადებულისადმი*, თავისი დამოკიდებულებით. ჰოლოგრამული ხედვით, იერარქიაში ყოველი ნაწილი შეიცავს მთელს, რადგან იერარქიულობა იმავდროულად *განუწვლილველი ერთებაა*, რომლის საფუძველი არის *გრაგნილში ფარული იმპლიციტური ნესრიგი*, ან *დედანი სიმეტრია*, გამოხატული სიტყვაში: „დაუსაბამო ნათელი“, „ზენათელი ნყვდიადი“, „სიკეთე“, „სიყვარული“ .., რომლის „დაფარულობა“ აბსოლუტურად შეუღწევადია („დაფარულსა ღვთისასა ვერავინ იხილავს“; „მამას ვერავინ იხილავს, თუ არ შეილით“). შექმნილის იერარქიაში შემონაქმედის (ქმნილების) გვირგვინი (რადგან თავისუფალი და ასიმეტრიული), არის *კაცი*, რომელიც არის ყოფიერებისათვის *არსებისა და საზრისის* დამდგენი, მისთვის *სახელის* მიმცემი და ყოფიერების *ენობრივ ტექსტად* გარდამქმნელი და შემცნობელი.¹ სწორედ ასიმეტრიულობის გამო არის შესაძლებელი ყოფიერების იერარქიზება ციკლურობის ჯაჭვის განყვეტით და მდინარე ხაზობრივობის *ისტორიის* (გზის) დაფუძნებით.²

დანტეს „კომედიის“ ასიმეტრიულ სტრუქტურა კითხვის პროცესში ვლინდება. „კომედია“ დასაწყისიდანვე არის ასიმეტრიული, მკვეთრად იერარქიზებული სისტემის მანიფესტაცია. და სწორედ ამიტომ ჩნდება დროსა და სივრცეში უწყვეტი ხაზობრივი მოძრაობის განცდა. იერარქიზებულია „*ჯოჯოხეთი*“, „*განსაწმენდელიც*“ და „*სამოთხეც*“ კი, არა მხოლოდ ურთიერთის მიმართ, არამედ თავის თავშიც. სულ დასაწყისში, როდესაც დროის გარკვეული ნერტილია დაჭერილი („ჩვენი ცხოვრების ნახევარგზაზე“) და გარკვეული ალაგიც („უსიერი ტვერი“), უკვე *რალაც ხდება*. დანტე ჯერ კიდევ სარკის აქეთ იმყოფება, „მატერიალურ“ და „კონკრეტულ“, ხაზობრივ მდინარე პოზიტიურ დროსა და სივრცეში. მისი ხედვა-ნარმოსახვა არ არის გახსნილი. ეს არის *სიზმრისეული შესასვლელი სარკისიქითა სამყაროში*, სადაც არც დრო და არც ალაგი არ ქმნის ტოპოლოგიურ სისტემას და მდინარეების პროცესუალურობას.³ სარკის აქეთ დრო მდინარებს, ხდომილებათა მდინარება პროცესუალურია, თუმც, სიზმარულში გარდამავალი: „*შემომეფე-*

თა ფეხმარდი ბაბრი..."; „გამომეცხადა დაღრენილი, მძინვარე ლომი, თავანუელი იგი ჩემკენ მოისწრაფოდა..."; „შემდეგ ვიხილე მომავალი ჩემკენ ძუ მგელი...“ – ეს სამი ცხოველი ამავე დროს საზღვრული ზმანებანია, სამი არსება, რომელთა სახე შემადრწუნებელია, მაგრამ მატერიალურობა წარმოსახვითია უკვე, ამიტომ ისინი იმ მდგომარეობების სიმბოლოებად სახიერდებიან, რომელიც არსებობას ემუქრება. ეს შეუმჩნეველი გადასვლა სარკისებურ სინამდვილეში მატერიალიზდება „ტაფობში შემოყრილი კაცის“ – ვირგილიუსის სახეში. ვირგილიუსი უხორცოა, იგი სულია, არამატერიალურია, ჩრდილია, მაგრამ, განსხვავებით სამი ცხოველისაგან, ნამდვილია. ვირგილიუსთან შეხვედრის მომენტიდან ტექსტი კარგავს ყოველგვარ კავშირს სარკისაქეთა „პოზიტიურ“ სინამდვილესთან და მთლიანად სიზმრისეულ წარმოსახვით „ნეგატიურ“ ხილვას ეძლევა, სიზმრისეული სივრცე-დროთი და მიმართებებით, რომელსაც „შეუძლებელი სტრუქტურები“ ქმნიან. ზღვარი გადალახულია და ამის შესატყვისად იხსნება ჰოლოგრამის ატოპოლოგიური სისტემა, რომელშიც, ისევე, როგორც სიზმარში, ერთადერთი, რაც მოძრაობს, არის ხედვა: ყოველივე ერთდროულობაში არის უკვე მოცემული. აქ მოვლენები და საგანთა ხილულობანი არ არის განლაგებული სივრცეში, მათ ალაგი (topos) არა აქვთ, რადგან სივრცე არ არსებობს, თუმცა კი, დანტი საიქიოში მოძრაობის ლოგიკით გადაადგილდება სივრცეში, მაგრამ ეს ის სივრცეა, რომელიც თვითონვე – თავის თავში (გნებათ, თავის არაცნობიერში) სვლავ. შესაბამისად, არ არსებობს არც დრო, რადგანაც ყოველივე მარადიულობის სტრუქტურად არის ჩასმული, ყოველივე ერთსა და იმავე ნერტილშია თავმოყრილი და მხოლოდ დანტეს ხედვის შემობრუნების მეოხებით წარმოჩინდებიან სურათები. მთავარი აქ უკვე დანტეს და ვირგილიუსის მოძრაობა კი არ არის, არამედ – თვით ტექსტის მდინარებაა, მისი ფორმალური და პოეტური ქსოვილი და ხერხები. რეალობას თვით პოეტიკა ქმნის.

დანტისეული ჰოლოგრამის ეს ასიმეტრიული სისტემა რომ ნათლად აღსაქმელი და გასაგები გახდეს, დანტი იყენებს კიბის სტრუქტურას. ტერცინები საფეხურებრივად არის განლაგებულ-გართმული: 1-3-5-...; 2-4-6-... ფაქტობრივად, აქ 6-სტრიქონიანი სეგმენტებია, რომელიც ურთიერთთან არის გადაბმული, რაც შემობრუნებების განცდას იწვევს. ამ სეგმენტში ყოველი მეხუთე საფეხური გადამყვანია და მომდევნო სეგმენტის დასაწყის საფეხურს (5-7; 11-13 და ა.შ.) ერითმება. ამგვარი შინაგანი რითმული სისტემით დალაგებული ტერცინები ქმნის განცდას, რომ მოძრაობ – ჩადიხარ, თუ ადიხარ დახვეულ კიბეზე და შესასვლელი ამ ასვლა-ჩასვლაში, ანუ „კარიბჭე“ მოთავსებულია იქ, სადაც დანტემ საზღვარი გადალახა და სარკის იქით გააბიჯა, ჰოლოგრამაში, რომელსაც ზმანება – „სიზმარი“ ეწოდება. ხოლო ეს ზმანება-სიზმარი, იმავდროულად, „ჯოჯოხეთის“ კარიბჭეცაა და ფსიქოლოგიური არაც-

ნობიერიც, რომლის თავზე მოთავსებული ტექსტი ჰოლოგრამულად მთლიან სურათს – დანტეს მთელ კარიბჭისიკით მოგ ზაურობას მიეკუთვნება, რადგან მას შემდგომ არავითარი სხვა კარიბჭე და ან სხვა მფრთხილებელი ტექსტი დანტეს არ ხვდება.

კიბისებური განლაგების შესატყვისად, ყოველი სიმღერა (canto) განცალკევებული სტრიქონით მთავრდება, რომელიც მომდევნო სიმღერის შესატყვის სტრიქონს ერითმება. იწყება ახალი სიმღერა, ანუ კიბის ახალი სეგმენტი („ის გზას გაუდგა, მეც კვალდაკვალ მივყევი მგოსანს“ (I,136); „ვარქვი და უკან გზით ველურით გავყევი მას მე“ (II,142); „მე ვით ღრმა რულში ჩაძირული ადამიანი“... (III,136...) და, ბოლოს, ჯოჯოხეთიდან გასვლა: „და გამოვედით, რომ გვეხილა კვლავ ვარსკვლავები“ (XXXIII,139), თუმცა ეს უკანასკნელი „გამოსვლა“ სრულიადაც არ არის იმავე ტოპოსში, „უსიერ ტევრში“ – დროისა და სივრცის ფიზიკურ ტოპოლოგიურ სისტემაში დაბრუნება, არამედ „სარკისიქეთში მოგ ზაურობის გაგრძელებაა. კიბე, რომლითაც დანტე მოძრაობს სიზმარში, ქმნის განწყობას, რომელიც სავსებით შეესატყვისება ეშერის ცნობილ „შეუძლებელ სტრუქტურებს“, სადაც „ამსველელი ჩადის“ და „ჩამსველელი ადის“; ან აღმართში მიმდინარე წყლის ჭავლის უსასრულო მოძრაობას საწყისისა და ბოლოს გადაბმით (ამ ხერხს ჯოისიც იხმარს *Finnegans wake*-ში)⁴. მეორე ასპექტი, რომლითაც დანტე აღწევს მოძრაობის განცდას, არის თავად ტერცინა – სამსტროფიანი ტაეპი, რომელიც შინაგნად არამდგრადია, დენადია და აუცილებლად მოითხოვს მიბმას მომდევნო ტერცინასთან. ტერცინათა ეს ჯაჭვი „წყდება“ მხოლოდ სიმღერის დასასრულს გამოყოფილი სტროფით, რომელიც ამასთანავე არის მომდევნო სიმღერის პირველი ტერცინის შუა სტროფთან გართმული. სიმღერის „დასასრული“ დასასრულის ილუზია: „ჯოჯოხეთი“ ტერცინათა ერთიანი ჯაჭვით არის შეკრული ისე, რომ მასში მოძრავს ამოსუნთქვის საშუალება არა აქვს და ფიზიოლოგიურად ნამდვილ ჯოჯოხეთურ სამშუაოს ასრულებს კითხვისას. თუ ამ თემას გავაგრძელებ, აღმოჩნდება, რომ „ჯოჯოხეთიდან“ ეს ჯაჭვი „განსანმენდელში“ გრძელდება და, ამგვარად, „მოძრაობა“ წმინდად ნაზმანებ-სიზმარეული, ატოპოლოგიური ხდება. ამ რითმული სისტემის „ჯაჭვის“ ერთადერთი წყვეტა არის განსანმენდელიდან სამოთხეში გადასვლისას. სამოთხე საკუთარი შინაგანი წყობით არის გახსნილი და მისი ტერცინები არ ებმება წინარე კიბის – „განსანმენდლის“ – რითმულ ჯაჭვს. „სამოთხე“, ამ თვალსაზრისით, ჩაკეტილია თავის თავში, გატანილია და „იქ“ აღდგენილია პირველადი სიმეტრია. ამით დანტემ ტექსტად გაშლილი სათქმელი მოაქცია თავად ფორმაში და „შინაარსი“ დისკურსიულ ტექსტად და ამბად კი არ წარმოადგინა, არამედ ერთიან ხედვად – ჰოლოგრამად, რომლის აღქმა მხოლოდ ერთიანად და სრულად ხდება შესაძლებელი პირველი სტრიქონიდან უკა-

ნასკენლამდე და იმ მხატვრული ფორმით, რომლითაც არის ის წარმოდგენილი დანტეს მიერ. ეს არის უთქმელად თქმა, უშუალოდ ფორმით, რაც შემოქმედების უმაღლესი და უდიდესი გამოხატულებაა. პოლოგრამულობა ბადებს აზრს, რომ „ჯოჯოხეთიც“, „განსანმენდელიც“ და „სამოთხეც“ ურთიერთშია მოთავსებული ადამიანში და არა ადამიანის გარეთ. ის აღიქმება, როგორც ატოპოლოგიური ტოპოსი – უალაგო ალაგი, რომელიც არსად და ყველგან არის.

დანტეს ეს თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამა უნივერსალური ხდება თავისი პოლოგრამული ფორმის გამო, რადგან შინაარსობრივად ტექსტი წარმოადგენს (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ „ლიმბის“ მოსახლეობას და რამდენიმე მითოპოეტურ პერსონაჟს, რომელსაც დანტე სამ სკენელში მოგზაურობისას ხედავს) სრულიად „გამოსაცნობ“, უპირატესად ფლორენციულ და, ზოგადად, იტალიურ სინამდვილეს, რომელშიც დანტე თავისი ზუსტი მეტაფორებითა და ეპითეტებით, შედარებებითა და განსაზღვრებებით, თავისი განცდებით და ადგილის მიკუთვნებით („დალაგება“-„დალაგებით“) ქმნის იტალიის, და, კერძოდ, ფლორენციის ისტორიულ სახეს, გარდაქმნილს პერსონაჟად. დანტეს „კომედიის“ მთავარი პერსონაჟები, ამგვარად, არის იტალია და ფლორენცია და შემდეგ – ადამიანი. რამდენადაც ადამიანი ბუნებით ალაგმდებარე არსებაა, მისი განცალკევება და განზოგადება ატოპოლოგიურ (უალაგო) ყოფიერებად შეუძლებელია.⁵

დანტი-პერსონაჟი სარკისიქეთშიც ფლორენციით და იტალიით ცხოვრობს და სუნთქავს, რაც დანტი-პოეტის უღრმეს ეგზისტენციალურ ტკივილს გამოხატავს და მისი გაძევებულობის დრამას. მიუხედავად იმისა, რომ დღეს ამ მთავარი პერსონაჟის სახე არავისთვის აღარ არის საინტერესო, გარდა ისტორიკოსებისა და თავჩადგმული ერუდიტებისა, რომელთა რიცხვი ასტრონომიული პროგრესით კლებულობს და უჩინარდება „გლობალური“ უვიცობის ტალღებში, დანტეს ეს არსობრივი მიბმა თავის სასიცოცხლო ალაგზე საკაცობრიო განზომილებას სძენს „კომედიას“. ეს არ არის არც „ზეციური“ ფლორენცია და იტალია, ეს არის დანტეს გრძნობებისა და განცდების ერთიანი ხატი, რომელიც შეიცავს დანტეს არა მხოლოდ ემოციურ მიმართებას ამა თუ იმ მოვლენისა თუ პიროვნებისადმი, არამედ მის განსჯასაც. დანტე, როგორც მორწმუნე კათოლიკე და თეოლოგი, და ამასთანავე პოეტი („ღვთაებრივი“), ამ თავის ემოციებსა და განსჯებს ზუსტ მისამართებს აძლევს. ის განსახლებს საიქიოს (სარკისიქითს) სამ (ოცდაცამეტჯერ სამ)⁶ სფეროდ (სკენელად), იმისდა მიხედვით, თუ როგორია მისი დამოკიდებულება ამა თუ იმ მოვლენისადმი (წარსულსა თუ ანმყოში) და ამა თუ იმ პიროვნებისადმი, რომელიც მას უშუალოდ შეხებია ცხოვრებაში, ან არსებულა ისტორიაში. ფსიქონალიტიკური თვალსაზრისით, ეს განსჯა მურისძიების ასპექტსაც შეიცავს. ტექსტი დაუნდობელია, არა მხოლოდ

თავის გულგრილობაში, არამედ მკითხველის ემოციათა და გრძნობათა თამაშშიც. და დანტეს რომ მხოლოდ „ჯოჯოხეთი“ შეექმნა, ის, ალბათ, ვერანაირად ვერ დაიმსახურებდა „ღვთაებრივის“ ეპითეტს. მაგრამ *ჯოჯოხეთის* ეს ასპექტები მაინც განელეულია და გრძნობა, დანტეს ცხოვრებაში სულს რომ უნამლავედა და ფლორენციისა და ფლორენციელების წინააღმდეგ განაწყობდა, აქ ანეულია ყოფიერების ტრაგედიამდე, რომელიც ადამიანს არსებობის ეგზისტენციალურ საფუძველს ურყევს, პირობებით ცდუნებით და საკუთარი უზნეობით მოკვლადს ხდის.

ასიმეტრიულობა სფეროთა განლაგებაშიც ვლინდება. სარკისიქეთის სამი სფერო არათანაბრადაა განლაგებული ორ უკიდურეს პოლუსს შორის: სარკისიქეთში შესასვლელ „ჯოჯოხეთის“ კარიბჭესთან „ლიმბია“ (I ნრე), რომელიც, საიქიო მარადიულობაში არსებული, მობმულია ცხად სინამდვილეზე და სივრცედროულ სისტემაზე, მასში „მოსახლეთა“ საკაცობრიო ღირებულებით და სიმბალით. „ლიმბს“ ებმის „ჯოჯოხეთი“ (II ნრე), რომელიც უვარსკვლავეთო წყვდიადში განლაგებით, ცხადი სინამდვილის და „ლიმბის“ ასიმეტრიულია. ეს ასიმეტრიულობა *ჯოჯოხეთის* წრეთა იერარქიაშია განსახიერებული. უკანასკნელი IX ნრე ლიუციფერის და იუდას სამყოფელია; შემდეგი *სფერო* არის „განსანმენდელი“. მაგრამ „განსანმენდელი“ თავისი დატვირთვით და ცხად სინამდვილესთან მიმართებით (სარკისაქეთურობასთან) *სამოთხეში გადასასვლელს* წარმოადგენს და არა *ჯოჯოხეთის* „შემსუბუქებულ“ ნაწილს. „განსანმენდელი“ სამოთხეს არის მიბმული, „მინეულია“ სამოთხისაკენ, რაც ხაზს უსვამს სარკისიქეთის ასიმეტრიულობას. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ სარკისიქეთის – „საიქიოს“ – პერსონაჟები „სააქაოს“, თავიანთ ცოცხალ, ხორციელ ცხოვრებისეულ არსებობას უწოდებენ ასევე „საიქიოს“. ტოპოლოგიის ეს სიმეტრიული შებრუნება მეტად მნიშვნელოვანია „კომედიური სივრცის“ და პოლოგრამის *ადამიანში მოთავსებულობის* თვალსაზრისით, რაც კიდევ ერთხელ ხაზს უსვამს დანტეს ზედმინეწვით ზუსტად გააზრებულ ფორმათმეტყველებას.

„განსანმენდელი“ მინის ზედაპირზე, ვარსკვლავეჭვეშეთში, მინაზე მდებარეობს, რაც თეოლოგიურად მეტად მნიშვნელოვან დატვირთვას იძენს: სამოთხიდან გამოძევებული ადამიანი *ქვეყანაზე*, როგორც განსანმენდელში, იმყოფება, შესაძლებლობით, დაბრუნდეს სამოთხეში. ამ შესაძლებლობით არის განსაზღვრული მისი თავისუფლება. გზა მისი ნებით და არჩევანით არის გახსნილი „სამოთხისკენ“ ან „ჯოჯოხეთისკენ“. მიუხედავად იმისა, რომ „განსანმენდელის“ თემატურ ელემენტებს ვხვდებით ადრე ქრისტიანულ ნაწერებშიც, ეს ტოპოლოგიური სტრუქტურა მხოლოდ XII საუკუნიდან მკვიდრდება კათოლიკურ პოლოგრამაში. ამაზე დანვრილებით მექნება საუბარი, აქ კი ვიტყვი, რომ *განსანმენდელი* თავისი ბუნებით საკმაოდ „ხელოვნური“ წარმონაქმნია და ის შეიძლება უკავშირდებოდეს კათოლიკური ეკლესიის მიერ შემოღებულ

„ინდულგენციებსაც“, ცოდვათა გამოსყიდვისა და შემსუბუქების დოკუმენტურ დადასტურებას, რომლითაც იწყებდა ვაჭრობას რომის ეკლესია.

რაც უფრო დაშორებულია ყოფიერება („ჩრდილეთი“) სამოთხეს, მით უფრო დრამატული და ხმაურიანი იგი. სამოთხესთან მიახლოების ყოველი ნაბიჯი ამ დრამატულობას ანელებს და ხმაურსაც გარდაქმნის „მღერად“ და „გალობად“. ტექსტი სამოთხის ნეტარ სულთა ჩამონათვალი უფროა, ვიდრე გრძნობათა ხილვა და თამაში. სამოთხეში ფაქტობრივად არაფერი არ ხდება და არანაირი დრამატული რხევა გრძნობებისა არ შეინიშნება, არსებითად ის, რასაც გრძნობები და განცდები ეწოდება, შეუძლებელია, სამოთხეში არსებობდეს, როგორც ამას თვით ქრისტეც განსაზღვრავს. ისმის მხოლოდ გალობა, ლოცვა და სინათლის იმგვარი ნათება, რომელიც თანდათან წარმოქმნის *ზენათელ წყედიადს*, რომელშიც ენა დუმდება, გონება ცარიელდება და ყოველივე სრულდება დაუსაბამო და დაუსრულებელი აპოთეოზით. პოემაც თავდება, რადგან ამის შემდგომ უკვე მხოლოდ *გამოღვიძება* არის შესაძლებელი. და დანტიც იღვიძებს მკითხველთან ერთად.

აქ განსაკუთრებული ადგილი უკავია *დროის არარსებობის* ხედვას. ტექსტი, რომლითაც იწყება დანტეს ეს ზმანება, „*ჯოჯოხეთის*“ კარიბჭეზეა მოთავსებული. „*ჯოჯოხეთი*“ კი მთელი პოლოგრამის (სამივე სფეროს) შესასვლელია. ამ კარიბჭის გავლის შემდგომ დანტეს ზმანება მხოლოდ დახურულ, „უვარსკვლავო სივრცეებში“ მოძრაობს, მიუხედავად იმისა, რომ ვარსკვლავებსაც ახსენებს და მათ სახილველად გასვლასაც („*ჯოჯოხეთის*“ დასასრულს). სხვა, ცალკე შესასვლელი დანტესულ „საიქიოს“, – არც „*განსანმენდელსა*“ და არც „*სამოთხეს*“ არა აქვს, მათში მოხვედრა მხოლოდ *ერთადერთი კარითაა* შესაძლებელი. ეს არის ის ბჭე, რომელიც დანტემ გადალახა *ვირგილიუსთან* ერთად – *სიზმარი*, რომელიც ამასთანავე არაცნობიერის შემოქმედებითი წარმოსახვაა.

“Per me si va ne la città dolente,
per me si va ne l’eterno dolore,
per me si va tra la perduta gente.
Giustizia mosse il mio alto fattore:
fecemi la divina podestate,
la somma sapienza e ’l primo amore.
Dinanzi a me non fuor cose create
se non eterne, e io eterno duro.
Lasciate ogne speranza, voi ch’intrate”.

„ჩემს უკან სუფევს ტანჯვისა და ცრემლთა ქალაქი,
ჩემს უკან სუფევს უნაპირო, უსაზღვრო სევდა,

ჩემს უკან შავი სამყაროა სულთ ნანყმედილთა.

„მართლმსაჯულება ფუძედ ჰქონდა ჩემს დიად შემქმნელს,
მე ვარ ნაყოფი ღვთაებრივი ძალმორჭმულობის,
უმაღლეს სიბრძნის და პირველი სიყვარულისა.

ჩემს გაჩენამდე წარმავალი არ არსებობდა,

მარადიული ყოფნა არის ჩემივე ხევედრი.

თქვენ, აქ მოსულნო, იმედები დასტოვეთ ყველა“ . 7

ეს არის დანტესეული კომედიის მთელი *თეოკოსმოლოგიური პოლო-
გრამის ტექსტის გასაღები*, რომლითაც ამოიკითხება და იხსნება ტე-
ქსტის გრაგნილ ფარული აზრი. ამ პოლოგრამაში „ამბავი“ – ხდომილე-
ბა არ არსებობს, არის მხოლოდ „ტექსტი“, რომელშიც „დრო“ და „ამბა-
ვი“ დაჭერილია *ზმანების ერთ უცვლელ ნერტილში*, „გარდაცვალების“,
ანუ *თავისუფლების გარეშე* (თავისუფლება გარდაცვალების შესაძლე-
ბლობითაა განსაზღვრული). სულები, რომელნიც ხედავენ ხორციელ
არსებას (დანტეს), არ მოძრაობენ, ისინი *იმყოფებიან მარადიულად*
ერთსა და იმავე მდგომარეობაში (ყოფაში) და მხოლოდ დანტეს სიზმა-
რეული ხილვა ამოძრავებს მათ თავისი *განცდებით*. „კომედიის“
მგრძნობელობითი ესთეტიზმი განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა
დანტეს მისწრაფებულობაში სამოთხისაკენ, სადაც მას ელის უდიდესი
შეხვედრაც და გულისტკივილიც. და აქვე მინდა აღვნიშნო ენასთან
დაკავშირებული ერთი არსებითი თვალსაზრისი, რომელიც „კომედიის“
კითხვისა და გადაკითხვისას მიჩნდება და რომელსაც, ვფიქრობ, არსე-
ბითი მნიშვნელობა აქვს „ვეფხისტყაოსნის“ და „კომედიის“ შედარები-
სას, განსაკუთრებით, ქრისტიანული პოლოგრამის ხედვისთვის.

უშუალოდ ჯოჯოხეთში შესვლამდე, „*უვარსკვლავო სივრცეებში*“
დანტეს ესმის „*გმინვა შემზარავი, ტირილი მწარე*“ და „*თავდაპირველ*“
ვერ უძლებს ამას და აქვითინდება... „*უვარსკვლავობა*“ ჯოჯოხეთის
იმგვარი აღნიშვნაა, რომელიც არა მხოლოდ „*უკუნს*“ ამკვიდრებს, არ-
ამედ კატეგორიულად გამოყოფს ჯოჯოხეთს ყოველივესაგან, რაც ყო-
ფიერებაში არსებობს, არსებობდა ან იარსებებს. „*უვარსკვლავობა*“ არც
მინისქვეშეთის დახასიათებაა, რადგან მინისქვეშეთიც ვარსკვლავქვეშ-
აა მოთავსებული. *უვარსკვლავობა* ადამიანის სიღრმითი ყოფის იმ დო-
ნეს აღნიშნავს, რომელსაც ვერანაირი „*თვალი*“ ვერ სწვდება და რომლის
გაგების არავითარი საშუალება არ მოიპოვება. თვით *ჯოჯოხეთში* მოგ-
ზაურობას აღარ ახლავს ამგვარი სრული შეუვალობა. ამასთანავე, ეს
სიტყვა – „*თავდაპირველ*“ – ფსიქოლოგიურად ზუსტად აღნიშნავს იმ
მომავალ *მიჩვევას*, რომელიც დანტეს (და მასთან ერთად მკითხველსაც)
მოიცავს, თითქმის *გულგრილობას* იმისადმი, რასაც მოისმენს და ნახავს
შემდგომ, დანტესეულ „*ჯოჯოხეთში*“ მოგზაურობისას.

„მიეუახლოვდით, შემოგვესმა: მრავალ ენაზე

ტლანქი გინება, ღრიანცელი, დრტივინვა, ღმუილი,
 გაშმაგებული ყვირილი და ტლაშუნი ხელთა.
 და ეს ყოველი ერთ საშინელ გუგუნად შლილი
 იკლაკნებოდა ისე, როგორც გრიგალის ფრთებ ქვეშ
 დაიკლაკნება ქვიშიანი უდაბნო ხოლმე.
 თავბრუდასხმულმა უმეცრებით შევძახე ოსტატს:
 ეს რა ხმებია?.." (ჯოჯოხეთი III, 25-31)

ენა არის ყოფიერების პირობა.⁸ ყოფიერების არსებობა მხოლოდ ენობრივ ფორმაშია მოცემული ადამიანის ცნობიერებაში, რაც ყოფიერების გაგების პირობას ქმნის: „მრავალ ენაზე ტლანქი გინება, ღრიანცელი, დრტივინვა, ღმუილი, გაშმაგებული ყვირილი და ტლაშუნი ხელთა“, – ის „ხმები“, რასაც დანტი აღწერს, არ არის ენა, რადგან უვარსკვლავო სივრცეში ენა შეუძლებელია არსებობდეს, აქ რაღაც სხვაზეა საუბარი, რადგან იქვეა მოცემული ამ „საშინელი გუგუნის“ მატერიალური გამოხატულება: გრიგალის ფრთებ ქვეშ დაკლაკნილი ქვიშიანი უდაბნო. ამ „საშინელ გუგუნს“ გრამატიკა, ანუ ფორმათნყოფა არა აქვს, ხმების მორგვია ხმაური (რომელიც შუმერულ მითოლოგიაში მოიცავს ნარღენამდელ კაცობრიობას, აღვიძებს ღმერთებს და ისჯება ნარღენით; ხოლო ინფორმაციის თეორიაში კი ნულამდე დაჰყავს ინფორმაციის მიმოცვლის ხარისხი – სპობს გაგებას). ამასთანავე, ეს არ არის მრავალი „სხვა“ ენის დახასიათება ერთ ენაზე მეტყველის მიერ, რადგან სხვადასხვა ენას თავისი ხმოვანება გააჩნია. ჯოჯოხეთამდე არსებულ „უვარსკვლავო“ სივრცეებში არის „არაფინ“, „უზადრუკნი“, „ვინაც ვერ გახდა ღირსი იქ ვერც სიმღერის, ვერც გინების“, „არც ერთგული და არც მოღალატე“, რომელსაც, როგორც „არარაობას ბოროტებამ, შეხედა ზიზლით“ და რომლისთვის არ არსებობს იმედიც კი „გარდაცვალების“...⁹ უვარსკვლავობა უციერობის შესატყვისი გამოთქმა და ისეთ სიბნელეზე მიუთითებს, რომელშიც ხმა მატერიალური ხდება, ანუ კარგავს თავის უმთავრეს, არსებისგამოთქმადობის (ონტოლოგიალიზების) თვისებას. ეს უკვე *შენივთების* უკიდურესი ფორმაა, რომელსაც ვერაფრით ვერ დაახასიათებ პიროვნულად, რადგან მას ფორმა არა აქვს.¹⁰

სხვა მნიშვნელოვანი ასპექტი იკითხება ამ საშინელი გუგუნის „ყველაობაში“ – გაუპიროვნებულობაში, რაც იმავე უფორმობის გამოა. „კომედიის“ *ერთენოვნება* ნარმოგვიდგენს *იტალიურ კომედიას* და მის (დანტესეულ, „კათოლიკურ“) ნაწილებს: *ჯოჯოხეთს, განსანმენდელს და სამოთხეს*, სადაც ყველანი ძირითადად *ტოსკანურ დიალექტზე მეტყველებენ*; უფრო ზუსტად, მხოლოდ ისინი *მეტყველებენ*, მხოლოდ იმათ აქვთ ენა, ვინც დანტესეული „კომედიის“ ენაზე ნარმოთქვამს სიტყვებს და „კომედიის“ *იტალო-ფლორენციულ პოლოგრამაში* არსე-

ბობს. ისინი დანტესაგან იგებენ და მასვე უყვებიან თავიანთ თავგადასავალს და მათი „ჯოჯოხეთში“ ყოფნის მიზეზს. ეს არის ერთგვარი თვითგანსჯა, რომელსაც არავითარი მნიშვნელობა აღარ აქვს, როგორც უკვე აღსრულებულ განაჩენს – ეს დანტეს შესიტყვეებაა, რადგან ყოველივე მასში ხდება და მისგან ობიექტივირდება. და ეს „ნაგვიანები თვითგანსჯა“ მით უფრო სატანჯველია. მეტიც, თავად ეს უმნიშვნელობა თვითგანსჯისა არის სასჯელი – „ჯოჯოხეთიდან“ გასასვლელი აღარ არსებობს. თვით დანტე ბეატრიჩეს გამოგზავნილი ლათინთა არქეტიპის – ვირგილიუსისაგან იძენს ცოდნას და მეგზურობას, ვიდრე ბეატრიჩე არ შემოეგებება და არ გაუძღვება „განსანმენდლის“ დასასრულს. ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიის საფუძველთა საფუძველი, აქსიომა, იოანეს სახარების დასაწყისი ტექსტია: „პირველითგან იყო სიტყუაი, და სიტყუაი იგი იყო ღმერთისა თანა და ღმერთი იყო სიტყუაი იგი... ყოველივე მის მიერ შეიქმნა და თვინიერ მისა არცა ერთი რაი იქმნა, რაოდენი-რაი იქმნა...“ (იოან. 1, 1-5). რადგან თვითცხადად, სიტყვას არა აქვს ენისაგან განყენებული და დამოუკიდებელი ყოფიერება, იოანეს მიერ ნახმარი „სიტყუა“ მხოლოდ და მხოლოდ ენის კონტექსტში არის გასაგები, მიუხედავად იმისა, თუ რა სიმბოლური გამოშხატველობა და ნიშანი ეძლევა მას (სიტყუა – ქრისტე; სიტყუა – ლოგოსი და სხვ.). და როგორც ენაში არის სიტყვა და სიტყვით არის ენა, დასაბამიდან არსებული სიტყვაც ის ენაა, რომელსაც აღვნიშნავთ გამოთქმით – „ღმერთი“: „ღმერთი“ არის გამოთქმული ენა (მანიფესტირებული), რომელიც იმავდროულად არის ყოფიერების იმპლიციტური (გრაგნილი, ფარული) პირობა, გამოთქმული ტექსტი. ყოფიერება სიტყვაში და სიტყვით იძენს სახიერებას – კეთილქმნილ-გამოთქმული ხდება ის, რაც არის გამოთქმადი და შეუღწევადი თვითყოფიერება.“ „სიტყუა“ (სიტყვა), ონტოლოგიურ ენერგიას, ქმედითობას აღნიშნავს, გამოთქმადობას; სხვაგვარად, გამოვლენის ხარისხს. იოანეს ეს ტექსტი არის თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის და შემოქმედების არსების უნივერსალური გამოთქმა.¹²

{ღმერთის არსებობა დადასტურებულია იმ ტექსტით, რომელსაც „ბუნების დიდი ნიგნი“ ეწოდა. ეს დიდი ნიგნი არის ის პოლოგრამა, რომელშიც კაცობრიობა, ამ პოლოგრამის ნაწილი, არის მოთავსებული და მოქმედი. ამასთანავე, ეს არის ის პოლოგრამა, რომელსაც კაცობრიობა, როგორც მთლიანობას, ქმნის. ქრისტე არის „სიტყუა“. ეს სიტყვა, რომელიც არის „ღმერთსა თანა, ღმერთში და თავად ღმერთი“, გამოთქმადობის ფორმაში უნდა არსებობდეს, რადგან გამოთქმული სიტყვა, და არც ენა არ არსებობს. ამ ხედვით, ქრისტე არის ონტოსი და ონტოლოგიალი, ანუ აობა და აობაგამოთქმულობა ერთდროულად. და როგორც ამგვარი, ის არის ყოფიერების და არსებობის პირობა. ყოფიერება საზრისის იძენს მის მიერ და მასში, რამდენადაც ღმერთის ცნებაში

(და გაგებაში) ყოფიერების და ღირებულებების მთელი სისრულე მოიაზრება. ყოფიერების არსებობრივი საზრისი – ადამიანის დროულობაში, როგორც სიკვდილის წინაშე დგომის უეჭველობაშია. ადამიანის საზრისი ყოველთვის მანიფესტირებულ-გაცხადებული არსებობის ტექსტს უკავშირდება, რაც სხვაგვარად შეიძლება დახასიათდეს, როგორც *კულტურა*. „სულთმოფენაში“ დადასტურდა, რომ დიდი თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამის შემადგენელი ჰოლოგრამები – ენები და კულტურები, ამ ღვთაებრივი უნივერსალური ჰოლოგრამის ხატებსა და ტექსტებს შეიცავს, მაგრამ, ამასთანავე, საკუთარი ენობრივი შემოქმედებით ავითარებს მას და ქმნის საკუთარ (ინდივიდუალურ) ჰოლოგრამებს. დიდი, ანუ ღვთაებრივი ჰოლოგრამის ტექსტი ყოველ ენასა და ყოველ კულტურაში ამოიკითხება და ისევეა კონკრეტული კულტურის ჰოლოგრამაში მოთავსებული, როგორც პირველსიტყვა ნებისმიერ ენაში. აუცილებელი ხდება მხოლოდ ამ პირველსიტყვის ამოკითხვა საკუთარი ჰოლოგრამიდან, ანუ *ენიდან* და *ტექსტიდან*, რომელსაც, ვიმეორებ, ზოგადად *კულტურა* ეწოდება. ნებისმიერი კულტურა, რომელიც ქრისტიანდება, იმავდროულად *იხსნება* პირველადი დიდი ჰოლოგრამის ტექსტის ამოსაკითხად საკუთარი კულტურის ენიდან და ქმნის მითო-და-თეოკოსმოლოგიური ტექსტს. ეს არის ის, რაც გააკეთა რუსთველმა თავისი „ვეფხისტყაოსნით“ და დანტემ თავისი „კომედიით“.

დანტეს „კომედიით“ იტალიური ენა და ჰოლოგრამა იტალიური ყოფიერების პირობად ვლინდება და იძენს ფორმას. „კომედიის“ ენა კონკრეტულია და „ღვთაებრივი“, მაგრამ ის *იტალიური* (ტოსკანური) ჰოლოგრამის ენაა და მასზე ვერაფერს სხვა ვერ გააფორმებს თავის ყოფიერებას, თუ არ ამ ჰოლოგრამაში ჩართვით: „გაიტალიელებით“, „გატოსკანურებით“ და ასე შემდეგ (*იტალიური ენის დიალექტურ პარადიგმებში*). ამგვარია „კომედიის“ ავტორის მიზანი: გახსნას იტალიური, როგორც *ღვთაებრივი დიდი ჰოლოგრამის სრულყოფილად შემცველ-გამომხატველი ენა*. გამოიყვანოს ის ლათინურის ევროპულ-კათოლიკური ეკლესიის საზღვრულობიდან და ღვთაებრიობა აღუდგინოს იტალიურ ენას. დანტემ იტალია იტალიურ ენაში მოათავსა და მით მას განვითარების გზა გაუხსნა. ეს მიზანი განსაზღვრავს იმას, რომ „კომედიაში“ იტალიური ენა თუმცა დიდი ჰოლოგრამის ამომკითხველი და იტალიური ჰოლოგრამის შემქმნელი ენაა, ის არ იქცევა *საყოველთაო* ენად, რომელზედაც *ყველანი* (კაცობრიობა) ლაპარაკობენ, რადგან ენათა, ერთა სიმრავლე იტალიურად მხოლოდ „*ხმაურით*“ გამოიხატება. „ლიმბში“ მყოფნი ურთიერთს არ ელაპარაკებიან იტალიურად (ტოსკანურად). ისინი ჩუმად არიან და ვირგილიუსი მოუთხრობს დანტეს მათ შესახებ, ზოგჯერ დანტე თვით ცნობს მათ. „კომედიის“ ენა „ინსტრუმენტია“, „ხელსაწყო“ დიდი ჰოლოგრამის წასაკითხად და თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამის შესაქმნელად. მაგრამ „კომედიაში“ ენები არ არიან თანასწორნი

და ყოფიერების ერთნაირად მაპირობებელნი დიდ ჰოლოგრამაში, რომელსაც ქრისტიანული, კერძოდ, სულთმოფენური ხედვა ქმნის. დანტიემ თვით ვირგილიუსიც იტალო-ტოსკანურად აამეტყველა, რითაც ლათინურის და იტალიურის მთელი ისტორიული ყოფიერება ერთიან სივრცეში მოაქცია.¹³

ლათინურის ინკრუსტაციები დანტიესეულ იტალო-ტოსკანურ ტექსტში „კომედიის“ ჰოლოგრამას იმგვარ სიღრმეს ანიჭებს, რომლის მიღწევა შესაძლებელია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ლათინური ისე კი აღარ მუშაობს, როგორც ცოცხალი ენა, არამედ – როგორც უცვლელი ფორმა, რომელიც გამოთქმადობის ჰორიზონტს ხსნის და აღრმავებს. დღეს „არავის“ არ ესმის, რას ნიშნავს ეს სიტყვები (უმეტესობა) და როგორ გამოიყენებოდა ისინი ცოცხალ ლათინურში, მაგრამ, როგორც უძრავი ფორმულები, ისინი „კომედიის“ ტექსტს კოსმიურ განზომილებას სძენენ, რადგან ლათინური განსაზღვრებით არის კათოლიკური ეკლესიის და კათოლიკური თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამის ენა და, ამავე დროს, რომის იმპერიის ენა – იმპერიული ლინგუა ფრანკა, რომელიც რომის იმპერიის სივრცეში მუშაობდა. ამგვარად მთლიანდება ფორმალურ ასპექტშიც ლათინური და იტალო-ტოსკანური ჰოლოგრამები. ეს მაგონებს იმ ვითარებას, რომელიც გიორგი მერჩულემ გამოთქვა ქართული ენისა და ქართლის მიმართ: „ქართლად ფრიადი ქუეყანაი აღირიცხების, რომელსაც შინა ქართულითა ენითა ჟამნი შეინირვის და ლოცვაი ყოველი აღესრულების. „მხოლოდ კირი ელესონ, უფალო შეგვინყალე, ითქმის ბერძნულადო“. ევროპა, ამგვარივე გაგებით, არის ის სივრცე (რომის იმპერიის და, მისი დაცემის შემდგომ, კათოლიკური ლათინთა ეკლესიის გავრცობისა, ვიდრე რეფორმაციამდე, ე.ი. IV-XVI საუკუნეებში), რომელშიც არსებულ ქვეყნებში „ლათინურითა ენითა ჟამნი შეინირვის“, ამიტომ უიგივდება „ევროპა“ „კათოლიკურს“...

რეფორმაციის და პროტესტანტიზმის შემდგომ, ეკლესიების ენობრივ-ნაციონალური დიფერენცირებით, ევროპა ემსგავსება აღმოსავლურ საქრისტიანოს. რომის იმპერიულ-ლათინური ერთობა მთლიანად ირღვევა ცალკეულ საეკლესიო და ენობრივ ერთეულებად (სამეფო-სახელმწიფოებად). ამ თვალსაზრისით, ევროპის ხელახალი გაეეროკულება II მსოფლიო ომის შემდგომ დაიწყო და დღემდე გრძელდება... ეს „ახალი ევროპა“ ტიპოლოგიურად აღმოსავლური საქრისტიანოს სისტემას უახლოვდება, სადაც იმთავითვე იყო დადგენილი ეკლესიათა ავტოკეფალია და ენობრივი განსაკუთრებულობა, თუმცა, თავდაპირველ განვრცობაში ქრისტიანობა ბერძნულენოვანი იყო, ვიდრე არ აჟღერდა ყოველი მოქცეული ერის ენაზე. მართლმადიდებლურ სამყაროს „ბერძნული“ ენოდებოდა მხოლოდ იმის გამო, რომ სახარებათა დედნები ბერძნული იყო, მაგრამ უკვე VIII საუკუნისათვის ბერძნული

თანდათან უთმობს ადგილს „ეროვნულ ენებს“ და უამთანირვას მათზე.¹⁴ დანტეს „კომედიის“ იტალიურ ჰოლოგრამა-ტექსტში არსებული ლათინური ინკრუსტაციები ამ თვალსაზრისით არის ყურადსაღები. დანტე, როგორც რომის ლათინურენოვანი იმპერიის მეხოტბე, ამავედროულად ღრმად კათოლიკე აღმსარებელი და ლათინურის გარდამქმნელი იტალიურ ენად, არის იმ ბიძგის მიმცემი, რომელიც საბოლოოდ მიიყვანს ევროპულ ცივილიზაციას ენობრივ და ნაციონალურ მრავალფეროვნებაში, ხოლო კათოლიკურ ეკლესიას – რეფორმაციასა და პროტესტანტიზმამდე. ეს გზა, ჩემი აზრით, ევროპული „რენესანსის“ არსებითი მახასიათებელია. „რენესანსმა“ გაარღვია დოგმატიზმის კათოლიკური კედელი და გზა მისცა თავისუფალ შემოქმედებას, რაც ვერ მოახერხა მთლიანად მართლმადიდებლურმა საქრისტიანომ, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ „ვეფხისტყაოსანს“. მართლმადიდებლურ დოგმატურ-ეკლესიურ საქრისტიანოში თავისუფლება შიგნიდან არ განვითარებულა და ამოზრდილა, თავისუფლებათა (პიროვნულ, სოციალურ, პოლიტიკურ და სხვ.) იდეა ევროპიდან იქნა გადანერგილი სხვადასხვა გზით და სხვადასხვა სახელმწიფოთა ზეგავლენით.

ჯოჯოხეთი

„ჯოჯოხეთი“ დანტეს კომედიის უმთავრესი ნაწილია, რადგან სწორედ ჯოჯოხეთის არსებობითაა განსაზღვრული დანარჩენი ნაწილების და მთლიანად „კომედიის“ არსებობა. *ჯოჯოხეთის* გარეშე დანტესეულ საიქიო-სარკისიქეთს ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიის ჰოლოგრამული სისრულე აკლია. დანტეს *ჯოჯოხეთი რეალისტურად* დრამატული და შემადრწუნებელია, აქ არის თავმოყრილი ყველა შესაძლო ხერხი, რომლითაც დანტე (პოეტი) ცდილობს დაარწმუნოს მკითხველი აუცილებელ საზღაურში, რომელიც მოსალოდნელია ცოდვილთათვის. ეს რეალიზმი დანტე-პერსონაჟის მოგზაურობის ფონი ხდება და სარკის იქით მიმდინარე კინოფილმად ეწყობა, რომელიც თვით დანტეს არ ეხება. ან, ვიტყვი, ეხება მხოლოდ როგორც *მაყურებელს, მხედველს* ამ გრანდიოზული ზმანება-სიზმრისა – ბლოკბასტიერისა, რომელშიც მთავარი პერსონაჟი *თვითვეა*. სიზმარი არ ობიექტივირდება. სიზმარი ყოველთვის შიგნით დაინახება და ტოტალურად სუბიექტურ დახშულ წრეში იქსოვება, რეალობისაგან განსხვავებულ სივრცედროულ ბადეში. როგორც ვთქვი, ფორმალური თვალსაზრისით, „კომედიის“ ჰოლოგრამაში „*ჯოჯოხეთი*“ ის ფუძეა, რომელზედაც არის აშენებული „*განსანმენდელისა*“ და „*სამოთხის*“ ნაგებობა, რომელთა არსებობა ტექსტში „*ჯოჯოხეთის*“ არსებობითაა განპირობებული. სხვა შესასვლელი ამ სარკისიქეთის ჰოლოგრამას არა აქვს. ვხედავ *ჯოჯოხეთს* და

ვიცი სამოთხე", - ამბობს დანტე (პერსონაჟი) და სხვა პერსონაჟებიც, რადგან ამ ხედვის და ცოდნის გარეშე არც *სამოთხეს* და არც *ჯოჯობხეთს* და, მით უმეტეს, მათ შორის მოთავსებულ „მესამე სივრცეს“ - „განსანმენდელს“ - საზრისი არა აქვს.

ფორმის თვალსაზრისით, „ჯოჯობხეთი“ შეიცავს ყველა იმ ფორმალურ-მხატვრულ ელემენტს, რომლითაც დანტემ იტალიური ენობრივი შესაძლებლობები გახსნა და გზამისცა იტალიური ენის არაჩვეულებრივ აღმავლობას. ამით მან იტალია იტალიურ ენაში მოაქცია და გადაანასკვა *იმპერიულ რომს*. ამის გარეშე ყოფიერება ჩაკეტილი იყო ლათინურის უკვე ენერგიაგამოცლილ და „მიმკვდარებულ“ ენობრივ ბადეში, რომელიც მხოლოდ ეკლესიის განყენებულ-სიმბოლურ მსოფლხატში არსებობდა. სულ რაღაც ორიოდ საუკუნის შემდგომ დაიწყება თანდათან გამძლეარებული შეტევა ლათინურზე და კათოლიციზმის „რომაულ“ (იმპერიულ) სისტემაზე. მთელ ევროპაზე „რენესანსული“ ბადის გაშლით (საკუთრივ *ევროპის* შექმნით), ეს მოძრაობა საბოლოოდ დააფუძნებს ჯერ „ხალხურ“ ენობრივ მრავალფეროვნებას და, შემდეგ, „რეფორმაციისა“ და „პროტესტანტიზმის“ ნაციონალური რელიგიური ენობრივი პარადიგმების დაფუძნებით, ქრისტიანული ევროპული ცივილიზაციის ახალ ფორმას. დანტეს „ჯოჯობხეთმა“ და *ჯოჯობხეთში ხორციელმა მოგზაურობამ* ამ მოძრაობაში განსაკუთრებული როლი ითამაშა. საინტერესოა დანტეს „კომედიის“ ევროპაში გავრცელებისათვის თვალის მიდევნება.

იტალიურ ენაზე მაშინდელ ევროპაში, იტალიელების გარდა, მხოლოდ განათლებული არისტოკრატიის და ვაჭართა მცირე რაოდენობა კითხულობდა. საქმე ის არის, რომ თვით იტალიაშიც, ფაქტობრივად, ჯოჯანი ბოკაჩომდე „კომედია“ არ იყო ცნობილი, თუ არ დანტეს მეგობრების ძალიან ვიწრო წრეში, რომელთა შორისაა ჯოტო, რომელსაც დანტეს პორტრეტებს უნდა ვუმადლობდეთ. სამი საუკუნის (1472-1716 წლების) განმავლობაში ბოკაჩოს მიერ „ღვთაებრივად“ ნოდებული „კომედია“ 35-ჯერ გამოიცა. დანტეს „კომედიის“ ტექსტის *რენესანსული ხატოვანება* იტალიური მხატვრული ხედვის უეჭველ წყაროდ იქცა. ჯოტოს პორტრეტის შემდგომ მხოლოდ ბოტიჩელი დაენაფება უკვე „ღვთაებრივ კომედიას“ და შესანიშნავად დაასურათებს ტექსტს, მაგრამ ამის გარდა, თვით *რენესანსული ხატოვანება*, როგორც ესთეტიკური ხედვა, ვფიქრობ, ეჭვს გარეშეა, დანტეს ვიზიონერული სიცხადის და მეტაფორული ხატოვანების ძალით იკვებება, თუნდაც რომ არავინ არ აღნიშნავდეს ამას და არც იცოდეს ეს. „კომედია“ დიდხანს იყო მივიწყებული და ევროპულ ენებზეც საკმაოდ გვიან ითარგმნა.¹⁵ ფაქტობრივად, დანტეს „კომედიის“ *უშუალო* როლი *ევროპულ „რენესანსში“* საკმაოდ მოკრძალებული იყო. „კომედიას“ არ იცნობდა არც ერთი გენიოსთა იმ მთიებიდან, რომელთა სახელთანაა დაკავშირებული *ევროპული „რენესანსის“*

ზეობა: არც შექსპირი, არც რაბლე, არც სერვანტესი და არც არავინ სხვა, ვიდრე XVIII საუკუნის მინურულამდე.

დანტესეული „ჯოჯოხეთის“ ფორმალური სისტემა და ტოპოლოგია ანყობილია სრულიად გარკვეული *ზნეობრივი* კრიტერიუმებით. ქრისტიანულ საეკლესიო აკრძალვათა კოდექსს თუ შევადარებთ (ათი მცნება, ბიბლიური სჯულდება, საეკლესიო დოგმატიკა და სხვ.), ცხადად ჩანს, რომ დანტი ამ აკრძალვათა და პასუხისგებათა უბრალო დასურათხატებას კი არ იძლევა, არამედ სრულიად განსაკუთრებულ *სისტემას* (ჰოლოგრამას) ქმნის. ამ სისტემაში მნიშვნელოვანი როლი აქვს მინიჭებული საკუთრივ დანტესეულ განწყობასა და განსჯას. აქედან თავისუფლად შეგვიძლია დავახასიათოთ თვით დანტეს (პოეტის) პიროვნული ფსიქოლოგიური ტიპი, მივწვდეთ იმ სიღრმისეულ პორტრეტს, რომელიც მთელი თავისი *ზნეობრივი* ენერგიით ქმნის „ჯოჯოხეთის“ ჰოლოგრამას, თუმცა კი თვითონ ამ ჰოლოგრამაში არ მოიაზრებს თავს... იგი *მაყურებელია, გამელელი* – ხან ემოციებით დატვირთული, ხან შემბრალებელი, მაგრამ სიღრმისეულად *გულგრილი*: „*შეხედავს და გაივლის*“, რადგან ეს ყოველივე მის შესაძლო მდგომარეობად არ არის განცდილი, ეს არის პლატონიური ინტროვერტული ტიპი. ისინი, ვინც „ჯოჯოხეთში“ არიან მოთავსებულნი და რომელთაც დანტი თავისი ცხოვრების პირველ ნახევარში შეხვედრია, ან ცნობდა (მათ შორის მითიური და *ლიტერატურული პერსონაჟებიც!*), არსებითად *ქვეარსებანი* არიან, იმგვარნი, როგორსაც XX საუკუნეში წარმოიდგენს ნაციონალ-სოციალისტური რასისტული იდეოლოგია: უნტერმენშები – ქვეადამიანები. შესაძლოა, დანტესეული მეტაფორული რეალიზმის შემადრწუნებელი ძალა სწორედ ამ შინაგან განწყობაშია, რომელშიდაც იძირება მკითხველი და რომელიც იმავდროულად აფრთხობს მას. გადაღლა, რომელსაც ინვევს „ჯოჯოხეთის“ კითხვა, ვფიქრობ, ამის აშკარა დასტურია. შეუძლებლად მეჩვენება „ჯოჯოხეთის“ *პოეტური ტექსტის* რეალობაში დიდხანს ყოფნა და ერთ ემოციურ ტალღაზე, ერთი ამოსუნთქვით მისი დაძლევა. დანტეს გენიოსობა ამაშიდაც ვლინდება – პოეტური ქსოვის მის ტექნიკაში. ის ისე ახვევს მკითხველს თავის ხილვათა ბადეში, რომ *კითხვის პროცესი* იქცევა მისთვის *ჯოჯოხეთად* და ინვევს *ფიზიოლოგიურ რეაქციებს*. ამას ვუნოდე მე *ფიზიოლოგიური რეალიზმი*, რომელსაც მხოლოდ რამდენიმე საუკუნის შემდგომ ვნახავთ რეალიზებულს XX საუკუნის ლიტერატურაში და ხელოვნებაში. დანტეს „ჯოჯოხეთის“ ფაქტობრივი ზეობა სწორედ XX საუკუნეზე მოდის.¹⁶ აქ იმდენად ანალოგიურ განცდებთან არა გვაქვს საქმე, რამდენადაც დანტეს პოეტური ხილვების ათეისტურ და მატერიალისტურ ინტერპრეტაციასთან. „ჯოჯოხეთი“ ობიექტივირებული ხდება უშუალოდ არსებობაში და ეს დანტეს პოეტის განსაკუთრებულ ძალაზე მეტყველებს. „აქ“ და „იქ“ სააქაო და საიქიო ინაცვლებენ ადგილს. *გამკედარებისა და ღმერთდა-*

კარგულობის ეს განცდა და განწყობა თან სდევს XX საუკუნის ფილოსოფიას, ხელოვნებასა და ლიტერატურას. ჯოჯოხეთის ცხად არსებობაში გადმოტანასთან ერთად შეუძლებელი ხდება დანტესეული გულგრილობა და მყურებლობა. საზღვრები იშლება. ქვე-და-არაცნობიერის ფსიქოანალიტიკურმა პრეპარაციამ (ფროიდი, იუნგი, ფრომი, ადლერი, ლაკანი...) და მასათა ფსიქოლოგიის ანალიზმა (ნიცშე, გუსტავ ლებონი, ორტეგა ი გასეტი...) კიდევ უფრო გაამწვავა განწყობა, რომ „საშველი არ არის“ (გალაკტიონი). ადამიანის არსებობა მოიცვა უსასობამ. ეს იყო მასების ის მდგრადი განწყობა, რომელმაც ნიადაგი მოუმზადა ტოტალიტარიზმს, მატერიალიზმსა და მებრძოლ ათეიზმს. „ღმერთი მოკვდა“ (ჰეგელი) და პიროვნება „თან ნაიყოლა“ – დარჩა მხოლოდ „მასები“.

„ჯოჯოხეთის“ ამგვარი ინტერპრეტაცია შეიძლება ცალმხრივი იყოს და, ერთგვარად, დანტეს შემონაქმედი ჰოლოგრამის, რომელშიც „ჯოჯოხეთს“ სტრუქტურულად და ტოპოლოგიურად გარკვეული ფუნქცია და ადგილი ჰქონდა მინიჭებული, უგულებელყოფაც.¹⁷ ისევე, როგორც განსანმენდელისა და სამოთხის წარმოდგენა იყო შეუძლებელი ჯოჯოხეთის გარეშე, ასევე ჯოჯოხეთის წარმოდგენა და ხედვა იყო შეუძლებელი განსანმენდელისა და სამოთხის გარეშე. მიუხედავად თავისი პოეტური მოდერნულობისა, დანტე ვერანაირად ვერ ეტევა XX საუკუნის ჰოლოგრამაში: ვერც მოდერნულში, ვერც ტოტალიტარულში (სოცრეალისტურში და ნაცსოციალისტურში) და ვერც პოსტმოდერნულში. „კომედია“ დროისა და სივრცის სრულიად განსხვავებულ სისტემაში არსებობს და ეს დანტეს „კომედიას“ მართლაც ღვთაებრიობით აღბეჭდავს. უმთავრესი პრობლემა კი ის არის, რომ ჯოჯოხეთი უვარსკვლავო სივრცეა, რომელიც მინისქვეშეთში არსებობს და მასში მხოლოდ ჩასვლა არის შესაძლებელი. მაშინ, როდესაც განსანმენდელი მინის ზედაპირზეა და სავსებით შეესატყვისება იმას, რასაც ცხოვრება ეწოდება. აქ ისიცაა გასათვალისწინებელი, რომ ჯოჯოხეთი და განსანმენდელი ურთიერთის მიმართ სარკისებურად სიმეტრიულია: მინისქვეშეთის ჯოჯოხეთს ლიმბი, პირველი გარსი, „ზევით“ აქვს იმ ძაბრის პირად, რომელიც უვარსკვლავობის წყვილადში ჩადის. ხოლო განსანმენდელის პირველი გარსი ჯოჯოხეთი ფუძეს კი არა, სიცარიელეს და ამ პირველ გარსს – ლიმბს ეყრდნობა. ეს თავისთავად აბსურდული სარკისებურობა ჯოჯოხეთ-განსანმენდელს ერთიან, ურთიერთმიგადამსვლელ პირამიდულ სისტემად სახავს: ორი პირამიდა, ან ორი მთა ურთიერთის მიმართ ისეა განლაგებული, როგორც რეალობა და მისი ასარკვა ან ანარეკლი. ეს დანტე-პოეტს აძლევს საშუალებას, აბსურდული ხასიათი მისცეს დანტე-პერსონაჟის და ვირგილიუს-ჩრდილის მოძრაობას. ჯოჯოხეთის ჩაბრუნებული პირამიდის წვერამდე ჩასულნი კი არ სცილდებიან, არამედ უახლოვდებიან ერთგვარი მისტიკური შე-

მობრუნებით განსანმენდელის პირამიდის ფუძეს და იწყებენ მასზე ასვლას. აქ საკითხავი ისაა, თუ რა უფრო ნამდვილია, *ჯოჯობეთი* თუ *განსანმენდელი*? რომელი ასარკავს რომელს? რამდენად არის შესაძლებელი ამგვარ აბსურდულ ტოპოლოგიაში მოძრაობა? ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა, ვფიქრობ, შეუძლებელია იმავე მიზეზით, რა მიზეზითაც შეუძლებელია გაცეცეს პასუხი აბსურდულ დებულებებს. დანტი არაფერს არ ამტკიცებს, ის ხედავს, ხატავს და მოძრაობს თავისსავე ნახატში იმ ლოგიკით, რომელი ლოგიკითაც იქმნება „კომედიის“ მთელი პოლოგრამა – *სიზმრისეული ზმანების*.

„შეუძლებელი სტრუქტურები“

არის ერთი მომენტი, რომელსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს *დანტესეული სულეთის (სამივე სფეროს)* ხასიათის გასაგებად: ეს არის იმის შინაგანი *პარადოქსულობა და შეუძლებლობა*, რასაც დანტი ხატავს. თავიდან დანტი არ ეკარება არავის. ის მხოლოდ მოძრაობს და ხედავს, ელაპარაკება და ისმენს. ამ თვალსაზრისით, მიმართება „სააქაოს სინამდვილესთან“ სავსებით შესატყვისია. ეს, გარკვეული აზრით, სპირიტუალური სეანსია. ვირგილიუსი, ისევე, როგორც „*ჯოჯობეთში*“ არსებული სულები, *ჩრდილია*. ჩრდილებს არა აქვთ *ნონა*, *სიმძიმე* და არც *სიმკვრივე*, ე.ი., *შენივთებულობა*. მთელ საიქიოში *მძიმე*, *ხორციელი* და *შენივთებული* მხოლოდ დანტია (პერსონაჟი-და-პოეტი).

პირველი შეხება ვირგილიუს-ჩრდილსა და ხორციელ დანტეს შორის ხდება *ჯოჯობეთში* შესვლისთანავე: „E poi che la sua mano alla mia pose“ („სთქვა ეს და ხელზე დამადო თავისი ხელი“. III, 19). ამის შემდეგ, ვირგილიუსი, რომელსაც დანტი მიჰყვება, მხოლოდ მერვე თავში *ეხება* დანტეს: „Lo collo poi con la braccia mi cinse, baciommi il volto“ („შემდეგ ოსტატი შემომეჭდო და გადამკოცნა“. VIII, 43); მაგრამ უეცრად, მეცამეტე სიმღერაში დანტი უცნაურ რამეს სჩადის, ვირგილიუსის ნაქეზებით: „Allor porsi la mano un poco avante, e colsi un ramical da un gran pruno...“ („გავმართე ხელი, უშველებელ, ეკლიან ხიდან მოვსდრიკე ტოტი, შევაბრუნე და ჩამოვსტეხე“. XIII, 32-34); ხოლო შემდგომ, მეთოთხმეტე სიმღერის დასაწყისში (XIV, 1-3), მოსმენილით შენუხებული, აკრეფს დაცვენილ ფოთლებს და მიანოდებს ტანჯულს. *ჩრდილი ეხება ხორციელს საიქიოში, ხორციელი კი – სულებს (ჩრდილებს)*: აქ ჩრდილების პიროვნული ემოცია ფარავს მთელ სცენას. *სხეულებრივისა და ჩრდილების* ეს შეხვედრები მეტად შთამბეჭდავი ხდება უკვე პირველივე შეხვედრიდან *ჯოჯობეთში*: „აქაც ბედშავნი ქმნილებანი, ტანგაძარცველნი, ფრთოსან მწერთავან დაკებნილნი დაძრნიან მარად/ბზიკებისა და ბუზებისგან დაღრღნილ სახეებს სდიოდათ სისხლის ნაკადული

ცრემლებთან ერთად და მას მატლები საზიზლარი სწუნნიდნენ დაბლა..." (ჯოჯოხეთი, III, 64-69). ეს შემზარავი სურათი, რომლის კონკრეტულობა გულის ამრევია, თავისთავად, პარადოქსების მთელ წყებას შეიცავს. თუ ჯოჯოხეთი მარადიული და უძრავია, იქ სისხლის დენა უსასრულო უნდა იყოს ისევე, როგორც კბენა სახეთა და ღრღნა. მაგრამ საკითხავია, რას, რომელ „სისხლის გუბეს თუ ოკეანეს“ უნდა იყოს მიერთებული ეს ჩრდილები, რომ ეს სისხლისდენა მარადიული გახდეს? რადგან სისხლს სწოვენ მარადიული მატლები, ის მარადიულად გამდინარეა. „მარადიულობა“ აბსურდი ხდება და მთელი სცენა ირონიულ კონტექსტს იძენს.

ჩრდილისა და ხორციელის აბსურდულ შეუძლებელ შეხებათა რიგი თავის ფიზიოლოგიურ შთამბეჭდაობას აღწევს „ჯოჯოხეთის“ უკანასკნელ სიმღერებში, როდესაც დანტე ერთ-ერთ ჩრდილს საფეთქელს ჩაუშტკრევს, სხვების თავებზე კი მოურიდებლად დააბიჯებს, ისე, რომ მათ აღშფოთებას იწვევს და შეძახილსაც: „სასოება არა გაქვს? რას გვამტრევ!“ აბსურდულობა დროის სტრუქტურასაც ეხება: რადგან მარადიულ ტანჯვაში მყოფი ჩრდილ-სულელები ერთსა და იმავე მდგომარეობას ინარჩუნებენ ცელილების გარეშე, მათ გარდაცვალებაც არ შეუძლიათ, რათა ტანჯვა შეწყდეს. პარადოქსულად, ხორციელი დანტეს ჩარევა მათ მდგომარეობაში რთავს დროს. მარადიულობაში დროის ამგვარი შეჭრა სრულიად გამაოგნებელ ეფექტს წარმოქმნის. *ჯოჯოხეთი იცვლება დანტეს მოძრაობის და ხედვის მიხედვით*. ამასთანავე, ეს ყოველივე დანტეს ზმანებაა, სიზმარი, რომლის ობიექტივირება შეუძლებელია, რაც სრული აბსურდია, რადგან ამ შემთხვევაში დანტე ენაცვლება უმაღლეს მსაჯულსა და *ჯოჯოხეთის* შემქმნელს – ღმერთს. უაღრესად მორწმუნე თეოლოგი და კათოლიკე პოეტი და თავისივე ქმნილების პერსონაჟი, რომელიც პირველ პირში გადმოგვცემს თავის მოგზაურობას *ჯოჯოხეთში* – განსანმენდელსა და სამოთხეში, ურთიერთის ასიმეტრიულნი ხდებიან. „პოეტური მე“ ვერ ამთხვევს და უიგივეს ურთიერთს ავტორსა და მის პერსონაჟს და ეს, ვფიქრობ, დანტე-შემოქმედის კიდევ ერთი დიდი მიღწევაა, რომლითაც მან თანამედროვე ლიტერატურაში გადმოაბიჯა.

დანტესა და ვირგილიუსის შეხებები უფრო და უფრო „მამაშვილური“ ხდება მთელი *ჯოჯოხეთის* გზაზე. იუდას და ლუციფერის სამყოფელში, დანტეს (პოეტის) მიერ *ჯოჯოხეთის* ფსკერზე „მოგზაურთა“ ჩაყვანისას, ანთოსის მიერ ატაცებული ვირგილიუსი (ჩრდილი!) მიმართავს თავის შეგირდს: „მომიახლოვდი, რომ აყვანა შევიძლო შენი“. და დანტე ამბობს: „და ჩვენ ორნივე ერთ სიმძიმედ გარდავიქვით“ (ჯოჯოხეთი, XXXI, 133). (ეს „ერთ სიმძიმედ“ პოეტების და მათი ქმნილებების – „ენეადას“ და „კომედიას“ ტოლობის ნიშანია). შემდეგ დანტე ბლუჯა თმებს ამოაგლეჯს თავიდან ერთ-ერთ ჩრდილს... და ასე

შემდეგ უსასრულოდ, ვიდრე თვით „სამოთხის“ კარამდე, ხდება ეს „აბსურდული შეხება“ და ჩარევა ჯოჯოხეთისა და განსანმენდელის სივრცედროს მეტატოპოლოგიაში. დანტეს მიერ აბსურდულ შეხებათა ფორმით გამოთქმული აზრი შეიძლება ასე იქნეს ნაკითხული: *სულიერი ხორციელია და ხორციელი სულიერი. მარადიულობა შეიცავს დროს და დრო შეიცავს მარადიულობას. დროებითი მარადიულობა და მარადიული დრო... დაბოლოს: რაც შიგნითაა (სიზმარი, ზმანება), ის გარეთაა (ჯოჯოხეთი, განსანმენდელი...) და ა.შ.*

აბსურდულ შეხებათა რიგში ვირგილიუსის შეხვედრები და გადახვევები სხვა ჩრდილ-სულელებთან სრულიად ლოგიკურია: უსხეულო ჩრდილ-სულები ეხვევიან ერთმანეთს; მაგრამ აქაც, აბსურდი მარადიულობის და უცვლელობის (მარადიული ტანჯვის) სტრუქტურაში დროის შეჭრაშია. „განსანმენდელის“ VI-X თავების განსაცვიფრებელი შეხვედრა ვირგილიუს-დანტესი მანტუელ სორდელოსთან, სადაც ორი მანტუელი ჩრდილ-სული ურთიერთს ეხვევა, ფაქტობრივად არღვევს მარადისობის მთელ სტრუქტურას: *„მანტუელო, მე ვარ სორდელო, შენი ქვეყნიდან...“* შემოეჭდნენ ურთიერთს ყელზე.“ (განსანმენდელი, VI, 73-75). აბსურდული შეხებებით ჰოლოგრამა ზუსტად აღნიშნავს და ავლენს ნაზმანებობას და წარმოსახვითობას: ჯოჯოხეთის და განსანმენდელის ბინადარი ჩრდილები (სულები) ურთიერთს ეხვევიან და ეხებიან (სამოთხის ბინადარი სულები კი განყენებულად შეუხებლად ჭვრეტენ: ურთიერთსაც, დანტესაც და თვით ღმერთსაც). ისინი იქ ცხოვრობენ და თუმცა ნამება მათი უსასრულოა და მარადიული, ხორციელთან (და ცოცხალთან) მათი შეხვედრა იწვევს მათი ემოციების აზვირთებას. ეს ბუნებრივი და ლოგიკურია, რადგან ავტორის მიზნის შესატყვისად, მთელი ეს ნაზმანები სისტემა და სულეთის ტოპოლოგია იძენს რეალისტური აღწერის ხასიათს. მაგრამ დანტეს ემოციური შეხვედრა და შეხება მისი ნაცნობისა თუ ნათესავის ჩრდილთან, რომელსაც კასელლო ჰქვია, მკითხველში იწვევს სრულიად უჩვეულო განცდას; სევიდიან თანაგრძნობას არა დანტე-პერსონაჟისადმი, არამედ რეალური, ცოცხალი პიროვნებისადმი, პოეტისადმი, რომელიც დალაღა ცხოვრებამ და სხეულში ყოფნამ...:

„ერთი მათგანი გამოეყო ირგვლივ მოჯარულთ და მოინდომა მომხვეოდა ისეთის გრძნობით, რომ მეც იგივე ჩავიდიხე, განვიმეორე.

„ჰოი აჩრდილნო, უსხეულო ამო სულნო“, სამგზის მოვხვიე სულ ამოად მე მას ხელები“ და სამგზისავე შემეფინა ფარფატით მკერდზე. გაოცებისგან შემეცვალა მე, ვფიქრობ, ფერი, რადგანაც სულმა გაიღიმა, უკუმოიქცა,

დავინაურდი და მივყევი ოტებულს უკან.
ტკბილი უბნობით შემაყენა, მომეალერსა,
როს შევიცანი, თუ ვინც იყო, ვინცე ვედრება,
მცირე ხნით ჩემთან დაყოვნებას, საუბარს ვთხოვდი.
მითხრა: „როდესაც მე კავშირნი თან მახლდა ჩემნი,
მიყვარდი მაშინ, არც ან მძულხარ გააზატებულს,
მიტომც ვაყოვნებ...“

მაშინ მივუგე: „შეგენიოს ალთქმა ახალი,
გწყალობდეს ნიჭი სიყვარულის, ნაზ სიმღერების,
ოდესლაც სულის ღელვას ჩემსას რომ აოკებდნენ.
და მოანიჭე თუნდაც ღებნა მცირეოდენი
ჩემს სულს დაქანცულს, დამაშვრალსა და განამებულს“
სხეულის ჩემის აქ მოტანით დამძიმებულსა.

“Amor che nella mente mi regina...”

(განსანმ. II, 76-133)

„ჯოჯოხეთიდან“ ზედაპირზე (მინაზე, ვარსკვლავ-და-მზის ქვეშეთ-ში...) გამოსული ვირგილიუსი და დანტე კვლავ პარადოქსული რეალობის და შეუძლებელი სტრუქტურების სივრცე-დროის ტოპოლოგიაში განაგრძობენ გზას. ვირგილიუსის ჩრდილი-სული სრულიად მატერიალურ ქამარს უწნის და შემოარტყამს დანტეს, ლერწამი კვლავ მთელდება, დრო თითქოს ექვემდებარება მზის ჩასვლა-ამოსვლას, მაგრამ სინამდვილის მთელი სტრუქტურა სიზმარეულია. დანტე აღარ „მაღავს“ ამ შეუძლებელ სტრუქტურათა ძალასა და ნაზმანობას და მკითხველს უხსნის საიდუმლოს: თუ რა ემოციური დატვირთვა აქვს მას მთელი პოეტური (ემოციური) ქსოვილის მოსაქსოვად და განწყობის შესაქმნელად. მხოლოდ განსანმენდელის გზის ბოლოსაკენ იხსნება ეს კვანძი, როდესაც ვირგილიუსის ფეხზე სამთხვევად დავარდება სტაციუსი, რომელიც უკვე ასრულებს განმენდას და სამოთხისთვის არის მზად:

„და სული იგი დაუვარდა ფერხთით ჩემს ოსტატს,
სურდა ეკოცნა, მაგრამ ბრძენმა მიუგო: „ძმაო,
ნუ შვრები ამას, რადგანაც ვართ მხოლოდ-ღა ლანდნი“
და აღსდგა იგი: „ახლა ხედავ ამ დიდ სიყვარულს,
რომელიც ჩემში თავიდანვე შენ აღგიგზნია,
ასე რომ, სულ მთლად დამაეინყდა, ლანდი რომ გავხდდი;
და თავადაც ლანდნი სხეულებად მეჩვენა ლანდსა“.

ეს სურათები (და აქ ისევ ეშერის შეუძლებელ სტრუქტურებს გაეიხსენებ, მაგრამ, ასევე, „რენესანსულ“ სურათოვნებას...) შეუძლებელის შესაძლებლობის პარადოქსად წარმოდგება. ეს პარადოქსი დანტესთან მეთოდის სახეს იძენს და მხატვრული აღქმის არაჩვეულებრივ სიღრმეს

ხსნის. მე ამ მეთოდს, როგორც აღვნიშნე, ვუნოდე ფიზიოლოგიურ რეალიზმს, რადგანაც ტექსტი მკითხველზე ზემოქმედებს არა მხოლოდ ცნობიერ, „გაგებით“, წარმოსახვით ხატოვან ან ხმოვან არტიკულაციური ჰარმონიით, არამედ უშუალოდ ფიზიოლოგიური მდგომარეობის გამოწვევით. ფიზიოლოგიური ზემოქმედებით ფორმა პირდაპირ არაცნობიერზე „მუშაობს“ და იწვევს არა „გაგებას“ არამედ, „გულის რევას“, „კუჭის მოქმედებას“, „თვლების ტკივილს“, „თმების ყალყზე ადგომას“ და, შესატყვისად, დადებითი რიგითაც: სიამოვნებას, აღფრთოვანებას და ასე შემდეგ. ეს საეხებით თანხედება მისტიკურ განცდას, რითაც დანტი-პოეტი ასე უხვად ჩანს დაჯილდოებული. ამიტომ ამგვარ ხედვას იმავე უფლებით შეიძლება მისტიკური რეალიზმიც ეწოდოს. ეს ხერხი დანტემ ბოლომდე გამოიყენა, განსაკუთრებით, *ჯოჯოხეთსა* და *განსანმენდელში*. და ამიტომაც მთელი ეს პოლოგრამა არაჩვეულებრივი გრძნობიერი ნამდვილობითა და ტკივილით, ფიზიოლოგიურად განიცდება.

ეს „ფიზიოლოგიური რეალიზმი“ თავისთავად სვამს კითხვას დანტეს განწყობის და ამ განწყობის სიღრმეში „სადო-მაზოხისტური“ კომპლექსის არსებობის შესახებ. ვფიქრობ, ამან ათქმევინა ნიცშეს, რომ დანტი არის „საფლავების თავზე ლექსთმთხვეელი გიენა“. ეს ეხება არა დანტი-პერსონაჟს, არამედ დანტი-ავტორს და კონკრეტულ პიროვნებას. დანტეს ბიოგრაფია არ იძლევა საშუალებას, ბოლომდე ნათელი პასუხი გაეცეს ამ საკითხს, მაგრამ თვით „ჯოჯოხეთის“ და „განსანმენდელის“ ფორმა და სტრუქტურა, სიზმარეულობა, ნათლად მეტყველებს მის შინაგან განწყობებზე. ეს დანტეს ზემოქმედებას უკიდურესად თანამედროვე სახეს აძლევს, ანუ აკავშირებს პოსტფროიდისტული და პოსტიუნგიაური ლიტერატურის და მხატვრული ხედვის ფორმებთან, გნებავთ პოსტმოდერნისტულ ტექსტთან. თუმცა, როგორც ზევით აღვნიშნე, დანტეში ყველა ეპოქა არის თავმოყრილი. ეს თეტიკურად უკიდურესად დახვეწილ და ამალღებულ ფორმაში მოქცეული კონკრეტულობა, დანტეს სიტყვის სიზუსტე, მისი მეთოდის და ხილვების აღნიშნული ფიზიოლოგიურ-მისტიკური რეალიზმი, შემდგრელ შთაბეჭდილებას ახდენს. იტალიური ენის ქსოვილი ახვევს მკითხველს ამ „პარადოქსული ხილვებისა“ და „შეუძლებელი სტრუქტურების“ (აქაც ეს განსაზღვრებები უნდა ვიხმარო) აბლაბუდაში, ისე, რომ მკითხველს გააზრებისა და გაცნობიერების შესაძლებლობაც არა აქვს. იმისათვის, რომ დაინახო ეს პოლოგრამა, უნდა გამოხვიდე ტექსტიდან, რადგან ტექსტში ყოფნა განუწყვეტელ გულისრევაში და სულისშემხუთავ განწყობაში გამოყოფებს ჯერ, შემდეგ კი (სამოთხეში) – სულიერ ამალღებულობაში, მაგრამ ამ მომენტისათვის უკვე საკმაოდ გადაღლილი ხარ.

აქ მხოლოდ „ჯოჯობეთის“ ტექსტს კი არ ვგულისხმობ, – არამედ მთლიანად „კომედიას“, რადგან „კომედიის“ „პოსტჯოჯობეთური“ (განსანმენდელი – სამოთხე) ნაწილების კითხვისას არ გცილდება უკვე ნაკითხული და გულისამრევი „ჯოჯობეთური“ სახეები და განცდები. განსხვავებით, ვთქვათ, ბოსხისაგან, რომლის ცნობილი ტრიპტიქი *ჯოჯობეთი-განსანმენდელი-სამოთხე* ესთეტიკურად თითქმის იგივე ფორმას იძლევა, მაგრამ გულგრილსა და მიუყერძოებელს, ჩაურთველს გტოვებს ამ „სტოპ-კადრებში“ შეყინულ სურათოვნებაში. ბოსხის სამკარედი¹⁸ ვერანაირად ვერ ახდენს იმ ფიზიოლოგიურ განცდას, როგორსაც „კომედია“. თუმცა, ერთი შეხედვით, ჰოლოგრამულად იმავე თეოკოსმოლოგიურ ტექსტს განასახიერებს. ეს ეხება მთლიანად „რენესანსულ“ ხელოვნებასაც.

დანტეს „კომედიის“ აღმოჩენა ბოკაჩოს (გარდ. 1375 წ.) და პეტრარკას (გარდ. 1374 წ.) მიერ, ვფიქრობ, იყო იმ დიდი ცვლილების და იმ დიდი წყალგამყოფის წარმოქმნის უპირველესი ნიშანი, რომელიც ვეროპული „შუა საუკუნეების“ ორ დიდ ეპოქას: XI-XIII და XIV-XVI საუკუნეებს განასხვავებს. გამარჯვებული ქრისტიანობის ხედვას და სულიერ ზეობას ცვლის დამინებული განცდებითა და *იჭენეულობით* მოცული გონება. რაციონალიზმი თანდათან ენაცვლება სულსა და გონს, ცოდნა – რწმენას, ხილული საგნობრიობა – სულიერ განცდას. ხედვა კონკრეტულდება და ინდივიდუალურ ემოციურ გრძნობათა ქსოვილი ეფინება სინამდვილეს. დანტეს მოგზაურობა დაიწყო, სულის სწრაფვით გაეწეო გზა სამოთხისაკენ – უკიდურესი ამალღებულობისა და დახვეწისაკენ იმ თეოკოსმოლოგიურ ჰოლოგრამაში, რომელსაც თეოლოგია და სქოლასტიკა ხატავდა. მაგრამ ეს გზა იმდენად დრამატული აღმოჩნდა და დანტეს გარეგნობასაც იმგვარი დალი დაასვა, რომ დანტეს შემხედვარე თანამედროვენი, რომელთაც იცოდნენ ან გაგონილი ჰქონდათ მისი ამ „მოგზაურობის“ შესახებ, ამბობდნენ მასზე: „მან ჯოჯობეთი იხილა“, „ჯოჯობეთი იხილა“¹⁹ და დაბრუნდა და განაგრძობს აქ ცხოვრებას...“ – ეს „განაჩენი“ არა მხოლოდ პირადად დანტეს მიმართ არის გამოტანილი, არამედ თვით სქოლასტიკური სურათის მიმართაც, რადგან თუ ჯოჯობეთიდან დაბრუნება რეალურ ცხოვრებაში შესაძლებელია, მაშინ სადღაა ყოველივე ის, რასაც სქოლასტიკა ქადაგებდა? არავის არ უთქვამს (ყოველ შემთხვევაში, ცნობილი არ არის, რომ ვინმეს ეთქვას), „მან სამოთხე იხილა.“ და დანტეს პორტრეტებიც ხატავენ ამ *ჯოჯობეთის მხილველ* ადამიანს და არა გაბრწყინებულ და იუპიტერის ტახტზე მჯდომ გვირგვინმემოსილ პოეტს, რომელიც „ზეცაში ამალღდა და ახლა აგერ ჩვენს გვერდით დადის.“²⁰ ეს დაბრუნებაც ჩვეულებრივ ცხოვრებაში დანტესეული, უკვე ბედის პარადოქსია. ამ პარადოქსშია შერწყმული დანტი – ავტორი ზმანებისა და დანტი – ფლორენციის მოქალაქე, გველფი, გაძევებული თავისი ქალაქიდან და იქ დაბრუნების უარყოფელი: „მო-

მეცით ფლორენციაში შემოსასვლელად ერთი გზა მაინც, რომელიც არ იქნება ღირსების საწინააღმდეგო. თუ არ არსებობს მსგავსი რამ, მე არასოდეს არ შემოვალ ფლორენციაში. ყველგან შემიძლია ვისიაშოვნო ცითა და სინათლით, განეჭრიტო ნატიფი და ბედნიერების მომგვრელი ჭეშმარიტება, რომელიც ანათებს ცისქვეშეთს". ამ უარში იმდენივე სევდაა, რამდენიც – ღირსება და შელახული თავმოყვარეობა, რომელიც ძალიან მაგონებს ვაჟა-ფშაველას სიტყვებს: „...რატომ მეც, როგორც სხვებმა, არ ვიფიქრე ცხოვრებაზე, არ უგორდი ლეკივით ძლიერთა ამ ქვეყნისათა, არ ულოკე ფეხები, არ ვემსახურე, არ ველაქუცე. მაგრამ თავს იმით ვმართლულობ, არ შემეძლო მე ასე თავის დამდაბლება და არც ახლა შემიძლიან, თუნდა რომ პირში ბალახი ამომივიდეს.“²¹

აბსურდული შეხებები და სტრუქტურები თითქმის ბოლომდე გაჰყვება „კომედიის“ ჯოჯოხეთსა და განსაზღვრულს. ხოლო პოეტური ხერხებისა თუ პრინციპების აღმოჩენა უსასრულოდ გრძელდება: „ჯოჯოხეთის“ ოცდამეთორმეტე სიმღერის დასაწყისში დანტეს შემოაქვს ერთი გასაოცარი პოეტური სტროფი, რომელშიც, ჩემი გაგებით, მთელი პოეზიის არსებას გამოთქვამს: „ჩემი ლექსი რომ ისეთივე ხრინჩიანი და ჭრიალა ყოფილიყო, როგორც ამას მოითხოვს ამაზრზენი, შემზარავი ჯურღმული, რომელშიც ყველა სხვა ღრმული ცვივა, ეს ჩანაფიქრის უფრო ძლიერად ამონურვაში მიშველიდა, მაგრამ აქ ჩემი ბგერა უადგილოა, და გამიძნელებდა თქმა, განვაგრძო; არ არის ადვილი ნამოწყება მსოფლიოს ფსკერის გამოხატვა; აქ თავს ვერ დაიძვრენ „დედა-მამათი“ (ჯოჯოხეთი, XXXII, 1-9). ხუთი საუკუნის შემდეგ გუსტავ ფლობერი ერთ თავის ნერილში იტყვის, მე ვიცი, როგორ უნდა დაინეროს თანამედროვე ნაწარმოები, მაგრამ მე ამისთვის ხელსაწყო არა მაქვს.²² რუსული ფუტურისტული (ხლებნიკოვი, კრუჩენიხი, მაიაკოვსკი, ბურლიუკი), ქართული კი ვაჟას, გრიგოლ რობაქიძის და გალაკტიონის პოეზია ამ სმენადისა და ხილვადის დამთხვევით იქნება დაკავებული XX საუკუნის დასაწყისში. აქ სმენადისა და ხილვადის იმგვარ შერწყმაზე და მათი ურთიერთგამოხატვის შესაძლებლობაზეა საუბარი, რომელიც პოეტური ფორმისა და აზრის იდეალს განასახიერებს. ის, რასაც „ფიზიოლოგიურ რეალიზმს“ ვუნოდებ, პოეზიაში სმენადისა და ხილვადის სწორედ ამგვარი სინთეზით სახიერდება. და, ჩემი აზრით, ეს არის უმაღლესი პოეზია: როდესაც ყური გტკივა სმენილის განცდიდან და თვალი გენვის სიტყვის ხატიერებიდან, მაშინ პოეზია პირდაპირ გულში („კუჭში“) შემოდის და მას არავითარი რაციონალური ნათება, ან „დისკურსი“ აღარ ესაჭიროება.

მარადიულ გამეორებათა და იგივეობის სისტემაში აბსურდული სტრუქტურები და მხებობანი სრულიად განსაკუთრებული ხერხია, რომლითაც მარადისობაში დრო არის შეჭრილი და რეალურობის სრული განცდა მიიღწევა. საოცარია, რომ „შუქდლებელი სტრუქტურებით“

და სივრცედროის ჩვეული სისტემის დარღვევით, დანტე მკითხველს უქმნის ჩვეული სინამდვილის აღქმის ილუზიას. ჯოჯოხეთში მოგზაურობა სრულიად ბუნებრივად განიცდება, როგორც მოგზაურობა ხორციელი, ნამდვილი და ამქვეყნიური. მიუხედავად იმისა, რომ ყოველივე, რაც საიქიოში (ჯოჯოხეთსა და განსანმენდელში) ხდება, რეალური სივრცისა და დროის გარეთ არის გატანილი მარადისობასა და უცვლელობაში, ჩრდილთა საუფლოში. თვით კითხვა დანტესი, რომელიც აქაიქ მიემართება თავის ბრძენ მეგზურს, ცხადყოფს მის დაქვებულობას არსებულის ხედვით: „ეს სულეზია?“ ... ყოველი ჩარევა ამ მარადისობასა და უცვლელობაში უნდა ინვევდეს მის რღვევას. მაგრამ მკითხველი ყოველივეს აღიქვამს თავის ჩვეულ სივრცულ დროულ სისტემაში (ფიზიკურად) გადმოტანით, როგორც ერთჯერად მოვლენებს და მოქმედებებს. და ეს, ვფიქრობ, ხდება სწორედ იმიტომ, რომ გამოყენებულია შეუძლებელი სტრუქტურები და აბსურდული მიმართებები. ჩრდილები, ანუ სულეზი მატერიალური და შენივთებულნი ხდებიან. იმ მომენტიდან, როდესაც დანტე გადადის სიზმარულ სარკისიქეთში, ჰოლოგრამა შებრუნებულია და ამ შებრუნებულ ჰოლოგრამაში ბატონობს ეგზისტენციალური აბსურდი. ეს შეიძლება დაეუკავშიროთ ალბერ კამიუს არსებობის აბსურდულობას, რომლითაც მან XX საუკუნის ადამიანის ეგზისტენციალური ყოფიერება დაახასიათა. ყოველი სიმღერა თავისი შინაგანი სტრუქტურითა და ხატოვანებით მხოლოდ ამ აბსურდული ლოგიკით აღიქმება. დანტეს ამ უზარმაზარ ხილვაში გარკვევისათვის იგი აუცილებლობით მოითხოვს ამ აბსურდული ლოგიკის საზრისიანობის აღსაქმელ უნარს, შემოქმედებით ნიჭსაც კი, რადგან შემოქმედებითი თანაზიარობის გარეშე ეს თეოკოსმოლოგიური და ფსიქოლოგიური ტაძარი, პარალელური კოსმოსი, აღუქმელი რჩება.

„კომედიის“ საიქიოს სისტემაში დანტემ კიდევ ერთი „არაორთოდოქსული“ ცვლილება განახორციელა: „ჯოჯოხეთში“ მან შექმნა „ლიმბი“ (IV სიმღერა, I წრე) და დაასახლა არა მხოლოდ ქრისტეს ნინარე პერსონაჟებით, პოეტებითა და მოაზროვნეებით, არამედ მუსულმანებითაც! ეს, თუ გავითვალისწინებთ „ჯვაროსნულ ომებს“ და ძალას, არავის არ გაუბედავს მანამდე და არც შემდგომ! „ლიმბის“ ადგილი მთელ საიქიოს სისტემაში საკმაოდ ორაზროვანია: თუმც „ლიმბი“ ჯოჯოხეთშია (შესასვლელში) და, ამდენად, მარადიულ სასჯელს წარმოადგენს, რომლითაც დასჯილნი არიან ქრისტემდე ნაშობნი (სახელდობრ, ბერძნები და ლათინები), ერთობ ღირსეული და რჩეული პიროვნებები, მასში არსებობა არ არის იმავე ფერებით დახატული, როგორც საკუთრივ ჯოჯოხეთის სფეროებში. არც დანტეს დამოკიდებულებაა იმგვარი, როგორც ჯოჯოხეთის პერსონაჟებისადმი. თვით ვირგილიუსის მეგზურობა უკვე ცხადყოფს დანტეს არადოგმატურობას. ლიმბის შეიდკარიბჭიანი სასახ-

ლის მწვანე მდელოზე დანტი ხედავს: ელექტრას, პეკტორს, ენოსს, კეისარს, პენტესილეას და კამილას, ლეინას, ბრუტუსს, კოლატინას. გრაკების დედას, კატონის ცოლს, სალადინს, სოკრატეს, პლატონს, დემოკრიტეს, თალესს და ანაქსაგორას, ზენონს, ემპედოკლეს, პერაკლიტეს, დიოსკორიდეს, სენეკას, ორფეოსს, ლინუსს, ტულიუსს, ეკელიდეს, პტოლომეუსს, ჰიპოკრიტეს, გალენს და ავიცენას, ავეროესს და სალადინს. ეს „ბიბლიოთეკა“ ასახავს დანტეს ინტერესთა წრეს და აკადემიურ შესაძლებლობებს, რომელიც XIII-XIV საუკუნეების იტალიაში არსებობდა: ბერძნული მითოსი და ლიტერატურა, ისტორია, ფილოსოფია, მათემატიკა, ასტრონომია და კოსმოლოგია, მედიცინა... მაგრამ, თუ ქრისტემდე შობილების „ლიმბში“ დასახლებას რაღაც გამართლება მოეძებნება („არცოდნა-არცოდვის“ ფორმულით), მუსულმან ფილოსოფოსთა (ავიცენა, ავეროესი) და, განსაკუთრებით, დიდი სალადინის, რომელმაც ბოლო მოუღო ლათინთა იერუსალიმის სამეფოს (!), „ლიმბში“ მოთავსებას, კათოლიკური და მართლმადიდებლური საეკლესიო ორთოდოქსულობისა და დოგმატიკის თვალსაზრისით ნამდვილი მწვალებლური ათინათი დაჰკრავს და კოცონის სუნი ასდის. მიუხედავად იმისა, რომ მუჰამედი და ალი (შიიტების სათაყვანებელი) ჯოჯოხეთში არიან მოთავსებულნი, ავეროესის, ავიცენას და სალადინის „ლიმბში“ მოთავსება უკვე მიანიშნებს დანტეს სრულიად განსხვავებულ ხედვასა და არაკანონიკურ, უნივერსალურ თვალსაზრისზე. ცხადია, ეს არ დარჩენიათ შეუნიშნავი არც მკვლევრებს და არც ეკლესიას. მკვლევრები ერთთავად დანტეს არაკანონიკურობაზე საუბრობენ, ხოლო ეკლესიამ კი დანტეს ნიგნებს ცეცხლი ნაუკიდა.²⁴

მე აქაც ვხედავ ერთგვარ პარალელს რუსთველსა და დანტეს შორის. ის, რომ „რუსთველი ამაოდ დაშვრა“, როგორც ანტონ კათალიკოსმა ბრძანა, და ისიც, რომ „ქართლის ცხოვრება“ არსად არ ასახელებს რუსთველს, ჩემი აზრით, აშკარად მიუთითებს იმაზე, რომ რუსთველის მიერ სავსებით იქნა შეთვისებული მუსულმანური დიდი მოაზროვნეების შეხედულებანი, და მთელი პოემის გამართვა ფარნავაზული „სპარსულითა წესითა“, მეფობა-ხელმწიფობის უნივერსალიზება არაბეთისა და ინდოეთის მაგალითით, იმავე კატეგორიის მოვლენად მიმაჩნია, როგორც დანტეს უნივერსალიზმი და რელიგიური შემწყნარებლობა. ორივე შემთხვევაში მთავარი ის კი არ არის, ვისით გამოიხატება ეს უნივერსალიზმი, არამედ ის, თუ რა გამოიხატება. არა ის, თუ სად ხდება, არამედ ის, თუ რა ხდება! ორი პოეტური, თეოლოგიური და ფილოსოფიური გენია ყოფიერების ერთსა და იმავე ჰოლოგრამას ამკვიდრებს. მაგრამ მათ ჰოლოგრამებს შორის მაინც არის ტიპოლოგიური განსხვავება. დანტესთვის, თუმც ქალაქელისთვის, ქალაქი ჯოჯოხეთის კონტექსტის შემცველია. რუსთველმა კი ქალაქი ქაჯთა ციხედ წარმოადგინა და არსებითად გაიტანა ყოფიერების ეგზისტენციალურად ღირე-

ბული სისტემიდან. დანტემ განსაზღვრულით შეარბილა ქალაქის ჯოჯოხეთური „ცოდვაში ჩამათრეველი“ ენერგია და გზა გაუხსნა განმენდის და ხსნის შესაძლებლობას; რუსთველმა ქალაქი და სამოქალაქო საჯარო-ბურჟუაზიული ალებ-მიცემობის სივრცე მაცდურობის ბადედ დასახა, რომელშიც ავთანდილიც კი გაეხვია (რუსთველი იძულებულს ხდის მკითხველს, ეძიოს მიზეზი ავთანდილის გასასამართლებლად მიჯნურობის ლალატისათვის)... და სხვა და სხვა.

არის ერთი, რუსთველისა და დანტეს ბედისგანმსაზღვრელი ნიშანი: ორივე *გასახლებულია* თავისი ქვეყნიდან. დანტეს შესახებ მეტ-ნაკლებად ცნობილია, თუ რატომ და როგორ იყო ის გადასახლებაში (სადაც დანერა კიდევ „კომედია“) და როგორ წარიმართა მისი ცხოვრება, მაგრამ რუსთველის შესახებ არაფერი არ ვიცით, გარდა იმისა, რომ მისი სახელი საქართველოს ისტორიული ანალებიდან ამოშლილ იქნა. მსგავსებას იმაშიც ვხედავ, რომ, ჩემი ღრმა რწმენით (გავიმეორებ ადრე თქმულს), რუსთველიც და დანტეც დამარცხებულ „პარტიას“ ეკუთვნოდნენ (რუსთველი – *ყოთლუ არსლანის დასს*, დანტე კი – გველფებს). ყოველ შემთხვევაში, „ვეფხისტყაოსანი“ და „კომედია“ ერთგვარ პასუხად იკითხება იმ ვითარებაზე, რომელიც *თამარის* ირგვლივ ხდებოდა და რომელშიც საქართველო იმყოფებოდა და იმაზე, რაც ხდებოდა ფლორენციაში და ერთობ იტალიაში. თუმცა, ორივე შემთხვევაში ამაო პირდაპირი ანალოგიების ძიების ცდა როგორც „ვეფხისტყაოსანსა“ და საქართველოს მიმდინარე ისტორიას შორის თამარის ეპოქაში (თუმც ნიგნი „თამარისა და დავითის საქებრად“ არის დანერილი), ასევე „კომედიასა“ და ფლორენციისა და იტალიის ისტორიულ ეპოქას შორის. ორივე ნიგნი *მხატვრული* (და რელიგიურ-ფილოსოფიური) პასუხია იმაზე, თუ როგორი უნდა იყოს კაცობრიობის თეოკოსმოლოგიური ნყობა, მასში სახელმწიფო და ხელმწიფე, რათა კაცობრიობამ ბედნიერად და მშვიდობაში აცხოვროს, შეიქმნას პირობა, რომ „თხა და მგელი ერთად სძოვდეს“. აღნიშნულ თემებს განსაკუთრებულ ყურადღებას დაეუთმობ მომდევნო კარში, „ვეფხისტყაოსნის“ განხილვისას.

ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით „ლიმბში“ დანტემ საკუთარი პიროვნების შეფასებაც მოახდინა. ფსიქონალიტიკურად ეს ტიპური გამოვლენაა თვითგანდიდებისა, „მანია გრანდიოზასი“, რაც, თუ დანტეს დევნილობასა და დაუფასებლობას გავიხსენებთ, აუცილებელი იყო ადამიანისათვის, რომელიც სავსებით გრძნობდა თავის გენიოსობას და, ბუნებრივია, იტანჯებოდა დაუფასებლობით. ჰომეროსი, ჰორაციუსი, ოვიდიუსი და ლუკანი ესალმებიან თავისიან მეხუთეს – ვირგილიუსს, რადგან:

*„ერთად გვითხზავდა ჩვენ ხუთივეს დიდების გვირგვინს
ერის გულისხმა ერთობლივად გამჟღავნებული
და ამიტომაც შენ თავადაც ხომ კარგად ხედავ,
ესოდენი კრძალვით ოთხივენი მესალმებიან“...*

ცხადია, შეუძლებელი იყო, დანტეს თავი შეეკავებინა და გულგრილად ჩაეელო მათთვის, ისე, რომ მათ არ გამოეხატათ მისდამი იგივე მოკრძალება და, ესე იგი, არ ჩაერთოთ დანტე თავის ხუთეულში მეექვსედ. საოცარი მომენტი. დანტე, ბეატრიჩესადმი და სამოთხისადმი მისწრაფებული, მზად არის, „ლიმბში“ დაესახლოს გენიოს პოეტთა გვერდით. მაგრამ ეს მისთვის, ქრისტიანისათვის, შეუძლებელია. და ამიტომაც კმაყოფილდება მხოლოდ მისი ცნობით სულმნათთა მიერ:

*„მცირე უბნობა მათ გამართეს ურთიერთშორის.
შემდეგ ოთხივე მომიბრუნდა, მომცეს სალაში,
და დამიმონმეს ფრიად დიდი პატივისცემა,
რაკი მიკადრეს და მიმიღეს თავიანთ წრეში,
ამ გზით მეექვსედ მალიარეს გენიოსთ შორის.“...
(ჯოჯოხეთი, IV, 96-100)*

დიად კოშკში მშვიდად მოარსებე გენიოსთა, ბრძენთა, საამაყო სახეთა და დიად სულთა დანტეს მიერ ხილული გალერეა თავისთავად ახასიათებს დანტეს გონებრივ გემოვნებასა და იმ ბუნებრივ ინტელექტუალურ გარემოს, რომელშიც ის არსებობდა და აზროვნებდა. ყველანი „დარბაისლურად ბაასობენ“, „დინჯად იქცევიან და იხედებიან“ და „საამო სილბოთი მეტყველებენ და ენამზებობენ“... ამ დახასიათების უკან ისმის ნევრასთენიული ყვირილი და ყიყინა, ბრძოლისა და კამათის ხმა, რომელიც დანტესეულ ფლორენციაში ისმოდა გველფებისა და გიბელინების დაჯახებისას. ჩანს ცვლილება, რომელიც განიცადა ადამიანმა და საზოგადოებამ, კინობა მათი, რაც შემდგომ ჯოჯოხეთის სფეროებში ნანახი სურათებით დადასტურდება. გარდა დიდი ხუთეულისა, დანტეს აჩვენეს:

*„სულნი დიადნი, რომელთა ხილვას საამაყოდ მიმიჩნევია:
ენახე ელექტრა შემორტყმული დიდი ამალით,
მხლებელთა შორის გამოვიცან მყისვე ჰექტორი,
არ მეუცხოვა, რა თქმა უნდა, აღარც ენეას,
იდგა ცეზარი, დაჯავშნული ჩაფხუტიანი,
ქორული მზერით თვალს ავლებდა გარე მიდამოს.
ენახე კამილა, შევიცანი პანტესიალია,
მეფე ლატინუს, სეფენული მისი ლაეინა,
აქ იყო ბრუტუს (გააძევა ვინაც ტარკვინი),
ლუკრეც, მარსია, იულია და კორნელია.*

განზე გამდგარი სალაღინის მოსჩანდა ლანდი,
 და როცა ოდნავ უფრო ზევით მე ავიხედე,
 ვნახე ოსტატნი სიბრძნისანი და მეცნიერნი,
 ვისაც ქვეყანა იხსენიებს დიდის პატივით:
 ბრძენი სოკრატე, მის მხარმარჯვნით, ყველა ზე ახლოს,
 იდგა სიბრძნისა ოქროპირი დიდი პლატონი,
 აქ იყო იგიც, ვინც სამყარო დაუზარებლად
 არგო შემთხვევის განუკითხავ აღმოცენებას,
 იგულისხმება აქ მისანი, ბრძენი დემოკრიტი.
 შემდეგ თვალს მოხვდა დიოგენე, ანაქსაგორეს,
 ემპედოკლესი, ჰერაკლიტეს, ზენონ და თალეს;
 ღრმად განმჭვრეტელი თვისობრივი თეორიისა –
 დიოსკორიდე და მის გერდით იდგა ორფეოს,
 ტულიუს, ლინუს, იქ სენეკა ზნეობის მსაჯი,
 გეომეტრიის მებაღავრე – ბრძენი ევკლიდეს,
 ისტორიკოსი – პტოლემეოს და ჰიპოკრატეს,
 ავიცენესი, გალიენი ავეროისი,
 სახელგანთქმული მნიგნობარი, კომენტატორი,
 არ ძალმიძს ყველას სათითაოდ დასახელება,
 სიტყვა არ მყოფნის მანდ განცდილის გადმოსაცემად" ...
 (ჯოჯოხეთი, IV, 117 – 147)

განსანმენდელის ოცდამეორე თავში დანტე ისევ უბრუნდება ლიმბ-ში დაკანებულითა სახელების ჩამოთვლას. სტაციუსთან შეხვედრისას, კითხვაზე:

*„მარქვი, რა იქნა ჩვენი ძველი, ქველი ტერენცი,
 ცეცილი, პლავტი და ფერონი სადღა არიან?
 განკითხულ იქნენ? ან ვიცოდე, რომელ ერთ გარსში?“
 ვირგილიუსი პასუხობს:*

*„ისინი, პერსი, მე მათ შორის და სხვა მრავალი,
 უთხრა მეგ ზურმა, იმ ბერძენთან ან ვიმყოფებით,
 ვისაც მუზებმა მისცეს საზრდო ყველაზე ადრე;
 ბნელი დილეგის პირველ გარსში გამოკეტილნი“
 ჩვენ აქ ვსაუბრობთ იმ მთისათვის, რომელიც არის
 დედამძუძეთა ჩვენთან მუდამ სამყოფელადა.
 იქ არის ჩვენთან ევრიპიდე და ანტიფონე,
 სიმონიდე და აგათონე და სხვა ბერძენები,
 რომელთა შუბლი შემკული აქვთ დაფნის გვირგვინით.
 შენი გამირებიც იქ არიან, თუნდ ანტიგონე,
 გინდ დეიფილე, გინდ არგია, გინდა ისმენა,
 კვლავინდებურად გულმუნუხარე, ცრემლით აღვსილი.*

მასაც იქ ნახავ, ვინც უჩვენა ლანგიის წყალი,
ტირეზიას ქალს და ფეტილის ასულს მწყაზარსა,
დეილამია თავის დებით გარს შემორტყმული“ ...
(განსანმენდელი, XXII, 97-112)

ისტორიული და ლიტერატურულ-მითოლოგიური პერსონაჟების ერთად დასახლება და ერთ კატეგორიაში დანტეს პოეტურ ტექსტს არათუ თანამედროვე (XX ს.), არამედ XXI საუკუნის ლიტერატურული ტექსტის შემქმნელად სახავს. „კომედიაში“ არა მხოლოდ დანტეს არაჩვეულებრივი ერუდიცია გაცეცხს, არამედ კატეგორიულობა, რომლითაც „ცოცხალნი და გამოგონილნი“, ისტორიული პირები და მითოლოგიური პერსონაჟები ერთად არიან მოთავსებულნი ნაზმანებ სარკისიქეთში და მით დადგენილი აქვთ თანაბარი სულიერება და ბედი. ეს არის არაჩვეულებრივი ინტეგრირება და ერთიან ჰოლოგრამაში მოთავსება ქრისტიანობამდელი და ქრისტიანული პერსონაჟებისა, ებრაელებისა თუ მუსულმანებისა. მიუხედავად მათი საიქიოს ნებისმიერ სფეროში დავენებისა, ისინი ზეყოფიერების ერთიანობაში არიან დანახულნი ერთ ნიგნში მოთავსებულობის წყალობით. ამით „კომედია“ მითებრივ განზომილებას იძენს. „არასოდეს ყოფილი, ხოლო ყოველთვის მყოფი“ ეს თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამა, რომელსაც „კომედია“ ეწოდება, ვერაერთარ საეკლესიო დოგმატიკაში ვერ ეტყევა. ის ეფუძნება იმ პირველად ქრისტიანულ ხედვას, რომელიც უშუალოდ ეხსნება და ენახება შემოქმედს. ეს თეოკოსმოლოგიური სურათი უნივერსალური პირველჭემმარიტების გამოთქმელია და, ამდენად, ის ესიტყვება იმ „სიტყვას“, რომელიც ტექსტის სახით არის გამოთქმული ზენათელი წყვდიადიდან: *ბუნების დიდი ნიგნის სახით*.²⁴

„ლიმბი“ ერთ კვიმატ აზრს ბადებს ამავე დროს. დანტემ, როგორც მისი ბიოგრაფიიდან არის ცნობილი, არ იცოდა ბერძნული. ასე რომ, მთელი ეს პანთეონი მხოლოდ სახელთა თამაშია. ეს ბადებს განცდას და აზრს, რომ დანტე გარკვეულნილად ირონიულად ილიმება და ქირქილებს, როდესაც მკითხველს თავს აყრის გენიოსთა სახელებს, რაც, თანამედროვე ენაზე რომ ვთარგმნოთ, „ვიკიპედიას“ ენციკლოპედიური ლექსიკონიდან ამოკრეფილს ჰგავს. საკითხავია, რისთვის დასჭირდა დანტეს ამ სახელთა ზეავი და „ლიმბის“ შექმნა მათ დასასახლებლად. პასუხი შესაძლოა გახდეს დანტეს ირონიული დამოკიდებულების მინიშნება, ერთი მხრივ, ფლორენციისა და ფლორენციელი (შავი) გველფებისადმი, რომლებმაც ის ქალაქიდან გააძევეს და, მეორე მხრივ, ჰუმანისტებისადმი, რომელნიც გამოდიოდნენ ცოდნის (მომავალში ყველაფრის რაციონალური წდომის და ახსნის) პრეტენზიით. ასე რომ, ბერძნული თემა, მითოლოგიური და ისტორიული პერსონაჟების სახელდება, ხდება იმ ღრმა ირონიის გამოხატულება, რომლითაც

დანტი უყურებდა იმ ცვლილებებს, რომელიც მოიტანა „ახალმა დრომ“. თავის პასუხს დანტი იტყვის არათუ „კომედიის“ რომელიმე სეგმენტში, არამედ პოლოგრამული პოეტური ქსოვით და მთელი არქიტექტონიკით. დანტი გაძევებულ იქნა ფლორენციიდან მას შემდეგ, რაც გველფებმა (შავმა) გაიმარჯვეს და დაიწყეს წმენდები (სავსებით შესატყვისი ბოლშევიკური დიდი ტერორის წმენდებისა 1917-1937 წლებში), „მხოლოდ გამარჯვებულმა მართალი და მსჯავრის დამდები“...

ლტოლვილი დანტი არა მხოლოდ ფიზიკურ ლტოლვილობაში და გადასახლებაში იმყოფებოდა, არამედ იმ *ენობრივი მიმოქცევის ველიდან* იყო ამოვარდნილი, რომელშიც ის არსებობდა მანამდე. ენობრივი ველიდან ლტოლვილობა და ცოცხალი მიმოქცევის ენერგიის დაქვეითება არა მხოლოდ ლინგვისტური ფაქტი იყო, არამედ ყოფიერების უღრმესი სტრუქტურის რღვევასაც მოასწავებდა. „კომედიის“ ენა, ამ თვალსაზრისით, ხდება დანტესათვის ფლორენციიდან ტრანსცენდირების და თვითგადარჩენის საშუალება. ტოსკანურმა დიალექტმა გადამწყვეტი როლი ითამაშა ამ ტრანსცენდირებაში, რადგან მისცა დანტეს შესაძლებლობა, განთავისუფლებულიყო რეალური ფლორენციული ლინგვოფსიქოლოგიური *კონკრეტულად მოდიალოგე, შემსიტყვებელი ველიდან* და დასახლებულიყო სრულიად განსაკუთრებულ სივრცეში, საიქიოს სარკისიქეთში. იქ აემეტყველებინა ყოფიერება იმ ენაზე, რომელიც მხოლოდ მისგან მომდინარეობდა. „კომედია“ თავისი სტრუქტურით კითხვა-პასუხთა უძირო ჭაა. ბავშვური (თუ სტუდენტური) *რა? როგორ? რატომ?* განუწყვეტლივ ისმის მთელ გზაზე, რომელსაც ჯერ დანტი და ვირგილიუსი, ხოლო შემდეგ დანტი და ბეატრიჩე გადიან. ის ისმის დანტეს არსების შიგნიდან და გაცილებით უფრო ღრმა ნუხილსა და შემფოთებას ავლენს, ვიდრე უბრალო ცნობისმოყვარეობას. ეს კითხვები თვით მას და მის არსებობას და მდგომარეობას ეხება. ეს არის უღრმესი ეგზისტენციალური კითხვები საზრისის შესახებ, ის კითხვები, რომელთა დასმამ XIX-XX საუკუნეთა ფილოსოფოსთა ტრაგიკული მსოფლგანცდა მოიცვა და გამოავლინა. თვით „*სამოთხეშიც*“, სადაც თითქოს შესაკითხი აღარფერია, კითხვა-პასუხის ეს ფორმა შენარჩუნებულია იმ ახსნა-განმარტებებსა და ქადაგებებში, რომლებსაც დანტი ისმენს „ნეტარი სულებისაგან“ – დიდი ქრისტიანი თეოლოგებისაგან ეს *ინფანტილური* შეკითხვა-დობა აშკარად მიუთითებს იმ დრამაზე, რომელსაც ლტოლვილი განიცადის ცოცხალი ენობრივი შესიტყვების ველიდან ამოვარდნისას.

მონოლოგიზებულ „*სარკისიქეთში*“ სრული თავისუფლება სუფევდა და პოეტს შეეძლო, ყოველივესთვის თავისი განსჯისმიერი ადგილი მიეწინა: შური ეძია, დაეცინა, აერია მთელი სურათი და თავის ნებაზე გადაელაგებინა საიქიოც და, სარკისებურობის შექცევით, ის სინამდვილე, რომლიდანაც ის გაძევებულ იქნა – მისი სევდის, სიყვარულისა და სიძულვილის ხატი – ფლორენცია. კონსტრუქციული ორთოდოქსუ-

ლობის მიუხედავად, საიქიოს სამწვერიანი სივრცე ენობრივად და შიდა სივრცის განსახლებითაც ანტიორთოდოქსული და ანტიდოგმატურია კათოლიკური ეკლესიის მიერ დადგენილი სურათის მიმართ. ამაში ვხედავ მე დანტეს *ირონიის* წყაროს. და ძნელი სათქმელია (და იდიოტიზმიც), შეიქმნებოდა თუ არა „კომედია“, დანტი რომ არ გაეძევებინათ ფლორენციიდან და დარჩენილიყო მუნიციპალიტეტის კლერკად, თუგინდ მაღალი თანამდებობისა. ლტოლვილობის თემა უძველესი მითოლოგიური თემაა: ლტოლვილია უკვდავების მაძიებელი ჭაბუკი ქართული ზღაპარ-მითისა, ლტოლვილია გილგამეში, ასევე უკვდავების მაძიებელი, ლტოლვილია ნოე, ლტოლვილია ოდისეესი, ლტოლვილია მედეა, ოიდიპოსი, ენეოსი... ლტოლვილია მოსე და მთელი ებრაელი ერი, რომელიც ველურ უდაბნოში ორმოცნობიან სასჯელს იხდის მონური ცხოვრებისათვის... ლტოლვილობის მითოლოგია, ალბათ, განსაკუთრებული კვლევის საგანია, თუმცა, ერთი რამ შეიძლება აქვე ითქვას: ლტოლვილობა ეს არის ყოფიერების მონოლოგიზება და ჩახვევა შინაგან არსებობაში, რომლიდანაც იხსნება გასასვლელი ტრანსცენდენტურ საიქიოში. „ცხოვრების ნახევარზე ზაზე“ ყოფნა არა მხოლოდ ქრონოლოგიურ ნერტილში თავის დაჭერაა, არამედ ტოპოლოგიურშიც, – თავის თავის შუაგულში ჩახვევა და იმ კარის წინ აღმოჩენა, რომლიდანაც აქყოფნა ტრანსცენდირდება და გარდაიცვლება იქყოფნად. საგულისხმოა, რომ „სამოთხეში“, ისევე, როგორც „განსანმენდელსა“ და „ჯოჯოხეთში“, სულები – ტანჯულნი თუ ნეტარნი – ერთნაირად მისწრაფებულნი არიან დიალოგისაკენ, შესიტყვებისაკენ, სამეტყველსალაპარაკოდ. მთელ საიქიოს ერთთავად არტიკულაციური, წარმოთქმითი შიმშილი აქვს: „ჯოჯოხეთში“, „განსანმენდელში“ თუ „სამოთხეში“ ერთნაირად. თავად დანტე და ვირგილიუსი, დანტი და ბეატრიჩე ასევე განუწყვეტელ შესიტყვებაში, დიალოგში და შეკითხვადობაში არიან. „კომედიის“ სივრცეებში მოგზაურობა, გადაადგილება, სვლა და აღმა-დაღმა მდინარება ხორციელდება დანტე-პოეტის მიერ საკუთარი თავის ექსტერნალიზებით და ტრანსცენდირებით დანტე-პერსონაჟად. მისი პიროვნების, თუ პიროვნული ხატის (რადგან მკითხველის აღქმაში ურთიერთთანხვედომადია) ეს ორმაგობა აძლევს მას შესაძლებლობას, ქსოვოს პოეტური ხალიჩა ორივე წყაროდან: გულისა და გონების, გრძნობიერი ხედვის და გონებრივი განცდის, ზეციურ-ქვეყნიურით. ეს არის დანტეს „ღვთაებრივი კომედიის“ ტრაგიკული შიგთავსი.

დანტეს „კომედიას“, ჩვეულებრივ, ახლავს „კომედიაზე“ დრამატულად მრავალჯერ დიდი მოცულობის კომენტარები. თავად „კომედიის“ მხატვრული და პოეტური (სმენადი და ხილვადი) აღქმის თვალსაზრისით ეს არავითარ აუცილებლობას არ წარმოადგენს, პირიქით, კონტექსტს უცვლის და პოეტური ხილვიდან კონკრეტულ პერსონაჟზე და ფაქტზე ამახვილებს მკითხველის ყურადღებას, ტვირთავს მას მხა-

ტერული თვალსაზრისით უაზრო ინფორმაციით. კომენტარებს *მხატვრული ფორმის* გაგებისათვის დიდ მნიშვნელობა არა აქვს, თუ არ ისტორიულ-ფილოლოგიური. ამდენად, შეიძლება და აუცილებელია, არსებობდეს ერთი გამოცემა დახუნძლული ფაქტობრიობით და პერსონაჟთა იდენტიფიკაციით, მაგრამ აღქმა და გაგება ხდება ამგვარი ცოდნის გარეთ, ცნობიერების იმ მიუღწეველ და აუხსნელ ჰოლოგრაფში, რომელსაც მკითხველი ქმნის უშუალოდ წაკითხული (ხილვადი და სმენადი) ტექსტით. ამ ახალი ჰოლოგრაფის უპირველესი წყარო არის მკითხველის საკუთარი შემოქმედებითი იმპულსის და მის მიერ წარმოქმნილი ჰოლოგრაფის *შეხვედრა* დანტესეული (ან ნებისმიერი სხვა) ტექსტის ჰოლოგრაფასთან. კითხვის, ანუ *შეხვედრის* მომენტში ხდება ავტორისა და მკითხველის ჰოლოგრაფათა სინთეზი და წარმოიქმნება ახალი ჰოლოგრაფა, ახალი ხატი, *ავტორმკითხველისეული*. თუ ეს შეხვედრა და წარმოქმნა არ მოხდა, ისე კითხვაც და გაგებაც ფუჭია და ავტორიცა და მკითხველიც „ამაოდ დამაშვრალის“ ოფლდენით უღონო იქმნება. ეს სავსებით შეესატყვისება მზის სხივთა თანაბარმოფენას „ვარდთა და ნეხვთათვის“. მზე კი თანაბრად ანათებს ყველას და ყოველს, მაგრამ ამ სხივთა გარდაქმნა სასიცოცხლო ენერჯიად დამოკიდებულია იმაზე, თუ რამდენად არის *სხივთა მიმღები მზად* ამ გარდაქმნისათვის, რამდენად არის გახსნილი, მიიღოს ნათელი და რამდენად აქვს არსება განწყობილი ამისათვის.

აქვე მინდა შევეხო ერთ საკითხს: პერსონაჟთა და სახელთა ეს ლექსიკონი იმდენად ხსნის „კომედიის“ სივრცეს, რომ სრულიად შეუძლებელი ხდება თვალის მიწვდენა იმ ჰოლოგრაფული სურათისათვის, რომელიც უკვე დანტესაგან დამოუკიდებლად იქმნება. ყოველი სახელის უკან დგას არა მხოლოდ სახე სახელდებული პერსონაჟისა, არამედ მისი ბიოგრაფიაც – მთელი ცხოვრებისეული თავგადასავალი, ემოციებით, გრძნობებით, მიმართებებით და ა. შ. მისი არსებობის ჰოლოგრაფული სისრულით. ეს არ არის მხოლოდ იმ თვისებებით წარმოდგენა, რომლებითაც დანტე წარმოაჩენს სახელდებულ პერსონაჟს. ყოფიერების წარმოდგენათა ეს ზეავი, ეს განუსაზღვრელობა და უსასრულობა პირდაპირ მიუთითებს შეუძლებლობაზე, რაიმენაირი პასუხი გაეცეს არსებით კითხვას *ყოფიერების მთლიანი სახის* შესახებ. ყოფიერება მხოლოდ ნაწილობრივ ათინათად შეიძლება იქნეს დანახული, გამოვლენილში და პიროვნული ხედვის პორიზონტში. თუ არა და, სცადეთ და დაინახეთ, ან წარმოიდგინეთ ის მთლიანად და ერთდროულად (რადგან ამგვარად არსებობს ხედვის ყოველ მომენტში). დანტეს პოეტიკის პომეროსული წარმოსახვითობა კიდევ ერთ ხვეულში ამთლიანებს მთელ ენობრივ ყოფიერებას, რომლის გარეთ არავითარი გასასვლელი არ არსებობს. ყოფიერება მოთავსებულია ენაში, იმ პირველენაში,

რომლითაც ღმერთმა შექმნა სამყარო, როგორც მთლიანი ჰოლოგრამა „ბუნების დიდი წიგნის“ სახით.

განსანმენდელი

ქრისტიანულ თეოკოსმოლოგიურ ჰოლოგრამაში და ეკლესიის მათა ხედვაში *განსანმენდელი* საიქიოს ტოპოლოგიაში არ არსებობდა XII საუკუნემდე. *განსანმენდელის* თემა იყო უმძაფრესი დისკუსიის საგანი კათოლიკეებსა და პროტესტანტებს (რეფორმატორებს) შორის XVI საუკუნეშიც. ეს უკანასკნელნი კათოლიკეებს ბრალს სდებდნენ „განსანმენდლის“ რწმენაში, რასაც ლუთერი უწოდებდა „მესამე ალაგს“. ეს შექმნილი *საიქიო* არ არსებობდა საღვთო წიგნებში.²⁵ ამიტომ, „განსანმენდლის“ თემა კათოლიკური ეკლესიის მიერ შემოტანილ თემათა შორის ერთ-ერთი ყველაზე პარადოქსულია იმავე ქრისტიანული ჰოლოგრამის თვალსაზრისით. *განსანმენდელი* არ მოიაზრება მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ. მართლმადიდებლობასთან ერთად *განსანმენდელი* არ იცის არც მუსულმანურმა და არც ებრაულმა მონოთეიზმმა. აქ საკითხი ეხება არა მხოლოდ მეტაფიზიკური სისტემის სტრუქტურირებას, არამედ მარადისობისა და დროის ურთიერთმიმართებას და *განაჩენის შეცვლის შესაძლებლობას სასჯელის მოხდის პროცესში*. ეს არის იურიდიულ საფუძველზე აგებული სამართლებრივი სისტემა, რომელიც გასულია თეოლოგიური ჰოლოგრამის სურათიდან და მიენერება კათოლიკური სამყაროს (ევროპის) ისტორიული განვითარების გარკვეულ ეტაპს. თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამა შევსებულია ახალი სტრუქტურით, რომელიც ჩამოყალიბდა ამ ჰოლოგრამის გარეთ. მისი ჩართვით თვით ჰოლოგრამა იძენს პარადოქსულ ხასიათს. „განსანმენდელი“ ინსტიტუციონალურად არის დადგენილი და არა თეოკოსმოლოგიურად, რადგან „განმენდა“ მარადიულ ყოფიერებაში აღსრულებული პროცესია და ამ პროცესის შეფასება უმაღლესი მსაჯულის მიერ (როგორადაც არ უნდა იყოს ის წარმოდგენილი და რწმენილი). მაგრამ მარადიულობაში *პროცესის* არსებობა აბსურდული და პარადოქსული მომენტია. მარადიული ონტოლოგიურად გამორიცხავს დროს, პროცესი კი დროის არსებობის სპეციფიკური ფორმაა. „განსანმენდელში“ მოგზაურ დანტეს არა მხოლოდ შეაქვს დრო მარადიულობაში და „შეუძლებელი სტრუქტურებით“ არღვევს საიქიოს უცვლელობას, არამედ მას თვით *საიქიოში ხვდება დრო*. აქ უკვე დანტესთან ერთად ახალი მგზავრებიც ჩნდებიან, რომელნიც დანტესავით „ხორციელად“ გადაადგილდებიან და აცილებენ მას *სამოთხის* კარამდე.

არის კიდევ ერთი მომენტი, რომელიც „განსანმენდელს“ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს. „განსანმენდელი“ არის სრულიად

განსხვავებული თეოკოსმოლოგიური ხედვა, რომელიც ადამიანში წარმოშობს განცდას, რომ ყოველივე ჯერ არ არის გადაწყვეტილი და დასრულებული და რომ სულიერი არსებობა მარადიულად გრძელდება *უკეთესი ადგილის მოპოვების შესაძლებლობით*. აქ იკვრება პარადოქსული კვანძი დროსა და მარადისობას შორის. სააქაო-საიქიოს სისტემაში *დრო სააქაოს სტრუქტურებს ფარავს არსებობის სასრულობით* (დროულობით, სიკვდილ-სიცოცხლის დასაზღვრით), ხოლო *მარადისობა კი საიქიოს ფარავს მდგომარეობაში* ყოფნის უსასრულობით. ძველ რელიგიებში სააქაო-საიქიოს დაპირისპირება ხორციელისა და სულიერის (ხილულისა და უხილავის; შეხებითისა და შეუხებელის) დაპირისპირებას გამოხატავდა. განსაზღვრული შემოტანით ამ ბიპოლარულ სისტემაში მთელი სისტემა იძენს სრულიად ახალ სახეს და ფორმას: მასში ჩნდება *ადგილი*, განზომილება, რომელიც „*მოცდის*“ ვითარებაში ამყოფებს სულებს. მოცდა კი მიუთითებს *დროის* არსებობაზე და მის *სელაზე*. მოცდა არ არის პასიური დგომა, არამედ არის აქტიურ-პროცესუალური – *მომნანიებელი*. ამგვარად, ეს ახალი სტრუქტურა, „*მოსაცდელი დარბაზი*“, სრულიად განსაკუთრებული თვისობრიობით ხასიათდება და ახალ ჰორიზონტს უხსნის ცნობიერებას. ამგვარი ცვლილება ყოფიერების მეტატაპოლოგიურ სისტემაში სრულიად ცვლიდა ჰოლოგრამასაც, რომელიც, თავის მხრივ, ზემოქმედებდა მორწმუნეთა და მთელი სოციალური სისტემის მდგომარეობასა და ფორმებზე, განწყობასა და მორალზე.

ეკლესიამ იმთავითვე მკაცრი კონტროლი დაანესა „*განსაზღვრულ*ზე“. იმდენად დიდი, რომ „*ინდულგენციებით*“ ღმერთს ზემოქმედების ძალაშიც კი შეეცილა. ეს მიუთითებს, რომ რომის ეკლესიისთვის „*განსაზღვრული*“ უაღრესად მნიშვნელოვანი წარმონაქმნი იყო. დაპირისპირება „*ჯოჯოხეთი – სამოთხე*“ (რომაელების ჰადესი და ელისეს მიწვრები) ეფუძნებოდა დაპირისპირებას *მინა – ცა*; ხორციელი – სულიერი... *ჯოჯოხეთური* სამყარო ისე უპირისპირდებოდა ციურ სამყაროს, როგორც ბერძნებთან ხტონიური (მინიერი) უპირისპირდებოდა ურანიულს. ქრისტიანობამ პირველ საუკუნეთა და მომდევნო შუასაუკუნოვანი „*ბარბარიზაციის*“ ეპოქაში ვერ შეძლო, მოეხდინა საიქიოს ხილვის სრული „*განჯოჯოხეთება*“, მაგრამ შემოიტანა *ვერტიკალური ვექტორი* – მიმართა საზოგადოება ცისაკენ. თავად იესომ მისცა ამის მაგალითი: *ჯოჯოხეთში ჩასვლის შემდგომ ის ამალდა ცაში*. სიმბოლური სივრცის ორიენტაციულ სისტემაში, იქ, სადაც ბერძნულ-რომულმა ანტიკურობამ მარცხენა-მარჯვენას ოპოზიციურობას მიანიჭა უმნიშვნელოვანესი ადგილი, ქრისტიანობამ, შეინარჩუნა რა *მიმართების* ეს მნიშვნელოვანი ანტინომიურობა, საკმაოდ ადრე გაისაკუთრა *ზევით-ქვევით* მიმართება.²⁶ ეს ნიშნავდა მთელი ჰოლოგრამის ახალ სივრცულ სისტემაზე გადასვლას, რომელსაც სიმბოლურად გამოხატავდა „*ჯვარი*“. ამ თვალსაზრისით, ჯვარი არა მხოლოდ „*ჯვარ-*

ცმისა და თვითშენიერის" სიმბოლოა, არამედ ახალი პოლოგრამის სრული სივრცული ხედვა, რომელშიც ჰორიზონტალური და ვერტიკალური ღერძები და ვექტორები ტოლფასოვანია: „რაც ზევითაა, ის არის ქვევით; რაც მარჯვნივაა, ის არის მარცხნივ“. აბსოლუტურად სრულია სიმეტრიაც.²⁷

XII საუკუნემდე განსაზღვრული არ არსებობდა, რადგან ეს სიტყვა არ წარმოადგენდა არსებით სახელს. ის იყო განსაზღვრება, რომელიც პასუხობდა კითხვას როგორი? – „განმზნენდავი ცეცხლი“, „განმზნენდავი სასჯელი“ და სხვ. დანტესთან ეს შენარჩუნებული იქნება „განსაზნენდელიდან“ გამოსვლის პროცესში: „წმინდა სულნო, შორს ნულარ მიხვალთ, ვიდრე განმზნენდის ცეცხლი ჯერ არ შემოგვზნებიათ, შედით და თანაც მოუსმენდეთ გალმა მგალობელთ... შემდეგ თვითონვე მე შემასწრო ცეცხლის წიაღში...“ (XXVII, 10-49). ამ განმზნენდავი ცეცხლის გავლის შემდგომ დანტი (პერსონაჟი) კვლავ იქნება შემკული ვირგილიუსის მიერ, რაც განმზნენდის სისრულეს ამცნობს: „ნულარ მოელი ან ჩემს თათბირს, ნულარც ჩემს სიტყვებს, ნებას და სურვილს აღარ აძევს ლაგამი შენსას, მცდარი იქნები, რომ არ აყვე შენსავ გულისხმას. და ამიტომაც გადგამ თავზე გვირგვინს და მიტრას“ (XXVII, 139-142). XII საუკუნიდან განსაზნენდელი იძენს ახალ მნიშვნელობას: იმ ადგილის, სადაც ხორციელდება განმზნენდა. ეს არა მხოლოდ ტოპოლოგიური სისტემის ცვლილებას განასახიერებდა, არამედ – მთელი სივრცულ-დროული სისტემისაც. ხედვა და მთელი ყოფიერება და არსებობა სრულიად ახლებურად იქნა განყოფილი და დალაგებული (დაალაგებული, ტოპოლოგიზირებული). ინდულგენციებით ვაჭრობამ, რომელიც ასევე იყო დაკავშირებული განსაზნენდელის წარმოშობასთან, გაამკვიდრა ეს სისტემა და მოგვცა სრულიად ახალი სპეციფიკურად კათოლიკურ-ეკლესიური პოლოგრამა, რომელიც დიდ სქიზმამდე (1054 წ.) ეერანაირად ვერ იარსებებდა. დანტეს დროისათვის ეს უკვე იყო ოფიციალური და ერთადერთი სისტემა, რომელიც იყო დამკვიდრებული მთელ კათოლიკურ პოლოგრამაში, ვიდრე რეფორმაციამდე.

განსაზნენდელის დაფუძნებამ გამოიწვია ღმერთისადმი მიმართების გარკვეული შეცვლა. ღმერთი სულ უფრო და უფრო ტრანსცენდენტური ხდება, რაც შესანიშნავად გამოხატა გოთურმა არქიტექტურამ და თეოკოსმოლოგიურმა კონცეფციამ, ერთობ, პოლოგრამამ. მუსიკა, მხატვრობა, არქიტექტურა, მოდა, პოეზია, რაინდული ორდენების სიმრავლე, კურტუაზული ზრდილობა და სხვა და სხვა, ყოველივე, რაც მოიცავს ადამიანის არსებობას, გამსჭვალული ხდება ერთიანი აზრით: ღმერთი არა მხოლოდ საწყისი და ბოლოა, არამედ ის არის იმგვარი მიუწვდენელი ზეალმატებულება, რომლის წინაშე ადამიანი სრულიად უსუსური და კნინი ხდება. ლოცვათა სტრუქტურა და ტონიც განსხვავებული ხდება და ამის შესატყვისად იცვლება თვით

ჯვარცმის სახიერება: „სიკვდილითა სიკვდილისა დამთრგუნველი...“ უკვდავი ღმერთი, სიმბოლურად გაკრული ჯვარზე, თანდათან სულ მთლად ადამიანურად შესაბრალისი ხდება და ადამიანის მიწიერი სატანჯველის გამოხატულებად იქცევა. ქრისტე უკვე აღარ არის თვალ-ლია და შეუვალი სიკვდილისათვის, როგორც იყო ის XI საუკუნემდე. ახლა ის ჯვარცმული ადამიანის ტრაგიკული სახეა, რომელიც იმდენადვე ახლოს ჩვეულებრივი ადამიანის განცდებთან, რამდენადაც მიუწვდომელია მისი ღვთაებრივი არსება. *ადამიანთან მიახლოება ღმერთისაგან დაშორების შესატყვისი ხდება.* ესაა *ჰუმანიზმი*, რომელიც თანდათან აფუძნებს სეკულარულ-საერო თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამას და მისი პროფანიზაციით გზას უხსნის ათეიზმს. *ღმერთთან ურთიერთობის ინტიმურობა*, რომელიც გამსჭვალავდა ადრეულ-ქრისტიანულ თეოკოსმოლოგიასა და პოლოგრამას, დასავლურ-კათოლიკურ სამყაროში XIV საუკუნიდან თანდათან ქრება და ადგილს უთმობს ადამიანის მიწიერ ვნებებს. იწყება დიდი სამსაუკუნოვანი (XVII-XIX) შეტევა ქრისტიანულ თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამაზე, ხედვაზე და სიმბოლოებზე. ადამიანი „იპყრობს“ დედამიწას და „ბატონდება“ მასზე, შესატყვისად, თანდათან შორდება და, საბოლოოდ, კარგავს ღმერთს. *ღმერთდაკარგულობის დრამატული და ღრმა განცდა XX საუკუნის მთელი დასავლური ფილოსოფიის, ლიტერატურისა და ყოფიერების ღირებულებითი საზრისის ძიების ნამდვილ ტრაგედიადა იქცა.*

დანტეს „*განსანმენდელი*“ სრულყოფილად წარმოადგენს ყველა იმ ასპექტს, რომელიც დაკავშირებულია *განსანმენდელის სინამდვილესა და განსანმენდელში* ყოფნასთან. დანტეს *გაელა „განსანმენდელის“* სივრცეში გარკვეულად განსხვავდება მისი ჯოჯოხეთში მოძრაობისაგან, რადგან თავად სივრცე, ტერიტორიის „*განსანმენდელი*ოგრაფია“, არის განსხვავებული. „*განსანმენდელში*“ მოხვედრის უმთავრესი მიზეზი არის არა თავად ცოდვა ან დანაშაული, არამედ ის, *მოასწრო თუ არა ცოდვის და ბოროტის მქმნელმა მონანიება.* თუ მთელ საიქიოს პოლოგრამას, რომელიც სულის უკვდავებას ისაფუძვლებს, განვიხილავთ ქრისტიანულ აქსიომად, მაშინ *მონანიება* იძენს უპირველესი ღირებულების მქონე მოქმედების მნიშვნელობას. ამ შემთხვევაში *მონანიება* არის ის ერთადერთი ქმედება, რომელსაც ადამიანი გადაჰყავს საიქიოს სფეროთა შორის. ჯოჯოხეთი *მოუნანიებელთა* სამყოფელია და არა მხოლოდ ცოდვისმოქმედთა. განსანმენდელიც ბოროტმოქმედთა სამყოფელია, ოღონდ *მომნანიე ბოროტმოქმედთა, იმ ბოროტმოქმედების ჩამდენთა, რომელიც არ შედის სათავო მომაკვდინებელ ცოდვათა ჩამონათვალში.* მონანიება ყველა შემთხვევაში გულისხმობს ცოდვის *გაცნობიერებას* ისეთ სიღრმემდე, რომლიდანაც იწყება ყოფიერების ახალი შესაძლებლობა, ახალი სახე და ახალი ფორმა. დავით აღმაშენე-

ბლის „გალობანი სინანულისანი“ ამ თვალსაზრისითაც იძენს უდიდეს ზნეობრივ მნიშვნელობას.

დანტი განსანმენდელს იმავე დრამატული სახიერებით ხატავს, როგორითაც ჯოჯოხეთს. მართალია, განსანმენდელის ვარსკვლავქვეშეთობა მთელ გზას და სივრცეს სრულიად განსაკუთრებულ ხასიათს სძენს, მაგრამ ემოციური დატირთვა და დაძაბულობა შენარჩუნებულია და მიახლოებული თვით დანტეს განცდებს. ჯოჯოხეთიდან გამოსული დანტი და ვირგილიუსი (და მათთან ერთად მკითხველიც) „გრილდება“ და უფრო მგრძნობიარე ხდება იმისადმი, რასაც განსანმენდელში ხედავს და ისმენს. მხატვრული ფორმის თვალსაზრისით, ეს ერთგვარი მოშვებულობა ემოციურად გახსნას მოასწავებს და თვითგანმმენდისათვის განმზადებას. განსანმენდლის გზაზე დანტი თავადაც განინმინდება იმ ჯოჯოხეთური სიბნელისა და ხატებისაგან, რომელიც უვარსკვლავო სივრცის წყვდიადმი მოიცავდა მას. იმას, რასაც დანტი ხედავს ჯოჯოხეთში, ხედავს თავის თავში, სიზმარშიაც კი. სხვაგვარად წყვდიადმი ყურება და ხედვა შეუძლებელია! განსანმენდელში სწორედ ეს ორმაგი სიზმარეულობა იხსნება და დანტეს შესაძლებლობა აქვს, დაინახოს განსანმენდელის „ობიექტური ყოფა“. აქაც მხატვრული ფორმა იწყებს თავისთავად მეტყველებას, თუმცა, არ ცვლის მთლიან ჰოლოგრამას და მის კიბისებურობას. სიძლერები და ტერცინები მდგრადი თანმიმდევრობით იმეორებენ ძირითად სტრუქტურას და წყობას, რიცხოვრივად აგებულს სამის საკრალურ მნიშვნელობაზე.

XII საუკუნიდან მოყოლებული, განსანმენდელი ტრიუმფალურად იკავებს საიქიოს სისტემაში ცენტრალურ ადგილს. ეს მოასწავებდა მთელი შუასაუკუნოვანი ჰოლოგრამის რადიკალურ ცვლილებას, რაც გამოიხატა ადამიანის და საზოგადოების განწყობის ცვლაში და იმგვარი მახასიათებლების შემოტანაში, რომელიც არსებითი ხდება იტალიური და ევროპული „რენესანსის“ გაგებისათვის. დანტემ პირველმა მოახდინა „განსანმენდელის“ მატერიალიზება. მან მესამე ალაგი, მოსაცდელი დარბაზი და მასში მიმდინარე მოვლენები სავსებით მატერიალური და რეალური გახადა. დანტეს შემდგომი პოეზია, მხატვრობა, ფილოსოფია უკვე სრულიად ახალ თეოკოსმოლოგიურ ჰოლოგრამაში სახლდება და იწყებს არსებობას. ეს არ იყო უბრალო გაყოფა საიქიოს ორწევრიანი სივრცისა სამად. ეს იყო საიქიოს სისტემის უკიდურესად რადიკალური გადახალისება, რომელიც ზემოქმედებას ახდენდა სააქაოს სინამდვილეზე და ადამიანის ცხოვრებაზე, მის მორალზე და ეგზისტენციალურ მდგომარეობაზე. „განსანმენდელი“ გახდა გასაღები საიქიოს მთელი სისტემის, რომელიც იწყებოდა არა უშუალოდ იქ მოხვედრის, ე.ი. სიკვდილის შემდგომ, არამედ ცოცხალ ხორციელ ცხოვრებაშივე, რადგან მონანიება ხსნიდა გასანმენდელის კარებს. განსანმენდელის ამგვარი გადაადგილება ცხოვრებას ახალ საზრისს აძლევს და

იმედით ალავსებს. მაგრამ, ამასთანავე, სწორედ განსანმენდელის არსებობამ გამოიწვია იტალიურ საზოგადოებაში და კათოლიკურ სამყაროში სრულიად ახალი დამოკიდებულება რწმენისადმი, რომელიც მალევე დაედო საფუძვლად რაციონალურ დაეჭვებას და დედოგმატიზირებას, გაუხსნა ახალი ხედვა და გზა იმ გრანდიოზულ მოძრაობას, რომელსაც „რენესანსი“ ეწოდება. ამის უპირველესი გამოხატულება გახდა შემოქმედთა სრულიად გამაოგნებელი სიმრავლე ყველა დარგში და გარღვევა მსოფლგანცდასა და მსოფლხედვაში, რომელიც სრულიად შეუძლებელი აღმოჩნდა წინარე ეპოქის – მაღალი შუა საუკუნეების ორწევრიან ურთიერთგამომრიცხავ და ჩაკეტილ პოლოგრამაში.

„განსანმენდელის“ სტრუქტურა შეიღსაფუხუროვანია და შედგება წრეებისაგან, რომლებიც მწვერვალისაკენ ვინროვდება. მაგრამ ეს არ არის ბრეიგელის ბაბილონის გოდლის მსგავსი ნაგებობა და არც რაღაც ღერძზე დახვეულ სივრცეთა წყება. განსანმენდელში, ისევე, როგორც *ჯოჯოხეთში*, სივრცეს არა აქვს ვრცეულობა. ეს უბრალოდ დაძაბულობის ველებია, რომელნიც ენერგეტიკულ ქვანტებს ისვრიან და ამ ენერგიათა და ველთა მიმართებით იქსოვება მთელი პოეტური ხალიჩა, ფერადოვანი სურათებითა და მუსიკალური პასაჟებით. ამ სახიერ-მუსიკალური მორგვიდან თავის დაღწევის ძალისხმევაში დანტე და მისი მეგზური ადიან მწვერვალზე, სადაც *მინიერი სამოთხეა* განთავსებული. ის უკვე აღარ მდებარეობს სამყაროს მიყრუებულ კუთხეში, არამედ მისთვის იდეოლოგიურად შესატყვის ალაგას: „*განსანმენდის მწვერვალსა და ზეციური დიდების დასანყისს შორის*“ (ლე გოფი). რადგან მინიერ სამოთხეში ვერავინ მოხედება, თუ არა სრულიად განსმენდილი ადამიანი, „განსანმენდელის“ უკანასკნელი ექვსი სიმღერა მინიერ სამოთხეში ვითარდება. აქ ვირგილიუსი, რომელსაც არ შეუძლია, შევიდეს *მინიერ სამოთხეში*, ტოვებს დანტეს, რომელიც გადადის ბეატრიჩეს ხელში. დანტესეული ირონია აქაც გამოსჭვავის: ვირგილიუსი სამოთხეში ვერ შედის იმის გამო, რომ „შექმნის“ თეოლოგიაში ბერძნულ-ლათინური ყოფიერების პოლოგრამა არ იქნა გათვალისწინებული. თუმცა, *სამოთხე* მაშინვე შეიქმნა, პირველშექმნის ექვსდღეულში. და ამას ქრისტიანობასთან იმდენად აქვს კავშირი, რამდენადაც *ეკლესიამ* ებრაული „ძველი აღთქმის“ წიგნებს კანონიკური სახე მისცა.

ტოპოლოგიურად ჯოჯოხეთის და განსანმენდელის პირამიდები სარკისებურად უნდა იყოს განლაგებული და ასახული: ჯოჯოხეთის ჩაბრუნებული პირამიდის (ძაბრის) უკიდურესი წერტილი (IX სფეროს XXXIV სიმღერა), სადაც ჯუდეკას მეოთხე სარტყელში მოთავსებული არიან ქველმოქმედთა მოლალატენი, ლუციფერი სამი ყბით, ღვთაებრივი და ადამიანური დიდებულების მოლალატენი, იუდა, ბრუტუსი და კასიუსი, სამყაროს ცენტრი და იწყება ზეალსვლა სამხრეთის ნახევარსფეროსაკენ, გადადის განსანმენდელის დასანყისში. მაგრამ მოულო-

დნელად ჩნდება *სიცარიელე*, რომელიც განსანმენდელთან მისასვლელს წარმოადგენს. ეს წყევტა მეტად მნიშვნელოვანია მთლიანად საიქიოს ტოპოლოგიური სისტემის გასაგებად.

განსანმენდელი დედამინის ზედაპირზეა განლაგებული, ოკეანის ნერტილში ამოსული წარკვეთილი პირამიდის ფორმის მთის სახით. დანტესა და ვირგილიუსის ზეალსვლა „ჯოჯოხეთის“ მწვერვალიდან და დედამინის ცენტრიდან სამხრეთის ნახევარსფეროს ზედაპირამდე ლოგიკურად უნდა წარმოადგენდეს გზას, რომელიც სრულ სიცარიელეში მიდის, რადგან „განსანმენდელი“ იწყება *დედამინის ზედაპირზე* და აქვს იგივე პირამიდული სტრუქტურა (სფეროთა წყობა), როგორც „ჯოჯოხეთს“. სივრცე, რომელიც უნდა იქნეს გადალახული, ასრულებს მთელ ჯოჯოხეთურ ჰოლოგრამას: ვირგილიუსი და დანტი განაგრძობენ სვლას ქვევით, ლიუციფერის მკერდზე („შეუძლებელი სტრუქტურების“ გაგრძელება), ვიდრე თეძომდე. აქ ვირგილიუსი „დაღლილი ადამიანივით მძიმედ მსუნთქავი“ დანვება, „სახით იქითკენ, სადაც ადრე იყო ფეხები“... და დაიწყო ასვლა ლიუციფერის ბალანს მოკიდებულიმა. აქ დანტი გაუგებრობამ მოიცვა: მოძრაობის ლოგიკით ისინი იმავე გზით ბრუნდებოდნენ *ჯოჯოხეთის კარიბჭისაკენ*. აქ ვირგილიუსი განუმარტავს მას საიქიო ჯოჯოხეთის მეტატოპოლოგიას... – „აი, გზა ბოროტების ჯურღმულიდან გადასარჩენი...“ – რაც დიდად ააღელვებს დანტეს, თუმცა, ჯერ კიდევ ვერ ხვდება გზის მიმართულებას. ვერ ხვდება, „როგორ იქნა გავლილი მზის მიერ ციური გზა ლამიდან დილისაკენ“. ვირგილიუსი განმარტავს: „შენ გგონია, რომ იქ ვიძყოფებით, სადაც ქვეყნის განმგმირავეი ჭიის მკერდს ჩაეებლაუჭე. ქვევით დაშვებისას მართლა იქ ვიყავით. მაგრამ იმ ნერტილში, სადაც შეერთდა ყოველი მხრიდან ჩამოდენილი ტვირთის წნეხი, მე შევბრუნდი და ახლა შენს თავზე ცის თალია იმის საპირისპირო, რომელიც მარადიულად არის ანეული ხმელეთის თავზე და რომლის თაღქვეშ ჩაქრა სიცოცხლე უცოდველ ადამიანში. პატარა საყრდენი, შენ რომ უკავიხარ, არის მცირე წრე, შებრუნებული ჯუდეკა. აქ დღე დგება, იქ საღამოა უკვე. აი, ეს კი, ვისი კიბეც ბანჯგვლიანია, ისევეა ჩარჭობილი, როგორც იყო მანამდე. ის აქ ზეციდან ჩაერჭო ოდესლაც; მინა, რომელიც ოდესლაც ზევით ჰყვარდა, ზღვით დაიფარა შეძრწუნებული და ჩვენს ნახევარსფეროში გადავიდა და აქ, შესაძლოა, მთად ახტა, ის კი დარჩა ღრმულის სიცარიელეში.“ ამ, განმშორებ ბელზებელისაგან უხილავ გზას დაადგნენ დანტი და მისი მეგზური, რომ დაბრუნებულიყვნენ სინათლეში, ვიდრე დანტეს თვალები არ გააბრწყინა ცის სილამაზემ. და აქ: „ჩვენ გამოვედით, რომ გვეხილა კვლავ ვარსკვლავები“. რეალისტური ლოგიკით დანახული დედამინაში ჩარჭობილი ლუციფერის, სატანის, ბელზებელისა და სხვა სახელთა მქონე ყოფილი ანგელოზის ეს სურათი მთლიანად ჯოჯოხეთს ამ სატანური მახასიათებლებით წარმოსახავს.

ჯოჯოხეთი და მისი იერარქიული სფეროები არის სატანის სტრუქტურა და ვიდრე სატანა დედამიწაზეა ჩარჭობილი, ჯოჯოხეთი იარსებებს. მაგრამ, ამასთანავე, სატანა *მოკეცილია*, რაც სრულიად აბსურდულ წარმოსახვას ქმნის: თავით ჩარჭობილი სატანის თავი ჯოჯოხეთის გადაბრუნებული პირამიდის მწვერვალია, რომლიდანაც შებრუნებული ვირგილიუსი მიცოცავს ზევით ფეხებისაკენ და ხვდება მის სანინაალმდეგო მხარეს განთავსებულ „განსანმენდელში“. ვექტორი ამ მოძრაობის არის ჩრდილოეთი – სამხრეთი, რაც სრულიად შეუძლებელი ხდება იმ სურათით, რომელსაც დანტე ხატავს. მე ვფიქრობ, ეს ნათლად ადასტურებს, რომ პოეტური ხედვა არ ექვემდებარება რეალისტური ლოგიკის კანონებს. და, ამდენად, ცდა, დამყარებულ იქნეს კავშირი ნიგნში მოთავსებული ტექსტისა (პოეტურ ან პროზაულ) რეალობასთან, ასევე აბსურდულია. ნიგნის ტექსტის რეალობა და ლოგიკა სრულიად განსხვავებულია და ჰერმეტულ კანონზომიერებას ემორჩილება, იმას, რასაც ჰოლოგრამულობა წარმოადგენს: გრავნილი და გახსნილი ნესრიგის ურთიერთმიმართება და ურთიერთგანსაზღვრულობა ქმნის ტექსტის ნაკითხვისა და გაგების ამოუწერაობას, რაც ახასიათებს „გენიოსთა“ ქმნილებებს და თავად „გენიოსებს“, რასაც დანტე ჯერ „ლიმბში“ აცხადებს, ხოლო შემდეგ – „განსანმენდელის“ დასასრულს ნანახი სიმბოლური სიზმრითა და ვირგილიუსის მიერ მისი გენიოსის გვირგვინით შემოსვით.

გამოქვაბულში, სადაც სატანის ფეხებია ამოჩხერილი, განსანმენდელიდან ხმაურით ჩამოედინება უხილავი მდინარე, რომელსაც ჰქვია „ლეტა“ – *დავინყება*. ლეტა დავინყებით წმენდს განსანმენდელის ბინადართა მეხსიერებას. აქ მეტად საინტერესო აზრი იკითხება: ნეტარი ავგუსტინესა და თომა აქვინელის მიერ გამოთქმული: „თუ მე ვერ გიპოვე შენ (ღმერთი) ჩემს მეხსიერებაში, სადღა გიპოვო შენ?!“ *მეხსიერების* განმენდა ყოველგვარი ჭუჭყისაგან, რომლის გაცნობიერება ხდება მონანიებით, ათავისუფლებს ადამიანს ღმერთის საძიებლად თავისსავე *მეხსიერებაში* და ამ განმმენდითა და ძიებით გადადის განსანმენდელის ერთი სფეროდან მეორეში და აღწევს *სამოთხის კარს*. რამდენიმე სტროფშია მოცემული მთელი თეოკოსმოლოგია და მეხსიერების ჰოლოგრამული ბუნება: *მეხსიერება არის ყოფიერების სრული სათავსო* („სასუფეველი ღვთისა თქვენს გულშია“, *გული* კი მეხსიერების სათავსოა. შდრ. „გულმავინყობა“), ეგზისტენციალური თავისუფლების პირობა. იგი განსაზღვრავს ადამიანის არსებობის ფორმას და გზას. მეხსიერების მონანიებით განმმენდა ამიტომ იქცევა ამაღლებისა და დახვეწის გზად, ახალი ყოფიერების გზად, რომელსაც სამოთხეში აპყავს ადამიანი. ჯოჯოხეთის დასასრულს კიდევ ერთხელ დასტურდება დანტეს უპირობო მონარქისტობა და ანტირესპუბლიკელობა: ლუციფერის სამ ყბაში ის მოათავსებს იუდას, ბრუტუსსა და კა-

სიუსს. ბოლო ორი მინიერი კეისრის (იმპერატორის) მკვლეელია, ხოლო იუდა კი ქრისტეს, ტრანსცენდენტური მეფის გამცემი. ქრისტე ღმერთობითაც („უფალი უფლებათა“) და კაცობითაც „მეფე“ არის. აქ მონარქისტული თეოლოგია გადადის მონარქისტულ ფილოსოფიაში, რასაც, როგორც წინა კარში განვიხილე, დანტი მიუძღვნის თავის უკანასკნელ ნაშრომს.

„განსანმენდელის“ დასასრულს, როდესაც მოგზაურები აღწევენ მინიერი სამოთხის კარიბჭეს, დანტი ხედავს სიზმარს: ლეას, რომელიც კრეფს ყვაილებს და წნავს გვირგვინს:

*„მეზმანა მაშინ მშვენიერი, სათნო ქალწული,
რომელიც მშვიდად რონინებდა გაშლილ ტაფობზე.
ჰკრეფდა ყვაილებს, ღიღინებდა თანაც მწყაზარად:
„იცოდეს ყველამ, ვისაც სურდეს სახელი ჩემი,
მე მქვია ლეა, გამინვდია ნატიფნი ხელნი,
რათა ამ ველის ყვაილთაგან დავენა გვირგვინი.
ჩემსავე სახეს ამ სარკეში შევეტრფი შეფრინებით,
ხოლო რახილი, დაი ჩემი, თავის სარკის წინ
ზის და კეკლუცობს დღენიდაგ დაუცხრომელად.
მას უხარია თვის მშვენიერ თვალთა დანახვა,
ხოლო მე მორთვა და მოკაზმვა ჩემივე ხელებით.
მას ჭვრეტა ალხენს, მოქმედება – მე დამამშვენებს“.*
ქება 27. 97-106

ჭვრეტისა და მოქმედების ეს დაპირისპირება მეტად საინტერესოა მთელი დანტესეული პოლოგრამის თვალსაზრისით, რადგან დანტი სამოთხის კარიბჭესთან „ლეადან“ „რაქილად“ იქცევა. ის გადადის წმინდა ჭვრეტაზე, რაც სამოთხეს სრულიად განსხვავებულ მიმართებაში აყენებს დანარჩენ სფეროებთან. „ჯოჯობეთიც“ და „განსანმენდელიც“ უალესად დამაბული და მოქმედია – *საქმიანი*. ყველა და ყველაფერი ქაოსურად *მოძრაობს* და *საქმიანობს*. ჭვრეტისათვის აუცილებელი შეყოვნება არსად არ ხდება და ეს კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ხერხია, რომელიც დანტეს ძირითად სათქმელს ამბობს: სამოთხის – ღმერთის ძიება მხოლოდ ჭვრეტით არის შესაძლებელი, დაყოვნებით, რომელშიც აზროვნება წყდება და ხედვა ნათდება. ამ სიზმარში, რომელსაც დანტი თავისსავე სიზმარში ხედავს, შემოტანილია *სარკე*. ლეა სარკეში იცქირება, თავისი თავისა და გვირგვინის სილამაზით კმაყოფილი, *რაქილი* *სარკისიქიდან* უყურებს მას, უძრავ-მჭვრეტელი. ეს სურათი სრულიად უკომენტაროდ არის დატოვებული დანტეს მიერ (სამაგიეროდ, ვფიქრობ, მას ყურადღება მიაქცია ლუის კეროლმა). აქედან ის გადადის ვირგილიუსისადმი მიმართულ სიტყვებზე. *სიზმრის* სურათი სიმ-

ბოლური მნიშვნელობით იტვირთება, რაც ცხადი გახდება მომდევნო სტროფებში:

„უკვე ნათელი გარიჟრაჟის წინამორბედი,
 აღმამიმაველ მოგ ზაურთა უქადდა ლხენას,
 რადგანაც უკვე მივეახლეთ სამშობლოს ჩემსას.
 ილტვოდა მრუმე მეყვსეულად ყოველის მხრიდან
 და თელემა ჩემი იმას გაჰყვა: ზენამოვიჭერ,
 რა დავინახე წამომდგარნი მოძღვარნი ჩემნი.
 „ნაყოფი ტკბილი გაბნეული სხვადასხვა შტოზე
 მოკვდავთა ზრუნვის და ძიების იგი საგანი
 დაგიცხრობს შიმშილს, დაგამშვიდებს ამიერიდან.“...
 „როცა მთელ კიბეს მოვექექციით სამნივე ზევით
 და უკანასკნელ საფეხურსაც გადავაბიჯეთ,
 ვირგილიუსმა მე მომაპყრო მყისვე თვალები,
 სთქვა: „წარმავალი და აგრეთვე მარადიული
 იხილე ცეცხლი და მიხვედი ისეთ ზღვარამდის,
 რომლის გადაღმა თვალი ჩემი ველარა სწვდება.
 სიბრძნით და ხერხით მოგიყვანე მე შენ აქამდის,
 ან გინინამძღვროს თავად შენმა ნებაჲმ, სურვილმა,
 შენ გავლილი გაქვს უკვე ხევნი, კლდენი და ღრენი.
 შეხედე მნათობს, შემოგხარის მთიები მისი,
 ნახე ხეები, ეს ჩირგვები და ყვავილები,
 რომელთა მინა თავისთავად აღმოაცენებს.
 ძალგიძს მათ შორის ისეირნო და მოისვენო,
 ვიდრე თვალები მშვენიერი არ შეგეყრება,
 რომელთა ცრემლმა წარმომგ ზაენა წინამძღვრად შენდა,
 ნულარ მოელი ან ჩემს თათბირს, ნულარც ჩემს სიტყვებს,
 ნებას და სურვილს აღარ აძევს ლაგამი შენსას,
 მცდარი იქნები, რომ არ აჰყვე შენსავ გულისხმას.
 და ამიტომაც ვადგამ თავზე გვირგვინს და მიტრას.
 „განსანმენდელი“, ქება 27.

ეს არის სრული თავისუფლების წამი, რომელშიც დანტი თვითრეა-
 ლიზებას ახდენს. „სამოთხეში“ შესასვლელი იხსნება და დანტი გვირგ-
 ვინ და მიტრა შემოსილი მზად არის მასში შესასვლელად. გზა, რომე-
 ლიც განვლო მან, თვითგანმენდისა და თვითამაღლების გზა აღმოჩნ-
 და, რომელმაც გააერთიანა გვირგვინი და მიტრა: ხორციელი და სუ-
 ლიერი იმპერიები.

ავტორი, პერსონაჟი და მკითხველი;

მეტაყოფიერების პოლოგრამა

უალრესად საინტერესო ლექციებში ბორხესი არაერთგზის ცდილობს, ემოციური და რაციონალური გაგებებით ახსნას დანტეს ესა თუ ის პასაჟი, ან მთლიანად ხედვა. ჩემი აზრით, აქ მკითხველისა და ნიგნის განსხვავებული მიმართებაა, ვიდრე არსებობდა დანტეს დროს (როდესაც მისი ტექსტი ნამდვილ მოგ ზაურობად განიცდებოდა). ერთადერთი არაპარადოქსული რეალობა და არაშეუძლებელი სისტემა და სტრუქტურა, ეს არის თავად ტექსტი, რომელშიც მოძრაობს არა დანტი და ვირგილიუსი, ან დანტი და ბეატრიჩე, არამედ მკითხველი. მკითხველი, რამდენადაც მას ტექსტის აღქმა და „მონელება“ შეუძლია თავისი ფიზიოლოგიური და ესთეტიკური შესაძლებლობებით, მიჰყვება მას, მაგრამ დანტესაგან (მოგ ზაური-პერსონაჟის) განსხვავებით, მას შესაძლებლობა აქვს, იმდენჯერ დაუბრუნდეს განვილი გზას, რამდენჯერაც მოისურვებს. ტექსტი ნამდვილი პოლოგრამაა, მაგრამ მისი გაგების პროცესი არის განუწყვეტელი მოძრაობა წარსულში და მომავალში, რამდენადაც მკითხველს შეუძლია დაუბრუნდეს დასაწყისს და ჩახედოს დასასრულსაც. ეს დაჭერილობა ნიგნის ყდაში დანტესეულ თეოკოსმოლოგიურ შენობას და მის არქიტექტონიკას აძლევს შესაძლებლობას, არა მხოლოდ დისკურსიულად და ნაწილ-ნაწილ იქნეს გაანალიზებულ-გაგებულ და ახსნილი, არამედ როგორც მთლიანი და განუწვლილველი წინადადება, ერთი აზრი. თქმული დანტი-ავტორის მიერ (და არა დანტი-პერსონაჟის) – „მე ავაგე ეს შენობა და ახლა, როგორც თქვენი შესაძლებლობები მოგცემენ საშუალებას, ისე გაიგეთ“, – ეს არის პერიფრაზი დიონისე არეოპაგელის ერთი დებულებისა, რომელიც ეხება აღქმას და სინათლის მიღებას შემოქმედიდან. დიონისე არაერთგზის იმეორებს, რომ სინათლის, სიკეთის, შემოქმედი ენერჯის მიღება ხდება იმისდა მიხედვით, თუ რა შესაძლებლობები (ნიჭები) აქვს ადამიანს. რუსთველი ამას აფორიზმის სახით ძერწავს: „ვარდთა და ნეხეთა ვითარცა მზე სწორად მოეფინების“. მაგრამ ვარდი სხვაა და ნეხვი (ყვავილია ერთგვარი) კიდევ სრულიად სხვა. ერთი და იმავე წყაროდან სხვიის მიღებით იქმნება ვარდი და ნეხვი. ამიტომ ჩემი ღრმა რწმენით, დანტეს შესახებ ნათქმის ყველა აზრი სწორია და პოეზიისა და სიბრძნის ამ „ალუესებელ სანყაულში“ ყოველს შეუძლია, თავისი საკუთარი განცდებისა და ხედვის შესატყვისად ამოიკითხოს ტექსტით თქმული სიბრძნე: „ამაოება ამაოთა და ყოველივე ამაო არს“, – ონტოლოგიური ირონიის გამომხატველი.

ეს ეკლესიასტეს სენტენცია კი არ არის, არამედ „ჯოჯოხეთსა“ და „განსანმენდელში“ მოგ ზაურობის შემდგომი განცდა, უთქმელად გამოთქმული იმ სურათებით და ხერხებით, იმ ფორმით, რომლებიც დანტი-მოგ ზაურის კალამმა დაუხატა თვალწინ დანტი-პოეტს. აქ უკვე პარა-

დოქსული შეხვედრა მკითხველსა და ნაწარმოებს შორის ხდება: *სააქაოში მკითხველი ხედავს და მოგ ზაურობს დანტესეულ საიქიოში* – პოლოგრამაში, რომელიც დანტეს ზმანებაცაა და ხედვაც. სხვისი სიზმრის ნახვა, ე.ი. სხვის სიზმარში ყოფნა, სინამდვილეს ეჭვის ქვეშ აქცევს.²⁸ ყოფიერების სიზმარეულობა მხატვრული ფორმის განვითარების ენერგიად გარდაიქმნება იტალიური რენესანსის „წარმოსახვით რეალიზმში“. დანტესთან ტექსტი *პროცესუალურია*. მკითხველის თვალი კი არ მოძრაობს ორგანოზომილებიან ტილოზე გამოხატულ „ერთომ ბუნებაში“, არამედ თვითონ მკითხველი მიჰყვება დანტეს თვალს და კალმის წვერს – სურათი იქსოვება კითხვის პროცესში. მკითხველი *მოძრაობს* ამ სიზმარეულ სივრცეში. ისიც შიგნიდან ხედავს ამ სივრცეს, მის ცენტრში დგას დანტესთან ერთად. რენესანსული მხატვრობა ამ მოძრაობას მომენტებად, კინოს ენაზე რომ ვთქვა, *სტოპ კადრებად* დაშლის, მაგრამ არ მოაშორებს სიზმრეულობას, ონირიულ წარმოსახვითობას. „*რენესანსული რეალიზმი* იმგვარადვე ონირიულია, როგორადაც დანტეს „კომედია“. მაგრამ, ამასთანავე, ესთეტიკურად დანმენდილი და, რაც მეტად მნიშვნელოვანია, *განათებული*. დანტეს „*ჯოჯობეთიცა*“ და „*განსანმენდელიც*“ მოკლებულია სინათლეს. ამ თვალსაზრისით, „კომედია“ უფრო *კინოა*, ვიდრე *ფოტოგრაფია ან მხატვრობა*. ეს არის ლიტერატურასა და მხატვრობას შორის განსხვავება. პერსპექტივის აღმოჩენამ და მეცნიერულმა დასაბუთებამ მხატვრობას საშუალება მისცა, შეექმნა სივრცული ილუზია, მაგრამ ვერაფერი მოუხერხა მოძრაობას. კედლიდან ტილოზე გადმოსული და კედლიდან სივრცეში დადგმული მხატვრული ფორმა XX საუკუნემდე ვერაფერს მოუხერხებს ამ ბორკილებს, რომელიც ბუნების მიერ არის დადებული. სამგანზომილებიანი სივრცე ორგანოზომილებად ვერ გარდაიქმნება, თუ არა წარმოსახვით, ილუზიით. ასევე მოძრაობაც ვერ გამოიხატება უძრაობით, თუ არ წარმოსახვაში. ხოლო დრო კი ამ ყოველივეს მარადიულობასთან მიმართებაში ცხადყოფს: მარადიულობა დროში ვერ იქნება და დრო მარადიულობაში. მიუხედავად ამისა, იტალიურმა „რენესანსმა“ ეს პრობლემა თავისებურად გადაჭრა „*დაჭერილი მომენტების*“ ესთეტიზირებით და ფერადონებით, რომელიც ახალ სიზმარეულ სინამდვილედ წარმოაჩინა. „რენესანსული წარმოსახვითი რეალიზმი“ ისეთივე პარადოქსული და აბსურდული შეხებებისა და შეხვედრების ნათელი ხილვებია, როგორიც დანტეს „კომედიის“ უსინათლო „*ჯოჯობეთისა*“ და „*განსანმენდელში*.“ სინათლე მხოლოდ სამოთხეში იწყებს ყოფიერების განათებას. *მსიზმრებელი ხედავს სიზმარს, მაგრამ არ მოძრაობს მასში – იგი ჭვრეტს.*

სამოთხე

„სამოთხის“ მნიშვნელობა დანტეს მიერ წარმოქმნილ პოლოგრამაში სრულიად განსხვავებულია „ჯოჯოხეთისა“ და „განსანმენდელის“ მნიშვნელობისაგან. დანტე თითქოს შემდგარია, გაშეშებული იმ გრანდიოზული ხილვით, რომელიც მის თვალწინ იშლება. პოეტური ტექსტი თუმცა იმავე პრინციპით ვითარდება – კიბისებურად, მაგრამ დანტე – მოგ ზაური კი არ ადის ან „მიბობლავს“ კიბეზე, როგორც „ქვევით“ – ქვესკნელში – მოგ ზაურობისას, არამედ მიცურავს და უეცრადაც კი მალდება ცათა სფეროებში, მისი შინაგანი დახვეწის და მდგომარეობათა ცვლის შესატყვისად. შეყვონებათა თანმიმდევრობა გაცილებით უფრო ხანგრძლივი არის, ხედავს კი ექსტერნალიზებული და მიმართული გარეთ. ხატოვანების ფორმალური და ესთეტიკური თვალსაზრისით, დანტეს სამოთხე უფრო ახლოს დგას „რენესანსის“ ხატოვანებასთან და ესთეტიკასთან, ვიდრე „ჯოჯოხეთი“ და „განსანმენდელი“ (ეს კარგად ჩანს „კომედიის“ ილუსტრაციების ბოტიჩელისეულ „რენესანსულ“ და გუსტავე დორეს რომანტიკული ხატოვანების შედარებისას) ეს არის „ენითა და სიტყვებით აუნერელი“, „გონებაში და მეხსიერებაში ჩაუტეველი“ ხედავს, რომელიც ამავე მიზეზით თეორიულ დისკურსთა წყებას წარმოადგენს და იდეოლოგიურად ასაბუთებს იმას, რასაც დანტე ხედავს და განიცდის თავის თეოკოსმოლოგიური წარმოსახვით. სამოთხეში მოგ ზაურობის „გასაღებს“ დანტე პირველივე ნაბიჯზე იძლევა:

1. იმის სხივები, ვინც აბრუნებს ქვეყნიერებას, ყოველივეს გამსჭვალავს სიდიადით და აფენს სად – მეტსა და სად – ნაკლებ ციალს.
4. მყარზე ვიყავი, სად სინათლე სხივთა ყოველივეზე სრულია, მაგრამ ფუჭად დაეძრავდი სიტყვას იქ ნანახზე, დაბრუნებული.
7. რადგან სასურველს მიახლოებით ჩვენი გონება ისეთ სიღრმეს უახლოვდება, მეხსიერებას რომ არ ძალუძს მის მიდევნება.

ეს უკანასკნელი აზრი, რომ „მეხსიერება უძღურია, გაჰყვეს გონებას უკიდურეს სიღრმეში, სადაც გონება სწვდება სასურველს, ერთი მხრივ, ეხმიანება ნეტარი ავგუსტინესა და თომა აქვინელის ცნობილ თქმას: „თუ მე ვერ გიპოვე შენ ჩემს მეხსიერებაში, მაშინ სადღა გიპოვო შენ?!“. ამ აზრს დანტე თითქოს ეწინააღმდეგება და უარყოფს კიდევ, თუმცა არც ავგუსტინე და არც თომა აქვინატი არაფერს ამბობენ იმ სიღრმის შესახებ, რომელშიც, შესაძლოდ, „იპოვება“ ღმერთი; ხოლო მეორე მხრივ, ეს ხსნის ფსიქოანალიტიკისათვის უაღრესად მნიშვნელოვან „არაცნობიერის სიღრმეებს“ და გადმოჰყავს მკითხველი თანამედროვე

ფსიქოლოგიურ სივრცეში. აქ მეტად მნიშვნელოვანი ხედვაა: იმისათვის, რომ გონება უკიდურესად ჩაღრმავდეს, ის უნდა ამალღდეს. ეს „ამალღებით – ჩაღრმავება“ და „ჩაღრმავებით – ამალღება“ არის ადამიანის ის არსებითი მახასიათებელი, რომლითაც ადამიანი გაყვანილია ქმნილებათა ბუნებრივი სფეროდან და განსაკუთრებულ პოზიციაში დგება ყოფიერებაში. ამით იძენს ადამიანი „ხატობასა და მსგავსებას“ – „კაცობას“, ქართული გაგებით. დანტე – მოგზაური, დაბრუნებული თავის მკვიდრ საცხოვრისში, რომ „ამაოდ იტყოდა ნანახის შესახებ“, გასაგებს ხდის იმას, რომ სამოთხეში მოგზაურობა და ამალღება კითხვათა და განმარტებათა სახეს იძენს და რეფლექსირებული ხდება გონებაში. ამასთანავე, ეს არ შეიცავს არაფერს „ობიექტურად არსებულს“, რომლის გადმოცემა ნებისმიერ შემთხვევაში იქნებოდა შესაძლებელი. ეს არის აბსოლუტურად სუბიექტური მოგზაურობა თავის თავში. ეს უკვე აღარ არის დრამატული სურათებითა და მონათხრობით დამძიმებული სულიერი მოგზაურობა, „შეუძლებელი სტრუქტურებით“ და ონირიული ხილვებით, არამედ ფსიქოლოგიურ-განწყობით მდგომარეობათა დაკრისტალება, რომელშიც აისახება ხატების ხელშეუვლები ბრწყინვალეობა. განსხვავებით „ჯოჯოხეთისა“ და „განსანმენდლისაგან“, „სამოთხეში“ არ ხდება დანტეს შეხება ცათა სფეროების რომელიმე შემხვედრ „მოსახლესთან“. როგორც *ემპირეაში* ასული დანტე იტყვის, „სხეული მხოლოდ ქრისტესა და ღვთისმშობელს აქვს“, განწყობათა ეს ცვლა, ამასთანავე, არის გონების სრული დანმენდა და *დაცარიელება* იმ დონემდე, რომ აღქმა იცვლება *თვითჭერეტი*თ, სინათლე – სიბნელით, ხედვა – *გამსჭვალე*თ. ყოველივე შიგნით შემოდის და შიგნითვე იხსნება თვით იმ საიდუმლო და გაუხსნელ დაუსაბამო ნათელამდე, რომლის არც ხილვა და არც რაიმენაირი გახსნა არ ხდება. დანტე აღწევს გრაგნილის პირველსიტყვას, მაგრამ ვერ კითხულობს მას, რადგან „ნაკითხვა“ შეუძლებელია. დანტე თომა აქვინელს ორგზის ზედიზედ ათქმევინებს სიტყვას, რომელიც მთელ ამ პროცესს ასე გამოხატავს: „რა თქმა უნდა, ვინც გაუჩერებლად გადაფურცლავს მთელ ჩვენს წიგნს, იპოვის ფურცელს, რომელიც ამცნობს, „მე ისეთი ვარ, როგორიც საჭიროა“... ეს „წიგნი“ არის „ყოფიერების წიგნი“, ეს არის სხივმოფენილი „ბუნების გაშლილი წიგნი“, ეს არის ის წიგნიც, რომელიც „ყდაშია“ მოთავსებული და რომელსაც მკითხველი კითხულობს აქ და ახლა. ეს „ყდა“ არის მატერიალური, ხორციელი, დროში მდინარე ცხოვრება. ეს არის ის წიგნი, რომლის მთლიანად გაგება და ან გადმოცემა, აღქმა ან ხედვა არავის ძალუძს *ავტორის* გარდა, რადგან ის ჰოლოგრამაა და უსასრულოდ განმეორებადი მთელი – *უსასრულო სისრულე*... და ეს თანაბრად ეხება როგორც დანტესეულ „კომედიას“, ასევე „ყოფიერების დიდ წიგნს“.

„სამოთხის“ ეს თემატური თეოკოსმოლოგია, რომელიც ფარავს „სამოთხის“ ხილვას, მეტად მნიშვნელოვანია დანტესეული ყოფიერების

პოლოგრამის გასაგებად. შემოქმედებითი ლოგიკით ყოველივე, რასაც დანტი ისმენს ბეატრიჩესაგან, ან სხვა ნეტარი სულებისაგან, „განმმარტებლებისაგან“, რომელნიც აქ ენაცვლებიან ვირგილიუსს, თავად დანტეს მოსაზრებანია იმ თემებზე, რომლებიც აწუხებდა დანტი-პოეტს, პოლიტიკოსს, თეოლოგსა და ფილოსოფოსს. *სამოთხეში* ხილულის გამოთქმის შეუძლებლობა ხედილის გაგების შეუძლებლობასთან არის შესიტყვებული. აქედან ჩნდება განუწყვეტელი მისწრაფება კითხვების დასმის და განმარტებების და პასუხების მოსმენისაკენ. *მდგომარეობები* ითხოვენ სიტყვიერ გამოთქმადობაში გადასვლას, რომ შენარჩუნებულ იქნეს ფორმა და თავად მოგზაური არ „დაინვას“ თავისავე შეკითხვადობაში.

ცხოვრებისეული მხატვრული დრამატურგიის თვალსაზრისით, „სამოთხე“ ჩამორჩება „ჯოჯოხეთს“ და „განსანმენდელს“, მიუხედავად იმისა, რომ ეპითეტური და მეტაფორული ქსოვილი არაჩვეულებრივად მდიდარია, მაგრამ აქვს არსებითი დატვირთვა დანტეს თეოლოგიური და ფილოსოფიური ხედვის გასაგებად. ბოლოს და ბოლოს, მთავარი კითხვა, რომელიც ნაწარმოებს დაესმის, არის: რას ამბობს დანტი „კომედიით“? რა იხატება მთელი ამ გრანდიოზული ხილვით და რისი ამოკითხვა არის შესაძლებელი მასში. ეს უნივერსალური კითხვაა, რომელიც დაესმის ნებისმიერ ქმნილებას, მათ შორის, ბუნებასაც, როგორც ღმერთის შემონაქმედს, თუ თავისთავად წარმონაქმნს. ეს არის იგივე კითხვა, რომელიც დაესმის რუსთველის „ვეფხისტყაოსანს“. „სამოთხის“ უპირველესი და თვალშისაცემი განსხვავება „კომედიის“ პირველ ორ ნაწილთან არის სამოთხისეული მონოლოგიზება. დრამატურგია შეკითხვა-მონოლოგის ფორმით ეწყობა. შეკითხვები აქ გადადის განმმარტებელ ნეტარ სულთა მონოლოგებში და მთავრდება დანტეს მონოლოგით – მის მიერ თვითხილვით. აქ ისაა მნიშვნელოვანი, რომ დანტი არ ცვლის თემას. ხედვა მიპყრობილია გარეთ, ექსტერნალიზებულია აზრად, „ნამდვილი თვითხედვაა“. სწორედ „სამოთხეში“ ხდება ცხადი, „კომედიის“ უმთავრესი თემა არის *ფლორენცია* და *იტალია* – დანტეს ბედისმიერი შეპყრობილობა. შთაბეჭდილება იქმნება, რომ „სამოთხე“ იწერება არა დანტი-პერსონაჟის მდგომარეობათა და ზეაღსვლის ან განთავისუფლებისათვის მისი სულიერი დახვეწის საჩვენებლად, არამედ *ფლორენციისა* და *იტალიისაგან* გასათავისუფლებლად თავის თავში – ბედისმიერი შეპყრობილობისაგან თავის გამოსახსნელად. მთელი გრანდიოზულობა დაიყვანება იმ სამაგალითო ისტორიულ, მითოლოგიურ და თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ხილვადობაზე, რომელიც მთლიანად გადმოსცემს დანტეს (პოეტის) შინაგან სამყაროს: განწყობებით, განცდებით და ფასეულობებით, რადგან „სამოთხეში“ უკვე არაფერი არ არის მის გარეთ არსებული, არამედ მისი ხედვის მიერ არის ექსტერნალიზებული და ტრანსცენდირებული – გამოტანილი. და

ამ თვალსაზრისით, „სამოთხე“ შიგნიდან ხსნის არსებობის ნახევარგზაზე ხილულ მთელ ამ გრანდიოზულ ჰოლოგრამას – იგი გარეთ კი აღარ არის, არამედ შიგნით, დანტიში და ამიტომაც არის შესაძლებელი „გამოღვიძება ახალ სახეში და ცხოვრების მეორე ნახევრის გავლა. დანტეს თავგადასავლიდან ვიცით, რომ კომედიის შემდეგ მას აღარაფერი დაუწერია, გარდა ლათინურენოვანი „მონარქიისა“ და მალევე გარდაიცვალა. მისი ცხოვრების რეალ-ეგზისტენციალური გზა თავისთავად გადავიდა საიქიოში და მატერიალური გარსიდან განთავისუფლებულმა დაივიანა იმ ჰოლოგრამაში, რომელიც მან იხილა. ცხოვრების ნახევარზე შეწყვეტილი გზა „კომედიის“ შექმნის გზად გასრულდა. დანტი აქ პასუხს სცემს შემოქმედების არსებით კითხვას: არის თუ არა შემოქმედება იმავე გზის გასრულება, რომელსაც ცხოვრების გზა ეწოდება. პასუხი თავისი ბუნებით ირონიულია – შემოქმედების პროცესი იმავე გზაზე დგომაა, რომელზედაც ადამიანის ეგზისტენციალური მოთხოვნილებები მიაქანებს მას. მეტიც, ეს გზა არის ერთადერთი ჭეშმარიტი გზა პირველყოფიერების შემოქმედებაში მთლიანად ჩასართველად და იმ პირობების დასაძლევად, რომელიც მას გამოცდების სახით ეძლევა, რადგან შემოქმედებაში თავის დაჭერა ცხოვრებისეული პირობებისაგან სრულ თავისუფლებას ითხოვს და ნებისყოფის იმგვარ დაძაბვას, რომ ეს თავისუფლება შემოქმედებით აქტად გარდაიქმნას. „კომედია“ თავისთავად არის საზღვრის გადალახვა. არა აღწერა მომხდარის, არამედ ქმნადობის პროცესში ყოფნა და სელა. ამიტომ გამობრუნებულ დანტეს აღარ გამოჰყვება ის ენერგია, რომლითაც მან უნდა განაგრძოს ცხოვრება და შემოქმედება, ის დაცლილია. მაგრამ ეს იმავე დროს ნიშნავს, რომ ცხოვრება დასრულდა და საზრისი აღარ ექმნება. შემოქმედება, – ამბობს დანტი, – არის ცხოვრების ერთადერთი საზრისი და არა აქვს თავისთავადი მნიშვნელობა იმ პოზიციას, რომელიც ობიექტურად უკავია ადამიანს, საზრისის შექმნა ყოფიერების ნებისმიერი ნერტილიდან და პოზიციიდან არის შესაძლებელი, თუ ადამიანი თავის ენერგიას განთავისუფლებისაკენ მიმართავს და ცენტრში თავის თავს დააყენებს, როგორც პირველშემოქმედის მსგავსებას და ხატს, რასაც რუსთველი უწოდებს კაცს.

ფორმალურად და „გეომეტრიულად“ (კოსმომეტრიულად) „სამოთხე“, „ჯოჯოხეთის“ და „განსანმენდელისგან“ განსხვავებით, იდეალური ფორმის კონცენტრიულ სფეროებს წარმოადგენს, რომელნიც ერთმანეთშია მოთავსებული პლანეტარული განფენით დედამიწიდან: მთვარე – მერკური – ვენერა – მზე – მარსი – იუპიტერი – სატურნი. ამ სიმეტრიულ შეიდნევიან სისტემას სიმეტრიის ლერძად მზე აქვს: მთვარე (დედამიწა) – მერკური – ვენერა – მზე – მარსი – იუპიტერი – სატურნი. დედამიწა არის „ხედვის ნერტილი“, მეტაპოზიცია, რომლიდანაც იხსნება მთელი თეოკოსმოლოგიური პანორამა. ამიტომ ის

ობიექტურად არსად არის, თავის თავშია. ამ შვიდეულის ზევით არის უძრავი ვარსკვლავების სფერო, შემდეგ პირველი მოძრავი სფერო და ბოლოს ემპირეა. სულ ათი სფეროა, შესატყვისად პითაგორული „ათისა“ – აბსოლუტური რიცხვის. დანტეს „კომედიის“ ალეგორიული პრინციპის შესატყვისად, ათი არაბო-ინდურად ჩანერილი (10) იგივე „ერთია“, ხოლო რომაულად კი – ქრისტე (X). ყოველი სფერო გამოხატავს ყოფიერების ერთ პრინციპს: მთვარე – ცვალებადობას; მერკური – ამბიციურობას; ვენერა – მიჯნურობას; მზე – სიბრძნეს; მარსი – რწმენისათვის მებრძოლობას; იუპიტერი – სამართლიან მმართველობას; სატურნი – გამსჭვალვას; უძრავი ვარსკვლავები – რწმენას, იმედს და სიყვარულს; პირველი მოძრავი სფერო ანგელოზების არის და იგი ამოძრავებს დანარჩენ სფეროებს. ამის ზევით კი იხსნება სფერო, რომელსაც ემპირეა ეწოდება და არის „მკვრივი“,²⁹ რომლის გამომხატველი არის მხოლოდ ცეცხლოვანი ნათება. ამ ცეცხლოვან სფეროში არსებული ნეტარნი არიან უშუალოდ პირველწყაროს – ღმერთის მჭვრეტელები, იმ ვარდის, რომელიც ეხსნება დანტეს უკანასკნელ ჭვრეტაში, რომლის იქით უკვე შეუძლებელია გაღწევა – „იქ“ ზენათელი წყვდიადია. შესაძლოა, არსად ისე არ იგრძნობა დიონისე არეოპაგელის ხედვის გავლენა დანტეზე, როგორც თვით სამოთხის სტრუქტურაში და იერარქიულ ტოპოლოგიაში, რომლიდანაც იხსნება მთელი „კომედიის“ აქამდე გრაგნილი ფორმით არსებული საზრისი. „სამოთხის“ დანტესეული სისტემა და იერარქიული მეტატოპოლოგია სქემატურად ასე გამოიყურება (მაგალითებით):

ცანი	სფერო	სახელო	საქმენი	ვინ არიან
1 ცა	მთვარე ლუნა	ანგე- ლოსები	ვალდებ- ულების შემს- რულებელთა, ალთქმის მიმ- ცემთა სავანე;	იეფთაი (მსაჯული ის- რაელისა), აგამემნონი (ტროას ომის მომწყობი), კონსტანცია ნორმანელი. საინტერესოა, რომ აგამემ- ნონი სამოთხეშია!!
2 ცა	ასპიროზ მერკური	მთავა- რანგე- ლოსები	რეფორ- მატორთა, პატივმოყვარე მმართველთა და უდანაშაუ- ლო მსხვერ- პლთა სავანე	<input type="checkbox"/> იუსტინიანე <input type="checkbox"/> იფიგენია

3 ცა	მარიხი ვენერა	სანყ- ისები	შეყვარებულ- თა სავანე	კარლოს მარტელი, კუ- ნიცა (დი რომანო), ფოლკო მარსელელი (XII ს. ტრუბა- დური), დიდონა (კართა- გენის დამაარსებელი, ენოსის საყვარელი, თავი მოიკლა), „როდოპელი“ (ფი- ლიდა, ბერძ. მითოლოგიის პერსონაჟი), რაავა (იერ- იქონელი მეძავი, რომელმაც შეიკედლა ისუ ნავინის ორი მსტოვარი და არ გასცა).
4 ცა	მზე სოლე	უფლე- ბანი	ბრძენთა და დიდ მეცნი- ერთა სავანე. ისინი ქმნიან ორ წრეს (ფერხულს).	1 ფერხული: მეფე სოლო- მონი, თომა აქვინელი, ალბერტ ფონ ბოლშტედტი (ალბერტ დიდი), ფრაჩ- ცესკო გრაციანო, პეტრე ლომბარდელი, დიონისე არეოპაგელი, პავლე ორო- ზიუსი (IV ს. ისტორიკოსი და თეოლოგი), ბოეციუსი, ისიდორე სევილიელი, ბედა პატივდებული, რიკარდი, სიგერ ბრაბანტელი; 2 ფერხული: ნმ. დომინიკე, ფრანცისკ ასიზელი, ბონა- ვენტურა, ფრანცისკანელე- ბი: ავგუსტინე და ილუმინ- ნატი; გუგონი, პეტრე ეს- პანელი, იოანე ოქროპირი, ანსელმ კენტერბერიელი, ელი დონატი, რაბან არაბი, იოაქიმი...
5 ცა	მარტე ოტარიდი	ძალნი	რწმენისათვის მებრძოლთა სავანე	იესო ნავინი, იუდა მაკაბეე- ლი, როლანდი, გოტფრიდ ბულონელი, რობერტ გვის- კარი...
6 ცა	ჯიოვე მუშ- ტარი	მკყრობ- ელნი	სამართლიან მმართველთა სავანე	ბიბლიური მეფენი დავეითი და ეზეკია, იმპერატორი ტრაიანე, მეფე გუილერმო II კეთილი და „ენეიდების“ გმირი რიფეი...

7 ცა	სატურნი ზუალი	ტახტები	ლეთის- მეტყველთა და ბერთა („მჭვრეტელ- თა“) სავანე	ბენედიქტე ნურსიელი (ევროპაში სამონასტრო ცხოვრების და ბენედიქტინ- თა საძმოს დამფუძნებელი. გადავიდა X ცაზე) პეტრე დამიანე, მაკარიუსი, რო- მოალდი...
8 ცა	ვარსკვლავ- თა სფერო	ქერუბი- მები	„მოზვიმეთა“ სავანე	მოციქული პეტრე, მო- ციქული იოანე, მათუსალა
9 ცა	პირველმა- მოდრავებე- ლი, კრისტა- ლური (ბრო- ლის) ცა	სერაფი- მები	ანგელოსები, წმიდანები	რომის პაპები: სიქსტი, პიუსი, კალიკსტი და ურბანი:
10 ცა	ემპირეი – აალებული ვარდი და სხივმფენი მდინარე (ვარდის გული და ზე- ციური ამფი- თეატრის) მდინარის ნაპირებზე (ამფითეატ- რის საფე- ხურებზე, რომელიც ორ ნახევარწრედ იყოფა: ძველი ალექსის და ახალი ალ- ექსის)სხედან ნეტარი სულები	ლმერთი	ლმერთისა და ნეტარ სულთა სავანე	ლეთისმშობელი (თაეში, მის ქვევით) ადამი და პეტრე მოციქული, მოსე, რაქილი, ბეატრიჩე, სარა, რებეკა, ივითი, და სხვ. მოპირდა- პირედ სხედან იოანე ნათლისმცემელი, ქვევით ლუჩია, ფრანცისკ ასიზელი, ბენედიქტე, ავგუსტინე და სხვ.

თუმც თავად დიონისე მოთავსებულია 4 ცაზე (მზის სფეროში), მისი სისტემა მუშაობს სამოთხის ტოპოლოგიის განყოფილსა. დანტი არც მალავს ამას, რადგან უკანასკნელ სიმღერებში არა მხოლოდ მიჰყვება დიონისესეულ იერარქიას, არამედ *ოცდამერვე სიმღერაში* საგანგებოდ და ხაზგასმით წარმოადგენს კიდევ დიონისესეულ იერარქიას და მეტიც, ის ამბობს, რომ დიონისემაც იგივე იხილა, რაც თვითონ დანტემ:

121. ამ იერარქიაში – სამი ქალღმერთია:

ჯერ – მუფება, შემდეგ – ძალთა გვირგვინი, იმის იქით – უფლებანი, მესამე ჩინში.

124. ბოლოს წინა ორი რგოლის არაფრთოვანებში მიმოჰქრიან სანყისნი და მთავარანგელოსნი ანგელოსური სიხარული ბოლოს და ბოლოს.

127. ყველა ისინი სიმაღლისკენ მზერამიჰყრობით და ქვევით ძალის გამარჯვების მიმაქცევარი, ღმერთისაკენ ატაცებულნი, თვითონც სხვათაც აიტაცებენ.

130. და დიონისე ყოფიერების საიდუმლოში მათ საფეხურებში იმგვარ ვნებით იძირებოდა, რომ განარჩია და სახელ ადო, ვითარცა მეცა.

(ბნკარედი)

ეს ხაზგასმა („ჩემსავით“ ან „როგორც მე“...) მით უფრო მნიშვნელოვანია, რომ დიონისეს ნაკითხვას დანტე შეძლებდა ან არსებულ ლათინურ თარგმანში, ან კიდევ თეოლოგთა კომენტარებში და ინტერპრეტაციებში. რადგან, როგორც ცნობილია, მან თავად ბერძნული არ იცოდა. ეს დიონისე-დანტესეულ „ზეციურ იერარქიას“ აძლევს დანტე-სათვის განსაკუთრებული ღირებულების მქონე იმ მნიშვნელოვანი აზრის გამოხატვის შესაძლებლობას, რომ ზეციური იერარქია არის *მინიერი სახელმწიფოებრივი წყობის* დედანი. აქვეა აღსანიშნი ისიც, რომ დანტეს მიერ *ბერძნული მითოლოგიის შემოტანა სამოთხეში* სრულიად განსაკუთრებულ მოვლენას წარმოადგენს. ეს თემა იმდენად არის ყურადღების ღირსი, რამდენადაც ეკლესია კრძალავდა წარმართული მითოლოგიურ-რელიგიური თემატიკის გადმოტანას ქრისტიანულ თეოკოსმოლოგიურ ხედვაში. „წარმართობის შემოტანის“ პროცესი მხოლოდ ორი საუკუნის შემდეგ დაიწყება – „რენესანსში“ და მას შემდეგ იქნება ერთ-ერთი ცენტრალური თემა ევროპულ მხატვრობაში.

თავისთავად მეტად საინტერესოა, რომ დანტე სამოთხეს იწყებს *აპოლონისადმი* მიმართვით და შემდეგ მთელი შესავალი სიმღერების 1-6-ს გასწვრივ ასახელებს მხოლოდ ბერძნული მითოლოგიის პერსონაჟებს, მათ შორის „მედეას და არგონავტების“ მითოსიდანაც, თუმცა იასონი და მედეა „ჯოჯოხეთის“ პერსონაჟები არიან. აპოლონისადმი მიმართვა *სამოთხის* (ღვთაებრივი საუფლოს და აბსოლუტურად ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიური სივრცის) შესასვლელშივე არის ის, რაც სრულიად მოულოდნელი და წარმოუდგენელი უნდა იყოს ქრისტიანისაგან, რადგან *აპოლონი*, როგორც წარმართული პანთეონის უბრწყინვალესი, მუზების მუფე, პოეზიის, მუსიკის მფარველი, ოლიმპიელი და მზიური ღმერთი, მიუღებელი სიმბოლო და მეტაფორა იყო ქრისტიანული ეკლესიისათვის, და, საერთოდ, არსობრივადაც არის მიუღე-

ბელი მონოთეისტურ ჰოლოგრამაში. ნარმართობამ არ იცის საიქიოს იმგვარი ტოპოლოგია და იერარქია, რომელიც წარმოდგენილია „კომედიის“ და ერთობ ქრისტიანულ ჰოლოგრამაში. არც გილგამეში და ოდისეისი, არც ბერძნული, სპარსული, ებრაული, ჩინური თუ სხვა ჰოლოგრამები იძლევიან მსგავს სისტემას. თავისთავად *სამოთხეს* მხოლოდ *ჯოჯოხეთთან* მიმართებაში აქვს მნიშვნელობა, მით უმეტეს, დანტესეულ „სამოთხეს“. ხოლო *ჯოჯოხეთი* (და „ჯოჯოხეთიც“) კი საშინელი ან უკანასკნელი *სამსჯავროს* კონტექსტით მნიშვნელობს. თუ ეს *სამსჯავრო* არ იქნება, არავითარი აზრი არც *ჯოჯოხეთს* და არც *სამოთხეს* და, მით უმეტეს მათ შორის მოთავსებულ *განსანმენდელს* არა აქვს. ეს შეიძლება, პავლეს აქსიომას დაეფუძნოს: „ქრისტე თუ არ აღმდგარა, ჩვენი ქადაგებაც ფუჭია და ფუჭია თქვენი რწმენა“ (I კორ. 15,14) – ეს რწმენის არსებას ეხება. მხოლოდ *რწმენაში* აქვს მნიშვნელობა ყოველივეს, რაც დაკავშირებულია ყოფიერების სისრულესთან და სააქაოსა და საიქიოს ურთიერთმიმართებასთან.

დანტე ქმნის საკუთარ არადოგმატურ ქრისტიანულ ჰოლოგრამას, რომელიც ეფუძნება მის მიერვე გამოთქმულ „მრწამსს“ და დაედება საფუძვლად „ალორძინებას“ და მის მხატვრულ ხედვას, მიუხედავად იმისა, ტექსტობრივად იცნობდნენ თუ არა დანტეს და „კომედიას“ იტალიელი და ევროპელი შემოქმედნი. დანტე *ქრისტიანობას ყოფიერების მთლიან ჰოლოგრამად ხედავს*. ეს ჰოლოგრამა ყოფიერების ეგზისტენციალურ გზას შეიცავს მთლიანად და განუყოფლად. აქ სავსებით ცხადდება ამავე ჰოლოგრამის დიონისე არეოპაგელისეული ხედვა, გადმოცემული მის წერილში *იოანე ღვთისმეტყველისადმი*: „მოვლენები, – წერს დიონისე არეოპაგელი, – ჭეშმარიტად არიან ხილვადი ხატები უხილველ საგანთა, რადგან მომავალ საუკუნეებში ღმერთი კი არ იქნება უწმიდურ ადამიანთა თვისგან მართებული განშორების მიზეზი, არამედ თვითონ იქნებიან განშორებულნი ღმერთისაგან.“ „კომედია“, გარკვეული აზრით, ამ დიონისეისეული აზრის ილუსტრაციაა, რადგან „ჯოჯოხეთიც“, „განსანმენდელიც“, და „სამოთხეც“ თვითგანსჯის სფეროებს წარმოადგენს და დასახლებულია არა მხოლოდ დოგმატურად დადგენილი წმიდათა *სახელ-სულებით*, არამედ დანტესეული შერჩევითაც. ეს დანტეს კათოლიკური ეკლესიის მიმართ არაორთოდოქსულ (არადოგმატური) – უნივერსალური ქრისტიანობის აღმსარებელ პოზიციაში აყენებს. მაგრამ ეკლესიური ქრისტიანული თვალსაზრისით, ეს სრულიად გაუგებარი რამ გასაგები ხდება დანტეს მოგზაურობის ლოგიკით: დანტე-პერსონაჟი, რომელმაც ჯერ არ იცის, თუ რაგვარია სამოთხის განლაგება (მეტატოპოლოგია), არ იცის, რას წარმოადგენს *სამოთხე*, გადის ცნობიერების გარდასახვის გზას დაახლოებით ისევე, როგორც გადის ამ გზას ისტორიაში თეოლოგი და ფილოსოფოსი: იწყებს ბერძნული ფილოსოფიით და მითოსით, უკვე შე-

მოსულით და ცნობილით ქრისტიანულ სააზროვნო სივრცეში არაბული (მუსულმანური) გზით და ქრისტიან მამათა და ნეოპლატონიკოსთა ტექსტებით.³⁰ „სამოთხეში“ აპოლონისა და სხვა სიმბოლურ მითოპერსონაჟთა დასახელება (მეტაფორულად შემოყვანა) მკითხველს მიახედებს „ლიმბისაკენ“, სადაც მოთავსებულნი არიან ის დიადი სულები, რომელთაც არ იცოდნენ ქრისტეს მოვლინების შესახებ და, შესაბამისად, ვერ იქნებოდნენ ვერც ურწმუნონი და ვერც „საჯოჯოხეთოდ ცოდვინი“. მაგრამ „ლიმბთან“ მიმართება სხვა ასპექტსაც ხსნის: „სამოთხეში“ დანტეს (პოეტს) აყვანილი ჰყავს არაერთი პოლიტიკური ფიგურა, რაც ხაზგასმით მიუთითებს იმ ინტერესზე და „უცნაურობაზე“, რომელიც დანტესეული „მეოთხე აზრით“ ტვირთავს ამ მოვლენას. მე ვფიქრობ, ეს „მეოთხე აზრი“ გასაგები გახდება მას შემდეგ, რაც თავისი შემოქმედების დასასრულს დანტე ლათინურ ენაზე დანერს „მონარქიას“ – თავისი პოლიტიკური და სახელმწიფოებრივი ფილოსოფიისა და კონცეფციის გვირგვინს.

თუ „ჯოჯოხეთში“ ცდომილ და უკეთურ ქრისტიანებთან ერთად მოთავსებულნი არიან ბოროტმოქმედნი საერთოდ (დანტეს შერჩევით), დანტე საგანგებო სფეროს უქმნის იმათ, ვინც ქრისტემდე „დიდობდა“ და დიდ მუსულმანებსაც, რაც სრულიად ეწინააღმდეგება საეკლესიო დოგმატიზმს. ამ რჩეულთა ადგილი საიქიოს კათოლიკურ ქრისტიანულ სამწვერიან დოგმატურ ტოპოლოგიაში არსად აღმოჩნდა. „ლიმბში“ დანტე გენიოსთა ექვსეულში იქნა მიღებული. განსანმენდელის ბოლოს ვირგილიუსი, ვიდრე თავადაც „ლიმბში“ დაბრუნდებოდა, დანტეს თავზე ადგამს „მიტრას და გვირგვინს“ და ამგვარად „წარმართ გენიოსთა“ მიერ შემოსილი დანტე-მოგზაური დანტე-პოეტს შეჰყავს „სამოთხეში“. ყოველივე ამით და სამოთხისეული განწყობით „სამოთხეს“ და მასში დანტეს სვლას მნიშვნელოვანი ფსიქოლოგიური დატვირთვა ეძლევა. სამოთხეში მთავარ მოპასუხეებს წარმოადგენენ *ბეატრიჩე*, *იუსტინიანე* და *წმ. ბერნარი* (რომელიც 4-მზის ციდან არის გადმოსული *ემპირეაში* და განმარტებებს აძლევს დანტეს). ეს საკმაოდ საინტერესო სამეულთა: *ბეატრიჩე* – სიყვარულის, სილამაზის და სულიერი აღმავლობის განსახიერება; *იუსტინიანე* – იმპერატორი და სახელმწიფოებრივი კანონმდებლობის ქრისტიანული მრწამსის (ქალკედონურის) საფუძველზე და მით მთელი ზეციური და ქვეყნიური იერარქიულ-ლირებულებითი ნყოფის კოდიფიკატორი – და *წმ. ბერნარი* – სამონასტრო ცხოვრების ფუძემდებელი ევროპაში და პირველი ორდენის – ტამპლიერების (ტაძრულთა) – კოდექსის შემქმნელი. არის კიდევ ერთი მთავარი პერსონაჟი, რომელიც დანტეს წინაპრის სახით იმ მთავარ პრობლემას განმარტავს, რომელიც დანტეს ცხოვრების უმთავრეს პრობლემათაგანს წარმოადგენს: *კარაგეიდა* („სამოთხე“, 15 სიმ. 5, მარსის ცა) – დანტეს პაპის პაპა, რომელიც ჰყვება არა მხოლოდ დანტეს საგვარეულო თავგადასავალს, არამედ

იტალიისა და ფლორენციის წარსულისა და აწმყოს სურათსაც ხატავს, რომელიც საერთო კონტექსტში ერთიანდება „იტალიასა და ფლორენციაზე გოდების“ თემაში. დანტეს არც „სამოთხეში“ ასვენებს სამშობლოს მდგომარეობა და თითქმის მთელ ორ სიმღერას უთმობს ფლორენციის თემას (15, 97-148; 16, 1-58-66-154):

კაჩაგვიდა:

„ვჰყავ საცნაური მის ნათქვამში უპირველესად: „დიდება შენდა, ერთარსებავ სამების სახით, ჩემდა ნაშიერთ რომ აღავსებ ციური მადლით. ნათლის წიაღში, საიდანაც გესაუბრები, ეს შენ დამიცხრე ხანდაზმული წყურვილი, შვილო, ჩემში აღძრული იმ დიადი წიგნის კითხვისას, რომლის ფურცლებზე არ ხუნდება ფერი მელნისა. უნდა მივაგო უცილობლად მადლი მაღალ სულს აქ მოსაფრენად, ვინაც ფრთანი შენ მოგანიჭა...“

ეს პირველადი გაბაასება „კომედიის“ ერთ-ერთი უმთავრესი თემის შესავალია. სული, რომელსაც დანტი ესაუბრება და ამ სულისავე მოთხოვნით მისი ვინაობის შესახებ იწყებს თავის მონოლოგს: „ვარ ფესვი შენი“ და განაგრძო შემდგომ ამისა:

„იგი ვარ, ვინაც გვარი შენი წარმოშვა ქვეყნად, ხოლო ის, ვინაც უკვე ასზე მეტი წელია, რაც სალხინობლის მთას გარს უვლის დაუცხრომელად, შვილია ჩემი, ხოლო შენი მამისა პაპა, გვედრი, მაგ ბედშავს შეუმოკლო კეთილი ღოცვით მანდ დაყოვნების და ტყვეობის ხანგრძლივი ყავლი. სამშობლო შენი ფლორენცია, გარს მოვლებული უძველეს ზღუდით, სადაც კიდევ გაისმის რეკვა ტერცის და ნონის, იყო სუფთა ქალაქი ერთხელ, არც მანიაკებს ატარებდნენ, არცა გვირგვინებს, არც ოქროს ქამრებს გაპრანჭული მანდილოსნები, არც სამკაულებს პატრონებზე უფრო ძვირფასებს. ოჯახის მამებს არა ჰგვირიდა ჯერ კიდევ ძრწოლას ქალების ყოლა, რაკი ჰქონდათ გამორკეული მზითევის ზომა, გათხოვების უცვლელი ყავლი... უბრალო ღვედის, ძვლის ბალთიან ქამარს ირტყამდა ბელიჩიონე, ხოლო მისი მეუღლე სარკეს გაეცლებოდა ღანვთა თვისთა შეუფერავად. არც ნერლისა და არც ვეკიოს ერცხვინებოდათ ტყავის სამოსი, ხოლო მათი მეუღლეები სელსა ბეჭდავდნენ და ხელსაქმით იყვნენ გართულნი. სვებდნიერი დიაცები და მათი ქმრები მამაპაპეულ საძვალეში იმარხებოდნენ, არვის სჭიროდა გადახვეწა სხვის ქვეყანაში. ერთი აკვანთან ძილფხიზლობდა და იმ ენაზე, რომელნიც მისთა წინაპართაც ეამებოდა, ჩვილს იავნანას უმღეროდა გულმოცემული. მეორე გორგალს ძაფს აცლიდა და მოუთხრობდა ყმანვილებს ტკბილად რომის, ტროას თავგადასავალს და ფიეზოლეს ისტორიებს, საგმირო ამბებს... ასეთ საამურ საუკუნეს, სიქველით სავსე, უსაჩინოეს მოქალაქეთ ძვირფას მამულში დედა

ლეთისმშობელს შეევედრა და მარიამმა დამბადა ქვეყნად. სანათლოს ძველ სალოცავში ნამცხეს მირონი და იმ დღიდან გავხდი კიდევაც მე ქრისტიანი, მონა ლეთისა კაჩავიდა...”

დანტე:

„ო, სისხლის ჩვენის უმნიშვნელო აზნაურობავ, თუ შენ კაცთათვის სიამაყის იძლევი საბაბს, სააქაოში, სად ვნებანი ადრე ჭკნებიან, ამიერიდან აღარ მიკვირს, ცათ საუფლოში, სადაც სულს ფუჭი ოცნებანი ველარ სწვდებიან, რომ ვამაყობდი, ჩემის მოდგმით თავი მომქონდა. შენ მანტია ხარ, დამოკლდეები და გახუნდეები, დროგამოშვებით თუ კალთები არ განგიახლეს, დროს მაკრატელი შეგიკვეცავს უთუოდ ქობას...”

კაჩავიდა:

„ახლა ვიკმართ ნინაპართა გამო უბნობა, ვინაობის და სადაობის მათის ამბავი, უხერხულია ნინაპრებით ცაში ქადილი. რიცხვი იმათი, ვინც ომებში გამოდგებოდა მარიხის ძეგლს და ჯიოვანის სალოცავს შორის, უდრიდა მცხოვრებთ იმ ჟამინდელთ ერთსა მეხუთედს. სამაგიეროდ მოქალაქეთ ნამდვილთა სისხლი (ჩერტალდო, კამპი და ფიგგინეც რომ მივათვალთ) იყო პირნმინდა, უცხოთაგან აურეველი. ვგონებ, გიჯობდათ მეზობლების მეზობლად ყოლა, არცთუ მირჩევდით, გადამთიელთ შემოერთებას (გალუცცისა და ტრესპიანის ვგულისხმობ მკვიდრთა), ვიდრე სიგნელი აქოთებულ გლეხის მოთმენა, ან აგულონელ მონაყოფილს რად აძლევთ ნებას, მექრთამეობით გაისქელოს თავად ჯიბენი? პაპის კურია გალარძნილი, ჯიშდაკარგული, არ მოპყრობოდა ცეზარს, როგორც დედინაცვალი და მოქცეოდა ისე, როგორც შვილს უვლის დედა, მაშინ ზოგ ჩარჩებს ვერ ნახავდით ფლორენციაში, ისინი ალბათ სემიფონტის მიაშურებდნენ, სად მათ ნინაპრებს მათხოვრობაც უკადრებიათ. მონტემურლოში დარჩებოდა აქამდის კონტი, ჩერკის ოჯახი იქნებოდა სოფელ აკონში, და ვალდიგრეში იცხოვრებდნენ ბუნდელფონტნი. ტომთა აღრევა ყოველ დროში მოასწავებდა მიზეზს უდიდესს, ქალაქების იავარქმინისას, ხოლო ჭამა-სმა აღრეული მონამლავს სტომაქს. ბრმა ხარი მეტად ენარცხება ხშირად მინაზე, ვიდრე ბრმა ცხვარი, ხოლო ხმალი ხანდახან ერთი უფრო კარგად სჭრის, ვიდრე ხუთი ერთად გორდაი... ნურავის უკვირს გვაროვნებათ გადაშენება, ნუ გაგაოცებს ეს ამბავი უკვე ცნობილი, თუ ქალაქები და ხალხები გადაგებულან. საქმენი თქვენი იმგვარადვე მოისრებიან, როგორც თქვენ თავად, მაგრამ დროის ზანტი დინება ჩქმალავს ამ ამბავს და ცხოვრებაც, ასე მოკლეა... იმ კარიბჭესთან, სადაც ახლა ავი ზრახვებით ყველანი ისე დაიტვირთნენ გაოგნებულნი, რომ ვერ ამჩნევენ მოსალოდნელ ხიფათს უცილოს... თავი გაითქვეს ნინაპართა მათთა ოდესლაც, როს სუქდებოდნენ, განაგებდნენ კონსოისტორიებს, როცა პრელატი ეკლესიებს აღარა ჰყავდა. თავხედი გვარი, ვინც ვეშაპად ევლინებოდა გარდახვენილებს, ხოლო მასთან, ვინც აჩვენებდა ჭანგებს და ქი-

სას, უცოდველი, უცოდველი იყო ბატკანი, აღზევებული იყო უბირ მდაბიოთაგან, მიტომც გაუნყრა, უბერტინო ბელიჩიონეს, რომ არ ენადა დამოყვრება უჯილაგოსთან... პატივდებულად ითვლებოდა იგი სახლიცა, რომელმაც ყველას გადაგვიდათ მრავალი ჭირი, ვის შურისგებამ ჩამოავდო სისხლის წვიმები და თქვენს ცხოვრებას აუმღვრეველს უცვალა წირი... ამ გვართა შორის და მრავალგვარ ვითარებაში მომსწრე ვარ ბევრის, უწყინარი, მშვიდი დროების, როს ფლორენციელთ ცრემლთა დენის აკლდათ საბაბი. ასე მინახავს მე მანდ ხალხი ალაღმართალი, პატიოსანი, არც დაჰქონდათ თეთრი შროშანი, შუბის წვერებზე თავდაყირა დაკიდებული, ჯერაც არ იდგა ჩვენს ქალაქში სისხლის წვიმები...“ (15. 90 - 135).

ცხადია, ეს არ არის სამოთხეში წარმოსათქმელი ტექსტი და დანტი აქ თავს ვერ იკავებს იმისაგან, რომ თავისი სიღრმითი ტკივილი არ გამოთქვას. აქ „სოფლის სამდურავი“ სრულიად კონკრეტულ „ნაციონალისტურ“ სახეს იძენს და ფლორენციის ბედის გარშემო ტრიალებს. იგი განცდის იმავე სიღრმეს აღწევს, როგორსაც ქართულ პოეზიაში მოცემული „სოფლის სამდურავი“, რომლის სათავე რუსთველის „ვეფხისტყაოსანია“. ეს გაელვება, რა თქმა უნდა, ვერ დარჩებოდა „სამოთხისეული“ განწყობის მუდმივ თემად, თუნდაც იმიტომ, რომ დანტეს გზა მიემართება ზევით და სცილდება სოფლისათვის ნუხილს. მაგრამ ეს ის მდგრადი განწყობაა, რომელიც მთელი კომედიის სიღრმით დინებას გამოხატავდა. „ფლორენციაზე სამდურავის“ თემა დანტეს სამოთხისეული შეკითხვადობის ლერძული თემით ხდება გადაფარული. ყველა განმარტებათა და თვით „სამოთხის“ ეს ლერძული თემა: რწმენა – ღმერთი – სამება ისეთი დაბეჯითებით არის გამოთქმული, რომ ის ეკლესიის მიერ წაყენებული ბრალდების პასუხად იკითხება. ჯერ კაჩაგვიდა უსვამს ხაზს, რომ ის იყო ქრისტიანი და დაიბადა დედის მიერ ღვთისმშობლისათვის გამოთხოვილი მაღლით. ქრისტიანად ჩამომავლობით ყოფნა განსაზღვრავს იმას, რომ დანტეს შეკითხვადობა უტრიალებს რწმენის საკითხს. ოცდამეხუთე ქებაში დანტი არა მხოლოდ თავის რწმენას გამოთქვამს, არამედ იყენებს დიონისე არეოპაგელს და მის „ზეციურ იერარქიას“ სამოთხის მეტატოპოლოგიის შესაქმნელად.

ამ ვრცელი ამონაძერწის გადმოტანა განაპირობა ისევ და ისევ იმ საერთო განწყობამ, რომელიც ესოდენ აახლოებს ქართულ ეროვნულ განცდას დანტესეულ „გოდებასთან“. მაგრამ აქ კიდევ უფრო დიდი თანხვედრაა ისტორიული კონტექსტის იმგვარ გახსნასთან, როგორიც ილიას, ვაჟას და, ქართველ და იტალიელ პოეტებსა და საზოგადო მოღვაწეებს წარსულის ღირებულებას ზნეობრივი კუთხით აფასებინებს. რა აინტერესებს დანტეს, აყვანილს სამოთხეში? – თავისი სამშობლოს ზნეობრივი სახე და მისი სამაგალითო ოჯახები და პიროვნებები? ისტორიას სრულად ზნეობრივი ღირებულება დაუდგინა დანტემ, რაც

თითქმის სიტყვასიტყვით შეიძლება გამოითქვას ილია ჭავჭავაძის მძაფრ სიტყვებში ისტორიის ეგზისტენციალურ მნიშვნელობაზე: „ერის დაცემა და გათახსირება მაშინ იწყება, როცა ერი, თავისდა საუბედუროდ, თავის ისტორიას ივიწყებს. როგორც კაცად არ იხსენება ის მანანალა ბოგანა, ვისაც აღარ ახსოვს – ვინ არის, საიღამ მოდის და სად მიდის, ისეც ერად სახსენებელი არ არი იგი, რომელსაც ღმერთი გასწყობია და თავისი ისტორია არ ახსოვს. რა არის ისტორია? იგია მთხრობელი მისი თუ, – რანი ვიყავით, რანი ვართ და რად შესაძლოა ვიყვნეთ კვლავადაც. ისტორია თავის გულის ფიცარზედ იბეჭდავს მარტო სულისა და გულის მოძრაობას ერისას და ამ დაბეჭდვითა, როგორც სარკე, გვაჩვენებს იმ ღონეს და საგზალს, რომელიც მომადლებული აქვს ამა თუ იმ ერსა დღეგრძელობისთვის და გაძლიერებისთვის.“³¹ „ძველი ამბის“ ახლების სანურთენელ მნიშვნელობას უსვამს ხაზს ვაჟა-ფშაველა თავის „გველის-მჭამელში“ და ამაზე იქნება მიმართული მთელი ქართული ეროვნული თვითშეგნება. ის აზრი, რომელიც „უთქმელად თქმით“ გამოსჭვივის კვანავიდა-დანტეს მიერი სურათიდან, ასევე საგულისხმოა: „ზეცამ იცის ფლორენციის ამყამინდელი მდგომარეობა და დანტეს ბედიც“, რაც ბუნებრივად ამ მდგომარეობაში მათი ჩამყენებლების პასუხისგებასაც გულისხმობს. ეს კი მთელი „კომედიის“ საზრისის კიდევ ერთი ღრმად ფსიქოლოგიური გახსნაა.

ბეატრიჩე სარკეა – ის, რასაც უშუალოდ ვერ უსწორებს თვალს დანტე, ბეატრიჩეს თვალბშია ასახული და მას მიჩერებული ხედავს ის:

„ბეატრიჩემ კი მარადიულ სიმბლეთაკენ ალაპყრო მზერა; თვალნი დავნიე უსწრაფესად და მის თვალებს მივაპყარ მზერა“... მე მხოლოდ რამდენიმე ჩემი საერთო თემისათვის მნიშვნელოვან მომენტზე ვაგმახვილებ ყურადღებას. თეოკოსმოლოგიური სურათი დანტესათვის თავისთავად მნიშვნელოვანი არ არის, რამდენადაც ეს სურათი ცნობილი იყო პტოლომაიოსის დროდან და კოპერნიკამდე ცვლილება არ განუცდია. მაგრამ აქ საინტერესოა დანტესმიერი კოსმიური იერარქიული ტოპოგრაფია. ამ სისტემაში მზე არის სიმეტრიის ღერძი, ის სარკე, რომელიც ასახავს და გადასცემს მთელ პოლოგრამას. ამიტომ ისინი, ვინც მზის ცაზე იმყოფებიან, განსაკუთრებული სარკეები არიან, რომელთა მეოხებით იხსნება ზეციური უხილავი გრაგნილი და შესაძლებელი ხდება მისი გონებით აღქმა, რაც სხვაგვარად შეუძლებელია. სიმეტრიის პრინციპი დანტესეულ თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამას როგორც ფიზიკურ, ასევე მეტაფიზიკურ სისტემად წარმოსახავს, რომელშიც მეტაფიზიკა გადადის ფიზიკაში და ფიზიკა – მეტაფიზიკაში: გრაგნილი (ფარული) – გახსნილში და გახსნილი – გრაგნილში (ფარულში). ამგვარად, მთელი სისტემა აბსოლუტურ წონასწორობაში იმყოფება. ეს არის განსახიერებული თვით „კომედიის“ განწონასწორებულ ფორმაში. თეოკოსმოლოგიური სისტემა „საიქიოშია“ გატანილი, ხოლო

„საიქიო“ კი, რამდენადაც ის დანტეს სიზმარს წარმოადგენს, ადამიან- შია გახსნილი. თვით მსიზმრებელის ცოცხალი ცხოვრება, ამ მოცემულ მომენტში, გრაგნილია: ვიდრე ის საიქიოში მოგზაურობს, ცხოვრება ფარულია და შეჩერებული - მარადიული შეყოვნების მდგომარეობა- შია. სააქაოსა და საიქიოს სიმეტრიის ღერძი გარდაცვალების პარადო- ქსული ფორმით არის მოცემული: გარდაცვალება ყოფნა-არყოფნის მოდალობაა - გრაგნილისა და გახსნილის ერთდროულობაში. ფი- ლოსოფიურად და თეოლოგიურად ეს გამომდინარეობს ქრისტიანული „სამების“ აქსიომიდან. რწმენის შესახებ კითხვაზე პასუხისას დანტი ამბობს:

„მე ვპასუხობ: იმ ღმერთის მწამს, რომელიც ამოძრავებს ცეცხლს, ერთი, მარადიული, სიყვარულსა და ნებას რომ იძლევა უძრავი. ფიზიკა- შიკ და მეტაფიზიკაშიკ მივდივართ ჩვენ ამ უზადო დასკვნასთან და მასვე მსახურებენ უსასრულო სიმალლიდან მოსე, წინასწარმეტყველე- ბი და ფსალმუნები, სახარებანი და ის, რაც თქვენ ააწყვეთ, როდესაც სულმა აღვინთოთ გონება. მწამს სამი სახე, მარადიულ მყოფი, ვისი არ- სებაც იმდენად ერთიანი და სამეულია, რომ „არსება“ და „ყოფნა“ ერ- თიანად ჩაიტყეს. ღმერთის საიდუმლოს სიღრმე, როგორც არის ის მო- ცემული ჩემს სიტყვებში, სახარების ბეჭდით არის გამტკიცებული. და აქ არის - სანყისი, ცოცხალი ნაპერკალი, რომლის ალი გაივრცო, იქცა ცეცხლად და როგორც ეარსკვლავი ზეციური, ბრწყინავს ჩემში“. (სა- მოთხე, 24; 130-145)

დანტეს ამ რწმენას ეთანაბრება ზეციური იერარქიის ის განმარტე- ბა, რომელსაც დანტი ისმენს ბეატრიჩესაგან და ზევით კიდევ აღვნიშნე. სრულად ეს სურათი ამგვარია:

„და მან, ვინც მცირე იქვსაც ჭვრეტდა ჩემს სულში, მითხრა: „იცოდე აქ გეგულებოდეს ქერუბიმნი და სერაფიმნი. ამიტომაც სწრაფია აღმა- ფრენა მათი ძალისა, იმ პუნქტს ისინი შეერწყმიან შეძლებისამებრ, რამდენად მეტად სპეტაკი აქეთ ძალა ჭვრეტისა. მათ ირგვლივ მდგომ- ნი აქ ზეცაში იწოდებიან ტახტად ზეციერ მეუფების თვალთა წინაშე, რადგან ისინი ასრულებენ სახელს პირველს. რაც უფრო ღვივის სიხა- რულის ანთება მათში, მით უფრო მეტად ჩასწვდებიან ჭეშმარიტებას, რომელიც სულებს მიანიჭებს ნათლის სავანეს. ეგეც იცოდე, ჭვრეტა- შია ბედნიერება, მას ნუ ეძებ სიყვარულში შენ ნურასოდეს, რადგან ეს გრძნობა ისახება ჭვრეტის შედეგად. ხოლო ის ჯილდო, რასაც კაცი მოიხვეჭს ხოლმე ციური მადლის და სიქველის მეოხებითა, არის საზო- მი ამგვარ ჭვრეტის ჩვენის უნარის. ის სამეული მარადიულ ამ გაზაფხ- ულზე, ვინც ასე აჩენს ამ ბალნარის მშვენიერ კვირტებს, რომ მათ ვე- რასდროს გააშთვლებს თხის რქაი ღამით, გალობს მარადღუამს უნ- ყვეტელად იგი „ოსანას“ სამივე ქორო აღგზნებული უცნაურ ვნებით და სიხარული სამივესი დვრინავს ერთბამად. სამი ღმერთქალი იმყოფება

ამ დასთა შორის, სამთავროები, სიქველენი, რიცხვით მეორე, ხოლო მესამედ იგულისხმე ხელისუფალნი. მთავარ ანგელოსთ დაინახავ პირველ ორ დასში, სამთავროებსაც და მესამეს მხარს უმშვენიებენ ანგელოსები, მგალობელნი უფლის მიერნი. ყველა ესენი მწვერვალისკენ იმზირებიან, თუმც ზეგავლენას ქვემოურთაც არ მოაკლებენ, ზენაარისკენ აღზევებას ურჩევენ სხვათაც. და ანგელოსთა წმინდა ყოფამ ისე ძლიერად თვით დიონისეც გაიტაცა მას ჟამსა შინა, რომ ჩემებური განრიგება მან დაანესა. თუმცა გრიგორი მას ოდესლაც გაეპაექრა, მაგრამ როდესაც მას უფალმან აღუხვნა თვალნი, მას სასაცილოდ არც კი ეყო თავის ნაწერი. ნუ გაცოდები, რომ შეიძლო შვილმა სოფისა ჭემმარიტების მისტიურის აგრე ჩანვდენა, ეს მან შეიცნო, ვინც იხილა ცათა საუფლო.

აქ მან მრავალი სხვა სიმართლევც ჰყო საცნაური...“ (28, 97-139).

დიონისე არეოპაგელი ეკლესიური დოგმატიკისათვის (კათოლიკური ორთოდოქსული თუ სხვა) თავისთავად მეტად „საშიში“ მოაზროვნეა არადოგმატური აზროვნებით და თავისუფლებით. ეს თავისუფლება მან, ეჭვს გარეშეა, მიიღო უშუალოდ მოციქულ პავლესაგან, რომელიც ასევე უაღრესად თავისუფალი მოაზროვნეა და თავისუფლების არსების განმსაზღვრელი ფილოსოფიურად, ეგზისტენციალურად და თეოლოგიურად. თავისუფლება არ არის „კონცეფცია“ და არც დებულება თუ დადგენილება, თავისუფლება ყოფიერების გრავნილის გახსნის პირობა და საფუძველია. დანტეს მიერ დიონისესადმი ესოდენი ყურადღება თვით დანტეს თავისუფლების ხარისხზე და მისი „თავისუფლებაში დგომის“ ძალაზე მიუთითებს. ეს კიდევ ერთი უთქმელი ფსიქოლოგიური შტრიხია დანტეს დასახასიათებლად. ამგვარად, „სამოთხე“ მნიშვნელობას იწყებს არა განყენებული თეოლოგიური და თეოკოსმოლოგიური წარმოსახვების მეტაფორული სხივოსნობით, არამედ ეგზისტენციალური სიღრმით, იმ ფსიქოლოგიური განწყობით და არაცნობიერის გახსნით, რომელიც დანტეს მიერ არის დანახული. აქ ერთგვარი პარადოქსი ისახება: „ჯოჯოხეთის“ და „განსანმენდელის“ მთელი დრამატურგია ფსიქოლოგიურად უაღრესად მწვავე და ღრმა სცენებს წარმოგვიდგენს და მკითხველს „ფიზიოლოგიურ განცდებში“ ამყოფებს, ხოლო „სამოთხეში“ კი თითქოს ინტელექტუალურ და მჭვრეტელობით მიმართებასთან გვაქვს საქმე, რაც არანაირ ფსიქოლოგიურ ქვეფენას არ შეიცავს ობიექტურად, რადგან „სურათი“ შეუღწევადია და ხელშეუხები. სინამდვილეში კი აღმოჩნდა პირიქით: „ჯოჯოხეთსა“ და „განსანმენდელში“ დანტეს მიმართ ობიექტივირებულ „რეალობასთან“ გვაქვს საქმე, ხოლო „სამოთხეში“ კი დანტეს სუბიექტურ განწყობებთან, თავისი მდგრადი განწყობის და ფსიქოლოგიური მდგომარეობების და განცდების გამოსათქმელად. ეს ჩანს „სამოთხის“ განსახლებაში და იერარქიზებაში იმ სახელ-სიმბოლოებით,

რომლებიც დანტესათვის მნიშვნელოვანნი და ღირებულნი იყვნენ ცხოვრების მანძილზე. ეს ჩანს დანტეს (პოეტისა და პერსონაჟის „დამონაფებით“ სრულიად გარკვეულ პერსონაჟ-სიმბოლოებთან, თავისი თეოკოსმოლოგიური და რწმენითი საფუძვლების დადასტურებით „უმალღეს დონეზე“, საკუთარი თავის შემკობით გენიოსის „გვირგვინით და მიტრით“, მეტაალიარებით... დაბოლოს, სულეთში მთელი ამ გრანდიოზული სვლის დასასრულს, ყოველივეს („კომედიის“) „დიდი დუმილის“ წინაშე დაყენებით და თავისთავად ნაგულისხმევი დაბრუნებით თავის მარტოობასა და ლტოლვილობაში – მონოლოგი ზებულ არსებობაში. საიქიოში მოგ ზაურობისას არა მხოლოდ დანტე არის არტიკულირებულ-წარმოთქმული, გახმოვანებული შესიტყვებებში, არამედ მთელი „კომედიის“ წყობა არის ორკესტრირებული ხმათა და ხმაურთა ჰარმონიულ-დისჰარმონიული დაპირისპირებით. თუ „საიქიოში“ ჯოჯოხეთური შესასვლელი ხმაურიანი იყო, „მისგან „სამოთხეული“ გამოსასვლელი „დუმილში დგომა“. იმ წყობაში, რომელშიც დანტე ბრუნდება თავისი ცხოვრების მეორე ნახევრის გასავლელად, „დუმილში დგომა“ მარტოობის უკიდურეს გამოხატულებად იქცევა: დუმილი არა მხოლოდ შინაგანი მდგომარეობის გამოხატევაა, არამედ გამეფებული სიჩუმის – უხმოობის („კაცი არ არის, რომ ფიქრი ვანდო, გრძნობა ჩემი გაუფიხარო“...) – ეს კი თავისთავად მიუთითებს დანტეს უმძიმეს განცდაზე და იმ წყობის და ვითარების მიუღებლობაზე, რომელსაც ის არასოდეს არ შეურიგდება და რომლისადმი დამოკიდებულება გამოვლინდება მის უკანასკნელ ნაშრომში ლათინურ ენაზე, არა იტალიელთათვის მხოლოდ, არამედ მთელი კათოლიკური სამყაროსათვის დანერილ „მონარქიაში“. მეტაფიზიკურად გენიოსად მიღებული, სასულიერო და საერო (ეკლესიური და ხელმწიფური) გვირგვინებით შემკული დანტეს ლათინურში დაბრუნება იკითხება, როგორც შურისძიება და ირონია მათზე, ვინც განირა მისი სამშობლო და თვითონ ის.

დიონისე არეოპაგელის მთელი სისტემა არა მხოლოდ გეომეტრიულად და ტოპოლოგიურად არის გამოტანილი სამოთხიდან და „ზეციური იერარქიიდან“, არამედ ეგზისტენციალურადაც, როგორც ყოფიერების ონტოლოგიური საფუძველი და ქვეყნიურისა-და-ზეციურის ჰარმონიზების საშუალება. ეს არის დანტეს ქრისტიანული უნივერსალიზმი და ამაში დანტე საეცებით თანხედება შოთა რუსთველს.

დანტეს „კომედიის“ თეოსოფია, მიუხედავად იმ სერიოზულობისა, რომლითაც დანტეს შემოქმედება და მისი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ხედვა აღიქმება მკვლევრების მიერ, იმ საზღვარს სწვდება, სადაც შეიძლება გაჩნდეს გრძნობა, რომ მთელი ეს გრანდიოზული ნაგე-

ბობა ირონიული თვალის დადგმით არის ხილული. დანტეს ირონია სპონტანურად „სოკრატესებურია“. სამ სფეროში ან „სკნელში“ დანტეს ირონია „მოძრაობს“ მარტივი სიტყვიერი გამოთქმიდან ხედილის დასახასიათებლად და მისდამი დამოკიდებულებიდან – კოსმოლოგიურ ირონიამდე და ბოლოს თვითირონიამდე „სამოთხეში“, როდესაც ხან მონაფეს ადარებს თავის თავს, ხან ბაკალავრს, ხან გენიოსად აღიარებინებს თავს ჯერ „ლიმბში“, შემდეგ, „განსანმენდელიდან“ „სამოთხეში“ გადასვლისას გვირგვინებით შეამოსინებს თავს ვირგილიუსს, რომელსაც „სამოთხეში“ შესვლის უფლებაც კი არა აქვს და ა.შ. ირონიულია თვით სამი სკნელის ურთიერთმიმართებაც, თუ ამ სკნელებს ურთიერთში მოთავსებული ფიგურების სახით წარმოვიდგინებთ. ეს სამი სკნელი ღვთაებრივი წარმონაქმნია, რომელსაც დანტემ დაუმატა ლიმბი. სამის სიმბოლური მნიშვნელობიდან გამომდინარე, ეს შეესატყვიება „სამებას“, რომელიც თვითწარმოქმნილია და გაყვანილი მთელი სისტემის, პოლოგრამის გარეთ. ღვთაებრივი ვარდის ჭვრეტის მომენტში დანტე დროიდან ჭვრეტს მარადისობას და შებრუნებული ხედვით მთელ თეოკოსმოლოგიურ სასუფეველსაც, რომლის მჭვრეტელი თვალი უკვე სიბნელითაა – ზენათელი წყვდიადით. აქ ირონია უძღური ხდება და დანტეს ისლა დარჩენია, რომ საერთოდ გაჩუმდეს და მთელი ეს წარმოსახვა, ზმანება და სიზმარი განწყობაში მოაქციოს, რადგან თავისივე სიტყვით, „ეს ჰგავს სიზმარს, რომელიც აღარ იცი, მაგრამ განიცდი“. მოცული თვით ჩრდილთა საუფლოს მთლიანი სურათიც ირონიული, მაგრამ უკვე იმ აზრით, რომ ადამიანს არა აქვს არანაირი შესაძლებლობა, დააღწიოს თავი საკუთარ წარმოსახვას და რამენაირ სინამდვილედ გახადოს ეს წარმოსახვა, თუ არ სიზმრად და მოჩვენებად. მთლიანობაში განხილული ეს არის იმგვარი გრაგნილი – ფარული „სინამდვილე“, რომელიც სრულიად განსხვავებულ აზრს და საზრისს წარმოაჩენს, ხოლო ამ აზრისა და საზრისის გაგების თუ ამოხსნის მსურველებს დანტეს ირონიული მზერა დაჰყურებს. გასაღები მთელი ამ თეოკოსმოლოგიური ირონიისა დანტეს ხელთაა. ეს ირონია გამოდის თვით პირველშემოქმედიდან, რომელიც დაუსაბამო ზენათელ წყვდიადად წარმოდგება. სოკრატესებურობა დანტეს ირონიისა საკმაოდ ადრე იყო შემჩნეული, უკვე „ალორძინების“ ეპოქაში იყო კამათი ამის შესახებ.

ირონია თვით მეტაფორულ და ეპითეტურ შედარებებშია.

ცდა, რომ დანტეს ეს გრანდიოზული ნაგებობა დაამძიმონ კომენტარებით, ახსნებით, მითითებებით „რეალურ“ პიროვნებებზე, ახსნან ის, თუ რას გულისხმობდა ამა თუ იმ თქმაში, ან სურათში და სხვა, შეიძლება საინტერესოა წმინდა ფილოლოგიური და ისტორიული, გნებავთ, ზოგადად თანადროული ცოდნის თვალსაზრისით, მაგრამ არაფერს არ მატებს თავად ტექსტის (არ ვიცი, „კომედიას“ თუ „პოემა“ დაერქმის) არც მხატვრულ და არც ფორმალურ ღირებულებას... მთელი ცოდნა,

გრძნობები, ხილვები, შეფასებები, განცდები და განსჯანი ქმნის სწორედ იმას, რასაც „კომედია“ ეწოდება და ყოველივე არის მოქცეული სრულიად განსაკუთრებული ხასიათის დასრულებულ ქმნილებაში და პოლოგრამაში, რომელსაც *ნიგნი* ეწოდება. და ეს ნიგნი სავსებით შესატყვისია იმ დიდი პოლოგრამისა და იმ ტექსტისა, რომელსაც *სამყარო* ეწოდება და *ყოფიერების დიდი ნიგნის* სახით არის გადაშლილი ჩვენ წინაშე. დანტეს ამ ნიგნის შესახებ მე იმავეს ვიტყვოდი, რაც ვუთხრა ფშაველამ თქვა: „ბუნების გახსნილ ნიგნისა, არა გვაქვს გაგებულება“, ვიდრე არ შევეღრმავდებით მასში საკუთარი გულისრევით თუ ამაღლებით, გავთავისუფლდებით ამაოების არტახებიდან, და ვიდრე არ მივალწევთ იმ მწვერვალს, რომელსაც *ესთეტიკური სიამოვნება* ეწოდება. ეს სიამოვნება სრულიად განსხვავებულია და მისი ერთადერთი მახასიათებელი არის *თავის თავით დაკმაყოფილება*, ან „*დაუინტერესებელი სიამოვნება*“ (კანტი), რაც *კითხვის პროცესის* მდინარებას და განცდებს მოიცავს. ჩვეულებრივ, ამგვარი ნაწარმოებები, როგორც „მახაბხარატი“, „ილიადა“, „ოდისეა“, „შაჰ-ნამე“, „ვეფხისტყაოსანი“, „კომედია“, „გარგანტუა და პანტაგრული“, „დონ-კიხოტე“, ვაჟას „გველის-მჭამელი“ (და რა ჩამოთვლის...), *სრულად და მთლიანად* აღსაქმლად ადამიანისათვის კი არ იქმნება, არამედ *ღმერთისათვის*, რომლის ყოვლისმხილველი თვალი ერთადერთია, რომელსაც მთელი პოლოგრამატექსტის *ნაუკითხავად ხედვა* ან *მოუსმენლად მოსმენა* და *სრულად გაგება* შეუძლია. ადამიანი ბუნებრივად კითხვის *პროცესშია* და იმისათვის, რომ მან შეძლოს ტექსტის პოლოგრამის ხედვა, აუცილებელია, მოშორდეს ამ პროცესს, განყენდეს და მთელი ტექსტი ერთიანად დაინახოს; მთლიანად მოათავსოს ტექსტი-პოლოგრამა თავის *მეხსიერებაში*, რომელიც ასევე პოლოგრამულია. ეს *ზეგარდმო ხედვა პოლოგრამული აზროვნებაა*. იგი არ გულისხმობს სკანირებას და პროცესს, რომლის დაყოფა უსასრულო სეგმენტებად და მომენტებად არის შესაძლებელი, შემდგომ ამ ნაწილთა აკრეფით. ის *ერთიანი და მთლიანია*, და, შესატყვისად, *გაგებაც* ამგვარივეა. შუა საუკუნეებში არსებობდა მუსიკალური ფორმა, რომელსაც ეწოდებოდა „*musica reservata*“. ეს იყო უზომოდ დიდი ნაწარმოები, რომელიც უნდა შესრულებულიყო საკრავებისა და ხმების ფიზიკურად შეუძლებელი სიმრავლით (ასი ათასი ხმა, ამდენივე საკრავი და სხვ.), რომელთა აღქმა ადამიანის ყურს არ შეეძლო. მაგრამ ეს იყო ნაწარმოები ღმერთისათვის, რადგან ღმერთს ყოველივე ესმის არა შესრულების, არამედ *შექმნისას*. დანტეც ერთგვარად იმეორებს ამ მუსიკალურ ფორმას და მისი ეს გრანდიოზული ნაგებობა ერთი ამოსუნთქვით, ხედვით ხდება გასაგები და აღსაქმელი ღმერთისთვის, რომლის მონყალე თვალით დანტე იმ უკვდავთა რიგში დგას, ვინც ქმნის *კაცობრიობას* – ღმერთის ქმნილების მშვენიებას და სახიერებას წარმოადგენს.

ეჭვს არ იწვევს, რომ დანტეს ეს ნარმოსახვით-სიზმარეული ხილვა ეფუძნება კათოლიკური სქოლასტიკური თეოლოგიის მიერ დადგენილ სურათს და სამსჯავროს, მაგრამ დანტეს ამ გრანდიოზული კოსმოსის პრინციპი, რომლითაც იგება ეს კოსმოსი და ფორმა, რომელიც მას ნამდვილი არსებობის სახეს აძლევს, ნარმოადგენს პოლოგრამას, რომელსაც დანტე ქმნის საკუთარი შემოქმედებითი მიახლოებით იმ პირველად წესრიგსა და სიმეტრიასთან, რომელიც თავად არ არის მანიფესტირებული, ხოლო არის ყოველივეს არსებობის, ანუ გამოვლენის პირობა...³²

„...ტკივილი სულის...“

ცალკე პრობლემად არის გამოსაყოფი იტალიისა და ფლორენციის (ტოსკანის) თემა „კომედიამი“. ზევით უკვე გზადაგზა შევეხე ამ თემას და იმ განწყობას, რომელსაც უქმნიდა დანტეს თავისი სამშობლოს მდგომარეობა. ეს მართლაც განსაკუთრებული თემაა, რომელიც არ შორდება დანტე-პოეტსა და დანტე-პერსონაჟს კომედიის მთელ გზაზე: „ჯოჯოხეთში“, „განსანმენდელში“ და „სამოთხეშიც“ კი. იტალია და ფლორენცია დანტეს განსაკუთრებული ტკივილია. დანტეს ცნობილ სიტყვებს, რომლითაც მან უპასუხა ფლორენციის მოწვევას დაბრუნების თაობაზე და „ქალაქის წინაშე მისი დანაშაულის“ აღიარებას, დიდი სევდა და გულსიტკივილი ახლავს. „ჯოჯოხეთში“, „განსანმენდელში“ და „სამოთხეში“ ჩასმული სტროფები იტალიის და ფლორენციის შესახებ, თქმული დანტეს მიერ, საინტერესო და ფარულ ავტორს ამხელს: დანტე ჩვეულ პირველ პირს, პერსონაჟ-დანტეს კი არ ათქმევინებს ამ სიტყვებს, არამედ განყენებულ მთქმელს – ავტორს და ან რომელიმე პერსონაჟს, რომელიც ამ მომენტში შემოდის და თითქოს ტილოზე გადააქვს დანტეს ნარმოსახვაში და განწყობაში არსებული ფიქრი. ამ მესამე პირის შემოჭრა პერსონაჟებში მეტად შთამბეჭდავია ემოციურად. მძაფრ სიტყვებსა და გრძნობას, რომელიც მიემართება იტალიასა და ფლორენციას, კიდევ უფრო ამძაფრებს მკითხველისეული განცდა საკუთარ ქვეყანაზე. შეუძლებელია, პარალელურ განცდაში და ფიქრში მკითხველი საკუთარი სამშობლოს ბედზე არ დაფიქრდეს და ამ აზრით, დანტეს გოდება უნივერსალურ ხასიათს იძენს – ის მიემართება ყველა და ყოველ პატრიოტს, ვისაც თავისი ქვეყნის ბედი ღრმა ჭრილობად აქვს დაჩნეული. ძნელია, გვერდი აუარო დანტეს მიერ იტალიისა და ფლორენციისადმი მიძღვნილ ტკივილითა და სევდით აღსავსე სტროფებს – დანტეს ცნობილ „მოთქმებს“ იტალიისა და ფლორენციისადმი: პირველად ეს თემა შემოდის „ჯოჯოხეთის“ VI სიმღერაში, როდესაც ფლორენციელი ჩაკო გამოესიტყვება მოგზაურებს. ჯერჯერობით მხო-

ლოდ რეფლექსიურად, ჩაკოს სიტყვებით გამოიხატება ის, თუ რა არის ფლორენცია და რა გრძნობებს აღძრავს ის ჩაკოსა და დანტეში:

„ისევ მივმართე: – „ოჰ ჩაკო, ნამება შენი მე გულს მიღონებს და ცრემლებით მისველებს თვალებს; მაგრამ, თუ უნცი, მეც მაუნყე, სადამდე მივლენ დაუდგრომელი, დამთხვეული ქალაქის მკვიდრნი? არის თუ არა ღვთისნიერი იმათში ერთი? შუღლი და მტრობა რამ დაჰბადა იქ ესოდენი? მან მიპასუხა: – ხანდაზმული აღრევის შემდეგ იქ სისხლს დაღვრიან და პარტია ტყიურებისა გარეკს მეორეს უმკაცრესი ძალდატანებით. მაგრამ სამი მზის ტრიუმფალურ შემოვლის შემდგომ დაემხობიან ტყიურნი და ნაცვლად მეორე, ვინმე მოსულის დახმარებით, აღსდგება ისევ. და ის მრავალ ჟამს იხელმწიფებს და დამარცხებულთ დაადგამს იგი უსასტიკეს მონობის უღელს, მიუხედავად მათი სევდის და სირცხვილისა. ორი ღვთის კაცი დარჩენილა ქალაქში კიდევ; მათ არ უსმენენ. სიამაყე, სიძუნწე, შური – ამ სამს ნაპერწკალს აღუნთია მათი გულები...“

და შემდეგაც „ყოველ შესაძლო შემთხვევაში“ მსუბუქი ჩარტყმებია, ვიდრე არ მოვალთ „განსანმენდელის“ VI სიმღერამდე (purg. canto VI, 76-151), სადაც უკვე დასრულებული „მოთქმით გოდებაა“ იტალიასა და ფლორენციაზე:

„ოჰ, იტალიავ, შე მხევალო, ტანჯვის დილეგო, უიალქანო ხომალდი ხარ გრიგალის პირში, ოდესლაც ხალხთა მბრძანებელი, ან საროსკიპო. ეს დიდი სული აათრთოლა ისე ანაზდად თავის მამულის სახსენებლის გაგონებამა, ნათესავს თვისას მიესალმა და ესალბუნა, შენს მკერდზე მცხოვრებთ უომარად ვერ გაუძლიათ, ცოცხლად შთენილნი დღენიადაც სჭამენ ურთიერთს, თავად ისინიც, ვინც საერთო ციხეში ცხოვრობს. თვალი მოავლე, უბედურო, შენსა ქვეყანას, შენი ხმელეთი, შენი ზღვები მიმოიხილე, თუ სადმე იყოს ერთი კუთხეც მშვიდობიანი. იუსტინიანემ თუმც ერთხელ მოგდო აღვირი, მაგრამ რას გშველის უნაგირი ან უპატრონო, შენი სირცხვილი უმისოდაც შემცირდებოდა. ჰოი, ქვეყანავ, თავმოდრეკა გმართებს უთუოდ, რათა კეისარს დაანებო ცხენზე შეჯდომა, თუ ყურადიღებ სათნოებით სიტყვას უფლისას; აჰა, გაშმაგდა, გაზულუქდა ან მხეცი იგი, რადგან დეზებით ჯერაც არვის დაუოქნია, მას შემდეგ, რაც შენ იპყარი სადავე მისი.

შენაც, ო, ალბერტ გერმანელო, ვინაც დააგდე იგი ულაყი, უხედნელი, მოუთრგუნავი, როცა სადავე ხელში უნდა მტკიცედ გჭეროდა. დეე, მიაგოს მართებული სასჯელი ზეცამ ან სისხლსა შენსას თვალსაჩინოდ განცხადებული, რათა ათრთოლდეს რისხვისაგან მემკვიდრეც შენი. რადგან შენის და მამაშენის გამოისობით, გაუმაძღრობით და სიხარბით სულნაძლეულნო, საკეისროის ბალი იგი დაფარა ყვერმა.

მოვედ, იხილეთ კაპპულეტტი, გინდა მონტეკკი, ფილიპესკები და მონალდი, ო უდარდელო, ნახე, რარიგად დაზაფრულან, დაშინებულან! მოვედ, სასტიკო, და იხილე დაცემა ზნეთა შენ აზნაურთა და უნამლე დასნეულებულთ, და ნახავ, თავად რა დღეშია სანტაფიორე.

საკუთარ თვალთ ნახე რომი, ცრემლთა თხეველი, თუ როგორ მოსთქვამს უსასოოდ დაქვრივებული: „რისთვის დამაგდე, კეისარო, რისთვის დამტოვე?“ ნახე, რარიგად ერთმანეთი შეგვეძულებია, ჩვენ აღარ ველით შეწყალებას და შევრდომებას, მოვედ სახელის საკუთარის პატივისაცემად.

და ვით შეგკადრო იუპიტერს ღვთისგან ხელდასხმულს, ჩვენი გულისთვის გოლგოთაზე ჯვარზე გასულო, მართალნი თვალნი უცხოოდ ხომ არ მიგიქცევია; ვინ იცის, ეგებ გვიმზადებდეს ზრახვად უფსკრულში, თათბირი შენი გამომღები ნაყოფთა დიდთა, რასაც ეგების ვერ სწვდებოდეს გულისხმა ჩვენი.

რადგანაც მთელი იტალია დარჩა ტირანებს, და ან მარჩელოს თავს უწოდებს ყველა ყაჩალი, ან და თავკაცი ყოველივე ჯგუფის, პარტიის.

ო, ფლორენციავე, იამაყე ასეთ განდგომით, რადგანაც იგი შენს ზღუდეებს ვერ შეეხება, ხალხისა შენის გულისხმიერ სიბრძნის წყალობით.

მრავალს უნთია სამართლისა ლამპარი გულში, მაგრამ არ ჩქარობს მოისარი ბრძენი არასდროს, მოქალაქეთა ენის წვერზე უძევთ სიმართლე.

მრავალი გარბის სახელმწიფოს სამსახურიდან, შენი ხალხი უკითხავად აღრიალდება, აჰა დამტვირთეთ, ჩემი ზურგი იმსახურეთო.

მამ იზეიმე, არ გაკლია ლხინის მიზეზიც, შენ მორჭმული ხარ, ხეავიანი და ზავიანი,

სიტყვანი ჩემნი სინამდვილემ ვერ გაანბილოს.
 შენ ვერც ათინა შეგედრება და ველარც სპარტა,
 შჯულისდებანი უძველესნიც ვინც შეჰქმნა ერთხელ,
 მათ არ მიუძღვით შენოდენა დამსახურება.
 რადგან კანონებს ისე ბრძნულად ანებსებ შენსას,
 რომ ნოემბერში უკვე აღარ გამოგადგება,
 რაც ოქტომბერში მაჯაგანით მოგიქსოვია.
 და რამდენიგზის ადამიანთ მახსოვრობაში
 კანონი, ზნენი, მმართველობა, ფული და ზომა,
 მოქალაქენი და წესრიგი შენ შეგიცვლია!
 ჰოი, ნეტავი რომ შემეძლოს, გონს მოხვიდოდე
 და მიხვდებოდე, როგორ ჰგევეხარ შენ იმ ავადმყოფს,
 რომელიც მშვიდად ვერ ისვენებს თვის სარეცელზე,
 გულშემოყრილი ბორგავს ასე შენთან მებრძოლი.”

ეს პასაჟი, მიმართული იტალიისა და ფლორენციისადმი, მეტად საინტერესოა დანტესეული *მონარქიის* კონტექსტშიც. რადგან აქ გამოკვეთილად არის მოცემული დანტეს დამოკიდებულება *იმპერიისადმი* და *იმპერიულობისადმი* (სილიადისადმი), რაზედაც წინა ნაკვეთში ვსაუბრობდი. მაგრამ ჩემთვის განსაკუთრებული ღირებულება აქვს ამ „*მოთქმას*“ მისი თანხედრობით ქართულ ლიტერატურაში არსებულ მგლოვიარე განწყობასთან (დავით გურამიშვილი, ილია ჭავჭავაძე, ვაჟა-ფშაველა...).³³ ვაჟა სხვაგვარადაც ეხმიანება დანტეს – ორივე სუნთქავს მონარქიული წყობის დიდებულებითა და იმპერიულობით. ვაჟას „ძველი დრო“ არა მხოლოდ „ოქროს ხანას“ მიემართება, არამედ იმ ერთადერთ და ღირებულ წყობას, როდესაც ერი და ქვეყანა ერთიანი სუნთქვით სუნთქავდა და ერთიან ღირებულებებს ეთაყვანებოდა. ამგვარადვეა, ილია ჭავჭავაძის გულისტკივილი, გამონვეული საქართველოს მდგომარეობით. ილიას ვითომ სარკასტული, სინამდვილეში კი „ცრემლითა სისხლდანთხეული“ უაღრესად მკაცრი განაჩენი, გამოთქმული ლექსში „ბედნიერი ერი“, იგივეობრივად თანხვდება დანტესეულ განწყობას და მოთქმას იტალიის მიმართ. ხილვად სახეებში გადატანილი ილიას ეს „მოთქმა“ გვაძლევს დანტეს „*ჯოჯოხეთის*“ თითქმის ადეკვატურ ჰოლოგრამას.³⁴ მაგრამ ეს თემა სამოთხეშიაც გრძელდება, რაც დანტეს სიზმარს მუხტავს იმგვარი გულისტკივილით, რომ ნამდვილ ცხოვრებისეულ განცდებს აღძრავს თვით *სამოთხეშიც* კი, სადაც ონტოლოგიური სიმშვიდე სუფევს. „სამოთხის“ სტრუქტურა, რა თქმა უნდა, იმეორებს იმ წყობას, რომელიც დადგენილი იყო არეოპაგიტული „საღვთო იერარქიით“ და მეცნიერული კოსმოლოგიით იმ ეპოქაში, ეს იყო პტოლემეაოსის კოსმოლოგიური წყობა. მაგრამ თავისთავად, როგორც აღვნიშნე, ამას არა აქვს დიდი მნიშვნელობა. აქ მთავარია ის დატვირთვები, რომლებსაც ეს

კოსმოიერარქია იძენს დიონისე არეოპაგისეული ღვთაებრივი იერარქიისა და კოსმოლოგიის თვალსაზრისით. სწორედ ამ იერარქიაში შედის დანტე და მთელი თავისი არსების შეკითხვადობით სურს, გაანათოს თავისი გონება. და აქ არის უმთავრესი ხვეული: დანტე მჭვრეტელ-მსმენელი იმგვარ განცდებში აღმოჩნდება, რომ ამ მის განცდებზე პასუხის გაცემას ვერაფერს ახერხებს.

თავის წინაპართან ეს შეხვედრა არა მხოლოდ ემოციურია, არამედ გარკვეულწილად შემეცნებითიც, რადგან ამ საუბარში ისახება ფლორენციის იმგვარი სურათი, რომელიც სრულიად სხვა მიმართებებში წარმოსახავს ფლორენციის საზოგადოებას. მეცხრე ქებაში გველფებასა და გიბელინებზე იყო ნათქმი. ახლა რომი და ფლორენციაა წარმოდგენილი, ჯერ თავისი სახელოვანი მოქალაქეებითა და გვარებით, შემდეგ კი მისი „დღევანდელი“ დაცემის სურათით. ასე შენდება ფლორენციისა და იტალიის „კომედიისეული“ სურათი, ერთდროულად ხედილი ზემოდან და შიგნიდან. ამგვარი ხედვა ტიპურად იკონოგრაფიულია. ეს არის ის, რასაც „შებრუნებული პერსპექტივა“ ეწოდება და გამოხატავს ერთდროულად სხვადასხვა ნერტილიდან დანახულ მოვლენას. ქებიდან ქებამდე დანტეს შესაძლებლობა, გამოთქვას ის, რასაც ხედავს, სულ უფრო და უფრო კლებულობს. ამას ის არაერთგზის უსვამს ხაზს: „მე ვერ აღვწერ, მაგრამ მან, ვისაც სურს, უნდა ნახოს თვითონ...“ ენა უკვე ვერშემძლეა, აღწეროს ის ნათება და მთლიანად მდგომარეობათა ცვლა, რომლითაც მოცულია დანტე.

დანტეს სხვადასხვა სიმღერებში მიმოფანტულმა გოდებამ იტალიის და მის ქალაქთა ზნეობრივ მდგომარეობაზე, ვფიქრობ, დიდი გავლენა მოახდინა ჯაკომო ლეოპარდის საერთო სკეპტიკურ განწყობაზე და, კერძოდ, მის ლექსებზე: „იტალიისადმი“ და „დანტეს ძეგლისადმი, რომელიც ფლორენციაში იდგმებოდა“. აქაც უნდა აღვნიშნო ლეოპარდის მსგავსება ვაჟა-ფშაველასთან, რომლის „სიმღერები“ და სატირები ისევეა სევდიან შანგებზე განწყობილი, როგორც ლეოპარდის რომანტიკული ნუხილით გაჟღერებული პოეზია და მისი სატირული „ბატრახიონ-მახია“ და „პარალიპომენები ბატრახიონმახიისათვის“.³⁵

დროისა და სივრცის ინტელექტუალური ტოპოლოგია

იმისათვის, რომ ნათელი გახდეს დანტეს შემოქმედების არსებითი მნიშვნელობა იტალიისა და, კერძოდ, „რენესანსისათვის“, ვფიქრობ, საინტერესო იქნება, თვალი გადავაგლო იმ ფონს (შემოქმედებითა და მეცნიერულს), რომელიც გარს ერტყა და ასაზრდოებდა დანტეს თავისი გრანდიოზული „კომედიის“ შექმნისას. მომდევნოდ იგივე ფონის გამოკვეთას ვცდი რუსთველისთვისაც.

არავინ დაეჭვებულა იმაში, რომ დანტეს „კომედიაში“ მოცემულია XII-XIII საუკუნეების იტალიაში არსებული მთელი ცოდნა (მეცნიერება) და ის თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამა, რომელიც მკვიდრობდა ამ ეპოქაში. სიტყვა „მთელი“ აქ მიუთითებს ხარისხზე, და არა მოცულობაზე და რაოდენობაზე. ჩვეულებრივ ეს ეპოქა „პრერენესანსად“ იწოდება. ეს „პრე-“ (წინარე-), თუ მას „კომედიის“ სტრუქტურაში მოვუძებნით ადგილს, გულისხმობს იმას, რასაც „კომედიის“ ტექსტში „ლიბში“ განასახიერებს – იმ სფეროს და მის პერსონაჟებს (პატარა პოლოგრამას), რომელნიც ჯერ არ არიან შემოსულნი ძირითად ტექსტში. „რენესანსმა“ (რაფაელის „დისპუტის“ სახით) ლიბის ეს სიზმარეული პერსონაჟები ძირითად ტექსტში მოაქცია და აამეტყველა.

სქოლასტიკასთან და ლათინურთან ჭიდილში XIII საუკუნეში იტალიელმა ჯაკომო და ლატინიმ სონეტის ფორმა დაამკვიდრა; გვიდო კავალკანტი (1255-1300 წწ.), ტოსკანელი პოეტი, ახალი ტკბილი სტილის მთავარი ფიგურა და თავად დანტე სამი აისბერგია, რომელიც იტალიის შემოქმედებით ოკეანეშია ამოზიდული; ეს სამი აისბერგი დიდხანს კვებავდა იტალიის შემოქმედებით გენიას და ისინი ქმნიან იმ ნიადაგს, რომელიც განუწყვეტლივ იძლევა ნაყოფს არათუ თანადროულს, არამედ თვით შორეული მომავლის ფორმათშემოქმედებით: ფრანსისკო პეტრარკა (1304-1374 წწ.), ლუდოვიკო არიოსტო (1474-1533 წწ.), ტორკვატო ტასო (1544-1595 წწ.), უგო ფოსკოლო (1778-1827 წწ.), ჯაკომო ლეოპარდი (1798-1837 წწ.): და ჯოვანი პასკოლი (1855-1912 წწ.) ამ ენერგიის განსაკუთრებით მნიშვე ნაყოფია. „კომედია“ თვითონ ხდება ის ნიადაგი, რომელიც ასაზრდოებს იტალიის შემოქმედებით ენერგიას, რადგან კომედიის ენამ წარმოქმნა იტალია – დანტეს შემდეგ იტალიელები იტალიურად ამეტყველდნენ და არ არის შემთხვევითი, რომ დანტე სწორედ ბოკაჩომ და პეტრარკამ აღმოაჩინეს. ძნელი არ არის „ინფორმაციის გზატკეცილებზე“ („ინტერნეტის სოციალურ ქსელებში“) მიმოქცევით ამ სიის გაგრძელება მხატვართა, მოქანდაკეთა, ლიტერატორთა, ფილოსოფოსთა, მუსიკოსთა, არქიტექტორთა, ხელოსანთა სახელებით. აღორძინების ხანის იტალიურ ქალაქთა და სასახლეთა სისტემა დღესაც შთამბეჭდავია, ხოლო ყოველივეს უკან იხილვება ის, ვინც იყო დამკვეთი, ვინც ქმნიდა იმ საზოგადოების

მოთხოვნილებათა სისტემას და განწყობას – განათლებული არისტოკრატია, რომელსაც მიჰყვებოდა და გარკვეულწილად ბაძავდა „ხალხი“ – მთელი სამოქალაქო საზოგადოება, იტალიელი ერი, რომელიც, პოლიტიკური მრავალფეროვნების მიუხედავად, ჩამოყალიბდება მხატვრულ-ესთეტიკურ ერთობად. ამ პროცესს დანტეს „კომედიამ“ დაუდო სათავე. ამიტომაც მიიღო მან სახელად „ღვთაებრივი“ (ბოკაჩო).

ენა, როგორც ყოფიერების პირობა და არსებაგამოთქმულობა, ჩემი თვალსაზრისის თანახმად, და „იტალიური რენესანსი“ ერთთავად დანტესა და ჯოტოს მიერაა წარმოქმნილი, რადგან მათ შექმნეს ის ენა, რომელიც განუწყვეტილვ იხსნება საუკუნეების განმავლობაში იტალიური თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამის ფორმით. ქრისტიანობა ამ ჰოლოგრამის დასაბამისმიერი სიტყვაა – ლოგოსი.

ტექსტი, რომელიც დანტეს და ჯოტოს ენით იწერებოდა (შემთხვევით არ იყვნენ ისინი მეგობრები), ახალ ხილვადობას და ახლებურ გამოთქმადობას გულისხმობდა. ასევე იყო მუსიკაშიც, სადაც დანტეს პოეტური მრავალხმოვანება პოვებდა სრულ და შესატყვის გამოძახილს უკვე მრავალხმიანობის ინსტრუმენტურად გართულებულ (პოლიფონიურ) ფორმებში. დანტეს არაჩვეულებრივი განათლებულობა მიუთითებს იმ ინტელექტუალურ ჰორიზონტზე, რომელიც თანდათან იხსნებოდა და ხელმისაწვდომი ხდებოდა. „კომედიის“ ენა არა მხოლოდ დანტეს შემოქმედებითი ენერჯის თვითნებობის შემონაქმედი იყო, არამედ იყო იმ მოთხოვნილების და განწყობის გამოხატულებაც, რომელიც აუცილებლად უნდა დაკმაყოფილებულიყო. დანტემ და ჯოტომ დააკმაყოფილეს ყველა ის მოთხოვნა, რომელსაც მოელოდა იტალიის საზოგადოება, მოკლეს წყურვილი, რომელიც კლავდა იტალიელებს. მაგრამ როგორც ყოველთვის ხდება, ეს არაცნობიერად და ქვეშეცნეულად არსებული მოთხოვნილება, ბუნებისადმი მიმსგავსებულ სრულიად ახალი რეალობის ხედვის ფორმაში მოცემული, სინამდვილეში არც ისე ადვილი მისაღები აღმოჩნდა. თანამედროვეები ვერ ხედებოდნენ ან მხოლოდ ერთეულები გრძნობდნენ, რომ შეიქმნა სინამდვილის სრულიად ახალი ხედვა, ახალი ენა, რომელიც შესაძლებლობას იძლეოდა, ყოფიერება გადასულიყო განსხვავებულ, სქემებითა და სიმბოლოებით, სიმბოლური ნაკითხვით ტრადიციასთან უწყვეტად დაკავშირებულ, მაგრამ, ამასთანავე, ახალ ჰოლოგრამაში.

ისევე, როგორც საბერძნეთით და რომით, თანამედროვე ევროპა ამითაცაა დავალებული იტალიისაგან. მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიას, როგორც წარსული ხდომილებებისადმი მიქცეულ მზერას, არავითარი ალბათობები არ ახასიათებს და მხოლოდ მოსახდენი არის მომხდარი ერთჯერადად და შესაძლებლად. მარტივი და ბანალური ჭეშმარიტებაა აზრი: იტალია რომ არა, ევროპის განვითარება სრუ-

ლიად სხვა გზით წავიდოდა და ევროპული ცივილიზაცია სრულიად განსხვავებულ პოლოგრამას შექმნიდა, თუ ის საერთოდ იარსებებდა, როგორც ცნობადი ერთიანი ცივილიზაცია. ამ თვალსაზრისით, განხორციელებული ევროპული ისტორია იტალიური პოლოგრამისა და იტალიური შემოქმედებითი ენერჯის მოფენაა ევროპელ სახელმწიფოთა და ერთა კულტურულ ნიადაგზე. ამ მარცვლებიდან ამოიზარდა ევროპული „რენესანსი“, როგორც სინთეზი, რომელიც იტალიური რენესანსის პარადიგმატულ მარაოდ არის გაშლილი.

ამ თვალსაზრისის შესატყვისი სიმეტრიული სურათი გვაქვს კავკასიაში ქართული პოლოგრამის სახით, მაგრამ არა იმგვარი სიძლიერის, რომ მას შესძლებოდა, მოეხდინა ერთიანი ტიპოლოგიურად ქართული კავკასიური ცივილიზაციისა და პოლოგრამის ჩამოყალიბება, თუმცა ამის ცდა და ელემენტები მრავლად შეინიშნება საქართველოს და კავკასიის ისტორიაში, განსაკუთრებით XI-XIV საუკუნეებში. რუსთველი კვებავდა და კვებავს ქართულ პოეტურ და ენობრივ ენერჯიას უშრეტი წყაროთი. რუსთველური პოეტიკის ფორმათმეტყველება თავის თავში მოიცავს ყოველივეს, რაც ქართული, ზოგადად ხალხური“ ცოცხალი პოტენციის მარაგშია არსებული. ეს გამოვლინდა რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ თითქმის თანადროული გახალხურებით და XX საუკუნემდე უცილობელი გვირგვინშემოსილობით. შემდეგი ნაკვეთი რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტიკას და პოლოგრამას ეხება.

„სამოთხის“ უმაღლესი სფეროსაკენ და „ღვთაებრივი ვარდის“ ხედვა შეუძლებელი იქნებოდა მკითხველისათვის სულიერი ზეაღსვლის გარეშე და აქ მკითხველი უკვე დანტეს მიერ არის ხელჩაკიდებული და ყოველივე იმის განმცდელი, რომ მას დანტეს უაღრესად დახვეწილი ლოცვები ხსნიან. ნმ. ბერნარის ლოცვა ღვთისმშობლის მიმართ და შემდეგ უკვე ჭეშმარიტი სინათლის და ზენათელი ნყვდიადის დანტესმიერი განსულიერებული გამოთქმა განათლებულობის იმ ხარისხს აღწევს, რომელსაც უკვე ვერავთარი დამატებითი სიტყვები და განმარტებები ვერ გამოთქვამენ:

„ჰოი ნათელო ზეციურო, რომელსაც მუდამ მოკვდავთა ფიქრზე უფრო მაღლა გჩვევია ფრენა, მოჰმადლე მცირე აღმაფრენა გონებას ჩემსას, და ენას ჩემსას მიანიჭე ძალა იმდენი, რათა სახელის დიდებულის შენის ნაკვესი, ან მომავალი თაობისთვის ვჰყო საცნაური. დიდების შენის ნატვიფარი მოჰმადლე ჩემს სულს, დეე, ლექსებმა ხოტბა შენი ცად აღავლინონ დიდების შენის შესამკობად, შესაჯერებლად. ...მარადღეამულო ძლიერებაე უფლისმიერო, შენის იმედით გაეუშტერე თვალი ამ ნათელს, რომლის ნიაღშიც ჩაქრა ჩემი მზერა. მის უფსკრულებში შევიცანი, ვით უერთდება სიყვარულის წრეს, რაც სამყაროს კავშირებს შორის მოიპოვება გათიშული ათასნაირად. აქ ვჭერეტილი სუბსტანცს, შემთხვევასა, არსთა რაობას, ეს ყოველივე ისე იყო ერთად შერწყმული, რომ აქ

ნათქვამი მხოლოდ მკრთალი ჩრდილია მისი. ვგონებ, ამ კვანძის უცნაურის ზოგადი ფორმა მე შევამჩნიე და მიტომაც უფრო თამამად ვწერ ამ სტრიქონებს უფრო მეტად გახარებული. მე დამავიწყდა ეს სურათი ერთ ნუთში უფრო მომეტებულად, ვიდრე ლანდი არგოს გემისა, ნეფტუნის მიერ შენიშნული ზღვის ზედაპირზე. ვიდექ ამრიგად, უცნაურად გაოგნებული, ვჭვრეტდი უსიტყვოდ და უძრავად გახევებული, და მანიჭება გაოცება მე ძალას ახალს. ისეთი იყო ზეგავლენა ამ სინათლისა, რომ არ მგონია, შესძლებოდა ვინმეს ამ ქვეყნად მისგან მზერისა სხვა საგნებზე გადანაცვლება. მთელი სიქველე ნებისყოფის ჩვენის მიზანი, მასშია ყველა და, რაც არის კიდევან მისა, ამაო არის წარმავალი და მოჩმახული. ამიერიდან, რაც ვიხილე და განვიცადე, ამას ყველაფერს ენა ჩემი მოგიოხრობთ უფრო უმწნოდ, ვიდრე გიამბობდათ ძუძუთა ბაღლი. არა იმიტომ ყოფილიყოს ნათელი იგი თითქოს ჩემს თვალწინ მრავალწაირ აღნაგობისა (არა, მარადის უცვლელია სხივი მარადი), არამედ თვალთა მზერის ძალა გამიათქეცდა და მხედველობა ამნაირად გამოსახავდა მარად უცვლელსა და ერთობლივ შემოსილებას. თავის უაღრესს გამსჭვირვალე არსობის ძალით სამნაირ დისკოდ მომეჩვენა ნათელი წმინდა. სამფეროვანნი მოქცეულნი ყველა ერთ წრეში. ერთი მეორეს აშუქებდნენ, ვით ცისარტყელას ცისარტყელიდან მიადგება ხოლმე სხივები, ხოლო მესამე შემოიკრებს მათ ბრწყინვალეობას. რა უძლურია აქ სიტყვები ფიქრების ჩემის გამოსათქმელად და მით უფრო ვერ იკმარებენ ისინი ჩემგან დანახულის გამომსახველად..."

(33, 67-103)

დანტე წმ. ბერნარდისადმი თავის ყველაზე მნიშვნელოვან შეკითხვა-დობაში ადამისა და იოანე ღვთისმეტყველის წინაშე დგას. ეს გარკვეულწილად პასუხს სცემს „კომედიის“ მეტაკითხვას ყოფიერების საზრისისა და გზის შესახებ. ეს კითხვა ეკუთვნის არა დანტე-პერსონაჟს, არამედ თავად დანტეს – პოეტს, პოლიტიკოსს, ფილოსოფოსს, თეოლოგს და ლტოლვილს, მონოლოგიზებულს, გულჩათხრობილსა და მოცულს უსაზღვრო სევდით. ამ მომენტამდე დანტეს შეეძლო კითხვები თავისი ორეული-მოგზაურის სახით დაესვა ვირგილიუსისა თუ ბეატრიჩესათვის, ან გზაზე შეხვედრილი თანამოქალაქეებისათვის თუ ნაცნობებისათვის „ჯოჯოხეთში“, „განსანმენდელში“ ან „სამოთხეში“. მაგრამ საბოლოო კითხვას სვამს თავად პოეტი, უშუალოდ და პირდაპირ იმ ღვთისმეტყველის თანდასწრებით, რომელიც განასახიერებს ქრისტიანადმი და ქრისტესმიერ სიყვარულს და არის მომავალი უკანასკნელი სამაჯავროს მხილველი და წინასწარმეტყველი. კაცობრიული თვალსაზრისით, ადამი და იოანე ღვთისმეტყველი ეს ორი სული უაღრესად გაბრწყინვებულნი ამ საბრძანისის დედოფალის მახლობლად მსხდარნი, ხამს მივიჩნიოთ ამა ვარდის მარჩბივ ფესვებად“. ცდუნებული, ცოდვილი და გაძევებული ადამი „სამოთხეში“ ღვთისმშობლის შორიახლოს მჯდო-

მი და უკანასკნელი სამსჯავროს წინასწარმხილველი იოანე – ეს დანტია. აქაც დანტი აღწევს კიდევ ერთ გახსნას თავისი პოეტური გენიისა, რადგან იოანეს გამოჩენა იმავდროულად არის *აპოკალიფსის* შემოტანა მთელ ჰოლოგრაფაში – ჰოლოგრაფის *ესქატოლოგიური გასრულება*. აპოკალიფსური კონტამპლაციის, შთაჭვრეტის გარეშე დანტესეული „კომედიის“ ჰოლოგრაფა და ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიური ხატის დანტესეული ხედვა კარგავს თავის უნივერსალურ განზომილებას. მხოლოდ *აპოკალიფსის* ხედვაში წყდება დანტესეული „*კომედიის*“ პასუხი კითხვაზე: რა არის ყოფიერება? რატომ არის? რა საზრისი აქვს ჩემს არსებობას? როგორ დავინყუთ და როგორ ვამთავრებთ? თავისი ცხოვრების ნახევარგზაზე დასმული ეს კითხვა უაღრესად სევდიან განწყობას ქმნის მკითხველში, რადგან გზა, რომელიც მან გაიარა დანტესთან ერთად, დიდი სიხარულის გზა არ იყო. მაგრამ ეს მაინც იყო გზა ხორცსხმული ცოცხალი ადამიანისა, რომელმაც ნამიერად შეაჩერა ცხოვრების მდინარეება, გამოეყო ცოცხალ ცხოვრებას და *ტექსტი შევიდა*, იქცა *თანაპერსონაჟად*. უკანასკნელ საზღვართან მდგარი, ბოლო ფურცლის კიდესთან, უკანასკნელ სიტყვასთან მკითხველი ხედავს განვლილ გზასაც და აპოკალიფსურ დასასრულსაც. *კომედია* ბუნებრივად იცელის ნიშანს – ხდება *ტრაგიკული* შემობრუნება. არა უკან, არა იმავე სფეროებში ქვევით, არამედ *ცოცხალ ცხოვრებაში* გამოსვლა და იმ კარების გაღება, რომელიც ესოდენი დაუნდობლობით დაუხურეს დანტეს მისმა მტრებმა. ახლა უკვე მკითხველი იქცევა შემკითხველად და ამ შეკითხვადობაში უნდა გადაწყვიტოს მან თავისი ცხოვრების საზრისის საკითხი. გასცეს პასუხი კითხვებს: რა? რატომ? რისთვის? – ვარ მე! ტექსტიდან გამოსვლა ცოცხალ ცხოვრებისეულ ჯოჯოხეთში შესვლის ფორმას იძენს და ტრაგიკულ განცდას წარმოშობს – ისევ ბრბოსთან, ისევ ლტოლვასთან, ისევ მონოლოგთან დაბრუნების. წრე იკვრება და ნაზმანებ მარადისობას ისევ დროის დაუნდობელი დინება ნთქავს. და სწორედ ამით და აქ ხორციელდება *კათარსისი*. ხოლო *კათარსისი კომედიის* კი არა, ტრაგედიის მახასიათებელია. „*ღვთაებრივი კომედია*“ *ღვთაებრივ ტრაგედიად* სრულდება თვით დანტეს ეგზისტენციალური ყოფიერების სახით.

შეუძლებელია, ეს კათარსისი სხვაგვარად გაიგო, თუ არ უკანასკნელ წინადადებაში მთელი გზის მოთავსებით. კათარსისის წყარო ყოველთვის და მარადიულად არის *ღმერთი და ღვთიური მადლი*, რასაც *სიყვარული* ეწოდება. ეს არის ერთადერთი სანთელი, რომელიც ანათებს ყოფიერებას და იმ წყვილადს, რომელშიც არის ჩაძირული ადამიანის ბედისწერა. მაგრამ ამასთანავე ის კათარსისი არის გაგების ფორმაც, რადგან გაგების გარეშე, გონების განათლების გარეშე ყოფიერების საზრისი გაუგებარი და ბუნდოვანი რჩება. გონების განათლება არის ის უმაღლესი სიყვარული, რომლითაც მოცული ადამიანი ღვთის „ხატი და მსგავსება“ ხდება. დანტეს პოეტიკა თავის უმაღლეს გამოძახა-

ტველ და გრამატიკულად გამართულ წინადადებაში უბრუნდება კრისტალურ ფორმას და მთელ „კომედიას“ ამ კრისტალში ათავსებს:

“O luce eterna che sola in te sidi,
 sola t'intendi, e da te intelletta
 eintendente te ami e arridi!
 Quella circolazion che si concetta
 pareva in te come lume riflesso,
 dalli occhi miei alquanto circunspetta,
 da li occhi miei alquanto circunspetta,
 dentro de se, del suo colore stesso,
 mi parve pinta de la nostra effige ;
 per che `l mio viso in lei tutto era messo.
 Qual e `l geometra che tutto s'affige
 per misurar lo cerchio, e non ritrova.
 pensando, quel principio ond'elli indige ;
 tal era io a quella vista nova :
 veder voleva come si convenne
 l'imgo al cerchio e come vi s'indova ;
 ma non eran da cio le proprie penne:
 se non che la mia mente fu percossa
 da un fulgore in che sua voglia venne.
 A l'alta fantasia qui manco possa:
 ma gip volgeva il mio disio e `l volle,
 si come rota ch'igualmente e mossa”

l'amor che move il sole e l'altre stelle

ჰოი ნათელო, საწყაულო არსობის შენის,
 შენ საცნაურ ჰყავ თავი შენი, შემცნობნი შენნი,
 შენ თავს უღიმი კმაყოფილი, გაბრწყინვებული.
 დისკო იგივე, რაც შენ თავად წარმოგიშვია,
 დაგიდგა თვალწინ ვით, სინათლის უკუმოქცევა,
 როგორც კი მზერა მივანვდინე აელვარებულს.
 და განმეცხადა მის ფერებით გამოსახული
 ხატება ჩვენი ისე ნაზი, ისე მწყაზარი,
 რომ მზერა ჩემი მან ანაზდად მოაჯადოვა.
 ვით გეომეტრი, ვინც დაძაბა გონების ძალი
 წრის გასაზომად, კანონების დასადგენელად,
 მაგრამ ამაოდ შეეცდებოდა მის გამორკვევას.
 ისე ეუჭერეტიდი ამ უცნაურ სანახაობას,
 მსურდა გამეგო რანაირი შეთანაბრება

სახისა ჩვენის, იმ წრეს შორის არის დათქმული.
მაგრამ აქ ჩემი აღმაფრენა ვერ იკმარებდა,
სულს ჩემსას სხივის ბრწყინვალება არ მოხვედროდა,
რომაც დამიცხრო დანდობილად გულის ნადილი.
ძალი მიაკლდა ფანტაზიას ჩემსას ანაზდად,
მაგრამ ნადილი, ნებისყოფა ჩემი შეირხა,
როგორც ბორბალი, სიყვარულით მძლავრად დაძრული,
იმ სიყვარულით, რაც აბრუნებს მზეს და ვარსკვლავებს.

ასე დასრულდა ეს ტრანსკოსმიური ხილვა, სიზმარი, მოჩვენება თუ წარმოსახვა, რომელმაც დანტე მარადისობაში შეიყვანა. და ეს არის დანტეს ცხოვრებისეული გზის მეორე ნახევარი.

მითითებანი და განვრცობანი

1. აქ შეიძლება, პლატონისეულ პოლოგრამას დავეყრდნოთ. იდეა დასრულებული ფორმაა, მას არავითარი „გზა“ და „განვითარება“ არა აქვს. როგორც დასრულებული ფორმა, იგი მდგრადია და მარადიული, ანუ სიმეტრიულია თავის თავში. იდეა მანიფესტირებულია არა უშუალოდ, არამედ როგორც „ჩრდილი“. ჩრდილი კი განსაზღვრებით არის ასიმეტრიული და განვითარებადი (რეალური ჩრდილის ცვალებადობა განათების შესატყვისად ამას ადასტურებს). პლატონის „მინიერ“ პოლოგრამაში ასიმეტრიული ჩრდილები მოქმედებენ, რაც სავესებით შესატყვისება დანტესეული „კომედის“ შინაგან პრინციპსა და წყობას. მონოთეისტური *ლმერთი*, როგორც არამანიფესტირებული, ან თავის „ჩრდილებში“ უსასრულოდ მანიფესტირებული (დონისე არეოპაგელის *კატაფატიკური* და *აპოფატიკური განსაზღვრებით*), რატომაც უხილავი *ლმერთი* („დაფარულსა ღვთისასა ვერავინ იხილავს“) ასევე თავის თავში აბსოლუტურ (სავსებით) სიმეტრიად წარმოადგინება (წარმომდგენი ხომ მხოლოდ ადამიანია). *იდეის* „მიზანი“ *იდეალურობის შენარჩუნებაა*. „ჩრდილის“ მიზანი კი *გაიდეალურება*. მე ვფიქრობ, ეს არის პლატონური პოლოგრამის დიდი პარადოქსი, რადგან „ჩრდილი“ ემპირიულად არის გამოვლენილი, იდეა-ფორმა კი ტრანსცენდენტულად („იდეალურად“). ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის ეგზისტენციალური სისტემა მთლიანად პლატონური პოლოგრამის პრინციპზეა აგებული იმ ონტოლოგიური განსხვავებით, რომ შემოტანილია სრული სიმეტრიისა და ასიმეტრიის მოქმედი სანყისი – *ერთარსება სამება*, რომელიც უშუალო კავშირს ადგენს არამანიფესტირებულ სიმეტრიასა და მანიფესტირებულ ასიმეტრიას შორის. ქრისტე, როგორც „კაც“ ასიმეტრიულია ქრისტესადმი, როგორც *ლმერთისადმი* – როგორც დრო *მარადიულობისადმი*. ამიტომაც აქვს შესაძლებლობა, იყოს გზა და მიზანი ერთდროულად. ქრისტეში გვემული ადამიანი კი არ არის, არამედ *კაცი*, რომელიც არის ღვთის მიერ შექმნილი ცდუნებული და დაცემული, გნებათ, გადაგვარებული „სახე და ხატი“ და ის არის *აღმდგარი სუბსტანციურად*. პლატონური პოლოგრამა ჩართულია დიდ ქრისტიანულ პოლოგრამაში, როგორც *მსაზღვრელი პრინციპი*. მე მას „პლატონურ ონტოლოგიურ აკრძალვას“ ვუნოდებ. სხვა „აკრძალვა“ (რაციონალური) ეკუთვნის კანტს. სიმეტრიისა და ასიმეტრიის უნივერსალურობა თანამედროვე მეცნიერული და თეოკოსმოლოგიური (რელიგიური) პოლოგრამების ინტეგრირების შესაძლებლობას ქმნის, რაც ასევე წარმოადგენს იმ გზას, რომელზედაც მიემართება ერთიანი სურათის დასაწახად და შესაქმნელად კაცობრიობის გონი.
2. ვაჟა-ფშაველას თქმით: ბუნება მბრძანებელია, იგივე მონაა თავისა... და მე კი ყველას მონა ვარ... (იხ. „ღამე მთაში“); *მბრძანებელი, რომელიც ამასთანავე მონაა და მონა, რომელიც მბრძანებელია*. ეს არის ის, რაზედაც ქრისტე ქადაგებს ყველას წინაშე. ხოლო როდესაც „მე“ ვხედები ყველას „მონა“, იქ უკვე „მონობა-მბრძანებლობის“ ჩვეული ჯაჭვი განწყვეტილია და იწყება *თავისუფლება*; ეს არის ღრმად ქრისტიანული ხედვა და შეცნობა.
3. ისევე მოციქულ პავლეს არაჩვეულებრივ სიტყვას დავეყრდნობი: „ვინაიდან ახლა ჩვენ ვხედავთ სარკით, ბუნდოვნად, მაშინ კი პირისპირ. ახლა ვიცით მცირედენი, ხოლო მაშინ შევიცნობ ისე, როგორც მე ვარ შეცნობილი. ახლა კი რჩება რწმენა, იმედი, სიყვარული – ეს სამი. ხოლო მათგან სიყვარულია დიდი...“ (I კორინთელთა, 13, 12-3 და შემდეგაც ენების, სიტყვის და გაგების შესახებ).
4. Maurits Cornelius Escher (1889-1972 წწ.) – გამორჩენილი პოლანდიელი გრაფიკოსი,

ცნობილი თავისი გრაფიკული სერიით „შეუძლებელი სტრუქტურები.“

5. ბიბლიაშიც და ყველა სხვა საკრალურ ტექსტშიც, რომელიც ადამიანის შექმნას ეხება, ღმერთი ადამიანს სრულიად გარკვეულ ადგილას ქმნის და ასახვებს. ბიბლიის მთლიანი და განსაკუთრებულად კი ტოპოლოგიური დაკონკრეტებით ნარმოდგენილი ტექსტი – ტოპოსთა სისტემაა. და ყოველი მოვლენა „მიბმულია“ გარკვეულ ალაგთან. ყოველი მოვლენა თავის განსაკუთრებულ სახელს იღებს და ხდება ნიშანი მოვლენათა მთელ მდინარებაში, რომელიც „მინაზე“, „ქვეყანაზე“ იშლება. ამიტომ არის ადამიანი განუზოგადებელი არსება – ერთეული და კონკრეტული თავისი ადგილით და, შესაბამისად, ხედვის ნერტილით... ქართულში მოცემული განსხვავება „კაცსა“ და „ადამიანს“ შორის ამითაც არის ხაზგასმული. *კაცობა* ატოპოლოგიურია, იდეაა, „სახე და მსგავსება“ (დედაკაცი და მამაკაცი), ხოლო *ადამიანი* კი კონკრეტული და ტოპოლოგიური – *ადამი*. ამის შესატყვისად, ამ სიტყვათა სემანტიკური ველებიც განსხვავებულია: ერთი მიეკუთვნება ქვეყანას, „*ცხოვრება*“ – „ცხოვრებისეული“, მეორე კი ზეციურ სახიერებას – „ხატსა და მსგავსებას“ ატოპოლოგიური ყოფიერების – ღმერთს.
6. ამ რიცხვებს – ოცდაცამეტსა და სამს – აქვთ განსაკუთრებული დატვირთვა, რადგან ისინი შეესატყვისებიან ქრისტიანობის „მისტიკურ რიცხვებს“: ქრისტიანს ოცდაცამეტ წელს და სამებას. ამასთანავე, სამი სამიანი (33 და 3) იძლევა 9-ს, რაც ასევე მისტიკური მნიშვნელობის რიცხვია. ის, რასაც „რიცხვი“ ეწოდება, არის 1-დან 9-მდე; ამიტომ ნებისმიერ რიცხვთა სიმრავლის ჯამი არის 1...9. ყოველ რიცხვს შეესატყვისება „მარაგი“: უსასრულობიდან ცხრამდე. კომპლექსი „ფარულ (ეზოტერულ) აზრს და სიმბოლიზმს ქვევით საგანგებოდ შევხებით.
7. აქ და ყველგან, გარდა ერთი ბნქარედისა, კ. გამსახურდიას თარგმანი. იხ. კ. გამსახურდია, თხზულებათა ანტოლოგიური. ტომი X. თბილისი, 1985. გვ. 162. „ჯოჯობეთის“ თარგმანში მონაწილეობდა კონსტ. ჭიჭინაძე.
8. იხ. ჯანრი კაშია, „ენა... საზრისი... ყოფიერება... ქართველურ ენათა ტოპოლოგია“. თბილისი, 2002, ქართულ-ევროპული ინსტიტუტი. პარიზი.
9. აქ თითქმის სიტყვასიტყვით არის გაბეჭდილი იოანეს „გამოცხადების“ ტექსტი (3, 14-17): „და ანგელოზსა ლავდიკისა ეკლესიისასა მიუწერე, ვითარმედ: ამას იტყვის ამინი, მონამე იგი სარწმუნოი და ჭეშმარიტი, დასაბამი დაბადებულთა ღმრთისათაი: ვიცნი საქმენი შენნი, რამეთუ არცა გრილი ხარ, არცა ტფილი. ჯერ-იყო რაითამცა ანუ გრილი იყავ, ანუ ტფილი. არამედ ესრეთ ნელ-ტფილი ხარ და არცა გრილი და არცა ტფილი; მეგულეების აღმოგებდაი შენი ამოიისაგან ჩემისა. რამეთუ იტყვი: მდიდარ ვარ და განვმდიდრდი და არარაი მეხმარების. და არა უწყი, რამეთუ შენ ხარ უბადრუკ და სანყალობელ და გლახ და ბრმა და შიშუელ...“ (გამოცხადება იოანესი, III, 14-17).
10. „Небо долой - материализм“, – დანერს პეგელის კითხვისას ლენინი „ფილოსოფიურ წერილებში“.
11. ძველი ალექსის „შესაქმის“ („დაბადების“) წიგნის დასაწყისი, ვფიქრობ, ადასტურებს ჩემს თვალსაზრისს: „პირველქმნილი ცის და მიწის შემდეგ ღმერთი იწყებს *თქმას* და *ქმნას*. მისი *თქმა*, თანხედება *ქმნას*. ამ აზრით ყოფიერება და არსებული თქმულ-ქმნილია, რაც მას ტექსტად *ტექსტად* სახავს. ეს უკვე იმის ენობრივი გამოხატულებაა, რაც არანაირად არ შეიძლება, გამოითქვას და დანახულ იქნეს, თუ არ ენაში მოთავსებულობით და ენიდან წარმოშობით (იხ. „დაბადება“ I, 1-25). ვფიქრობ, აქედანვე გამომდინარეობს ის უდიდესი ყურადღება, რომელსაც „ბიბლია“ იჩენს ენისადმი, როგორც *ლეთაბრივი ძალიანადმი* და ყო-

ფიერების პირობისადმი, რომელსაც შეუძლია „ააგოს გოდოლი“ და „მინედეს ცას“!

12. გავიხსენოთ თბილისელი საიათნოვას ბრწყინვალე თქმა: „საიათნოვა ვარ, არუ-თუნა მქვიან, სიტყვას ვიტყვი, ცამ ქუხილი დაინყოს!“ მეტიად საგულისხმოა ვა-ჟა-ფშაველას სიტყვის ძალის დახასიათება ოსი მანდელშტამის მიერ:
- Ураган слова пронесся по Грузии с корнем выкоревывая деревья твоей встречи и дни мирные
непохожие на война и
темнокурый враг железо ест
и деревья выкоревывает
13. ეს თანაფარდია იმ ვითარებისა, რომელიც იქმნება *მონოლინგუური* რელი-გიების, მათ შორის, მითორელიგიურისა და მონოთეისტურის შემთხვევაში. თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის ენა (ვთქვათ, ებრაული, ან არაბული) არსე-ბით უთარგმნელია, რადგან მასში არ მონაწილეობს ის *უნივერსალური სიტყვა*, რომლითაც ეს პოლოგრამა არის გამოთქმული. ის აქსიომატურად კონკრეტუ-ლია და მიმართული მხოლოდ ერთი ენისადმი. ისტორიას ამ აქსიომის მიმართ არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს. საღვთო წიგნთა გაგების თვალსაზრისით, არც ებრაულიდან და არც არაბულიდან გადასვლა (სხვა ენაზე) არ შეიძლება. ერთადერთი რელიგია, რომელშიც ეს უნივერსალური სიტყვა არის და არსების-გამომთქმელ პოლოგრამას ქმნის ღვთაებრივი ტექსტის ფორმით, არის *ქრისტი* (თვითონ ქრისტი-ლმერთკაცი!) და, შესატყვისად, ქრისტიანობა. ქრისტიმია მხოლოდ უნივერსალურობა, რომელიც უნივერსალურად გასაგებია ყოველ ენაზე და ყოველი ადამიანისათვის. ამ აზრით, ქრისტიანობა ზეენობრივი და ზეთნიკურია. ის აღადგენს *პირველშესაქმის ენობრივ ვითარებას* იმით, რომ ყოველ ენაში და, შესატყვისად, პოლოგრამაში გამოთქვამს სრულყოფილად *დასაბამიერ პირველსიტყვას. სულთმოფენის შემდგომ „ბაბილონის გოდლის“* წინარე ვითარება „ბაგე ერთ და ხმა ერთ“ (დაბ. 11,1...) კაცობრიობისა აღდგე-ნილია *პირველსიტყვის ყოველ ენაში ჩასახლებულობით*. ბუნებრივია, დღეს თვით მონოთეისტური ერთენოვნება თარგმანებით „დაძლეულია“. თარგმანი არასოდეს არ არის „იგივე“, მაგრამ ის, რასაც დღეს „კოპირაიტი“, ანუ „გამოცე-მის (გამრავლების) საკუთრება და უფლება“ ეწოდება, ულაპარაკოდ ეკუთვნის იმ ენებს, რომლებზედაც იქნა მოსმენილი და მიღებული ეს *ღვთიური ტექსტები*. როგორც ებრაული „თორის“, „წინასწარმეტყველების“ და სხვა წიგნების, და ან „ყურანის“ თარგმნა ცვლის იმ პოლოგრამას, რომელიც მოცემულია დედანში (ლერკას თქმით: „*ნებისმიერი თარგმანი არის ვადმობრუნებული ხალიჩა*“), ასევე ნებისმიერი მონოთეისტურის წინარე ღვთაებრივი ერთენოვანი ტექსტის თარგმანი ცვლის მასში და მისით შექმნილ პოლოგრამას. ჩვენ ვიგებთ იმ ტექს-ტის და პოლოგრამის მხოლოდ ზედაპირს, რომლის სიღრმე და სიცხადე მხოლოდ „ნათქმ“ ენაზე ცხადდება. მაგრამ სრულიად განსხვავებულია ქრისტიანული ტექსტები, მიუხედავად იმისა, რომ თავდაპირველად ისინი არამეულზე და ბერ-ძნულზე ჩაინერა. ქრისტეს „ერთი ყოფიერება“ აქვს და, შესაბამისად, ერთი ტექსტი. ის არ კარნახობს ტექსტს, არ ნერს „კანონს“, ის მხოლოდ *ათავისუფ-ლებს ადამიანს გზისათვის და ეპატიჟება, მასთან ერთად გაიაროს ეს გზა*. გზა კი მიდის თავისუფლებისაკენ, პირველყოფიერების სიმეტრიის აღდგენისაკენ. ამიტომ ქრისტიანული წიგნები არ *ითარგმნება*, არამედ *გაქრისტიანებულ ენებში იწერება* (ქართულდება, ფრანგულდება, რუსულდება, ინგლისურდება, სომხურ-დება და ა.შ.), რითაც ეს ენები ხდებიან *დედნები*. ქვევით შევეცდებით ვაჩვენო, თუ როგორ გამოხატავს ამას რუსთველი. *ყოველივე ეს არავითარ შემთხვევაში არ*

აყენებს ადამიანის რწმენას მაღალ ან დაბალ საფეხურზე. რწმენა აბსოლუტურია (ცოდნის ფარდობითობასა და ალბათობასთან მიმართებით) და იგი აბსოლუტურ ქეშმარიტებას ეფუძნება – აქსიომას, მოცემულს რელიგიის „მრწამსში“, თუნდაც რომ არ იყოს დაფორმებული ენობრივ ტექსტად, არამედ ტრადიციულ რიტუალად არსებობდეს.

14. ეს მეტად მნიშვნელოვანი კულტურული ფაქტი იყო და არა მხოლოდ რელიგიური და საეკლესიო. ეკლესიის მამები ერთთავად ბერძნულენოვანები იყვნენ და ვიდრე არ მოხდა დიდი სქიზმა (1054 წ.), დიდ თეოლოგთა და ეკლესიის მამათა ტექსტები ბერძნულად, ან ბერძნულიდან თარგმნილი ვრცელდებოდა. ამ თვალსაზრისით, აღმოსავლური მართლმადიდებლური საქრისტიანოც და დასავლური კათოლიკური, ანუ ევროპული საქრისტიანოც ერთსა და იმავე – ბერძნულ ენობრივ პოლოგრამაში ყალიბდებოდა. განსხვავება მდგომარეობდა იმაში, რომ აღმოსავლეთი არ იყო ერთიანი და აღარც იმპერიული იმ გაგებით, როგორც ხასიათდება რომის იმპერია. აღმოსავლეთი ყოველთვის იყო ენობრივ-კულტურული კონგლომერატი და სახელნიფოებრივ-ენობრივად თანაბრად ვითარდებოდა იმპერიათა მონაცვლეობაში. ის ნგრევა, ან იმ ტიპის ნგრევა, როგორიც განიცადა რომის იმპერიამ „ბარბაროსთა“ შემოსევით, აღმოსავლეთის საქრისტიანოს არ განუცდია. ამიტომ სულთმოფენური მრავალენოვანება აღმოსავლეთ საქრისტიანოში იმთავითვე იყო ბუნებრივი მოვლენა და მას არავითარი „რევოლუციური“ გარდაქმნები არ ესაჭიროებოდა. მაგრამ, ამავე დროს, ეს იყო ნიადაგი იმისა, რასაც „მწვანელობა“ დაერქვა. ეკლესიათა და ინტერპრეტაციათა სიმრავლე აღმოსავლეთში უფრო ბუნებრივი ნარმონაქმნი იყო და არც „უღლიანების დევნასა“ და ინკვიზიციას არ ჰქონდა ადგილი. დიდი სქიზმის (1054წ.) და, განსაკუთრებით, XIV საუკუნის შემდგომ ეს მრავალენოვანობის სულთმოფენური პროცესი იწყებს მომნიშვნელებას ევროპულ კათოლიკურ სინამდვილეშიც. და თუმცა რომის პაპი ინარჩუნებს თავის სიმბოლურ კათოლიკურ („მსოფლიურ“) სახეს, ეროვნული (ხალხური) ენობრივი და სახელმწიფოებრივი სისტემების ჩამოყალიბებასთან ერთად მიმდინარეობს განუწყვეტელი ბრძოლა კათოლიკური ეკლესიის ერთიანობისათვის. ეს ბრძოლა იმით მთავრდება, რომ ნაციონალური ენები იკავებენ ლათინურის ადგილს, კათოლიკური ეკლესიის ერთიანობაში. უნდა აღვნიშნო, რომ მე განვასხვავებ „ეროვნულ ენასა“ და „ხალხურ მეტყველებას“ (ლათ. ვულგატას), დიალექტს. ეროვნული ენა არ არის იდენტური ხალხური მეტყველების, რადგან ის ნარმოიქმნება, ერთი მხრივ, თეოკოსმოლოგიური და მითოლოგიატურული ხედვის (მუშაობის) საფუძველზე, ხოლო მეორე მხრივ, ზოგადსახელმწიფოებრივი აუცილებლობით. ეროვნული ენა აუცილებლობით არის წერილი ფორმით. ნერა არის არსებითი ნიშანი ენის ეროვნულობის! ამ თვალსაზრისით, და ეს არის ხაზგასმული „ქართლის ცხოვრებაში“, „ქართველი ერი“ იწყება ქართული სამწერლობო სისტემის – ანბანის – შექმნიდან (ფარნავაზი). აქედან გამომდინარე, ეროვნული ენა შეიძლება იყოს იმპერიის ენაც და ნებისმიერი სახელმწიფოებრივი ოფიციალური ენა. ხალხური მეტყველება კი ის ცოცხალი მაგამაა, რომლიდანაც ყალიბდება ლოკალური დიალექტური მეტყველება (ქართული, იტალიური, ფრანგული, და ა.შ. დიალექტები), რომელიც არსებობს დამოუკიდებლად ამ მაგმისაგან, როგორც ხმოვანი ტექსტი, ბუნებრივი მწყობრი სისტემით და ნესებით (გრამატიკით). აქ მიმართება იგივეა, როგორც ერისა (ნაცია) და ხალხის (ეთნოსის). ერი „გრამატიკულად (კანონმდებლურად, იურიდიულად, კულტურით და რელიგიით, ახალ დროში – მოქალაქეობით) გამართული“ ერთობაა სხვადასხვა ხალხებისა, რომლებიც ცხოვრობენ ერთ სამეფოში (საქვემეგრდომოში) ან სახელმწიფოში (სამოქალაქოში) და აქვთ ერთი და იგივე

წერიტი სისტემა. ამ თვალსაზრისით ვხედავ მე განსხვავებას „იტალიელ ხალხსა“ და „იტალიელ ერს“ შორის; „ქართველ ხალხსა“ და „ქართველ ერს“ შორის. იხ. ამის შესახებ ჩემი „ენა, საზრისი, ყოფიერება. ქართველურ ენათა ტოპოლოგია“ ენა და კულტურა. თბ. 2000.

15. ინგლისურად ითარგმნა მხოლოდ XVIII საუკუნეში – ლონგფელო; გერმანულად XIX ს.-ში – ადოლფ შტრეიფუსი; ფრანგულად XVIII ს.-ში – ანტუან დე რივაროლი; ესპანურად XIX საუკუნეში; რუსულად (სრული) XX ს.-ში – ლოზინსკი; ქართულად XX ს.-ში – გამსახურდია, ჭიჭინაძე... დანარჩენ ენებზე ს – XIX-XX საუკუნეებში; ზოგზე კი დღესაც არ არის ნათარგმნი. საინტერესოა, რომ ჩოსერმა (1343-1400 წწ.), რომელმაც იმოგზაურა იტალიაში და, კერძოდ, ფლორენციაში, დანტეს შესახებ არაფერი იცოდა.
16. XX საუკუნის მთელი ხელოვნება, ლიტერატურა, დრამატურგია, მხატვრული ფორმები და მიმდინარეობები, კინო, ტელევიზია... საერთოდ, შემოქმედება რადიკალურად განსხვავდება შუა საუკუნეების შემონაქმედიდან. არსებითი მახასიათებელი ამ შემოქმედებისა არის სწორედ მისი ფიზიოლოგიზმი, ერთგვარი გამოშიგნულობა და ტკობა ამ გამოშიგნულით: შიგნულით ცალკე და უშიგნულო ადამიანით (ცალკე. უმთავრესი განწყობა, რომელიც ანტიბურჟუაზიული და რევოლუციური ამბოხის გამოხატულება იყო XX საუკუნის დასაწყისში, შეიძლება ითქვას, მასობრივი მემარცხენეობის სინდრომი, | მსოფლიო ომის შემდეგ იმ ფსიქოლოგიური განწყობის გამოვლინება გახდა, რომელიც შინაგან გამკვდარებას გამოხატავდა, სულის ჩაკვლას უცნაურად „გამომარჯვენებულ“ ანუ გამარჯვებულ სოციალისტურ ტოტალიტარისტულ იდეოლოგიაში. სიტყვა „მოდერნი“ დეგენარციის შესატყვისად იხმარებოდა. შემთხვევითი არ იყო, რომ ერთდროულად ორმა მასობრივმა და ტოტალიტარულმა სისტემამ დაამკვიდრა ადამიანის გადამარჩენი „სოციალისტური რეალიზმის“ მითოლოგია და იდეოლოგია და დაგმო ის თანამედროვე „მოდერნული“ ფორმატიცა და ხელოვნება, რომელსაც „ენტარტეტე არტ“ უწოდებდა ნაც.-სოციალისტურმა რასიზმმა („დეგენერატული ხელოვნება“, 1937 წლის მიუნხენის გამოფენა, სადაც ჰიტლერმა თავად შეარჩია ექსპონატები).
17. „ღვთაებრივი კომედიის“ კომენტარები ცალკე ბიბლითეკას ქმნის. ამ კომენტარების მრავალფეროვნება გარკვეულწილად ამომწურავია და ქმნის დამოუკიდებელ პოლოგრამებს, რომლებშიც „ღვთაებრივი კომედია“ მხოლოდ ერთიანობაში, „დიდი პოლოგრამის“ სახით იხილება. კომენტირება ამოწურავად შეიძლება გაგრძელდეს, რადგან თვით მხატვრული ტექსტი გრავილ, ფარულ ფენებს შივცავს სიტყვის პოლისემანტიზმის გამო. მკითხველს თავად შეუძლია შეადაროს ჩემდღის ხედვა ნებისმიერ კომენტარს.
18. ეს ეხება არა მხოლოდ ბოსხს, არამედ თითქმის მთელი ჩრდილოეთ ევროპის აღორძინების მხატვრობას, რომელიც თითქოს უფრო ახლოს დგას თავისი ხედვით დანტესეული „კომედიის“ პოლოგრამასთან. დანტეს ზღვარგადასული მითოპოეტიკისა და ფიზიოლოგიური რეალიზმის გვერდით, ჩრდილოეთ ევროპული „რენესანსის“ (გერმანია, პოლანდია) ხელოვნება მშრალი რაციონალური („გამოგონილი“) რეალიზმის შთაბეჭდილებას ახდენს ჩემზე...
19. თანამედროვე მონუმბები „სიკვიდლის გვირაბში გავლისა და იქით არაჩვეულებრივად ნათელი და (ხშირად) სათნო მოხუცის (ან სულთა) ხილვისა და შემდგომ უკან გამოპრუნებისა, რაც ესოდენ მომრავლდა სამედიცინო ლიტერატურაში (კლინიკური სიკვიდლის თუ სხვა მსგავსი მოვლენის დროს), ჩემი აზრით, წარმოადგენს სრულიად გარკვეული განწყობის – სიკვიდლის შიშის გამოვლინებას

არარელიგიურ ან ფსევდორელიგიურ ყოფიერების ველში ყოფნით. უზნაძისეული „განწყობის თეორიის“ საფუძველზე გაცილებით უფრო ღრმად შეიცნობა ეს გამოვლინებები, ვიდრე ათეისტურ გარემოში მოხვედრილი და მოარსებე ადამიანის ემოციურ და დაუსველ სიკედილის წინაშე ყოფნას ხსნის ნეოფისიქონალიტიკური და ფსევდორელიგიური ინტერპრეტაცია. ისიც საცნაურია, რომ ყველა სამოთხეში შედის და იქიდან აბრუნებს „სხივმოსილი კეთილი მოხუცი“ აუნონელად და გაუსამართლებლად!

20. აქ უნდა დავაზუსტო, რომ დანტეს არსებულ პორტრეტებში ბევრია გვირგვინით შემკული დანტი, მაგრამ სახე თითქმის ყველგან „ნაჯოჯოხეთარი“ აქვს, ნისკარტისებრი ცხვირით და ღრმა ნაოჭებით დაღარული. პირველი ორი (ჯოტო და უცნობი მხატვარი) პორტრეტია მხოლოდ დანმენდილი სახით და ნორმალური ცხვირით!
21. იხ. ვაჟა-ფშაველას ნერილი მარიამ დემურისადმი. თხზულებათა ათტომეული. ტ. X, გვ. 215. არ შემიძლია, არ აღენიშნო ოსიპ მანდელშტამის თაყვანისცემა ვაჟას პოეზიისა და პოეტიკისადმი. ეს მეტად სიმპტომურია, რადგან მანდელშტამისათვის დანტი იყო განასახიერება პოეზიისა მის ყველაზე ღრმა და ყოვლისმომცველ პოეტურ ქსოვაში. მანდელშტამის ეტიუდი დანტეს პოეზიაზე – „საუბარი დანტეზე“ („Разговор с Данте“) დანტეს პოეტიკის ერთ-ერთი ყველაზე უფრო საინტერესო და ღრმა ნდომაა.
22. XIX საუკუნის შუახანებში გუსტავე ფლობერი წერდა: „მე ვიცი, როგორ უნდა ვწერო... – ღმერთო ჩემო, როგორი მწერალი გამოვიდოდა ჩემგან, მე რომ იმ სტილით ვწერო, რომელზედაც ვოცნებობ... რაც მეჩვენება საუცხოოდ, რის გაკეთებასაც ვინდობდები – ნიგნისა არაფერზე, ნიგნისა ვარეგანი მისაბმელის გარეშე, რომელიც თავის თავს დაიჭირდა, თავისი სტილის შინაგანი ძალით, როგორც დედამინა, არაფრით დაკავებული დგას პაერში – ნიგნი, რომელსაც თითქმის არ ექნებოდა სიუჟეტი ან, თუნდაც, რომელშიც სიუჟეტი, თუ შესაძლოა, თითქმის შეუმჩნეველი იქნებოდა. ყველაზე დიდებული ის ნაწარმოებებია, რომლებშიც ყველაზე ნაკლებადაა მატერიალური; რაც უფრო უახლოედება გამოხატულება აზრს, რაც უფრო ერწყმის მას სიტყვა, მით უფრო მშვენიერია ნაწარმოები... ეს არის, თითქოს, გზა ხელოვნებისა მომავალში. მე წარმომიდგენია, როგორ ხდებოდა იგი უფრო და უფრო ეთერული იმისდა მიხედვით, რაც იზრდება – ევკლიპტურ პილონს მიყვავართ გოთურ თაღთან, ოციათასსტროფიან ინდურ პოემას – ბაირონის ჩანაწერებთან. ფორმა, უფრო ხელოვნური ხდება რა, იხეენება; იგი სცილდება ლიტურგიულობას, წესებს, მკაცრ ზომებს, აგდებს ეპოსს რომანისათვის, ლექსს პროზისათვის; ის არ ცნობს ორთოდოქსულობას, ის თავისუფალია, როგორც ყოველი ნება, რომელიც მას წარმოშობს. ამგვარ გათავისუფლებას მატერიალობისაგან ჩვენ ვხედავთ ყველგან, ამ გზით მიდანი ყველა მთავრობები, აღმოსავლეთის დესპოტიებით დაწყებული, მომავალი სოციალიზმით გათავებული. აი, რატომ არ არსებობს არც ამაღლებული და არც მდაბალი სიუჟეტები და, შეიძლება, თითქმის აქსიომასავით, დავადგინოთ წმინდა ხელოვნების თვალსაზრისიდან, რომ სიუჟეტი სრულიად არ არის, რადგან სტილი თავისთავად არის საგანთა ხედვის აბსოლუტური მანერა. ნარეიდა სილამაზის დრო. იგი რომც დაბრუნდეს, მაშინაც, ახლანდელ მომენტში გამოუყენებელი იქნებოდა კაცობრიობისათვის. რაც უფრო შორს მივიწევთ, ხელოვნება მით უფრო მეციერიული ხდება, ხოლო მეციერიება კი მხატვრული: საფუძველთან დამორბელები ისინი შეხვდებიან ერთმანეთს სადღაც მწვერვალზე. ადამიანის აზრს არ ძალუძს განჭვრიტოს, როგორ სულიერ მზედ გაბრწყინდებიან მომავალი ქმნილებანი...“ (ლუიზ კოლეს. ხუთშაბათი, 16 იანვარი, 1852 წელი). ფლობერის იდეების რეალიზება ლიტერ-

ატურაში მოხდებდა მხოლოდ XX საუკუნის დასაწყისიდან და გაგრძელდებოდა მის ბოლომდე. ისიცაა საინტერესო, რომ ფლობერი თითქმის არსად არ ასახელებს დანტეს, თუმცა, რაბლესა და სხვა გენიოს მწერლებს (პომპროსს, სერვანტესს, შექსპირს...) ხშირად ასახელებს.

21. მუსულმანური თემა დანტეს „კომედიაში“ განსაკუთრებული ყურადღების საგანია. მიგელ აზინ პალასიოსი, Miguel Asin Palacios (1871-1944) წწ., ესპანელი არაბისტი მკვლევარი და კათოლიკე მღვდელი, იყო ერთ-ერთი პირველი, რომელმაც ეს თემა დაამუშავა. მისმა წიგნმა – „მუსულმანური ესკატოლოგია დანტეს „ღვთაებრივ კომედიაში“ (1919 წ.) სათავე დაუდო დღემდე მიმდინარე დისკუსიას და თემატურ კვლევებს. აზინ პალასიოსი აღნიშნავს დანტესათვის ისლამური ფილოსოფიის გადაცემის შესაძლო გზას: დანტეს მასწავლებელი ბრუნეტო ლატინი 1260 წელს გაგზავნიდა იქნა ფლორენციის ელჩად ალფონსო ელ საბიოს კარზე ტოლედოსა და სევილიაში. იბნ რუშიდი (ავეროესი, 1128-1198 წწ.) დიდად სახელგანთქმული იყო უკვე არისტოტელეს თარგმანით და კომენტარებით. ესპანეთი მუსულმანური ფილოსოფიის და ცივილიზაციის განსაკუთრებული კერა და ხიდი გახდა შუა საუკუნეების გასწვრივ, ვიდრე XVI საუკუნემდე. ავეროესი, როგორც ამ ცივილიზაციის და ფილოსოფიის უბრწყინვალესი წარმომადგენელი, და თვით ისლამური ცივილიზაცია, ამგვარად, დანტეს მეზობლად არსებობდა. მაგრამ, თუ ბუნებრივად გასაგებია ქრისტიმდელი კლასიკური სამყაროს წარმომადგენელთა დასახლება „ლიმბში“, რა უნდათ იქ მუსულმანებს, რომლებიც ქრისტეს შემდეგ ცხოვრობდნენ და რომელთა წმინდა წიგნში ქრისტე მოხსენებულია, თუმც მოციქულად და არა ღმერთად? ფაქტმა, რომ ქრისტეს შობამდე არსებობდნენ დიდი ღირსების მქონე ადამიანები: ფილოსოფოსები, პოეტები, მოაზროვნეები და ხელოვანები, ბუნებრივად დასვა კითხვა, თუ სად უნდა ყოფილიყვნენ ისინი მოთავსებულნი საიქიოში. თეოლოგებისა და ეკლესიის მიერ ამ საკითხის „საჯოჯოხეთო“ გადაწყვეტამ გამოიწვია დანტეს მიერ „ჯოჯოხეთში“ შესასვლელი კარიბჭის იქით, ქირონის მდინარისპირს, „ჯოჯოხეთშიც კი მიუღებელთა“ მარადიული თავმოყრა, ხოლო შემდეგ კი პირველ წრედ „ლიმბის“ შექმნა. თუმც „ლიმბი“ ჯოჯოხეთშია, მაგრამ ის არ ეკუთვნის ჯოჯოხეთის სისტემას, მის ტოპოლოგიას. ლიმბის ერთადერთი მახასიათებელი არის მისი ქრისტიანული ეპოქის გარეთ ყოფნა, ვერშეღწევა ქრისტიანულ „სააქაო-საიქიოს“ ტოპოქრონოსში, „ქრისტეს არცოდნა“. იმდენად, რამდენადაც ცნობილი ხდებოდა ანტიკური ხანის გამოჩენილ ბერძენ და რომაელ ფილოსოფოსთა და პოეტთა, ხელოვანთა და მოღვაწეთა სახელები, იმდენადვე ივსებოდა ეს პირველი წრე – ლიმბი. ლიმბში ბუნებრივად და მოსალოდნელად ადგილმჩივნილი უნდა იყვნენ ბიბლიური პერსონაჟებიც (ნოე, აბრაამი, მოსე, დავითი...) მაგრამ ისინი, ისევე, როგორც მთელი ისრაელი – „დედა-წულით და მამიანად, არცა რახილი დაეინყნია და სხვა მრავალი“ – იესომ ჯოჯოხეთში ჩასვლისას თან გაიყოლა სამოთხეში (ჯოჯ. 46-63). ეს შეტად მნიშვნელოვანი მომენტია დანტესათვის, რადგან საკმაოდ უცნაურ და პარადოქსულ განწყობას ქმნის კათოლიკური შუა საუკუნეების საერთო ანტიებრაული განწყობის მიმართ. ხოლო თუ გავითვალისწინებთ ესპანურ ინკვიზიციასა და რეკონკისტას, ებრაელთა ამგვარი „ნაციონალური აყვანა სამოთხეში“ და ისიც, რომ ამის თვითმხილველი ვირგილიუსია, თავადაც „ლიმბის“ მკვიდრი, ფარული სიმბოლური აზრის გამომხატველი უფროა, ვიდრე „ლიმბის“ შექმნის ლოგიკით არის მოსალოდნელი.
24. ქართულ პოეტურ ტექსტთაგან რუსთაველის შემდგომ ვაჟა-ფშაველას პოეზია ესიტყვება ამ დონეზე „პირველსიტყვას“ და, ამრიგად, დანტეს პოეტურ ხედვას. მაგალითად, თეოკოსმოლოგიურად ყოვლისმომცველი ნანყვეტ-

იც იკმარებს, ლექსიდან „ღამე მთაში:

„... მადლი შენ, ყველა ერთმანეთს, უფალო, დაუმონია.

ამაზე ტურფა და კარგი მე სხვა აღარა მგონია.

ხევი მთას უმონებს, მთა – ხეესა,

წყალნი – ტყეს, ტყენი – მდინარეთ,

ყვავილნი – მინას და მიწა –

თავის აღზრდილთა მცენარეთ.

და მე ხომ ყველას მონა ვარ

პირზე ოფლ-გადმომდინარედ!..

ბუნება მბრძანებელია,

იგივე მონაა თავისა,

ზოგჯერ სიკეთეს იხვეჭავს,

ზოგჯერ მქმნელია ავისა,

ერთფერად მტვირთველი არის

საქმის თეთრის და შავისა;

საცა პირიმზეს ახარებს,

იქვე მოხრულია ზევისა...
 მანაც კი ღამაზი არის,

მანაც სიტურფით ჰყვავისა!.. (1890 წ.)

25. „განსანმენდელის“ საკითხი ამომწურავად აქვს გამოკვლეული ჟაკ ლეგოფს ნიგნში „განსანმენდელის წარმოშობა“, საიდანაც ეს ამონაძერი არის მოტანილი. იხ. Jacques Le Goff. „La naissance du Purgatoire“, folio/histoire, gallimard, 1981. გვ. 9.
26. ცხადია, მე აქ ვერ განვიხილავ ყველა ასპექტს, რომელიც დაკავშირებულია „განსანმენდელის“ საკითხთან. მე შეეხები მხოლოდ დანტესეულ ხედვას. „განსანმენდელის“ შესახებ, ჩემი აზრით, ყველაზე სრული გამოკვლევა ეკუთვნის ჟაკ ლეგოფს ნინა შენიშვნაში მითითებულ ნიგნში, რომლისკენაც მივმართავ მკითხველის ყურადღებას.
27. აქ მეტად საინტერესოა კათოლიკური და მართლმადიდებლური პირჯერის გადანერის მიმართულება: კათოლიკეები პირჯერს იწერენ ზევიდან ქვევით და მარცხნიდან მარჯვნივ; ხოლო მართლმადიდებლები – ზევიდან ქვევით და მარჯვნიდან მარცხნივ – ურთიერთსიმეტრია სარკისებურია: სარკეში მარჯვენა მარცხენა შებრუნებულია. ტექსტობრივ-სიმბოლურად აქ გამოთქმულია ორი აზრი: „შეხვედრა“ და „მიმდევრობა“. თუ მლოცველი ქრისტეს პირისპირაა და ქრისტე მას უყურებს, ეს არის „შეხვედრა“ და სარკისებური პირჯერისნაირა არის მარჯვნიდან მარცხნივ; თუ „მიმდევრობა“, შებრუნებით იმეორებს სარკეს, მარჯვენა და მარცხენა იცვლება, პირჯერი გამოსახება მარცხნიდან მარჯვნივ. მნიშვნელოვანია, რომ ეპისკოპოსი ორივე ხელით გამოსახავს ჯვარს, რაც აბსოლუტურ სიმეტრიას აღნიშნავს და მარჯვენა-მარცხენის იგივეობას ამტკიცებს. ეს სიმეტრია ეკლესიის კედლის მოხატულობასაც ესადაგება, სადაც მთელი კოსმოსი (ჰოლოგრამა) შემოსტყერის მლოცველს „სარკის იქიდან“ და კავშირი საბიურ პირისპირდგომაში ხორციელდება. ქრისტიანობა „შეხვედრაში“ ყოფნაც არის და „მიმდევრობაში“ – თავის დაჭერაც.
28. აქ არ შემიძლია არ გავიხსენო არაჩვეულებრივი სიტყვა ჩემი შვილის მიერ ნათქმისი. 5 წლისას ვკითხე ერთხელ: როგორ გეძინა, სიზმარი თუ ნახე? მიპასუხა – ვნახე. მომიყვი-მეთქი, – დედამ მოგიყვებს, ისიც იქ იყო! ეს არის, ჩემი აზრით, მისტიკური რეალიზმის სათავე: სიყვარული, რომლის ძალით ხილული ნამდვილყოფიერებად დგინდება.

29. აქ „მკერვი“ იმ აზრითაც უნდა იქნეს გაგებული, როგორც ხმარობს მას ქართული ჯერის საყმო („მკერვი“). „მკერვი“ არის ის „ფესვი“, რომლისგანაც წარმოიქმნის ყოველივე. თავისთავად, ის „მყარიც“ არის, აქედან არის – *სამყარო*.
30. ზეციური იერარქიის საკითხი პატრისტიკის და ერთობ ქრისტიანული თეოლოგიის ერთ-ერთი უმთავრესი საკითხთაგანია. ეკლესიას ეს საკითხი საქმოდ გაურთულდა, რადგან მთელი სამი საუკუნის განმავლობაში იმყოფებოდა დუღილში სხვა არსებითი საკითხების გადასაწყვეტად: ცხადია, პირველ რიგში, ეს იყო *სამების* საკითხი, რითაც ქრისტიანობა არსებითად (ონტოლოგიურად) განსხვავდება ყველა სხვა რელიგიისაგან. შესატყვისად ამისა, ზეციური იერარქიის პრობლემაც უნდა გადაწყვეტილიყო. დიონისე არეოპაგელის დიდი დამსახურებაა, რომ მან იმდენად ნათელი და გარკვევით ჩამოაყალიბა ზეციური იერარქიის და საღვთოთა სახელების პრობლემები და გადაწყვიტა კიდევც, რომ ამის შემდგომ ფაქტობრივად არაფერი არ შემატებია მის ხედვას. ამას მონაშობს მაქსიმე აღმსარებლის კომენტარებიც, რომელთა ღირებულება, შესაძლოა, კიდევ უტოლდება დიონისეს ნააზრევს. VI საუკუნიდან მოყოლებული, დიონისეს კორპუსი განუწყვეტელი ყურადღების ცენტრშია (ჯონ სკიტოპოლისი (530 წ.), იოან სკოტ ურუგვანა (860 წ.), ჰუგ სან ვიქტორი (1220 წ.), თომას გალუსი (1242 წ.), ალბერტი დიდი (1250 წ.), თომა აქვინელი (1265 წ.), ეფრემ მცირემ მისი ქართული თარგმანი დაევიტოვა. ეს არის ის ნიადაგი, რომელზეც შეეძლო ეხარა დანტეს თავის თეოლოგიურ და ფილოსოფიურ ძიებებსა და ხედვებში. რუსთველისთვის გაცილებით უფრო ხელმისაწვდომი უნდა ყოფილიყო დიონისეს მიერი კორპუსი, რადგან კავშირი ბერძნულ სამყაროსთან საქართველოში არასოდეს განწყვეტილა, მით უმეტეს, „ახალი ათინის“ შექმნის ეპოქაში.
31. ეს შესანიშნავი და მრავალზნის გამეორებული ამონაძერწი ილია ჭავჭავაძის შეხედულებისა წარმოადგენს ქართული ნაციონალისტური აზრის ერთ-ერთ ლიბოს და ღერძს, რომლის ირგვლივ ლაგდებოდა XIX და XX საუკუნეების ქართული ეროვნული მსოფლხედვა. ეს აბზაცი ასე სრულდება: „უკეთესნი და უდიდესნი მოქმედნი ერისა ხომ სხვა არა არიან–რა, თუ არ ერის გულის ნადების და ნყურვილის გამომეტყველნი და განმხორციელებელნი, რომელნიც ამის გამო შემოქმედობენ, თითქოს ქმნიან ისტორიასა. ამიტომაც ამისთანა მოქმედნი, ვაბობთ ჩვენ, დაუფიყარნი უნდა იყვნენ, თუ ერს კიდევ ერობა ჰსურს და დედამიწის ზურგიდამ მტყერსავით ასაფეკლად არ გადაუღვია თავი. დაფიყება ამათი – საკუთარის ვინაობის დაფიყებაა, და თუ კაცს თავისი ვინაობა არ ახსოვს, რილას მაქნისია? იგი ნადირია, რომელსაც რაკი დედის ძუძუს მოჰპორდება, აღარ ახსოვს თავის მშობელი და სიცოცხლის მომნიჭებელი. გარდა იმისა, რომ აქ უკეთესთა და უდიდესთა მოქმედთა მეოხებით და ღვანლით ვცხოვრობთ დღესა და ვსულდგმულობთ, ამათ სხვა სამსახურიც მიუძღვით ჩვენ წინა. ისინი ცხოველი მაგალითებია მისი, თუ რა სიმალლემდე შეუძლიან ერს ამა თუ იმ გარემოებაში მიაღწიოს. რამოდენადაც დიდებულებოვანია ამისთანა მოქმედ, რამოდენადაც ეს დიდებულებოვანება ხშირია რომელისამე ერის ისტორიაში, იმოდენად უფრო უტყუარი საწყაო გვაქვს ხელთ ერის სიკეთის, ძალ-ღონის და შემძლეობის აწყვისათვის. თუ გუშინ იყვნენ ჩემის სისხლისა და ხორცის დიდებულნი და სახელოვანნი კაცნი, რა მიზეზია, რომ ხვალაც არ გამოჩნდნენ, თუ გარემოების იგივეობას ვიგულისხმებთ...“ („დავით აღმაშენებელი“)
32. პოლოგრამულობა, რომელიც ჩემული ხედვის საფუძველია, არის ახალი პარადიგმა, რომელიც ფაქტობრივად სინთეზური ხედვაა, როგორც რელიგიური „სულიერი და გონებრივი“ ტერმინის მიერ სინამდვილისა, ასევე უახლესი, მეცნიერების მიერ წარმოდგენილი, მეცნიერულად დასაბუთებული პარადიგმის (და-

ვიდ ბოში, კარლ პრიბრამი, პოვეკინგი და სხვ.). ეს არის აღმოსავლური და დასავლური ან კაცობრიული თეოკოსმოლოგიური მსოფლხატების და კულტურების ნიაღში შექმნილ ხედვათა სინთეზი. სხვადასხვა ენაზე და სხვადასხვა ფორმით, ეს ხედვა გვხვდება გამოთქმული ნებისმიერ კულტურაში და თუ სიტყვას „კაცობრიობა“ რაიმე მნიშვნელობა აქვს, ის გამოთქმულია ამ კაცობრიობაში თავისთავად. პოლოგრამას ხედავ, მაგრამ ვერ ეხები. ის არის სამგანზომილებიანი სურათი, რომლის გარსშემოვლა საეხებით შესაძლებელია. ეს არის ის, რასაც გრაგნილი და გახსნილი ყოფიერების ანალოგიად ვიყენებ. ხოლო ის, რაც პოლოგრამას ქმნის, სინათლე ანუ ენერგია, იმ შეულწევადი და გაუხსნელი ნესრიგის (ლოგოსის) გამოხატულებაა, რაც გამოთქმულია აქსიომაში – „დაფარულსა ღვთისასა ეერაინ იხილავს“. ხოლო პოლოგრამის მახასიათებლებს შორის უმნიშვნელოვანესია ის, რომ ნაწილში (ნატეხში) სრულად არის მოთავსებული მთელი პოლოგრამა. ეს ადასტურებს იმ ხედვას, რომელიც პქონდათ ბერძნებს „მაკროკოსმოსის“ და „მიკროკოსმოსის“ ურთიერთში მოთავსებულობაზე. აგრეთვე იმას, რომ „ბუნება ჩვენშია და ჩვენ ბუნებაში ვართ“ და რომ „სასუფეველი ღვთისა ადამიანის გულშია“.

32. მოვიხზომ დავით გურამიშვილის „ქართლის ჭირს“ და ვაჟა-ფშაველას „ჩივილი ხმლისა“-ს:

„ქართლის ჭირსა ვერვინ მოსთელის,
თუ არ კაცი ენა მჭევრი.

იფქლი ღვარძლად გარდაექცა,
ზედ მობრუნდა ქვეყნის კეერი.

უკანამა წინარეს სცის,

ცოტამ წარიქცია ბევრი...“ და ა.შ.

ისევე, როგორც დანტესთვის იტალია არის „დეუქანი“, ასევე ვაჟაც („ჩივილი ხმლისა“) საქართველოს უნოდებს „დეუქანს“:

„ეხლა უშნოდ ვარ... დამკიდვს

ლაჩარტ კედელზე უქმდა;

ვისლა სცალია ჩემთვისა,

ქვეყანა იქცა „დეუქანდა“.

გადამაგდებენ გირაოდ...

და გზირ-ნაცვლების ხელითა

ქვეყანა მხედავს მდებარეს

„არშინის“, „ჩოტის“ გვერდითა...“ (1890 წ.)

ისიც აღსანიშნია, რომ ვაჟას ლექსების უმეტესობას აწერია „სიმღერა“, დანტიც და ლეოპარდიც ტრაგიკულ „სიმღერებს“ ამღერებენ.

34. ილია ჭავჭავაძის ეს მოთქმა სიტყვას ბედნიერი ბრწყალების გარეშე ხმარობს. ეს განცდის სიღრმისეულ ძალას კიდევ უფრო ზრდის და ირონიას

ტრაგიზმის კენცლით ცვლის:

ჩვენისთანა ბედნიერი

განა არი სადმე ერი?

მძიმე ყალბით,

ლამაზ ფალბით

მორთული და მშვენიერი;

უნყინარი, უჩინარი

ქედდრეკილი, მაღლიერი;

უშფოთველი, ქვემძრომელი,

რიგიანი, წესიერი;

ყოვლად მთმენი,
 ეით ჯორ-ცხენი,
 ნახედნი და ლონიერი.
 ჩვენისთანა ბედნიერი
 განა არის სადმე ერი?
 ყველა უნჯი,
 ყველა მუნჯი,
 გულჩვილი და ლმობიერი;
 თვალაბმული,
 თავაკრული
 პირს ლაგამი ზომიერი;
 ყველა ყრუი,
 ყველა ცრუი,
 ჭკვადამჯდარი, გულხმიერი;
 მცირე, დიდი
 ყველა ფლიდი
 ცულლუტი და მანკიერი.
 ჩვენისთანა ბედნიერი.
 განა არის სადმე ერი?
 მტვერნაყრილი,
 თავდახრილი,
 ყოვლად უქმი, უდიერი;
 უზღუდონი,
 გზამრუდონი,
 არ გამტანი და ცბიერი;
 მტრის არ მცნობი,
 მოყვრის მგმობი,
 გარეთ მხდალი, შინ ძლიერი;
 არ რის მქონე,
 არ რის მცოდნე,
 უზრუნველი და მშიერი.
 ჩვენისთანა ბედნიერი
 კიდევ არის სადმე ერი?!"
 (29 აგვისტო, 1871 წ.)

- 35 აქვე უნდა აღვნიშნო საერთოდ ქართული პოეზიის (გარდა გახარებული საბჭოთა პოეტური „შედევრებისა“) საერთო სევედიანი განწყობა, რომელსაც ერთგვარი ბიბლიური სევედა და ნუხილის განწყობა დაჰყვება. თუნდაც ილიას „კაცია ადამიანის?“ ნინასიტყვაობები რომ ავილოთ, რომელთა სახისმეტყველება საესეებით შეესატყვისება იმ განწყობებს, რომელიც დანტესთანაა გამოხატული იტალიისა და ფლორენციის მიმართ. ჯაკომო ლეოპარდის ორი პოემა, მიძღვნილი იტალიისა და დანტეს ძეგლისადმი, „ზეციური იტალიიდან“ გადმოხედვით არის თითქოს „მოთქმული“. ზეციურ იტალიას, ისევე, როგორც ზეციურ საქართველოს, ზედროული ყოფიერება აქვს. ეს უცვლელობა სურათისა და განწყობისა, რომელიც ამთლიანებს დანტესა და ლეოპარდის ხედვას და მას ათავსებს იმ ღირებულებით საუფლოში, რომელიც იტალიის მეტაფიზიკური იდენტობა არის, ანუ იტალიის იდეა, რომლის შესატყვისი ჩრდილი, ანუ რეალური იტალია მსოფლიური სევედით აღავსებს ამ ხედვას და გულს უკლავს მხილველებს ზეციური ყოფიერებისა. აი, ორიოდ ნაწყვეტი (ბნკარედი):

„იტალიას

ო, სამშობლოვ ჩემო, ვხედავ კედლებს, კოლონადებს,
კარიბჭეთ, პერმებს, ქანდაკებებს, ზღუდეებსა და
გოდოლებს ჩვენთა პაპათა,
მაგრამ ვერ ვხედავ დიდებას, გვირგვინთ, ფოლადს,
რომელიც ამძიმებდა ჩვენს წინაპრებს.

გაშიშვლებულა შენი სახე და ტანი.

უიარალო შეიქმენი,

გაშიშვლებულა შენი სახე და ტანი

რა სილატაკეა! რა სისხლი! ო, რამდენი ჭრილობაა!
როგორსა გხედავ, უმშვენიერესო ქალბატონო!
პასუხს ზეცას, მთელ მსოფლიოს ვთხოვ: თქვით თქვით,
ვინა ქმნა ესე? აუტანელია ტანჯვა ჯაჭვთაგან,
მის ხელებს რომ სტანჯავს.

აი, უთავსაფროდ, თმაგამლილი სახეს
იფარავს მუხლებს შორის და ტირის უხმოდ.

იტირე, მაგრამ მუდმივად გამარჯვებას

თუნდაც ბედის საპირისპიროდ,

იტალიავ ჩემო, შენ მოიპოვებ!

ორი წყაროც კი რომ იყვეს შენი თვალები –

ვერ გადანონის ცრემლი მდინარე შენს დანაკარგებს, სირცხვილს. ირგვლივ
იკრე ისმის სიტყვები: იყავ დიდებით შენ მოსილი – ახლა აღარ ხარ. ო, რატომ?
იყავ პატრონი, ახლა – მხევალი.

სად არის ხმალი, რომელიც აპობდა მტერს?

სად არის ძალა, ვაჟკაცობა, შეუდრეკობა?

ვისმა სიმუხთლემ, ეშმაკობამ, ვისმა ძალამ აგართვა ისინი?

როდის და როგორ, მიპასუხე!

დავარდი შენ მინისა მტვერში თვალუნეველი სიმალიდან?

ვინ არის შენი დამცველი? ნუთუ არავინ? –

მე თვითონ გადავეშვები ბრძოლაში, სიცოცხლეს ჩემსას და სისხლსა ჩემსა მოგ-
ცემ შენ!

იარალი მე, იარალი!

ო, ბედს რომ შეძლებოდა ისე მოენყო,

რომ ჩემი სისხლი იტალიელთა კერდს სწვავდეს...”

„SOPRA IL MONUMENTO DI DANTE

CHE SI PREPARAVA IN FIRENZE

დანტეს ძველისადმი, რომელიც ფლორენციაში უნდა დაედგათ
თუმცე ჩვენმა ხალხმა

მშვიდობა ნახა თეთრ ფრთებს ქვეშე,

არ მოიშორა მან ხუნდები

და მთელემარე ცხოვრობს ძველებურად.

წერილმან ენებათა მაგალითი ბევრია ამის.

იტალიავ ჩემო,

შენი საქმენი წარსულში იყვნენ დიდებულნი

დღეს კი სოფლები დაცლილია

და ეელარავის ვერ შეასხამ ხობტას მღერალი.

მიმოიხედე, ძვირფასო სამშობლოვ,

შეესატყვისე შენსა შვილებს უკედავ დიდების

და ღვარე ცრემლი! შენს თავს უნდა აბრალებდე
შენს გულგრილობას, ჩვენ რომ შეგვბოჭა!
აღსდები და გადაიგდე მარცხისა ლოდი.
რათა ერთხელ მაინც დაგწვას
შენის წარსულის ვნება და ცეცხლისა აღმა.

ფლორენცია, სირცხვილი შენ და ლაფდასხმა
რომ არ მიაგე სათანადოდ გენიოსს, ვისაც
მთელი მსოფლიო აღმერთებს და
პატივს მიაგებს.
იმა საქმეში, რომელს მიეცა დასაბამი,
სურვილი ერთი ჰყვება თანა.

იტალიავ, ვიცი, ვით იტანჯები უბედურობით,
დღემდე რომ გტანჯავს.
ცუდი სახელი გაქვს ქვეყანაზე.
რას ნიშნავს ძეგლი წარსულისა,
თუ ცდილობ ახლა დაიბრუნო წარსული დიდება!
მაგრამ თუ დანტეს უწერია აქ დავიწყება,
ჩვენ ყველას ტანჯვა გვინერია სამართლიანად
და ვერასოდეს ვერ გვენახოს თავისუფლება.

იტალიამ დიდხანს იტანჯა,
როდესაც ამქვეყნიურს გაშორებული
სამოთხეში შეაღე კარი
უმაღლესი აღიარებით.
მაგრამ ახლა, არ დაიჯერებ, სატანჯველი უფრო დიდია,
როს უცხოელნი მმართველობენ ამ ქვეყანაში.
და მასთან ერთად იტანჯებიან
ტყვეობაში მყოფნი იტალიელნი.
ო, ასჯერ უფრო ბედნიერი ხარ,
რომ ვერა ხედავ ჩვენს ლაფდასხმას, უბედურებას...

მამავ, მშვიდი ხარ, როგორცა ჩანს,
წლებმა გაასულმა დაანელა შენი მრისხანე ხასიათი.
იტალიელნი კი იხოცებოდნენ...

...

სიკედილის წინა სიტყვები მათი: „არ დავივიწყოთ,
რომ იტალიელნი ვართ, დანტეს მემკვიდრენი,
დაუფიქრებლად მიედიოდით ეშაფოტისკენ.
ჯანლონით საესე ჭაბუკებმა უწვეურლებმა,
თავისუფლება იტალიას არ მოუპოვა,
ბოროტმოქმედმა დაატყვევა ის,
თვის სასარგებლოდ ომში, ვინაც გაგვეზავნა ყველა“.
ნუთუ არა გვაქვს მომავალი და არ ექნება
დასასრული შერცხვენას ჩვენსას?
ვიდრე ცოცხალ ვარ, შენ მოგმართავ ჩემი ლექსებით,
აუადამყოფ თაობას – მათში
წინაპართა ხმაა მწუხარე.

მინა, რომელსაც ახლა ტკეპნი ინახავს ნანგრევთ
ძველ სალოცავთა. ერთხელ მაინც შეაველე თვალი
ქანდაკეებს, გრაგნილთ და ნახატებს!
მაგრამ თუ სული ჩამქრალია,
შენთვის არ არის ეს ქვეყანა მსგავსი ბედისა.
ნადი და ძებნე შესაფარი მდაბალი უფრო.
მას ურჩევნია დარჩეს ქერივად,
ვიდრე ზრდიდეს სულმდაბალ კაცებს. ...”

საკმარისია, სიტყვები იტალია, ფლორენცია ჩაანაცვლო სიტყვებით
საქართველო და თბილისი, რომ თითქმის უცვლელად შეიძლება მიუსადაგო
გურამიშვილის, ილიას და ვაჟასეულ განწყობასა და მოთქმას.

კარი IV რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“

კაცობის ეგზისტენციალური გზა და ხელმწიფობის საზრისი

ვის მიმართავს რუსთველი?

გავიმეორებ დასაწყისს:

*„რომელმან შექმნა სამყარო, ძალითა მით ძლიერითა,
ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა,
ჩვენ, კაცთა მოგვეცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა,
და მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე, სახითა მის მიერითა.
ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა,
შენ დამიფარე, ძლევა მეც, დათრგუნვად მე სატანისა,
მომეც მიჯნურთა სურვილი სიკვდიმდე გასატანისა,
და ცოდვათა შესუბუქება, მუნ თანა ნასატანისა!“*

ეს არ არის „შესავალი“, ან „კარიბჭე“, ეს – „დედაბოძია“, თეოკოსმოლოგიური არქეფორმა: შემოქმედი – სამყარო – ზეგარდმო არსნი – კაცთა ქვეყანა – ხელმწიფეთა სახიერება – ლოცვა – მონანიება. „დედაბოძი“ თეოკოსმოლოგიური და ეგზისტენციალური ღერძია, ყოფიერების მისტიკური გრაგნილი, რომლიდან „სპარსული ამბავი“ იხსნება ქართულ ტექსტად და მაღალი და დაბალი შაირის რიტმული ნყოფით იშლება და ეფინება დედაბოძის ირგვლივ. ყოფიერების გრაგნილის გახსნის და არსებობად გაშლის რიტმს და ენობრივი „სიმების“ რხევებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. ის აგებს ყოფიერების პოლოგრამას: იხსნება ტექსტი – ხედავ-და-გესმის ყოფიერება და არსებობა მთელ თეოკოსმოლოგიურ და ეგზისტენციალურ სისრულეში და ერთდროულობაში – როგორც ლოცვაში. ქართული ენის პოეტური ენერგია ამ სიმთა რხევაშია. ის თემატურად ხსნის და გზაზე აყენებს ყოველ სიტყვას. ტექსტის კითხვა („მკითხველობა“) ამ გზაზე სვლის პროცესია, სიტყვის რიტმული ენერგია კი, ძალა მოცემული გზის გასავლელად: გრაგნილის და გახსნილის, ნათქმის და სათქმელის, უჩინარის და ჩენილის, გამცემის და მიმღების სრული თეოკოსმოლოგიური სიმეტრია დგინდება. მთელი „ამბავი“ დედაბოძის გრაგნილიდან გადმოხსნილი ყოფიერების დიდი პოლოგრამაა.

ყველა თემა შემოტანილია: „სპარსული ამბავი“ წარმოადგენს ღვთაებრივ სამყაროში – „სააქაოში“ და „საიქიოში“ – არსებობას და ერთიდან მეორეში კაცურად გადასვლას: კაცობისა და ხელმწიფობის გზას და საზრისს. ამ გზაზე არის შესაძლებელი „ზეგარდმო არსთა შემქ-

მნელის“ წედომა, ღმერთის და ღვთაებრივის შეცნობა *ქმნილის* სრულყოფილებაში, უთვალავფერობაში... „ჩვენ კაცთა“ – *კაცობრიობას* აღნიშნავს და არა რომელიმე სქესობრივ, სოციალურ, ან ეთნიკურ ჯგუფს (კლასს, ხალხს, ერს...). მხოლოდ *კაცობრიობაში* და *კაცობრიობიდან* შეიძლება გამოიკვეთოს ის, რასაც „*კაცი*“, „*ხელმწიფე*“ და „*მეფე*“ ეწოდება, რადგან *კაცობა* („დედა-კაცობა“ და „მამა-კაცობა“) შეიცავს *კაცობრიობას*, როგორც პირველშემოქმედის „*ხატი და მსგავსება*“ – *სახე*. სიტყვათა სიზუსტე და რიტმული მონაცვლეობა არა მხოლოდ ტექსტის ხატოვანებას ქმნის, არამედ აგებს შემქმნელის თეოკოსმოლოგიური *ხატის* ჰოლოგრამას. ეს საწყისი ორი ტაეპი ერთადერთია მთელ პოემაში, რუსთველური პოეტიკის არსების გამომთქმელი: არც ერთი ეპითეტი, არც ერთი მეტაფორა, არც ერთი განცდა – მხოლოდ *ღვთითმოცულობის დადასტურება*... *სევდიანია ავტორის ლოცვა მიმართული ღმერთისადმი*.

ამ დედაბოძის ჰოლოგრამის გრაგნილიდან იხსნება და ვითარდება „ამბავი“. და ეფინება *ეპითეტების* და *მეტაფორების* ის ხალიჩა, რომელიც სულ უკანასკნელ სტროფამდე შეუძლებელს ხდის გამოთიშვას და გადადგომას იმ გზიდან, რომელზედაც მიაქანებს მკითხველს რუსთველური სიტყვის ენერგია. მეტაფორული და ეპითეტური ბრწყინვალეობა, ვიტყვოდი, რაციონალურად ალოგიკური, საცდური ნათებაა, რომელიც მზერას იტაცებს, მაგრამ ამასთანავე ბადებს შეგრძნებას, რომ *ნამდვილი* სათქმელი და ხედვა ამ თვალისმომჭრელი ბრწყინვალეობის უკანაა, მეტაფორებსა და ეპითეტებს ამოფარებულ განწყობაში და სინამდვილეში. ლოცვის იდუმალად თანმდევი *სევდა*, ამ ჩუქურთმათა ბრჭყვიალში იკვლევს გზას და ცელის *განწყობას* – „*ვეფხისტყაოსანი*“ *უსრულო ყოფიერების სევდიანი სიმღერა*...

განწყობათა თამაში არა მხოლოდ ტაეპებს შორის მონაცვლეობს, არამედ ტაეპის შიგნითაც. გზა-კვალის გასაგნებად *სიტყვათა მნიშვნელობის* ცოდნა არ იქნება საკმარისი, თუ ამ თამაშს არ აჰყვა მკითხველი. *გაგება* გამომდინარეობს უშუალოდ *არტიკულირებიდან*, *სმენიდან* და *განწყობათა თამაშიდან*, რომელიც ქსოვს ფორმას და ანათებს მკითხველის გზას – უეცარი სხივი, ელევა, რომელიც მთლიანად ედება მთელ ტექსტს, აჩენს ჰოლოგრამას, როგორც მქსოველის ხედვაში მოთასებულ დასრულებულ ხელთუქმნელ ქსოვილს – *ყაბაჩასა* თუ *რიდეს*. კითხვის უშუალობაში წარმოქმნილი ჰოლოგრამის ხედვას მხოლოდ შთაჭვრეტა და გამსჭვალვა აღწევს – ინტუიცია და კონტამპლაცია. ამ უშუალობამ განაპირობა „ვეფხისტყაოსნის“ ზეპირი ცოდნა „უბრალო“ (წერა-კითხვის არმცოდნე), ხოლო ტექსტში *თავისთავის გამომცნობი* „ქართველი ერის“ მიერ და ხალხური „ვეფხისტყაოსნის“ წარმოშობა, რაც თავისთავად მეტად საგულისხმო მოვლენაა ქართული პოეტური ხედვის და გრძნობის თვალსაზრისით.¹ ისევე, როგორც

ქართული სიმღერა, ქართული პოეზია ც არის გამსჭვალული ღრმად ეგზისტენციალური სევდით, ხოლო ქართული ხასიათის დიონისური მზიარული უღარდებლობა და ცხოვრებით თრობა ამ სევდას გადაფარებული მეტაფორაა.

* * *

„უთვალავი ფერით მოცემული ქვეყნის“ ეპითეტური და მეტაფორული ხალიჩის ქსოვა სამტაეპიანი „მირქმით“ იწყება:

„ვის შშვენის, ლომსა, ხმარება შუბისა, ფარ-შიმშერისა, მეფისა შზის თამარისა, ლანგ-ბადახშ, თმა-გიშერისა, მას, არა ვიცვი, შევჰკადრო შესხმა ხოტბისა შე-რისა? მისთა მჭვრეტელთა ყანდისა მირთმა ხამს მართ, მიშერისა.“

და მოულოდნელი ორმაგი ტაეპი, რომელიც მშფოთვარე თემით შემოდის:

„თამარს ვაქებდეთ მეფესა სისხლისა ცრემლ-დათხეული, ვთქვენი ქებანი ვისნი მე, არ ავად გამორჩეული, მელნად ვიხმარე გიშრის ტბა და კალმად მე ნა რხეული, ვინცა ისმინოს, დაესვას ლახვარი გულსა ხეული. მიბრძანეს მათად საქებრად თქმა ლექსებისა ტკბილისა, ქება თვალთა და ნამნამთა, თმათა და ბაგე-კბილისა, ბროლ-ბალახშისა² თლილისა, მის მიჯრით მიწყობილისა. გასტეხს ქვასაცა მაგარსა გრდემლი ტყვიისა რბილისა.“

უცნაური პირველი ტაეპი, რომლის პროზაულ (გრამატიკულ) გაშლას სრულიად სხვა აზრი გამოაქვს, ვიდრე მოსალოდნელია პოეტური მეტაფორით. ვის შშვენის? – ლომსა. ეს „ლომი“ არის ის, ვისაც შშვენის ყოველივე ჩამოთვლილის ხმარება – და მხოლოდ იმას, ვინც ლომია! „ლომი“ მეფის სიმბოლოა. სწორედ ამიტომ: „მას, არა ვიცვი, შევჰკადრო შესხმა ხოტბისა შე-რისა...“, და მზერა უეცრად გადადის თამარ მეფეზე, რომლის ქება ნათქმი აქვს ავტორს და ახლა ნაბრძანებია ახალი „ტკბილი ლექსების“ თქმა... მაგრამ, რატომ უნდა „დაესოს მსმენელს გულზე ლახვარი“?!... იმ, პირველი „ქებანის“ მოსმენით? ახალი ხომ ჯერ იწერება მხოლოდ...? იწერება... მაგრამ... „სისხლისა ცრემლ-დათხეული“?!

ეს არის ერთადერთი ადგილი, სადაც ნახსენებია მეფე თამარი და მისი „ქება“. მაგრამ კონტექსტი უკვე შეცვლილია, თუმცა ჯერ ნათელი არ არის, თუ საით მიჰყავს ავტორს „ამბავი“. ეჭვი ჩნდება უკვე პირველსავე მიმართვაში – „ვის შვენის?“ ეს ახალი საქებარი ეძღვნება არა თამარს და მეფე თამარის განდიდებას, არამედ იმას, ვისაც „შვენის ხმარე-

ბა", და ე.ი. რალაც სხვა ამბავს. ან იქნებ „თამარი“ სიმბოლური არქეტიპია, რომელიც მალავს შთაგონების ნამდვილ წყაროს („მეოთხე იპოსტასი“, „ღეთისმშობელი“, „სიბრძნე“ – „სოფია“ და ა.შ.)? მაგრამ ტექსტის დედაბოძი-არქეტიპი თავიდანვე არის გამოვლენილი: შემოქმედი ერთი და მისი „ხატი და მსგავსება“ კაცი (დედა-და-მამა კაცი), „მირქმას“ კიდევ ერთი ობიექტი ჰყავს, ვისაც „ლომს“ (მეფეს) უწოდებს ავტორი. თუ წამიერად პოემის ბოლოს გადავინაცვლებთ და გავიხსენებთ სტროფებს:

*„ქართველთა ღმრთისა დავითის, ვის მზე მსახურებს სარებლად,
ესე ამბავი გავლექსე მე მათად მოსახმარებლად,
ვინ არის აღმოსავლეთით დასავლეთს ზართა მარებლად,
ორგულთა მათთა დამწველად, ერთგულთა გასახარებლად.
დავითის ქნანი ვითა ვთქვენე სიჩალხე-სიხაფეთანი!
ესე ამბავნი უცხონი, უცხოთა ხელმწიფეთანი,
პირველ ზნენი და საქმენი, ქებანი მათ მეფეთანი,
გპოვენ და ლექსად გარდავთქვენ, ამითა ვილაყფეთანი.“*

ნამდვილი მირქმა დასასრულს არის გადმოჩანილი, რაც კიდევ უფრო სარწმუნოს ხდის, რომ „თამარი“ არ არის „მირქმის“ სამიზნე. „ლომი“, ვისთვისაც იწერება პოემა და ვისაც „შვენის ხმარება“ თამარის მშვენიერებისა და „შუბ-ფარ-შიმშერისა“, უნდა იყოს „დავითი“. იგი არის „აღმოსავლეთით დასავლეთს ზართა მარებელი“ და, ამავე დროს, ქართველთა ღმერთი! მთელი „ამბავი“ გალექსილია „საკამათებლად, ორგულთა დამწველად, და ერთგულთა გასახარებლად“ – „ამბავი“ ამკარად ერთგულთათვის არის დანერგილი! ეპითეტი „აღმოსავლეთით დასავლეთს ზართა მარებელი“ „ისტორიანი და აზმანის“ მიხედვით ეკუთვნის თამარს. თუმცა, ის არც დავით აღმაშენებლისთვის იყო უცხო. ეპითეტის ეს გადანაცვლება და სუბიექტის ჩანაცვლება (თუ მაინცადამაინც ისტორიულ კონტექსტში უნდა იქნეს გააზრებული „ქების“ ობიექტი), მაიძულებს, დავსვა კითხვა: ვინ შეიძლება იყოს ეს დავითი?

გიორგი III-ის (უზურპატორის) ერთი ეპითეტი „ისტორიანსა და აზმანში“ არის „ახალი დავითი“ („...თუ ვითარ ძუელ ოდესმე წინაშე დავითისა მეტნი გმირნი მბრძოლობდეს უცხოთესლთა და ვითარცა სპანი ვახტანგისანი წინაშე ვახტანგისა, და ვითარ სპანი ახლისა დავითისნი წყობათა დავითისთა იერუსალემს ერთობოდეს, ან შვილისა მის თამარისნი, რომელი დავით წინასწარმეტყუელითგან ოთხმეოცსა-ერთობს შვილად ცხებულად“ – თუმცა არც გიორგის (უზურპატორის) და არც თამარის სპა იერუსალიმში არ გამოჩენილა და ჯვაროსნულ ომში მონაწილეობა არ მიუღია!).³ თამარ მეფე გარდაიცვალა 1213 წელს (ბოლო თარიღი). პოემა შექმნილი უნდა იყოს: ა) თუ ის ეძღვნება თამ-

არის გარდაცვალებას – 1213 წელს ან შემდეგ. მაგრამ ამ დროს *დავით სოსლანი* – ერთადერთი, ვისაც „შვენიის ხმარება...“ – უკვე გარდაცვლილია – (1203-04 წწ.) ბ) თუ ის მიძღვნილია *სიმბოლური დავითისადმი* (აღმაშენებელი, იუდეველთა მეფე-მეფსალმუნე ან ნახსენები „ახალი დავითისადმი“, ან არავისადმი და სიმბოლურ-მეტაფორულად არის ნახმარი და სხვა), ის შეიძლება დაწერილიყო უფრო ადრეც, მაგ., დავით სოსლანის თამარზე ჯვრისწერისას 1187 წ. (ან ირგვლივ)... ან კიდევ უფრო ადრე, იური ბოგოლიუბსკის მოწვევისას თამარის ქმრად – 1184 წელს. თუმცა, ამ შემთხვევაში თამარი მხოლოდ 24 წლის არის და სრულად მეფობა („*თამარობა*“) არც დაუწყია ჯერ, რაც, ვფიქრობ, გულისხმობს, რომ პოემა, *შესაძლოა*, „ახალი დავითის“ აღზრდას ეძღვნება, როგორაც ისახება იური (გიორგი) ბოგოლიუბსკი. ეს უკანასკნელი ვარაუდი კი „ვეფხისტყაოსანს“ „ისტორიანი და აზმანში“ წარმოდგენილი „გიორგი რუსის“ თვისებათა გათვალისწინებით (და თუ მას „შვენიის“ ყოველივე იმის *ხმარება*, რაზედაც მირქმამია საუბარი), თამარის ქებად კი არა, სარკაზმულ დაცინვად წარმოაჩენს. ეს ყოველივე მაფიქრებინებს, რომ „ნაბრძანები ქება“ დაინერა 1213 წელს (ან ამ პერიოდში) და რაღაც სხვა მიზნით, რომელიც ზოგადად „*ხელმწიფებას*“ „*მეფობის გზას*“ და აღზრდას ეძღვნება. ამ შემთხვევაში, „დავითი“ (ლომი და სხვ.) სიმბოლურად შეიძლება იყოს ან თვით მეფე თამარი, ან გიორგი III (უზურპატორი) – „ახალი დავითი“. არის კიდევ ერთი დავითი – დემეტრეს ძე დავით V, დემნას მამა და გიორგი III უზურპატორის ძმა, რომელსაც გიორგიმ ტახტი წაართვა... და, მომდევნო დავითების წყება (შვილიშვილები: ულუ, ნარინი...) და ასე შემდეგ... მაინც არაფერი არ გამოდის! *ისტორია* ვერ არის კარგი გზამკვლევი *პოეტურ ტექსტში*...

რაც შეეხება სიმბოლურ სახეთა რიგს, დავით მეფსალმუნეს, მეფეს (და *მეფობის არქეტიპს* ბაგრატიონთათვის), რომელმაც პირველმა მოისურვა ღვთის სახლის დაარსება და იერუსალიმში ტაძრის აშენება, რომელშიც უნდა დაესვენებინა *ალთქმის კიდობანი*. აგრეთვე დავით აღმაშენებელს – *ქართული გვირგვინოსნობის* არქეტიპს და *ქრისტიანული ხელმწიფობის* დასრულებულ სახეს. ეს სავესებით შესაძლებელი ჩანს და, მიუხედავად რიგი უხერხულობებისა, საერთო კონტექსტით (თავისა და ბოლოს ერთობით) ორთავეს სავესებით მიესადაგება „*ლომის*“ მეტაფორა, რომელიც ტარიელის ეპითეტია. ამ შემთხვევაში მთელი მეტაფორული სახიერება თავისთავად ექვემდებარება სიმბოლურ ნაკითხვას.⁴

ბაგრატიონთა „დავითის სახლიდან ჩამომავლობა“ მაფიქრებინებს, რომ იქნებ მართლაც „*მირქმის*“ დავითის ქვეშ იგულისხმება ის არქეტიპი, რომელსაც ესოდენ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ქართული სამეფო დინასტიის დაფუძნებაში და იმ მისწრაფებაში, რომელიც, *შესაძლებელია*, როგორღაც აკავშირებდა საქართველოს და ჯვაროსნებს,

რომელთაც კავშირი ჰქონდათ დავით აღმაშენებელთან. ქართველი მეფეები (გიორგი, თამარი და მომდევნონი) ქრისტეს საფლავის გამოხსნისა და ტაძრის აღდგენისათვის (ტამაღიერები - „ტაძრეულები“)...) ისწრაფოდნენ - ხმაბალა გამოსთქვამდნენ მონანილეობის სურვილს და მზადყოფნას, მაგრამ არ მონანილეობდნენ. მე ვფიქრობ, რომ (სხვა გეოპოლიტიკურ და იმანენტურ მიზეზებთან ერთად) არ მონანილეობდნენ სწორედ იმიტომ, რომ დიდი სქიზმის (1054 წ.) შემდეგ მართლმადიდებლური ეკლესია, მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოს მეფეები ინარჩუნებდნენ რომის პაპთან და „დასავლეთთან“ კავშირს, და, საერთოდ, აღმოსავლური ორთოდოქსული ეკლესიები უარს ამბობდნენ კათოლიკურ სამყაროსთან რამენაირ კავშირზე. ხოლო ჯვაროსნობა კი არსებით დასავლური, კათოლიკური სამყაროს განსახიერება იყო. ისტორიამ დაადასტურა, რომ ეს წინააღმდეგობა აღმოსავლურ და დასავლურ ქრისტიანობას შორის შეინიარავს ბოლოს ბიზანტიას, კონსტანტინოპოლს თურქ-ოსმანებს დაუთმობს და ისტორია რადიკალურად შეიცვლის გეზს.)

„მირქმის“ სტროფები სათქმელს მალავს - ცხადია. „ვეფხისტყაოსანი“ არაფრით ჰგავს ისტორიულ ქრონიკებს და არც მეტაფორულ ამბავს, რომელიმე კონკრეტული ეპოქისა, თუ პიროვნების თავგადასავალის გადმომცემს. ეს არც ჩვეული მირქმაა იმისადმი, ვისთვისაც განკუთვნილია ნაწარმოები, გარდა ერთი მინიშნებისა: „ორგულთა მათთა დამწველად ერთგულთა (მათთა) გასახარელად“. ეს მრავლობითში ნახშიარი ნაცვალსახელი მნიშვნელოვან დატვირთვას იძენს აღნიშნულ კონტექსტში („მირქმის“), რადგან „თქვენობითი“ ფორმა ქართულმა ენამ ამ ეპოქაში (და XIX-XX სს-ებამდე) არ იცის. ფაქტობრივად, „მირქმა“ ამობრუნებულია და თავში სათქმელი ბოლოსაა ნათქვამი. მაგრამ აქ თამარ მეფის ხსენება აღარ არის. მკვეთრად და ერთმნიშვნელოვნად ყოველივე მიმართულია „დავითისაკენ“ და დავითთან ერთად სხვათათკენ ან „ვილაცისკენ“, რომელთაც ჰყავდათ „ორგულნიც და ერთგულნიც“. ამოსაცნობი ხდება, ვინ არიან „ისინი“. ამის შესაძლებლობას კი მხოლოდ „უცხო ხელმწიფეთა ამბავის“ ჰოლოგრაფა იძლევა, ის, რაც ფორმათმეტყველებს და ამბობს სათქმელს...

ტრადიციულად გაგებული „ქების“ და, კერძოდ, მეფე თამარის ქების კლასიკური ნიმუში გვაქვს იოანე შავთელთან („აბდულმესიანი“) და ჩახრუხაძესთან („თამარიანი“). თუ ამ „ქებებს“ ავიღებთ კრიტიკულად და „ვეფხისტყაოსნის“ ფონზე გავშლით, ჩახრუხაული და შავთელური ეპითეტების და მეტაფორების მიხედვით, თითქოსდა, თინათინი ან ნესტან-დარეჯანი უნდა განასახიერებდეს თამარ მეფის ტრადიციულ „საქებარ“ ხედვას, მაგრამ არც ერთი მათგანი (მეფე-ქალი) არ არის პოემის გმირი. ამბავი მთლიანად ტარიელის თავგადასავალს გადმოცემს: არა მხოლოდ მის ტრაგიკულ მიჯნურობას ნესტან-დარეჯანი-

სადმი, არამედ რალაცას უფრო მნიშვნელოვანს და თემატურად აუცილებელს. შექმნილი ლეგენდის გარდა, არც რაიმე პირდაპირი ცნობა გვაქვს იმის შესახებ, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ *თამარ-მეფის ქებად* იყოს შექმნილი. თვით პოემაში ნახმარი „თამარს ვაქებდეთ“, მე ვფიქრობ, სხვა კონტექსტის შქონეა. ცხადია, შეიძლება ნესტან-დარეჯანი იქნეს მიჩნეული თამარის მეტაფორად, მაგრამ „ისტორიანი და აზმანის“ თამარის ღვთისმშობლად „აპოლონურობა“ სრულიად ენიხააღმდეგება ნესტან-დარეჯანის დიონისურ ფეთქებადობას და სტიქიურობას.

სულხან-საბა ამგვარად განმარტავს „ქებას“: „*ქება – არს შესხმა, დიდება, კეთილთა მისთა წარმოთქმა, მადლობა, მოთხრობა ქველის მოქმედებისა მისისა*“. „*ქებათა-ქება*“ განმარტებულია, როგორც „*ფსალმუნი*“; ხოლო „*ფსალმუნი*“ კი არის „საგალობელი, გალობით სათქმელი“. დავითის ფსალმუნთა თარგმანებში სხვა ენებზე იხმარება „ფსალმი, ფსალმუნი“, ხოლო სოლომონის „ქებათა-ქება“ კი არის – *სიმღერა* – რუსულად „*Песнь песней*“, ფრანგულად „*Cantiques des cantiques*“, ინგლისურად „*Songs*“ და ა.შ. ამ განსაზღვრებებში ყურადღებას იპყრობს ის, რომ ეს არის „*დიდება და ქველის მოქმედებისა მოთხრობა*“, *სიმღერით* და *გალობით სათქმელი* („*ღმერთს ვუგალობთ*“...). ვინც დასწრებია საქართველოში დღემდე შემორჩენილ „*ქებით დატირების*“ და „*მოთქმით ტირილის*“ ტრადიციას – სევანური ზარის, მეგრული მოთქმის, ხევსურული დატირების და სხვა ტრადიციული სამგლოვიარო რიტუალები და ტექსტები და მათი აუცილებელი „*წამღერებითი*“ ფორმა აღუქვია, ვფიქრობ, დამეთანხმება, რომ რუსთველის მიერ ნახმარი „*ქება*“, რომელსაც „*სისხლდაქცეული ცრემლით*“ წარმოთქვამს ავტორი („*მოთქმელი*“), შეუძლებელია, მიჩნეულ იქნეს „*ქებად*“ იმ საზიემო გაგებით, როგორსაც გულისხმობს პანეგირიკი, ოდა, შესხმა, დიდება და იმპერიული ეპიკური პოეზიის სხვა ფორმა (რაც გვაქვს იმავე ჩახრუხადქსთან და შავთელთან, ან „*დავითის ისტორიკოსის*“ და „*ისტორიანი და აზმანი შარავენდეთანის*...“ ტონალობაში).

ცხადია, „*ქება-დიდება*“ (რომელიც ანტონიმური „*წყევლა-კრულვის*“ სიმეტრიულია) დადებით აზრსაც მთლიანად შეიცავს, როგორც ადამიანები აქებენ ურთიერთს სადღეგრძელოში, ან გულწრფელი თუ არაგულწრფელი აღფრთოვანებისას, თუმცა მაშინ „*სისხლისა ცრემლებს*“ არ ღვრიან, ხოლო გადაჭარბებული ქება-დიდება *ირონიის* (ხშირად, *დაცინვის*) სახეს იძენს. *პოეზია თავისი ბუნებით არის „დატირების“ სევდიანი ჰანგებით უკუფენილი*. ეს ჰანგები, *ისევე, როგორც „ზარის“ ინტონაციური რხევები*, ქმნიან პოეზიის უშუალო ემოციური განწყობის ველს. ამ ველში მოქცეული მკითხველ-მსმენელი იმსჭვალება მისით და, რეზონანსულად, განწყობის ისეთსავე რხევებს განიცდის. აქედან – პოეზიის *წარმოთქმის* აუცილებლობა, რომ სიტყვებს *შეეხო* და *იგრძნო* და შეიქმნას რეზონანსული განწყობის ველი.

თავისი არსებით მუსიკა და პოეზია სიკვდილის წინაშე დგომის სევდიანი გაცნობიერების ენაა. და ისევე, როგორც მუსიკამ შექმნა ახალი ხმოვანება (საკრავები) თავის გრძნობათა რხევებისა და განწყობის (აზრის) საკუთარი ენით გამოსათქმელად, სიკვდილის წინაშე ყოფნის, მარტოობის და განშორების სულიერი ტკივილით უკუფენილი სიღრმის გამოსახატავად, ასე შექმნა სიკვდილის წინაშე ყოფნის ეგზისტენციალურმა სევდამ – პოეზია.⁵ ქართულ განცდაში და ხედვაში სიკვდილი შიგნიდან ამოდის, ის თანმზღებია („სიკვდილი მახლავს“, – ამბობს ლომ-ვეფხის დამხოცავი ტარიელი) და ამიტომ ხდება ახლობელი და განუწყვეტელი სევდის წყარო. ქართული საგალობლების დარად პოეზიაში ეს სრულქმნილად განახორციელა რუსთველმა და ამიტომ იკითხება ის, როგორც საგალობელი, რომლის სიღრმეში ისმის სოფლის (სიცოცხლის) ნაკლებობის ღრმა სევდა და ტკივილი. რუსთველიდან მოყოლებული, ეს სევდა ჟღერს მთელ ქართულ პოეზიაში გალაკტიონამდე და ნებისმიერ ნიჭიერ პოეტამდე, რომელიც ქართულ ენის წიაღიდან საზრდოობს არსებობის ღრმადფენილი ტკივილის გამოსახატავად. ყოველივე ამის „ხალხურ“-უჩინარ დაკრისტალებად მიჩანს „ლექსი მოყმისა და ვეფხვისა“.⁶ „ვეფხისტყაოსანი“ რომ სევდიანი ნიგნია, მონმობს თვით მონოდება – „მო დავედეთ ტარიელისთვის, ცრემლი გედის შეუძრობელი“. ეს მოპატიჟება „მეფედ ღვითით დანაბადი“ ტარიელის სიყვარულით შეპყრობილობაზე, ტანჯვაზე და ტრაგიკულ თავანყვეტაზე, დიონისურ „სიკვდილისაკენ წაღებულობაზე“, „ლომის“ და „გმირის“ კაცად ზრდის და აპოლონური მზიანობით, ჰარმონიული საცხოვრისის „თხისა და მგლის ერთად მაძოვარ“ საბრძანისად, ხელმწიფედ და მეფედ შექმნის ზეიმზე, დაბოლოს, სანუთროს სიმუხთლის, „ზღაპრობისა და ჩმახობის“, სანუთრო-სოფელში სიკვდილის წინაშე უეჭველი დგომის ნათელი და სევდიანი ხედვისაკენ, – ტექსტში ყოფნის მთელ გზას და არსებობას ცნობიერი საზრისით ავსებს და ქმნის ყოფიერების არსებას. დავით მეფის „ფსალმუნები“, ქართული საგალობლები და დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ ასეთსავე არსებისწარომქმნელ ეგზისტენციალურ სევდიან ჰანგს შეიცავს.

ბუნებრივია კითხვა: რატომ წარმოიშობა ეს სევდიანი ხმა? სიკვდილი თუ არ არსებობს, მაშინ ხომ „სიკვდილი“, ანუ გასვლა ამა სოფლიდან, მისი მიტოვება, სასიხარულო გაგრძელებაა სიცოცხლის?! და უცებ სტროფი, რომელთანაც ყველაზე მეტად აიგივებდნენ ქართულ ხასიათს:

„მე იგი ვარ, ვინც სიცოცხლეს არ ამოვკრეფ კიტრად ბერად,
ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიჩანს მღერად...“

ამ განცდის იქით იხილვება სიკვდილის სიცოცხლისათვის ღირებულების არაჩვეულებრივი გრძნობა („შენი ჭირიმე, სიკვდილო, სიცო-

ცხლე შეენობს შენითა..."- იტყვის ვაჟა-ფშაველა!) და შიშისაგან გათავისუფლება - აქ ქართული მსოფლგანცდის დიონისური სტიქიის გამაღვიძებელი გაუსაძლისი სეედა, სიმღერის და პოეზიის აპოლონური ფორმით ფარავს კაცთა საცხოვრისს და გზას - ათბობს არსებობას.

{არსებობით შეძრწუნებისაგან, სიკვდილის შიშისაგან დახსნის და გათავისუფლების პრობლემა XX საუკუნის ეგზისტენციალური ფილოსოფიის და ლეთისმადიებელი ჰერმენევტიკის უმთავრესი პრობლემა გახდება. სიკვდილის შიშით მოცულობამ XX საუკუნის ორ მსოფლიო ომში სრულ გაველურებამდე მიიყვანა კაცობრიობა. რუსთველმა ზედმინენით ზუსტად გადმოსცა ქრისტიანული ხედვა, რომელიც ქრისტეს მიერ „სიკვდილითა სიკვდილისა დათრგუნვაში“ მდგომარეობს: სიკვდილი არსებობს, ხოლო სიკვდილისაგან გათავისუფლება მხოლოდ კაცობით, (ქრისტეს ნილობით, „მსგავსებითა და ხატობით“) არის შესაძლებელი. სიცოცხლე- სიკვდილის „ჭირიმეთი“ გამოთქმული განცდა ახასიათებს ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიური მსოფლგანცდის მთელ ეპოქას, იმას, რის არსებასაც, ევროპული რაინდობა (ქართ. - ვაჟკაცობა) და კურტუაზული პოეზია გამოხატავს. ეს განცდა ხატავს იმ ადამიანთა კლასს და იმ წყობას - არისტოკრატიულ და ხელმწიფურ წყობას, რომელშიც ეს მსოფლგანცდა ხორციელდება. ესაა მეფობა - „მონარქია“, რომელიც სხვადასხვა ასპექტით არის განხორციელებული ქართულ პატრონყმობაში და ევროპულ ფეოდალიზმში - არსებით ქრისტიანულ სოციალურ და პოლიტიკურ წყობებში. მაგრამ როგორც ამ წიგნის მეორე კარში წარმოვადგინე, ეს წყობა და ეს ხედვა არ არის მხოლოდ ქრისტიანული სამყაროს კუთვნილება. აღმოსავლური არისტოკრატიული წყობაც, თუმცა განსხვავებული საფუძველიდან ამოზრდილი და ჩამოყალიბებული, იმავე სახეს იძენს - მის საფუძველში კაცობა და ხელმწიფობა, კულტურა და ზნეობრიობა დევს. ეს კი იმაზე მიუთითებს, რომ „ხელმწიფობა-გვირგვინოსნობა“ არის უნივერსალური, საკაცობრიო, კაცთათვის სარგო ლეთით დადგენილი სულის და სხეულის წყობა: სულის წყობა - ხატობრივი (რჩეულობითი); სახელმწიფო წყობა - მონარქია (გვირგვინოსნობა); საზოგადოებრივი წყობა - კლასობრივი: ფეოდალიზმი (ევროპაში) და პატრონყმობა (საქართველოში); ურთიერთობის საფუძველი - სიყვარული, რაინდობა-ვაჟკაცობა, ერთგულება, მეგობრობა და, შესატყვისად, თავდადება და ჭირში შენაცვლება („გენაცვალე“-და-„ჭირიმე“-ობა), ქცევის წესები - „კლასობრივი კოდექსი“. ამგვარ წყობაში ცენტრში კულტურა და ზრდილობა დგას, ამ სიტყვის პოლოგრამული სისრულით; ზრდილობა და არა ქონება. გაცხადებულ სინამდვილეში, კულტურის ცენტრი კაცობაა (დედა-კაცობა და მამა-კაცობა!), ხოლო თვითყოფიერებაში - ღმერთი, რომელიც მთელი თეოკოსმოლოგიური პოლო-

გრამის შემოქმედია. ნივთიერ ქონებას არავითარი თავისთავადი მნიშვნელობა და ღირებულება არა აქვს, ის მხოლოდ „გაცემის სანინდარია“.?)

ვთქვი: „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის სტრუქტურა, მისი პოეტიკა და მთელი ჰოლოგრამა სრულიად სხვა ამბავს გვიხატავს, ვიდრე რომელიმე კონკრეტული პიროვნებისადმი მიმართულ საზეიმო ქებას...“ და სახელდობრ, გ ზას, რომელზედაც უნდა აღიზარდოს ჭეშმარიტი ხელმწიფე, მეფე, რომელსაც ღვთით დანაბადობით ექნება მინიჭებული სიკეთე და მშვენიერება, ხოლო აღზრდით გახსნილი ექნება კაცობა, – პირველქმნილი „ხატი და მსგავსება“ ღვთისა. ხოლო, რადგან ქრისტიანობის სიმბოლურ მეტაფორაში „გზა“ არის ქრისტი, ეს არის ქრისტიანული ხელმწიფობა.⁸ კვლავ ვიტყვი, „ვეფხისტყაოსანი“ არის პოემა და არა ისტორიული დოკუმენტი. ის მხოლოდ თავის თავში და თავის თავის მიმართ შეიძლება იქნეს განხილული: ყდიდან – ყდამდე. „ვეფხისტყაოსნის“ „სინამდვილე“ (ისევე, როგორც დანტეს „კომედიის“) ტექსტშია ამოსაკითხი და არა „ისტორიულ რეალობაში“ (ისტორიულ ტექსტებსა და ხალხურ წარმოდგენებთან შესატყვისობაში). პოემის მხატვრულობა გადამწყვეტია ტექსტური ჰოლოგრამის ამოსაკითხად და გასაგებად, რადგან თვით ენაშია ყოფიერება.

იმის შესახებ, რომ „ცრემლითა სისხლდანთხელით“ ცოცხალ ადამიანს არ აქებენ, ამ ნიგნის დასაწყისშივე მქონდა საუბარი.⁹ ამას თვით „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორის მიერ ნახმარი მეტაფორებიც ადასტურებს: „[თმათა] დამფხურელსა თამარსა უსწრობდა წყარო სისხლისა წყაროთა ცრემლთასა“; „რანი გლოვანი, რანი ტყებანი, რანი ვაებანი, რანი სისხლ-რეულთა ცრემლთა ნაკადნი“ – ეს ყოველივე გიორგი III-ის გარდაცვალებაზეა ნათქმი. ისიც, რომ ბასილი ეზოსმოდღერის თანახმად, თამარის გარდაცვალებისას მთელი საქვეშევრდომო წერდა და გამოთქვამდა ქებას თამარისას, მიანიშნებს მოთქმით ქებათა („დატირებათა“) ისეთ სიმრავლეზე, როგორიც წარმოუდგენელი იყო სხვა მეფის მიმართ („და ყოველნი პირნი ერთბამად მზა იყვნეს, რათა ღირსი რამე თამარის საქებლობისა სიტყუა აღმოთქუან: ყრმანი მემრონლენი, განპებასა ორნატთასა, თამარის ქებათა მელექსეობდიან... ესრეთ ყოველი სოფელი სავსე იყო მის-მიერთა ქებითა“). ის, რომ თამარის ქება, ბასილი ეზოსმოდღერის თანახმად, შთაგონებული იყო მთელი ქვეყნისათვის, სადაც „სმენილ იყო თამარის სახელი“, – ესეც გარკვევით არის ნათქმი წყაროში. და ამ განწყობას არის ამოფარებული რუსთველის შემონაქმედი და სათქმელი. „ვეფხისტყაოსანში“ თამარის ქების თემა სწრაფად გადადის სრულიად სხვაგვარ, დიონისურ სევდიან განწყობაში...

{ის, რაც შთაგონებულია ყველასათვის, შესაძლოა, სრულიადაც არ შესატყვისებოდეს იმას, რაც პოეტის თავში მნიფდება და რისთვისაც

ნიგნი ინერება. გენიოსი, და თუგინდ ნიჭიერი პოეტი (შემოქმედი), არ შედის „ყველას“ კატეგორიაში. „ყველაობა“ (ყველასნაირობა) კლავს ნიჭს და შემოქმედებით ენერგიას. განსაკუთრებულობა არის შემოქმედების ფორმა, „საკუთარი თავის ხლება“, „სილარიბე და თავმდაბლობა“. შემოქმედებითი ენერგიის ქონა ვერანაირ სხვა „ქონებას“ ვერ ითვისებს, რადგან თვით შემოქმედებაა სიმდიდრე და გაცემის წყარო და არა მოხვეჭის კიდობანი. ამიტომაც: „რასაცა გასცემ – შენია, რაც არა – დაკარგულია“.)

ქებანი, და თვით რუსთველის მიერი „ტრადიციული საზეიმო ქება“ მანამდე იყო დანერილი და არცთუ ცუდად შეფასებული (თუ ეს ტაეპი რუსთველისაა). ახლა სრულიად სხვა რამ არის ჩაფიქრებული და „ქება თვალთა და ნამნამთა, თმათა და ბაგე-კბილისა ბროლ ბადაბძისა თლილისა, მის მიჯრით მიწყობილისა“ სრულიად არ შეესატყვისება ამ ჩანაფიქრს. ყოველივე, რაც უნდა თქმულიყო თამარის შესახებ, უკვე ნათქმია. მაგრამ განწყობა, რომლითაც ეს „ქების“ ტაეპი არის გამსჭვალული, თითქოს სრულიად სხვა მიმართულებით მიახედებს მკითხველ-მსმენელს, შემოდის რა მოულოდნელი აფორიზმი:

„გასტეხს ქვასაცა მაგარსა გრდემლი ტყვიისა ღბილისა“.

რუსთველის აფორიზმების მრავალრიცხოვან ამონაკრეფებში ეს არის პირველი აფორიზმი, რომელიც „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება. აქედან იწყება აფორიზმების შექმნა და ხმარება, რაც ესოდენ გამოარჩევს „ვეფხისტყაოსანს“ სხვა ქართულ პოეტთა შემონაქმედისაგან. აფორიზმები მოულოდნელად ჩნდება და, როგორც ყოველი აფორიზმი, მოულოდნელადვე ხსნის იმ ტაეპის თუ ბნკარის სემანტიკურ ველებს, რომელსაც ეპასუხება და რომელშიც არის ჩანერილი, თუმცა, აფორიზმი თავისთავადი აზრის მქონეა. აფორიზმი რაციონალური ალოგიზმია და არანაირად არ გამომდინარეობს საკუთრივ ტაეპის აზრობრივი ლოგიკიდან და არც ფორმალური მოთხოვნილებიდან. აფორიზმი შემოჭრილია აზრობრივ ველში განწყობით, რომელიც ნამნამის მსწრობლად სხვადასხვა დონეზე და საზრისით ხსნის და ანათებს ხედვის ველს და პორიზონტს – პოლოგრამულს ხდის სურათს.

* * *

შოთა რუსთველი, ისევე როგორც დანტე, მეტისმეტად სერიოზული ავტორია – ფილოსოფოსი და თეოლოგი, იგი მკვლევრების მიერ მიიჩნევა: კარის მოხელედ, კარის პოეტად, მეხოტბედ, ერისმთავრად, ეპისკოპოსად, მეჭურჭლეთუხუცესად...¹⁰ და დემნა ბატონიშვილის ფსევდონიმადაც კი... ასე რომ არ იყოს დანახული, მოტანილი ტაეპები ნამდვილად ირონიად აღიქმებოდა, ჯერ გადაჭარბებული ეპითეტური ხატოვანების და, შემდეგ, დამასრულებელი აფორიზმის მიერ შექმნილი

სახით: „თუმცა დავწერე ეს ნაბრძანები ქება, მაგრამ თავსატეხი გავუჩინე და ვაჭოჭმანე დამკვეთები“. ისევე, როგორც დანტეს მიერ სამივე სფეროში თავმოყრილ პერსონაჟთა სახელები ერთგვარი შურისმგებელი და ნიშნისმიმგები ირონიით არის განლაგებული საიქიოში და ტექსტს სრულიად სხვა მხრივ ხსნის, ასევე, რუსთველური ზეჭარბი ეპითეტები, მეტაფორები და ფარული აფორიზმები რალაც უფრო მეტს ამბობენ, ვიდრე პრიმიტიული ამოცანის გადანყვეტა: – ნაბრძანები ქების შექმნა გაღმერთებულ ქალ-მეფეზე და ან მის სამეფო წყობაზე. ამ თვალსაზრისით, ეს არის ერთგვარი „დისიდენტური“ პასუხი თამარის ისტორიკოსის სადიდებულ ტექსტზე, რომელსაც „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ ეწოდება და რომელშიც შოთა რუსთველის სახელიც კი არ იხსენება...“

{გაკერით აღვნიშნე, რომ რუსთველის გაქრობა „ქართლის ცხოვრებიდან“ და, სახელდობრ, თამარის ისტორიკოსთა თხზულებებიდან და შემდგომაც მისი არხსენება საუკუნეების განმავლობაში, გაცილებით მეტის მთქმელია, ვიდრე ეს წარმოსადგენი იყო არსებული ისტორიული ვითარების, ლეგენდებისა და ხალხური გადმოცემების ფონზე. გავიხსენებ, რა ხდებოდა თამარის გარშემო: გიორგი III-მ მოახდინა სამეფო ტახტის უზურპაცია, თავისი ძმა დავითი ჩამოაშორა ტახტს (შესაძლოა, მოკლა კიდეც), მამა – დემეტრე – მონასტრიდან გამოიყვანა და აიძულა, რომ ტახტი მისთვის გადაეცა, რისთვისაც აიჯანყა არა მხოლოდ ტრადიციის დამცველი და კანონიერი მემკვიდრის (დემნა-დემეტრეს) მომხრე ქართველი დიდებულები, არამედ მთელი კავკასიაც. გიორგი III დიდი მეომარი იყო და გაიმარჯვა, დემნას თვალები დასთხარა, აჯანყებულები დასაჯა. შვილი – თამარი – სასწრაფოდ დაისვა თანამესაყდრედ და მეფედ აკურთხა. გიორგის გარდაცვალების შემდეგ დიდებულებმა (რადგან სხვა არავინ იყო ტახტის მემკვიდრე, ხოლო ბაგრატიონებს ტახტს არავინ ეცილებოდა!) აღადგინეს მეფედ კურთხევის ტრადიცია და თამარს სამეფო ტახტი და მეფობა წესისამებრ დაუმტკიცეს – ხელმოკრედ აკურთხეს.

მემკვიდრეობითი წესის იურიდიული და ტრადიციული ვაგებით, თამარი არ იყო „მეფედ დანაბადი“ (როგორც იყვნენ თინათინი და ნესტან-დარეჯანი). ამიტომ თამარის ამ მეორედ კურთხევას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა შემდგომი მოვლენებისათვის, რადგან ბუნებრივად ნიშნავდა დიდებულთა კლასის მიერ თამარის არჩევას მეფედ. ეს დიდი სიახლე იყო, რაც, ჩემი აზრით, იყო იმ ცვლილების სანყისი, რომელსაც ვაგრძელება არ ეწერა. ყუთლუ-არსლანი მთელი ამ პროცესის მონაწილე და, ვფიქრობ, სულისჩამდგმელიც კი იყო, როგორც ისტორიული ტექსტის მომდევნო მსვლელობა გვარნმუხებს. ცხადია, რომ რუსთველი და ყუთლუ-არსლანი ერთ ეპოქას ეკუთვნოდნენ და ერთდროულად მოღვაწეობდნენ. ყუთლუ-არსლანი

სახელმწიფო დიდმოხელე იყო – მეჭურჭლეთუხუცესი. რუსთველი კი, „ვეფხისტყაოსნით“ თუ ვიმსჯელებთ (სხვა წყარო არც გვაქვს!), ეკუთვნოდა განათლებულ დიდებულთა უმაღლეს ფენას, რომც არ ყოფილიყო სახელმწიფო სახელის მქონე. თამარის ორივე ისტორიკოსის ტექსტი ამაზე დუმს. შოთას „რუსთველობა“ თავისთავად არაფერს ნიშნავს და არც სასულიერო წოდების აღნიშვნის ვარაუდად გამოდგება, რადგან „ხელობას“, როგორც ვიცით, მრავალი მნიშვნელობა აქვს და რუსთველიც მას იყენებს, როგორც „გახელებას სიყვარულიდან“ (მიჯნური-ხელი) და ხელოვნებას, ხელის ოსტატობას – ხელ-მწიფობას... შოთა რუსთველის მოხსენიება „მეჭურჭლეთუხუცესად“ და ამით გაიგივება ყუთლუ-არსლანთან თუმცა მომხიბვლელია, მაგრამ გვიანდელ „გადმოცემით“ ცნობას ეყრდნობა (ჯვრის მონასტრის გამოსახულებას და ალაქს) და ვერ უძლებს კრიტიკას. არც „ვეფხისტყაოსანი“ იძლევა ყუთლუ-არსლანისა და შოთა რუსთველის გაიგივების საშუალებას. თუმცა, მათი იგივეობა არც არის მთავარი. აქ მთავარია მათი შეხედულებების თანხვედრა, ან განსხვავება და „ვეფხისტყაოსნის“ მთლიანად ხედვა.

როგორც აღვნიშნე, ყუთლუ-არსლანის შესახებ ორიოდ საღანძღავი სიტყვა მაინც იხმარა „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორმა: „და ესეცა ცუდად მოსაგონებელი: ყუთლუ-არსლან, ცხოვარმან ჯორის სახედ ორ ბუნებისა მყოფელმან, ვითარ მისცემს ბიჭთა გონებისა მზაკუარება, მომღებელმან წესისა რასამე სპარსთასა...“ – ისევ სპარსთასა!). ეს თავისთავად უსვამს ხაზს ყუთლუ-არსლანის პოლიტიკურ და სოციალურ მნიშვნელობას. თუ შევადარებთ ყუთლუ-არსლანის მიმართ ამ გასაოცარ სიძულვილს და გაბოროტებას, მთლიანად „ქართლის ცხოვრების“ მდგრად განწყობას, ეს სიძულვილი და გაბოროტება იმდენად უცხოა, რომ ამის უკან ძალაუნებურად ჩანს თამარის ეპოქის ის სურათი, რომელიც ტოტალიტარიზმის იდეოლოგიურ სინამდვილეს და საბჭოთა სისტემის დაშლის შემდგომ ოცნლედს უფრო შეეფერება, რომლის დროსაც მონინააღმდეგეთა მიმართ სახელისუფლებო მსახურთა და მიმყოლთა მსგავსი „გახელებული“ სიძულვილი და გაბოროტება ჩვეულებრივ მოვლენად იქცა. თუ ამას შევადარებთ „ვეფხისტყაოსნის“ განწყობასა და ტექსტს, ზემოგამოთქმული აზრი, რომ რუსთველმა „ვეფხისტყაოსანი“ შექმნა „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ პასუხად, არც იქნება გასაკვირველი. ამგვარი საძულველი პერსონაჟი დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსსაც ჰყავს – ბაღვაშები, რომლებსაც პრობიზანტიურ პოლიტიკაში და დავითისადმი ნინააღმდეგობაში სდებდა ისტორიკოსი ბრალს.¹² რუსთველის შესახებ ქართული ისტორიული ქრონიკა ღრმად დუმს. ეს მიმანიშნებს, რომ შოთა რუსთველი არ იყო კარის მოხელე, თუმცა ვფიქრობ, რომ ის ეკუთვნოდა ყუთლუ-არსლანის დასს.

„ისტორიანში“ ერთგზის არის ნახსენები შოთა („შეიპყრეს ივანე ვარდანის ძე, რომელი ითქმოდა პირველითგანვე მთხრებლად, და თანა შოთაცა, ძე ართავაჩოსძისა...“)¹³; ხოლო „უამთააღმწერელთან“ კი სხვა შოთა, ზედსახელად „კუპრი“ („...ნარავლინეს მოციქულად თათართ შანშე, და ავაგ, და ვარამ, და ჰერეთის ერისთავი შოთაი, რომელსა მანისი ფერობისათვის კუპრობით უხმობდეს.“)¹⁴ რუსთველი კი ვითომც არ არსებულა. არც ერთი სიტყვა. მას საიდან გაჩნდა ეს პოემა? თვითონ რუსთველიც ხომ ამ პოემიდან ამოვიდა! და თუ ეს პოემა ქება იყო თამარ მეფისა, მაშინ რატომ არსად არ არის ის ნახსენები? არც ერთ ტექსტში, არც ერთ ცნობაში... რუსთველი თავად ამბობს, რომ თამარის ქების დანერის მიზეზი იყო ბრძანება! რუსთველს ებრძანა (ბრძანება – მოწოდებასაც შეიძლება ნიშნავდეს), დანეროს თამარის ქება! მაგრამ ამგვარი რამ შეიძლება მხოლოდ ცნობილ პოეტს (კარის პოეტს, პროფესიონალ პოეტს) ებრძანოს! ეს „მიბრძანეს“ იმაზე მიუთითებს, რომ თავად მას ეს განზრახვა არ ჰქონია, თამარის გარდაცვალებით მთელ მსოფლიოს დაუფლებული განწყობის მიუხედავად! ხოლო თუ „ბრძანება“ თამარის სიცოცხლეშია მიღებული, მაშინ მით უმეტეს გასაკვირია, რომ არსად არ არის აღნიშნული რუსთველის ეს „ქებანი“, და ისიც, რომ თვით რუსთველის შესახებ არაეინ ამოიღო ხმა. რუსთველი ხომ ჩვეულებრივი პოეტი არ არის, რომ მისი შეფასება კარისკაცების გემოვნებაზე იყოს დამოკიდებული...

აქ მიჩნდება სხვა კითხვაც: ხომ არ მიუთითებს ეს დუმილი იმაზე, რომ თამარის ისტორიკოსებმა არაფერი არ იცოდნენ არც რუსთველის და არც ამ პოემის შესახებ და არც არაფერი თქვეს. მაგრამ დანარჩენებმა? ბრწყინვალე „უამთააღმწერელს“ ხომ უნდა სცოდნოდა? მესამე ტაეპში, სადაც ამ ნაბრძანებობაზეა ნათქმი, მეტად საინტერესო წარმოდგენაა ქებისა: „მიბრძანეს მათად საქებრად თქმა ლექსებისა ტკბილისა/ქება ლანვთა და ნამწამთა თმათა და ბაგე-კბილისა, /ბროლბალახშისა თლილისა, მის მიჯრით მიწყობილისა“ – სწორედ ამგვარი ეპითეტური კომპლექსით მუშაობს „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა ხატწერა. მაგრამ, ამასთანავე, ეს არის მხოლოდ გარეგნული სილამაზის ნიშნები, ის გარსი, რომელიც თავისთავად არაფრისმთქმელია, თუ არ იქნა შევსებული შინაგანი სახიერებით და სიკეთით, და, რადგანაც საქმე ეხება მეფეთა დახასიათებას, ამ სიკეთის ხელმწიფური განფენით. თამარის მეფობის შესახებ პირველ წიგნში უკვე მქონდა საუბარი, მაგრამ, ვფიქრობ, რომ აქ თამარი საერთოდ არაფერ შუაშია. „ერთგულთა გახარების და ორგულთა დანვის“ წიგნი ეხება ამბავს, რომელიც მხოლოდ ერთგულთ შეიძლოთ წაეკითხათ და ამოეკითხათ იქიდან ის, რასაც „თამარის ნაბრძანები ქება“ პოეტურად მაღავედა.)

* * *

როგორც ზევით ვთქვი, „დასაწყისის“ ის ნაწილი, სადაც გადმოცემულია „მელექსეობისა და მიჯნურობის“ თავისი დროისათვის საკმაოდ ბანალური თეორია, არ მიმაჩნია რუსთველის შემონაქმედად.¹⁶ პოეზია ენის ნიალიდან საზრდოობს, ენა კი ყოველთვის მთლიანად არის მოცემული (სხვაგვარად: პოეტი „მიერთებულია“ მთელ ქმნილ, ქმნად და შესაქმნელ ენობრივ ჰოლოგრამასთან და ამ ჰოლოგრამის, როგორც თავისი ყოფიერების პირობის, შიგნით იმყოფება. იმ დონის პოეტს, როგორც რუსთველია, არ სცალია მსგავსი სისულელეებით თავის მოსაწონებლად. თუმცა შემდგომ, მოპურიტანო და მოფილოსოფოსო მკითხველი შეიძლება აღფრთოვანებულიყო ამგვარი ტაქებით:

*„მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი;
მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი,
იგივ სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი ზღვარი,
ნურვინ გაჰრევთ ერთმანეთსა! გესმას ჩემი ნაუბარი!*

ან კიდევ :

*„ხამს მიჯნური ხანიერი, არ მეძავი, ბილნი, მრუში
რა მოჰშორდეს მოყვარესა, გაამრავლოს სულთქმა, უში.
გული ერთსა დააჯეროს, კუშტი მიჰხედეს, თუნდა ქუში;
მძულს უგულო სიყვარული, ხვეენა-კოცნა, მტლამა-მტლუში“*

ჩემი თვალსაზრისით, ეს ყოველივე სრულიდაც არ ამშვენებს „ვეფხისტყაოსანს“ და, მასთან ერთად, არც ის შეხედულება, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ არის პოემა მიჯნურობაზე, მეგობრობაზე და... ფარული (ეზოტერიული) ყოფიერების მისტიკურ ნვდომაზე – ეს ყოველივე მასში ჰოლოგრამულად არის მოცემული. მიჯნურობისა და მელექსეობის თემა ისეა გაბნეული (თითქმის სიტყვასიტყვით) „ვეფხისტყაოსნის“ სტრიქონებში, რომ მათი „თეორიული“ თავმოყრა შესავალში სრულიად ზედმეტია და მხატვრული თვალსაზრისითაც „უგემოვნო“. თუმცა, იმის გამო, რომ არ მოგვეპოვება დედანი, არ ვფიქრობ, რომ „შესავალი პოეზიასა და მიჯნურობაში“ ამოსაღები იყოს „ვეფხისტყაოსნიდან“. ეს არის არსებული, ჩვენ ხელში მოხვედრილი პოემის კუთვნილება და უნდა იყოს იმგვარად, როგორც ნაპოვნ ხელნაწერში (ხელნაწერებში) არის მოცემული (ცხადია, გადანერის დროის განსაზღვრით). იგი გამობატავს გარკვეული ეპოქის სულიერ მოთხოვნებს და გემოვნებასაც და საჭიროებასაც. მაგრამ ჩემი ხედვით, XII საუკუნისათვის მთელი ეს „თეორია“ მეორად ხასიათს ატარებს და უფრო ამოკრეფილს ჰგავს „ვეფხისტყაოსნიდან“ და თეორიად ჩამოყალიბებულს, ვიდრე პოემის საყრდენ კონცეპტუალურ დებულებას. ისიც უნდა იქნეს გათვალისწინებული, თუ ვინ იყო „ვეფხისტყაოსნის“ მკითხველი. უეჭველია, ეს,

პირველ რიგში, იყო არისტოკრატია – განათლებული საზოგადოება, რომლისთვისაც ყველა კოდექსი მიჯნურობის, ზრდილობის, მე-
ლექსეობის თუ მღერის და ხატუნერის ცნობილი იყო, რადგან თვითვე
იყო დამკვეთი და აღმსრულებელი ამ კოდექსისა. ვუშვებ, რომ
მკითხველი ან მსმენელი იყო ის „ხალხიც“, რომელმაც შექმნა თავისი
„ვეფხისტყაოსანი“, თავისი პოეტიკის ბუნებრიობით და ეკუთვნოდა იმ
წრეს, რომლისთვისაც დაინერა „ვეფხისტყაოსანი“. ხოლო რაც შეეხება
თეორიტიზებას, ეს სრულიადაც არ ახასიათებს ქართულ საზოგა-
დოებას და არც ქართულ ცნობიერებას, რომელიც უფრო დიონისურ-
ემოციურ-პოეტურია, მთრობელი და ფეთქებადი, ვიდრე რაციონა-
ლურ-განსჯითი, რაც აუცილებელია თეორიტიზებისათვის. საკმარის-
ია, თეიმურაზის გალექსილი „რუსთველთან გაბაასება“ და არჩილის
„თეიმურაზის და რუსთველის“ პაექრობა გავიხსენოთ. ეს კარგად ჩანს
„ხალხურ“ პოეზიაშიაც, რომელიც ემოციურად მათრობელიც არის და
ფეთქებადიც. მაგრამ ისიც ცხადია, რომ ვილაცას „თავის დროზე“ დას-
ჭირდა ამ თეორიის და განმარტების ჩასმა. ხოლო ის, ვინც ჩასვა იგი,
უნდა ეკუთვნოდეს იმათ რიცხვს, რომელთათვის იყო განკუთვნილი
„ვეფხისტყაოსანი“ – „ერთგულებს“.

ვიმეორებ, „ვეფხისტყაოსანი“ არ არის პოემა მიჯნურობაზე, მეგობ-
რობაზე, „ჭუმანიზმზე“ და ყოფიერების კიდევ სხვა ზიგზაგებზე, თუმ-
ცა კი ყოველივე ეს მასში არის, როგორც ეგზისტენციალური ასპექ-
ტები და ცხოვრებისეული ქმედითი ევანძები. იმგვარადვე, როგორც
ყოველივე ეს არის *საღეთო ნიგნებში*, პირველ რიგში, ქრისტიანულ
„სახარებებში“ და კაცობრიობის ყველა დიდ ნიგნში... მაშ რაზეა ეს „გა-
ლექსილი ამბავი“? რა უნდოდა შოთა რუსთველს, რომ ეთქვა? და ვისთ-
ვის იყო განკუთვნილი ეს ნათქმი? ამის ამოკითხვა არის ჩემი ცდის მი-
ზანი. ჩვენ ხელთ არაფერი არა გვაქვს, გარდა იმ ხელნაწერებისა, რომ-
ელნიც შეაგროვეს ვახტანგ VI-ის სწავლულმა კაცებმა და ააწყვეს ერ-
თიან ტექსტად და მომდევნოდ ნაპოვნ-აღმოჩენილისა: XVII–XVIII და XIX
საუუნეების 160 ხელნაწერი ტექსტი და რედაქციები. და თუ „ვეფხისტ-
ყაოსნის“ არანაირი დედანი არ მოგვეპოვება და შოთა რუსთველიც
გამქრალია ისტორიის ტექსტიდან, საკვლევი არის, ხომ არ იყო შოთა
რუსთველი *განდევნილი და ხსენებად აკრძალული*, ისევე, როგორც
ყუთლუ-არსლანი და ისევე, როგორც იქნება განდევნილი და დაეინ-
ყებული (ბოკაჩომდე და პეტრარკამდე) *დანტი*. ისტორიამ იცის მსგავსი
ამოშლა და გაქრობა მწერლების, პოეტების და პოლიტიკურ პი-
როვნებათა, მათი სახელები ამოშლილია, ხოლო ნიგნები დამწვარი, რო-
გორც ინკვიზიციის, ასევე XX ს.-ის ტოტალიტარული და პოსტტოტალი-
ტარული რეჟიმების ეპოქაში.

მიუღებელი „მწვალებლური“ ნიგნების დანვა, მუსულმანური სამ-
ყაროსაგან განსხვავებით, არ იყო უჩვეულო მოვლენა არსად: არც

ქრისტიანულ დასავლეთში და არც ქრისტიანულ აღმოსავლეთში. მაგრამ, ძირითადად, ამგვარ ნიგნებად მხოლოდ რელიგიურად „მწვალებლური“, „ამაოდ დამამკვრალი“, „ეკლესიურად უსარგებლო“ ნიგნები ჩაითვალა (მობიდანის ნიგნების დანვაც ცხადყოფს ამას), საერო ნიგნებზე, პირველ ეტაპზე მაინც, არავის განუვრცია. მით უფრო საინტერესოა ანტონ კათალიკოსის აზრი რუსთველის „ამაოდ დამამკვრალობის“ თაობაზე. ნათელია, რომ ანტონ კათალიკოსი „ვეფხისტყაოსანს“ არა საერო, არამედ *საეკლესიო დოგმატიკის თვალთ* კითხულობდა. ისევე, როგორც ტიმოთე გაბაშვილი (და სხვანი). ისტორიიდან რუსთველის სრული გაქრობის ფაქტი ადასტურებს, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ *რატომღაც საშიშ ნიგნად* და თვით რუსთველი *საშიშ პიროვნებად* იქნა მიჩნეული. საშიშ, არა მხოლოდ ქრისტიანული (იგი არაორაზროვნად ქრისტიანულია, რაზედაც შემდეგ მოვალ), არამედ სწორედ იმ *ეკლესიური და სახელმწიფოებრივი წყობის და პრინციპების* თვალსაზრისით, რომელსაც აფუძნებდა თამარის დროის *იდეოლოგიზებული ისტორიოგრაფია* და სამეფო კარი, რომლის იდეოლოგიას ვუნოდე „*მართლმადიდებლური ნაციონალიზმი*“.

ვის შეეძლო, გაეხედა და მაინც გადაენერა ეს ხელნაწერი და ან ვის ჰქონდა მისი დედანი, ან პირველი ასლი მაინც? ან კი რა იყო ესოდენ *საჭოჭმანო და საკამათო* ამ ხელნაწერში, რომ შიშის ზარს სცემდა ცენტზორ ისტორიკოსებს და კარისკაცებს? ვფიქრობ, საეჭვო არ უნდა იყოს, რომ ამგვარი *რამის და ვინმეს* არსებობა სავსებით დასაშვებია, თუ გავითვალისწინებთ, რაოდენ მრავალრიცხოვანი მომხრეები ჰყავდა *დემნას აჯანყებას*, რომელიც წინ უსწრებდა *ყუთლუ-არსლანის* გამოსვლას და *ყუთლუ-არსლანის* დასის მიერ წარმომადგენლობითი საკანონმდებლო „*კარვის*“ მოთხოვნას. ისე ჩანს, რომ თამარისათვის *ქმრის* („*გიორგი რუსის*“) *სასწრაფო მოძიება და ჩამოყვანა თამარის მომხრეების მიერ მაშინ* გადაწყდა. ამას კი, ვფიქრობ, თავისთავად უნდა გამოენვია დიდი უკმაყოფილება, როგორც *ყუთლუ-არსლანის* დასელთა, ასევე *კავკასიის იმპერიაში შემავალ კავკასიელთა შორის*. „*ჩრდილოეთის ვექტორი*“ საფუძვლიანად ცვლიდა როგორც შიდაკავკასიურ, ასევე სამეფო ქორწინების სამხრეთ-დასავლურ-აღმოსავლურ დადგენილ სპარსეთ-ბიზანტიის *ვექტორს* და *ტრადიციას*. ამ თვალსაზრისით, *დავით სოსლანზე* დაქორწინება იკითხება, როგორც *შიდაკავკასიური ვექტორის* და *ტრადიციის* გამარჯვება. ეს იყო თამარის უშუალო შემოგარენის და თვითმპყრობელობის იდეოლოგთა ხელმეორე მარცხი. მეჩვენება, რომ ისტორიოგრაფიაში ცოტა იოლად არის გაგებული *მონარქიულ პატრონყმურ წყობაში ტრადიციისა და წესის მნიშვნელობა*.¹⁶

რა უნდა ყოფილიყო და რა იყო მთავარი თემა პატრონყმობის ეპოქის საქართველოში, როდესაც „*ქართველი ერის კავკასიური ქრისტიანული*

იმპერია“ თავის მწვერვალზე იდგა? რა თქმა უნდა, ამოსვლა იმ ვითარებიდან, რომელშიც სამეფო ჩააყენა ტახტის მითვისებამ და ტრადიციული „წესების აღრევაშ“. ცხადია, ზრუნვის საგანი იყო „კავკასიის იმპერიის“ ერთობისა და მნიშვნელობის კიდევ უფრო გაძლიერება და, შესატყვისად, თვითმპყრობელი ხელისუფლების აუცილებელი ინსტიტუციონალიზება – კანონის საზღვრებში ჩაყენება, რათა მართვა ყოფილიყო არა თვითმპყრობელური, არამედ კლასობრივი – კლასთა თუნდაც პირველი სამი რიგის წარმომადგენლებით გაჯერებული, განანილებული და ტრადიციით გამტკიცებული. საქართველოს (ერთობ კავკასიის) ირგვლივ საკმაოდ აგრესიული გარემო და ვითარება არსებობდა. საშიშროება „ოქროს ხანის“ შეწყვეტისა დღითი დღე მატულობდა. როდესაც ადარებ თამარის ისტორიკოსების ტექსტებს გიორგი ჭყონდიდელისეულ (ჩემი ხედვით) ისტორიას და იმ ენერგიას, რომელიც ამ პირველი, ვიტყვოდი, „ქმნადობის ეპოქის“ ტექსტებიდან მომდინარეობს, აშკარა ხდება, რომ არც „დავითის ისტორიკოსი“, არც თამარის ისტორიკოსები უკვე აღარ ეკუთვნიან ამ „ქმნადობის“ ეპოქას. ეს არის სტაგნირებული მდგომარეობის ხედვა, რომელიც პირველად დავითის ისტორიკოსის თხზულებაში გამოვლინდა და იქაც გასაღები ამ სტაგნირებისა იყო ის სიძულვილი და გაბოროტება, რომელიც თავს დაატყდა ბაღვაშთა საგვარეულოს და, შემდგომ, ქართველთა ნათესავის დახასიათებად ჩამოყალიბდა, ჯერ „დავითის ისტორიკოსთან“ (... ვინათგან ნათესავი ქართველთა ორგულ ბუნება არს პირველითგანვე თვისთა უფალთა. რამეთუ რაჟამს განდიდნენ, განსუქნენ და დიდება პოონ და განსუენება, ინყებენ განზრახვად ბოროტისა...“), შემდეგ კი ყუთლუ-არსლანისა და სხვა „ორგულთა“ მიმართ – „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორთან (დღესაც კი იმავეს ვხედავთ!) ორივე ისტორიკოსის გმირთა (დავითისა აღმაშენებლისა და თამარის) შესატყვისად ზეადმატებული მეტაფორიზებით. ამ სტაგნაციის შეჩერება გარედან შეუძლებელი იყო, რადგან საქართველოს ძლიერების შესატყვისი ძალა უახლოეს შემოგარენში არ არსებობდა (ისტორიკოსის ცნობიერებაში კი არსად დედამიწის ზურგზე!). ხოლო შიგნით კი, შიგნით, როგორც ამას თვით ისტორიული, ლიტერატურული და ფილოსოფიური ტექსტები, საყდართმშენებლობა და ხატწერა მოწმობს, საკმაოდ იყვნენ განათლებული, გონებაგახსნილი და მოაზროვნე მოღვაწენი, რომელნიც როგორც ჩანს, კავკასიასაც ღრმად იცნობდნენ და იმ შესაძლებლობებსაც, რომელიც კავკასიის ერთიანობას ახლდა თან ქრისტიანული საქართველოს წინამძღოლობით. აქ შეიძლება დავესესხო ვაჟაფშაველას, რომელიც ღრმად ქრისტიანი იყო, თუმცა არა ეკლესიურ-დოგმატური გაგებით, და ვიხმარო ცნება „ქართული ქრისტიანობა“. მაგრამ ვერ ვხედავ ამის საჭიროებას, რადგან ხელთ მაქვს რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“¹⁷.

რა უნდა ყოფილიყო ქართველ მოაზროვნე-დიდებულთა (არისტოკრატთა) საფიქრალი, თუ არა იმის მიზეზების გარკვევა, რამაც სამეფო ტახტის უზურპირებით *მეფეთა თავის ნებაზე მიშვეტულობით* ორი მარცხი გამოიწვია. *თავნებობით*, რომელიც არამდგრადს ხდიდა საქართველოს მდგომარეობას? თუ არა იმის გადაზრება, რაც მოცემული იყო დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის“ მიერ ნაანდერძევ სიფხიზლეში „თავნებობის საფრთხის“ მიმართ. ეს იყო, ერთი მხრივ, *ხელმწიფობის და მეფედ აღზრდის და ხელდასხმის ჩამოყალიბებული ქართული კონცეფციის უქონლობა*, და, მეორე მხრივ – *კანონთა უქონლობა* და მთელი *საგამგებლო საქმის პირად ურთიერთობებზე და ნებაზე დაფუძნება*. „ქართველი ერის კავკასიური იმპერიის“ მდგრადობა ტრადიციაზე და ტრადიციაზე დაფუძნებულ ქცევათა – *ზრდილობის* სისტემაზე იყო დამოკიდებული. რაგინდ პარადოქსულად არ უნდა ჟღერდეს, ქართულ სახელმწიფოებზე სამართალწარმოებას არც ერთი იმ მახასიათებელთაგანი არ აღმოაჩნდა, რომელიც XII საუკუნის ევროპაში ან მუსულმანურ სამყაროში იყო შემოღებული. სახელმწიფოში არც ერთი *ინსტიტუტი* (დანესებულება) არ მოქმედებდა – დანესებულება, რომელიც კანონს ეფუძნება და დამოუკიდებლად *მუშაობს* ამ კანონით (ტრადიციით) განსაზღვრულ უფლებამოსილებაში. ტრადიციის მატრიცა ინდივიდუალურ ზრდილობას გულისხმობს და არა ინსტიტუციონალიზებულს და დიფერენცირებულს. კულტურის ტრადიციული მატრიცა მთლიანობაშია მოცემული და მთლიანობაშივე ფასდება მთელი ერთობის მიერ, რომელიც ამ ტრადიციით და წესით ცხოვრობს. ინსტიტუციონალიზება კანონთა დიფერენცირებას და ამ დიფერენცირებული სეგმენტების მდგრადი მონესრიგების ფორმას ნიშნავს. ამგვარი დანესებულების არარსებობა ბუნებრივად გულისხმობდა *კანონთა უქონლობას* და მთელი სახელმწიფო სისტემის დაყრდნობას მეფის ან ძალაუფლებრივი იერარქიის ნებაზე და ძალაზე, თავნება მოხელეთა ნება-სურვილზე. ასევე იყო ადრეულ ევროპაშიც, მაგრამ უკვე IX საუკუნიდან თანდათან იწყება ცხოვრების საკანონმდებლო ჩარჩოში მოქცევა. შარლემანიდან მოყოლებული წმ. რომის იმპერიის შექმნით, ხდება რომის სამართლისა და ქრისტიანული ინსტიტუტების თანდათან ურთიერთასახვა. რაც შეეხება მუსულმანურ სამყაროს, აქ სამართლებრივი ინსტიტუტი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი წარმონაქმნი იყო. ის ეყრდნობოდა „ყურანს“ და იყო „სჯულდებითი“.¹⁸

ქართველ დიდებულებს, და მთლიანად არისტოკრატიას, *პატრონყმობის* საბოლოო დამკვიდრებისათვის ესაჭიროებოდა *იდეოლოგიური და იურიდიული კონცეპტუალური საფუძველი*. ეს საფუძველი (საწყის ფორმაში) წამოყენებულ იქნა კიდევ ყუთლუ-არსლანის დასის მიერ, როგორც *კონსტიტუციური მონარქიის და კლასობრივი სისტემის*

ჩანასახოვანი ფორმა (სამნუხაროდ, კონცეფცია ნეგატიურ, სალანძღავ აღქმაში გადმოგვეცა). სამომავლო კონცეპტუალურ-იდეოლოგიური საფუძვლის ჩადება შეიძლებოდა ორი ფორმით: ერთი – ღვთაებრივი მაგალითის და გზის ჩვენებით (ზეციურ მეფეთა, ან ქრისტეს კაცებრივი თავგადასავალის მაგალითით) და მეორე – ქართული ისტორიული მაგალითით (ქართველ ხატ-ღვთისმშვილთა და მეფეთა მაგალითით). ქართული მაგალითი ყველა შემთხვევაში ისტორიული („გარდასული ფორმის“) იქნებოდა და მისაბამ მაგალითად გართულებული სახელმწიფოებრივი ურთიერთობების დასამკვიდრებლად არ გამოდგებოდა და შეუძლებელი უნდა ყოფილიყო, კონკრეტულ პერსონაჟებთან და რეალობასთან ისტორიული მიბმისა და განწყობისა გამო. მაგალითი, როგორც ამას ნშიდა ნიგნები ასწავლიდნენ, უნდა ყოფილიყო განყენებულ-კონკრეტული, სახიერი და ზუსტად გამვლელი იმ გზისა, რომელზედაც უნდა გაეარა ხელმწიფეს, რათა დაეფუძნებინა და დაეცვა პატრონყმური ნყოფა. ქრისტეს გზამ „მაგალითი“ ქმნა უპირველეს მცნებად, დაადგინა ის, როგორც თავისუფლების ფორმა და გზა. ქრისტემ მაგალითი რჯულზე (წერილ სიტყვაზე) მალა დააყენა. ქრისტეს გზაზე დგომა (ქრისტიანობა) ქრისტეს მაგალითით ცხოვრებას ნიშნავს. ეს არის ქრისტეს ტექსტი და ქრისტიანობის საფუძველი და არა თეოლოგიურ-დოგმატური (ეკლესიური) სენტენციები. „გამომყევით მე“ და „ჰქმენით ჩემსავით“ – მაგალითის აქსიომებია.

ამგვარი სამაგალითო პერსონაჟები ქმნიან მითოპოეტური ტექსტის სისტემას. მითოპოეტური ტექსტი იმთავითვე შეიცავს როგორც თეორიულ (ფილოსოფიურ, თეოკოსმოლოგიურ) ხედვას, ასევე მხატვრულსაც, რადგან მითი არა ისტორიულ დენად დროში, არამედ აბსურდულ „მარად ანწყომი“ მოქმედებს: არასოდეს არსებული, ხოლო ყოველთვის მყოფი, როგორც ენის ნიალიდან ამოსული. მითოპოეტური ტექსტი იმგვარი შინაგანი ძალის მქონე ჰოლოგრამაა, რომელიც არაცნობიერად მოქმედებს მკითხველზე და იწვევს მასში მისწრაფებას, დაემსგავსოს პერსონაჟებს და გაიაროს ის გზა, რომელზედაც პერსონაჟები („გმირები“) ვლიან. აღზრდის უმთავრესი ამოცანა სწორედ ამ მაგალითის და სახის ტრანსცენდირებაა აღსაზრდელის ცნობიერებიდან ობიექტურ სინამდვილედ და მასთან იდენტიფიცირება (ფსიქოლოგიური ჩანაცვლების ეფექტით). ამგვარი ერთდროულად კონკრეტული და მითოპოეტური ტექსტის შექმნა შესაძლებელი ხდება „უცხო მეფეთა და ხელმწიფეთა“ ამბის წარმოსახვით, თვით წარმოსახვის შემოქმედებითი ენერჯის და ძალის შესატყვისად. ამბავის „საუცხოობა“ ერთგვარად შეესაბამებოდა ქართული კულტურის არქეტიპულ გახსნილობას „უცხოსადმი“ და „უცხოურისადმი“.¹⁹ დაბალმა და მაღალმა შაირმა რუსთველს საშუალება მისცა, პოემაში იმგვარი ძრავა ჩაედგა, რომ მკითხველი ერთი ამოსუნთქვით გასულიყო თავიდან ბოლომდე და

მით, მთლიანად და ერთდროულად, მოეთავსებინა ტექსტი თავის ცნობიერებაში და დაემკვიდრებინა ამბავი თავის წარმოსახვაში. მე ვფიქრობ, ამიტომ იცოდა ქართველმა ხალხმა (წერა-კითხვის ცოდნამდე!) „ვეფხისტყაოსანი“ ზეპირად და ამიტომ გახდა ის *ქართულობის სახარება*.²⁰

რუსთველის წინაშე დასმული რაციონალური ამოცანა, ჩემი ხედვით, ასე გამოითქმის: *შეიქმნას ქართული ქრისტიანული ხელმწიფობის და სახელმწიფოს კონცეფცია, რომლის საფუძველზე შესაძლებელი იქნება უფლისწულთა აღზრდა და პატრონყმული სახელმწიფოს კლასობრივი მონყოლა*. ეს სავსებით შეესატყვისებოდა ყუთლუ-არსლანის მიერ წამოყენებულ მოთხოვნას. საქართველო *ძლიერი ინდივიდების*, მაგრამ შინაგანად *არამდგრად* სახელმწიფოდ რჩებოდა. მისი *ინსტიტუციონალიზების* ცდა, რომელიც ყუთლუ-არსლანის დასმა შესთავაზა თამარ მეფეს, წარუმატებელი აღმოჩნდა. ინსტიტუციონალიზების პროცესი საზოგადოების (კლასების) და სახელმწიფოს ფორმირების, მათი ინტერესების საერთო მიზნისაკენ მიმართვის აუცილებელი გზაა. ეს ნიშნავს პოლიტიკურ და სოციალურ *ინტერესთა ჯგუფების* წარმოქმნას და იმ *კლასობრივი* სისტემის მდგრადად ჩამოყალიბებას, რომელშიც *პატრონი* და *ყმა მთლიანობას* წარმოადგენს; რომელშიც *საერთო მიზნის* მიღწევაში ყოველ *კლასს* თავისი *საზოგადოებრივი ფუნქცია* ენიჭება და მასთან ერთად *პასუხიმგებლობაც*. ეს არის გახსნილი სისტემა, რომელშიც *კაცობა* და *ხელმწიფება* ნებისმიერი „ბედისმიერი“ ადგილის (კლასის) საზღვრებშია შესაძლებელი და მით – სოციალურ საფეხურზე შესაბამისი ზეალსვლა, რაც *პასუხისმგებლობასაც* და საერთო სახელმწიფოებრივი საქმისათვის *ზრუნვას* ზრდის. ამ სისტემაში გამორიცხულია თავნებობა და საკუთარი ნება-სურვილით მოქცევა: *ძალაუფლება* გარდაქმნილია *ხელისუფლებად!* მაგრამ, ამავე დროს, იგი ითხოვს *მიზნურ აღზრდას*. მეფედ ვერგაზრდილი, კაცად და ხელმწიფედ ვერქცეული ადამიანი სახელმწიფოს ვერ მართავს, იგი ვერც საკუთარ თავს და ვერც ცხოვრებას ვერ მართავს; სახელმწიფო არ არის მისი *კერძო საკუთრება*, რომელსაც იგი თავის ნებაზე იყენებს. და არც საკუთარი ცხოვრებაა ის „ნაბადი“, რომელსაც როგორც უნდა, ისე წამოიხსამს. საზოგადოება და სახელმწიფო გარკვეული, *თვითორგანიზების* კანონზე დაფუძნებული სისტემებია. ამ თვითორგანიზების გარეშე ისინი ვერ შედგებიან და ვერ იარსებებენ განკერძოებაში თვითგადაგვარების და თვითგაჩანაგების გარეშე; იგივე ითქმის *კლასობრივი სისტემის* შესახებ: *კლასი* ვერ იგუებს „უზრდელ წევრს“ და მას აუცილებლად ელის კლასიდან გაძევება – *მორალურად* მაინც, რადგან „კლასი“ *ზნეობრივ-ქცევითი კატეგორიაა* და არა მხოლოდ „ქონებრივ-უფლებრივი“. ეს ეხება ყოველ კლასს, რომლის შიგნით ურთიერთობებში ისევე, როგორც კლასთა შორის ურთიერთობებში, მოქმედებს შე-

საბამისი დაუნერელი ან დანერილი *ზრდილობის* წესი („ქცევის კოდექსი“). იგი ტრადიციით, აღზრდის პროცესში გადაეცემა თაობიდან თაობას, როგორც *ცხოვრების წესი*; ეს გადაცემათა ჯაჭვი არის ნებისმიერი სისტემის მდგრადობის საფუძველი. *უზრდელი* „გლეხი“ და *უზრდელი* „თავადი“ „კლასობრივი მტრები“ კი არ არიან, არამედ *დეკლასირებული* და საზოგადოებრივი სისტემიდან – კულტურის მდგრადი მატრიციდან – ამოვარდნილი *უზრდელობით იგივენი*. ამიტომ არის ტრადიციაზე დაფუძნებული სოფელი გაცილებით უფრო მდგრადი სისტემა, ვიდრე ქალაქი, სადაც ეს გადაცემა იმდენად არის გართულებული, რომ მოითხოვს ურთიერთობების (ცხოვრების წესის) *კანონმდებლურ* განსაზღვრას და *ინსტიტუციონალიზებას*. კლასობრივი *ზრდილობის* (აქ *პატრონეობის*) პრინციპი ტიპოლოგიურად სოფლის და არა ქალაქის ფორმაა. ეს პრინციპი გამოითქმის ცნებაში „*ჩვენ*“, რომლითაც რუსთველი იწყებს „ვეფხისტყაოსანს“. თუ გვსურს ვიყოთ „*ჩვენ*“, უნდა ვიყოთ შესატყვისად (კლასობრივად) *ზრდილნი* და *ცხოვრების წესის* მქონენი, რომელიც დადგენილია ჩვენ საცხოვრისში – სოფელში თუ ქალაქში. *ზრდილობის*, ან *ცხოვრების წესის* მატრიცის დარღვევისათვის „მოკვეთა“ (მთაში ფიზიკური, ხოლო ბარში კი მორალური) *კლასობრიობის* ცნებას სრულიად სხვა კუთხიდან ხსნის და არა მხოლოდ „დაპირისპირებულობის“ და „ბრძოლის“. ეს პრინციპი იქნება გახსნილი რუსთველის მიერ „ვეფხისტყაოსანში“.

თამარი და მისი კარი არ აღმოჩნდა „*მნიფე ხელის*“ და ვერ გააცნობიერა ის დიდი სამომავლო იმპულსი, რომელიც ყუთლუ-არსლანის და მისი დასის წინადადებაში იდო. აუცილებელი გახდა, მონახულიყო იმგვარი გზა, რომლის გავლით მიღწეული იქნებოდა იგივე მიზანი, როგორიც დასახული იყო „*კარვის*“ დასის მიერ. ეს იყო *ქართული ხასიათის ღრმად ნანვდომი* და *შეგნებული* ამოცანა, რომლის გადაწყვეტა შეიძლებოდა იმგვარი პოლოგრამის შექმნით, როგორიც დააკმაყოფილებდა „*ქართველის*“ როგორც ესთეტიკურ, ასევე გონებრივ და ნებელობით მოთხოვნებს და მისწრაფებებს. რუსთველმა ისე გადანყვიტა ეს ამოცანა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ დღემდე ითვლება საოცნებო *სინამდვილისა* და *წყობის* სამაგალითო ნიგნად და *ქართველის* ბუნების ყველაზე ღრმა ნვდომად, იმად, რაც *ქართველობისა* და *ქართულობის არქეტიპად განიცდება* ნებისმიერი *ქართველის* მიერ.²¹ ამგვარი ამოცანა და თემის ამგვარი გადაწყვეტა სრულიად არ შეესატყვისებოდა იმათ მისწრაფებებს, რომელნიც „ძველებურად“ განაგრძობდნენ არსებობას. მით უმეტეს იმათი წრიდან, ვის მიერ მეფის ძალაუფლების შეზღუდვა და *კლასობრივი პრინციპის კალაპოტში* ჩაყენება პრივილეგიების დაკარგვად და პირად ტრაგედიად განიცდებოდა.

იმ ტიპის კარისკაცისათვის (თავისთავად ნიჭიერის და განათლებულის), ვინაც „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ შექმნა, შეუძლებელი იყო ამ კონცეფციის მიღება. ჯერ ერთი იმიტომ, რომ ის „გამარჯვებულთა“ დას ნარმოადგენდა და ისტორიული ტექსტიც მეფის აბსოლუტურ და შეუზღუდავ მბრძანებლობას იცავდა. *ღვთისმოსაობა ერთადერთი პიროვნული მახასიათებელია, რომელიც პირადად თამარ მეფეს ამაღლებდა თავის მსახურებზე*. მაგრამ არ არსებობდა არავითარი პრინციპი (*კანონი*), რომლითაც განსაზღვრული იქნებოდა მეფის უფლებები, ვალდებულებები, როლი და ადგილი სახელმწიფო ნყოფაში და მეფესთან ერთად მთელი დიდებულთა კლასის და *სამოხელეო საქვეშევრდომოსი*, იმის, რასაც „*ადმინისტრაცია*“ და, მოგვიანებით, „*ბიუროკრატია*“ – *კანონთა აღმასრულებელი ხელისუფლება* – დაერქმევა და რაც, ინსტიტუციონალიზებასთან ერთად, თანდათან უნდა წარმოქმნილიყო. ამას ადასტურებს სახელოთა ნომენკლატურა, რომელიც მხოლოდ სხვადასხვა *დამპყრობლის* უმაღლეს სახელოთა სახელდებას იმეორებდა: ხან სპარსულ, ხან ბიზანტიურ, ხან არაბულ, მოგვიანოდ თურქულ, დაბლოს, რუსეთისა და ევროპის. მაგრამ ამ სახელდებებს არ ახლდა *დანესებულება მოხელეთა იერარქიული ნყოფით და ფუნქციებით აღჭურვილი*. მე ვფიქრობ, რომ *საქართველოში არც კლასობრივი სისტემა (ევროპული) და არც კლასობრივი იერარქია არ განვითარებულა*. ურთიერთობები ტრადიციულ კულტურულ – „სოფლურ“ საფუძველზე ვითარდებოდა. ევროპულ სამოქალაქო სისტემათა შიგნით მიმდინარე „*კლასობრივი ბრძოლის*“ ის სურათი, რომელიც საბჭოთა ეპოქის ისტორიოგრაფიამ შექმნა, იდეოლოგიური ინტერპეტაციაა, ევროპულ ფორმათა ხელოვნური გადმოტანა ქართულ სინამდვილეში. ის არც ერთი ისტორიული ფაქტიდან არ გამომდინარეობს.

* * *

საქართველოს ისტორია არა საზოგადოებრივ და პოლიტიკურ ჯგუფთა (კლასთა), არამედ *ინდივიდთა ბრძოლის* ისტორიაა, რაც ზუსტად აღნიშნა ილია ჭავჭავაძემ. ეს *ისტორია* გარკვეულ პარადოქსს შეიცავს: საქართველოს IX საუკუნიდან სათავეში ედგა *ბაგრატიონთა დინასტია*, რომელსაც ათი საუკუნის განმავლობაში ტახტს არავინ შესცილებია. ტახტისათვის დინასტიური და სოციალურ-პოლიტიკურ ჯგუფთა *ბრძოლა* გამოირიცხა საქართველოს სახელმწიფოებრივი არსებობიდან („*გიორგი რუსის*“ ეპიზოდს არავითარი არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს!). ტახტისათვის ბრძოლის იმგვარი მაგალითი, როგორიც დემნას აჯანყებაა, იყო მხოლოდ *ღვთით დანაბადი მეფისათვის უზურპატორის მიერ წართმეული ტახტის დაბრუნების და არა დინას-*

ტიური ცელილების ცდა. ბალეაშვიცი კი არასოდეს შესცილებიან ბაგრატიონებს ტახტს. „ქრისტეს ხორციელი ჩამომავლობის რიგისადმი“ და „დავითის სახლისადმი“ კუთვნილების ბაგრატიონთა საგვარეულო მითმა მთელი ათი საუკუნის განმავლობაში დაიცვა ბაგრატიონები. ეს იმდენად ბაგრატიონთა სიძლიერეზე არ მიუთითებს, რამდენადაც საქართველოს მოსახლეობისა და ქართული საზოგადოების პოლიტიკური და სოციალური ხედვის არა გონებითი (რაციონალური), არამედ „რწმენითი“ და ემოციური საფუძვლიდან გამომდინარეობაზე. მართლმადიდებლობა ბუნებრივად იცავდა „ბაგრატიონთა წარმოშობის მითს“ (რაციონალური თვალსაზრისით საკმაოდ საეჭვოს), რითაც აღრმავებდა ამ განწყობას, მაგრამ, ამასთანავე აჩერებდა სახელმწიფოებრივი სისტემის ჩამოყალიბების პროცესს, რომელიც დაიწყო გიორგი ჭყონდიდელმა დავით IV ბაგრატიონთან – „აღმაშენებელთან“ – ერთად.

{საქართველოში არსებობდა ორი კუთხე, რომელიც ტრადიციულ ინსტიტუციონალურ სისტემას ეფუძნებოდა და მეტად მდგრადი ნყოფა ჰქონდა – იმდენად მდგრადი, რომ XX საუკუნემდე მოაღწია – მახვშთა, რომელსაც მე „კოლექტიური მეფობის“ ინსტიტუტს ვუნოდებ, და ხევისბერის ინსტიტუტ². ეს საქართველოს ისტორიის მეტად რთული მომენტი იყო. ყუთლუ-არსლანის დასის გამოსვლამ ბუნებრივად მიუთითა ქართულ სახელმწიფოს და საზოგადოებას ის მიმართულება და გზა, რომელზედაც ამ მომენტში უნდა დამდგარიყო ქვეყანა. ძლიერი ინდივიდების „კლიენტელური“ ქვეყანა უნდა ქცეულიყო კლასობრივად იერარქიზებულ ინსტიტუციონალიზებულ პატრონყმულ სახელმწიფოდ. ქართულ საზოგადოებაში მკვიდრად ჩამოყალიბებული და გამგდარი იყო პირადი ურთიერთობები, რაც საზოგადოებრივი ცხოვრების აუცილებელი პირობაა, მაგრამ ამასთანავე შეიცავს თავნებობის საფრთხეს და საზოგადოებრივად დამანგრეველ იმპულსებს. საქართველო თუმც გახდა კავკასიური იმპერია, მთელი კავკასია და სამეზობლო შემოიკრიბა („ნიკოფსით დარუბანდამდის“), მაგრამ არსად ჩანს, რომ ამ იმპერიაში განვითარებული იყო ინსტიტუციონალური პრინციპები შიდასახელმწიფოებრივ და იმპერიის ნაწილთა ურთიერთობებში. ყოველივე ვითარდებოდა მამაპაპური უცვლელობით და „შენ-ჩემობით“}.

ყოველივე ადასტურებს, რომ იმპერია – აქემენიდურ-სასანიდურითუ რომაული ან ბიზანტიური, მით უმეტეს, ევროპული ტიპის – კავკასიაში არ არსებულა. როგორც საქართველო, აგრეთვე კავკასია, წყობით იყო ერთიანი დიდი სამეზობლო-სამოყვრო ბუნებრივი სივრცე, რომელშიც საქართველო თამაშობდა ნამყვან როლს, მაგრამ სხვა კავკასიური ნაწილებიც თავისუფალ ურთიერთობაში იყვნენ მასთან. არსად ჩანს, რომ არსებობდა ჩრდილო კავკასიის რომელიმე ქვეყნის

„სახელო“, ან იმათგან ვინმეს ჰქონებოდა ქართული „სახელო“ (თუნდაც, სიმბოლური, როგორც ჰქონდათ ქართველებს – ბიზანტიური). ამის დადასტურებად მიმაჩნია ოსეთიდან კავკასიონზე დავით სოსლანის გადმოტარება თამარის მეუღლედ. ეს სამეზობლო-სამოყვრო სისტიმა ეფუძნებოდა არა სახელმწიფოებრივ, არამედ *ტრადიციული კულტურისა და ცხოვრების მატრიცას, კრისტალიზებულ ნესებს, რაც XX საუკუნემდე გაჰყვა კავკასიას საერთო მახასიათებლად. ხარკი, თუ ის „დამპყრობლობის“ ხარისხს განსაზღვრავს, ძღვენის ფორმითაც შეიძლება არსებულიყო და მიღებული ვალდებულებისაც, რაც ღრმად ფესვგადგმული ჩანს კავკასიაში. ეს არ ცვლიდა ურთიერთობათა დადგენილ წესს. არც ის ჩანს, რომ შიდაკავკასიურ ურთიერთობებში ხარკს და „დამპყრობლის“ და „დაპყრობილის“ დამოკიდებულების სხვა მსგავს ფორმებს ჰქონოდეს ადგილი. იყო „სანერთელი ბრძოლები“ სასაზღვრო ზოლში, მაგრამ არც ომი და არც დაპყრობები კავკასიის რეგიონის შიგნით არ არსებულა. თვით საქართველოს შიგნითაც იმავე მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე.*

{*„ქართლის ცხოვრების“ პირველივე ცნობა ფარნავაზის მიერ „ქართლ-ეგრისის“ სპარსულითა წესითა მონყობის შესახებ, მხოლოდ უმაღლეს მმართველობას წარმოგვიდგენს, მაგრამ იყო თუ არა ეს მთლიანად იერარქიზებული სპარსულ-აქემენიდური ან ასირიული თუ პართული სისტიმით, არ არის ნათელი. აქემენიდთა შემდგომი და პოსტალექსანდრეული სახელმწიფოების სისტიმებისადმი ამ პირველი პერიოდის ქართული სახელმწიფოებრივი სისტიმის შედარება ძნელია, მაგრამ იმისდა მიხედვით, თუ რასთან არის მისული ეს სახელმწიფო – შედეგის მიხედვით, სავსებით შესაძლებელია დავასკვნათ, რომ ეს იყო სრულიად გარკვეული, შიდაქართული და ზოგადკავკასიური ტრადიციული კულტურული მატრიცების საფუძველზე ჩამოყალიბებული, ქრისტიანობით და ქრისტიანული მღვდელმსახურების ენით – ქართული ენით – გაერთიანებული არაინსტიტუციონალიზებული და მეტნაკლებად ეთნოტომობრივი ურთიერთობების ფორმა. ამას უსვამს ხაზს და იდეურად ასაფუძვლებს გიორგი ჭყონდიდელისეული „ქართლის ცხოვრების“ კონცეფცია.*

სოფელი იყო ამ სისტიმის მდგრადობის და უცვლელობის საფუძველი. შედეგიდან გამომდინარე, ამგვარი დასკვნა სავსებით შეესაბამება ისტორიული პროცესის იმანენტური მიმდინარეობის უეჭველობას. შედეგად მანიფესტირებულ-გამოვლენილი ეს პროცესი წარსულს და მომავალს შორის გადებული ხიდია, რომელიც მხოლოდ ანმყოთია გაცხადებული. ისტორიული ტექსტი ყოველთვის ანმყოში იქმნება და შემდეგ შედეგის მიზეზად გარდაქმნის სახით განაგრძობს არსებობას. არსებული შედეგის მიხედვით ცხადად შეიძლება საუბარი მთელ კავკასიაში სამეზობლო-სამოყვრო ტრადიციული ურთიერ-

თობების არქეტიპულ მოცემულობაზე. ამ ურთიერთობათა ფორმალ-იზების (ცივილურ კანონებად ჩამოყალიბების) პროცესი კავკასიაში, ფაქტობრივად, რუსეთის მიერ დაპყრობის შემდეგ დაიწყო.)

კავკასიის და, პირველ რიგში, საქართველოს სახელმწიფოებრიობას განვითარების ძალა დამპყრობლისგან ეძლეოდა, რასაც, როგორც აღვნიშნე, ადასტურებს სამეფო კარის თანამდებობათა მთელი წყება და სახელმწიფოს ისტორიული ფორმები (სპარსეთიდან რუსეთამდე და საბჭოთა იმპერიამდე). ტრადიციის არქეტიპულ მდგრადობაზე მიუთითებს ისიც, რომ საქართველოში არ განვითარდა არც ძველბერძნული (კლასიკური, დემოკრატიული და ქალაქ-სახელმწიფოებრივი) და არც ბიზანტიური (აღმ. რომაული) იმპერიული წყობა: არ მოხდა ურთიერთობათა ფორმალიზაცია. ბიზანტიურ სახელოთა ტარება ქართველ დიდებულებს ძალიან უყვარდათ და მოსწონდათ, მაგრამ საქართველოზე ბიზანტიის არავითარი სახელმწიფოებრივი (სისტემური) გავლენა არ ჩანს. ეს შეიძლება ქართულ-ბიზანტიური ურთიერთობების დიდ პარადოქსად იქნეს მიჩნეული.²³ ყუთლუ-არსლანისა და რუსთველის სახელი ამოშლილ იქნა საქართველოს ისტორიიდან. შოთა რუსთველი, ყუთლუ-არსლანთან ერთად, გაძევებული და აკრძალული ხსენებად, რისი მიზეზიც, ჩემი ხედვით, ყუთლუ-არსლანისა და რუსთველის თანადასელობა უნდა ყოფილიყო. შესაძლოა, რუსთველი ყუთლუსთან ერთად არ იყო დასჯილი და გამოსასყიდად ებრძანა სწორედ „თამარის ქების“ დაწერა თამარის გარდაცვალებისას, რაც მან ისე შეასრულა, რომ „გადანეულმა სასჯელმა“ ბოლოს და ბოლოს უწია?! – ბიოგრაფიის ვარიაციები უსასრულოდ გრძელდება. ფაქტია, რომ ეს გაქრობა გაგრძელდა XVI საუკუნემდე, ვიდრე გადანერილი ხელნაწერი გამოჩნდებოდა, რაც დედნის და რუსთველის (ავტორის) არსებობას ბუნებრივად გულისხმობს. მაგრამ ეს ყოველივე მაინც ბოლომდე არ სცემს პასუხს კითხვაზე: რად გაქრა და რატომ ამოიშალა რუსთველის სახელი საქართველოს ისტორიიდან – ისტორიული ტექსტიდან?²⁴

„ვეფხისტყაოსანი“

„ვეფხისტყაოსანი“ იწყება უსახელო „რომელმან“ სიტყვით. ქრისტეს მიერ წარმოთქმული უმთავრესი ლოცვა – „მამაო ჩვენო“, ზუსტად იმავე სიტყვას იყენებს „მამის“ მიმართ, აკონკრეტებს რა მის მიმართებას სამყაროსადმი: „მამაო ჩვენო, რომელი ხარ ცათა შინა...“. მტიკიე-ბით ფორმაში ეს სტროფი ასე იკითხება: „რომელმან“ შექმნა სამყარო, ზეგარდმო არსებებს სული ჩაჰბერა, ჩვენ, კაცებს მოგვცა ქვეყანა (რომელიც), უთვალავი ფერით გვაქვს და (რომლისავე) სახედ არის (შექმ-

ნილი) ყოველი ხელმწიფე ("ხატად და მსგავსებად მისად"). რასაც მოჰყვება ავტორის ლოცვა, რომელიც აზუსტებს სიტყვას „რომელმა“. ეს არის ბიბლიური და ქრისტიანული სინთეზური კონცეფცია, რომელიც ირეკლავს „მამაო ჩვენოს“ „რომელი ხარ“-ს. სიტყვის – „რომელმან“ მნიშვნელობათა ველი მიუთითებს ზოგადად *არსებულთა სიმრავლეზე* და მისგან გამოყოფს „ერთს“, „იმას“, რომელიც არის „შემქმნელი“. *რომელობა* გულისხმობს *გარკვეულ რიგს*, რომელთაგან მხოლოდ ეს „ერთია“ *ნამდვილად არსებული* და *ნამდვილი შემოქმედი*, რადგან „ერთია“, რადგან ის არის „*შემქმნელი ერთი*“, რომლიდანაც ყველა „არსებული“ იქნეს „*არსებობას*“, ხოლო არსება კი სახელდებით იქმნება ამ არსებობიდან, სახელმდების მიერ – *კაცის-ადამის მიერ. არსებობის მიმართ არსება მეორადია, ის იქმნება არსებობის პროცესში და, საბოლოოდ, მხოლოდ ენაში იქნეს ფორმას*. „რომელმან“ იქნეს „უსახელო სახელის“ ფორმას. ღვთაებრივ სახელთა უსასრულო (აპოფატიკურ და კატაფატიკურ) რიგში *თვითარსებობა* მხოლოდ მას აქვს. ეს არის მტკიცებით-კითხვითი სიტყვა. იგი ერთდროულად ფარავს მტკიცებით მიმართებაში გარკვეულს (*განსაზღვრულს*), ხოლო კითხვითში – გაურკვეველს (*განუზღვრადს*), – ორივეში კი იმას, ვინც *ქმნა*, რადგან მან *ქმნა* არა მხოლოდ სამყარო და ყოველი, რაც სამყაროში *არსებობს*, არამედ, „ზეგარდმო არსნიც“, რომელთა შექმნა შესაძლებელია მხოლოდ „ზეცით მონაბერი სულით“ და იქიდან, რაც შექმნილთა მეტაყოფიერებად არსებობს. მეტაყოფიერებას კი ალაგი-ტოპოსი არა აქვს, ის ატოპოლოგიურია, რაც ფორმულირებულია, როგორც „ყველგანდა-არსად“ მყოფობა. კითხვა-მტკიცების განუზღვრადობა-განზღვრადობა გამომდინარეობს *ქმნილების არსებობის* შედეგიდან და ფაქტიდან. ამგვარად, *შემქმნელი* არის ერთადერთი ნამდვილად არსებული და არის არა მხოლოდ ყოველივეზე მაღლა, არამედ ყოველივეზე უნიწარეს – თვითარსი, თვითყოფიერება, თვითშემოქმედი, თვითქმნილი.²⁵

„ქმნა“ და „მქმნელი“, თავისთავად, გულისხმობს „სიცოცხლეს“, „ცოცხალს“ – *ნებას, სულს, სულიერს*.²⁶ „*ქმნილი*“ განიყოფება ორ სფეროდ: *ზეგარდმო ქმნილ მარადიულ ყოფიერებად* და *დროში ქვეყნიერ არსებობად*. ქმნილი, ამგვარად, მთლიანად არის მოცული „ცოცხალი ყოფიერებით“. სწორედ ამ ორი სფეროს, *ყოფიერების* ორი ასპექტის მამთლიანებელ-მაერთებელ *არსებად* არის *შექმნილი კაცი* – „*სახედ და ხატად*“. ეს ყოვლისმომცველი „ცოცხალი ყოფიერება“ არის *შემქმნელი* და *შემოქმედი*, „*ვინ*“ – *ღმერთი*, რომელმაც თავისი *სახიერება* მისცა სამყაროს და არსებობას. კითხვა, შესაძლოა, იმიტომაც მიემართება „იმას, რომელიც ამ შემოქმედებაში (მაგ., 6-დღიანი ქმნადობა) გამოუვლენ სამებად არის არსებული“. *ქმნადობის* ტექსტის ლოგიკით, ვერც „*მამა*“ – *გამოვლენილ მამობაში* და ვერც „*შვილი*“ – *კაცად გამოვლენილ შვილობაში* (ლოგოსში, სიტყვაში), ვერ შექმნიდა სამყაროს: „*მამა*“,

რადგან „მამობით“ ის უკვე არის შექმნილში მოარსებე და შექმნილთან მიმართებაში მყოფი; *„ძე“*, რადგან უკვე გაკაცებულია, ხორცსხმული, იმ გვირაბში გამოსული, რომელიც აერთებს *„აქ“* და *„იქ“* ყოფიერებას და არსებობას, სულიერ სხეულს და ხორციელ სხეულს, მარადიულობას და დროს... *ძე უკვე* შემოსულია ყოფიერების ქმნილ „ისტორიულ“ პოლოგრამაში *„კაცად“*, ხოლო მეტაისტორიულ პოლოგრამაში *ძე* რჩება *„ღმერთად“*, ამ პოლოგრამის *„ზეგარდმო თვალად“* და კაცობის ხატად. რადგან სამყარო *სამების* მიერ არის შექმნილი მის *ერთებაში*, *ძე* ამიტომ ხედავს *მთელ* პოლოგრამას, *მთელ* ყოფიერებას და არსებობას, მისი უფალია ღმერთობით. ვიმეორებ, ეს *ღმერთი* არ არის არც *„გამოვლენილი სამების“* ის სახე, რომელიც *„მამად“* იწოდება, რადგან *„სამებას“* სამყარო და ყოველი უკვე შექმნილი აქვს *„გამოვლენილ მამობამდე“*, *სამებრივ ერთებაში*. შექმნის, ანუ *თქმაქმნის* მომენტში *სამება* არ არის *„გახსნილი“* და იპოსტასირებული: ის მთლიანად და განუყოფლად *ერთებაშია*, *სამობის დაფარულობაში* და *უხილევადობაში*, რომელზედაც არის ნათქმე: *„დაფარულსა ღმრთისასა ვერაეინ იხილავს“*. ეს არის *ყოფიერების გრაგნილი – თვითყოფიერება*.²⁷ *„სამებობა“* მხოლოდ გამოვლენის შემდეგ ხდება ნამდვილი, მანამდე ის *ერთობაშია*. თეოლოგიურად ეს თემა სწორედ ამიტომ შემოვიდა ქრისტიანობაში მხოლოდ ქრისტეს სივრცედროში მოვლენის და ჯვარცმის შემდეგ და არა *„მანამდე“*. იესო ქრისტეს გამოჩენამდე კაცობრიობა *„ვერ ხედავს“* *სამებას* თემატურად და ამიტომ არც ერთ თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამაში არ არის წარმოდგენილი.

ღმერთი ერთებაში ქმნის ყოფიერებას და თვით *კაციც* ამ ერთებაშია *შექმნილი სახედ* და *გამოვლენილი ხატად* (კაცობა, ამდენად, არ არის *„იპოსტასი“*). *„ღმერთი“* არის არა *„მამა“* არამედ *„ღმერთი ერთი“*.²⁸ *სამება* ამ *ერთებად* – მარადიულ *ცოცხალ თვითყოფიერებად* არსებობს.²⁹ შესატყვისად, *„კაცობა“*, ასევე მარადიულ ყოფიერებად არის დადგენილი შემოქმედი მიზეზ-მიზნის ერთებაში, რადგან სამყაროს შექმნა მარადიული და ერთჯერადია, *სამყარო დროში მყოფი განუშეორებადი ყოფიერებაა*. ამიტომ, კონკრეტული კითხვა არ ეხება სამყაროს შექმნას.³⁰ კითხვა ეხება იმათ, ადამიანების იმ ჯგუფს, ვისაც შემქმნელმა ღმერთმა *„მისცა ქვეყანა“*: *კაცებს და ყოველ ხელმწიფეს*. აქ ცხადი იერარქია დგინდება: *ღმერთი შემოქმედი – ზეგარდმო არსნი – კაცნი – ხელმწიფენი*. აქ თეოკოსმოლოგიური სისტემა ორ ნაწილად წარმოდგება: მარადიულად და დროითად, მეტაფიზიკურად და ფიზიკურად, ტრანსცენდენტურად და ეგზისტენციურად, თავის მხრივ, მეტაფიზიკური სფერო განიყოფება ზეცად და ზეგარდმოდ, ან ტრანსცენდენტურად და ტრანსცენდენტალურად ღმერთის-და-ზეგარდმო სულთა, ამ სფეროთა კავშირი არსებობასთან ხორციელდება ღმერთის ძეობრივი იპოსტასის ქრისტეს – ღმერთისა-და-კაცის მიერ. *კაცის და კაცობის* არსების გარკ-

ვევის გარეშე შეუძლებელი იქნება გარკვევა იმისა, თუ რას ნიშნავს, რომ „შემქმნელმა“ „ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა...“ – მხოლოდ გაკაცებული ღმერთის – იესო ქრისტეს, სამების ძეობითი იპოსტასის მეოხებით იგებს და ხედავს კაცი, მისი მხილველი და მხედველი, რომ შემოქმედის „სახედ და ხატად“ არის შექმნილი თვითონ.

{სამოთხიდან გაძევების მითში „ადამი“ (ებრ. – მინა) და „ევა“ (ებრ. – სიცოცხლე) ერთად ხდებიან დედამინის, ანუ „ქვეყნის“ (ქვეყანის) მომწესრიგებელი-მორიგე, როგორც ნინა კარშიც აღვნიშნე: ბერძნულად გე-ორგე – სეან. ჯგრაგ, ქართ. გიორგი.³¹ ამ ხედვით, ჯგრაგ-გიორგი არის ის კაცი, რომელსაც მიეცა ქვეყანა. თავისთავად, „კაცი“ არის მეტაფიზიკური არსების (აობის) გამოთქმა, იმის, რაც მხოლოდ არსებობის გამოთქმულობაში (კონცეპტუალიზებით) იძენს არსებას და საზრისს. გამოთქმულობა ნიშნავს, რომ არსებობა რეალიზებული და კონცეპტუალიზებულია, რამდენადაც „ხატობასა და მსგავსებას“ არსი (აობა) არა აქვს. ის არსს არსებობის რეალიზებასა და კონცეპტუალიზებით იძენს. ქრისტეს „კაცობა“ მისი არსებობის რეალიზებით და გამოთქმით ხდება ცდუნებულ ადამიანში კაცობის (კაცობრიობის) გამათავისუფლებელი და აღმდგენელი – ამას თვით ღმერთის გაკაცება გამოთქვამს. ქართულ ენაში კაცობა სახიერდება დედა-კაცად და მამა-კაცად. აქ, მდედრსა და მამრს ერთნაირად აქვთ მიცემული კაცობა, რაც კაცობას განსაზღვრავს, როგორც ღვთაებრივი სახიერების და ხატობის მქონე „ზევარდმო არსს და უხილავ სხეულს“. უკვე ამ ტაეპშია მოცემული „ვეფხისტყაოსნის“ მთელი პოლოგრამა: კაცობით, „მომწესრიგებელი მორიგეობით“, მამრი და მდედრი სწორია. კაცობა, ისევე როგორც მომწესრიგებელი-მორიგეობა (რიგი მიმდევრობაცაა, წესიერებაც და სიკარგეც), ნიშნავს, ხელმწიფობას, ხელოვნებას, ოსტატობას და თანაბრად ეხება როგორც მამრს, ასევე მდედრს. ეს აზრი გახსნილი იქნება თინათინის დახასიათებაში, მისი მეფედ კურთხევის არგუმენტირებისას: „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდა ხეაღია“. აქ არა მხოლოდ სოციალურ-კლასობრივი „სწორობა“ იგულისხმება, არამედ – არსებითი. ამ ხედვით, „ვეფხისტყაოსანი“ არის წიგნი კაცთა, ხელმწიფეთა, ქვეყნის მომწესრიგებელ-მორიგეთა შესახებ; თუ ასეა, მათი თავგადასავალი უნდა იმეორებდეს მითებრივ ციკლს: თვითნებობით ცდუნებას, ცდუნებით გამონვეულ ქაოსს, ამ ქაოსის გარდაქმნას კოსმოსად: საკუთარი თავის და საცხოვრისის მოწესრიგებას და საბოლოო დადგენას ხელმწიფობისა და ღვთიური საუფლოსი – სამოთხის აღდგენას და ხელმწიფეთა საბრძანისის დაფუძნებას. ეს არის მითოკოსმოლოგიურად დადგენილი წესისა და რიგის დიონისური რღვევა და აპოლონური აღდგენა, ბერძნული მითოსის მეტაფორით. ქართულ მითოკოსმოლოგიურ პოლოგრამაში იგივე არის გამოხატული ამირანის და გიორგის მეტაფორით. ეს გზა იმეორებს ყოფიერების

მთელ განვითარებას და მითებრივი ციკლის სისრულეს, რომელიც ამ შემთხვევაში კაცად მოვლენილი ღმერთის ქრისტეს მიერი ნყოფით სრულდება. ეს კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს ქრისტიანობის უნივერსალურ რელიგიურობას და მასში ყველა სხვა ხედვის ქმედით მოთავსებას და შერწყმას. ქრისტიანული პოლოგრამა ფარავს მთელ ცოცხალ ყოფიერებას, შექმნილს ერთარსება სამების - ღმერთის მიერ.

ამ გზაზე იხსნება, მნიფდება და ერთდება ორი სხეული, რომელიც მეფობის განმსაზღვრელია. ეს არის, ერთი მხრივ, გარკვეულ დროში მყოფი ადამიანების (ავთანდილის, ტარიელის, თინათინის, ნესტანდარეჯანის და სხვათა) ბუნებრივი, ინდივიდუალური ფიზიკური არსების და სხეულის თავგადასავალი, და, მეორე მხრივ, კაცების - ზედროული, მარადიული, „მისტიკური“ სხეულის და სახიერების მქონე არსებების თავგადასავალი, რომელიც გამოხატავს კაცობის თვით აობას, ლოგოსს, იდეას და ფორმას. ერთ პიროვნებაში შერწყმული ეს ორი სხეული არის ქრისტეს ორბუნებოვანების ასახვა. რაც დიოფიზიტური ქალკედონური მრწამსის მიხედვით, ქრისტიანული ხელმწიფობის პრინციპს გამოხატავს. სამყაროს სურათი, რომელსაც ხედავს და ხატავს რუსთველი, იერარქიზებულია ზევიდან ქვევით: ამ სურათში „ღმერთ ერთს“ უმაღლესი ადგილი უკავია. ის განსაზღვრავს ბედისწერას და კაცს სვეს უდგენს. ამასთანავე, რადგან კაცს მიცემული აქვს თავისუფლება, ეს სვე-ბედი თავისთავად არ ხორციელდება - იგი „ცდაა“, გამოცდა. მის განსახორციელებლად აუცილებელია „კაცობის“ გამოვლენა, ნებისყოფა და მიზანი, რომლისკენ მიმავალ გზაზე ხდება ადამიანი კაცად, და, საბოლოოდ, ხელმწიფედ დგინდება და იძენს მეფობას - მარადიულ, გარდუევალ სულიერ სხეულს.}

„დაბადებაში“ კაცობა ასეა მოცემული: „და თქვა ღმერთმან: ექმნეთ კაცი ხატებისაებრ ჩენისა და მსგავსებისაებრ. და მთავრობდეს... და შექმნა ღმერთმან კაცი სახედ თვისად და ხატად ღმრთისა შექმნა იგი, მამაკაცად და დედაკაცად ქმნა ივინი“³² (1,26-27). კაცობა, ამგვარად, შეიძლება გაიაზროს, როგორც პლატონისეული „ადამიანობის იდეა“ (ადამიდან ჩამომავლობის ბიოლოგიური რიგის სულიერი არსი-და-ფორმა).³³ ვფიქრობ, ეს მეტად მნიშვნელოვანია იმის გასაგებად, თუ რაგვარად არიან, მაგალითად, ბაგრატიონები ბიბლიური დავითის ჩამომავლები, და იმისაც, რომ ბიოლოგიურ ჩამომავლობას არა აქვს განმსაზღვრელი ხასიათი სულიერთან მიმართებაში. ცოტა უფრო ღრმა ხედვით, აქ თვით ქრისტეს „კაცობის“ („გაკაცების“, „ხორცსხმის“) და მისი იმავე დავითის ჩამომავლობით რიგში პირობითი დგომის თემაც შემოდის („მათნი არიან მამანი და მათგანაა ხორციელად ქრისტე“ - რომ.9,5).³⁴ ხელმწიფობა კაცობის გამოვლინება და რეალიზებაა, რაც შეუძლებელია, თავისთავად, ადამიანის ნების დაძაბვის გარეშე ხორციელდებოდეს. ის, ვინც „მეფედ დანაბადია, მეფედ აღზრდილიც უნდა იყოს“ (მეფის უზრ-

დებლობა და აღზრდებლობა გადამდებია და ერიც უზრდელდება!). ამ გაგებით, *კაცობა მხოლოდ კაცად აღზრდილობის დადასტურებაა* და არა მზა და სამუდამოდ მოცემული აობა არსებობისა – იგი „ქმედითობის“ („საქმის“) ფორმით უნდა გამოვლინდეს და არა „დებულობით“ („დება რა სავარგულია“ და „ბედითი ბნედა, სიკვდილი რა მიჯნურობა გგონია? სჯობს საყვარელსა უჩვენე საქმენი საგმირონია...“). „ზრდილობა“ სწორედ დადასტურებას გულისხმობს, რაც მხოლოდ *მოქმედებაში* ცხადდება („ათასად კაცი დაფასდა, ათიათასად ზრდილობა“!). აქაც „მოქმედების“ ღრმად ქრისტიანული გაგება არის. როგორც სახარებებით, ასევე მოციქულ პავლეს განმარტებებით „საქმე (ნაქმნი) არის ადამიანის არსების გამომჩენი“ – კაცობის – ღვთიური მსგავსების და ხატის. და, ამ გაგებით, არსებობა უსწრებს არსებას – „საქმე“ აჩენს („გაჩენა“ და „გამოჩენა“) მეობას.³⁵ „ვეფხისტყაოსნის“ პირველივე ლოცვა – აეტორის, რუსთველის, – მიმართულია ერთარსება სამებისაკენ და მისი ებრაული იაღვეს ან მუსულმანური ალლაჰის გაგებით „ერთ ღმერთად“ ინტერპრეტაცია უსაფუძვლოა (თუმცა, „ერთობა“ რომელიც თვით სიტყვაში „ღმერთი“ ისმის, გახსნილია ინტერპრეტაციისთვის).

მე აქ „ვეფხისტყაოსნის“ მხოლოდ ის ასპექტები მაინტერესებს, რომლებიც რუსთველის თანადროული ევროპის „შუა საუკუნეების“ ზეობის, XI-XII საუკუნეების „ცოდნის მარაგს“ ესადაგება. გაოცება, რომელსაც რუსთველის განსწავლულობა იწვევს, რაც ხდება საფუძველი მისი ხედვის გადატანისა მომდევნო „ჰუმანისტურ“ და „რენესანსულ“ ეპოქაში, ფიქრობ, იმ ნაკლიდან მომდინარეობს, რომელიც დამკვიდრდა ქართულ რუსთველოლოგიაში მარქსიზმის ბატონობის დროს, მატერიალისტური თვალსაზრისის დოგმად მიღებისას.³⁶ „შუა საუკუნეების“ ცოდნის მარაგი, მით უმეტეს, თუ გავითვალისწინებთ „ხანგრძლივ შუა საუკუნეებს“, საკმაოდ ვრცელი და სრულია. ის ჰოლოგრამულად მოიცავს ადამიანის ყოფიერებას. ეს ეხება როგორც ქრისტიანულ, ასევე მუსულმანურ სამყაროს. ხოლო თვით ამ ჰოლოგრამის ხედვა და ინტერპრეტაციის ენა სხვადასხვა სეგმენტში განსხვავებულია თუნდაც „ჰუმანიზმისა“ და „რენესანსის“ ეპოქის ხედვისაგან.³⁷ ადამიანი, მხოლოდ კაცობის მეოხებით ხდება ის, რაზედაც ამბობს რუსთველი „ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა“. მთელ ტექსტში „ადამის მოდგმა“ (ადამიანი) მხოლოდ ერთხელ არის ნახსენები, როდესაც ავთანდილს „ეგრეცა ჭამა მოუნდის ადამის მოდგმის ნესითა“. ამდენად, მხოლოდ კაცობისა და ხელმწიფობის შესახებ კითხვათა შემდეგ არის შესაძლებელი, გაიშალოს მოქმედება, მოქმედება, მიმართული კაცისა და ხელმწიფის სახიერების გამოსავლენად და შესაცნობად. არც ერთი და არც მეორე თავისთავადი მოცემულობა არ არის, არამედ მოითხოვს ცნობიერების დაძაბვას და თვითშემეცნების გზის გავლას. არსება ყოფიერებაში არსებობის მეოხებით იქმნება (ქმედითობის, ქმნის – „არა

ვიქმ ცოდნა რას მაქნევს..."), იმით, რასაც ცოცხალი ცხოვრება ენოდება.³⁸ – ეს ძველი სიბრძნე სავესებით ესადაგება რუსთველურ გზას. ამ გზის გავლა შეუძლებელია სტიქიურად, სპონტანურად და „ბუნებრივად“. იგი მოითხოვს ნებისყოფის და ცნობიერების მუშაობას და შეგნებულ სვლას. შეგნებულობა კი თავისუფლების გარკვეული გამოხატვაა. არჩევანი შეგნებულობის ფორმაა, რადგან გულისხმობს, რომ შემძლია ავირჩიო ასეც და ისეც – „შესაძლებლობათა ველის ჰორიზნტში“, და ყველა შემთხვევაში პასუხისმგებლობა მთლიანად გადმოდის ჩემზე. პასუხისმგებლობა კი თავისუფლების მოდალობაა.

პირველი ორი სტროფის შემდგომ ნათელი ხდება ტექსტის მიზანი: აჩვენოს თვითშემეცნების გზა, რომელსაც მიჰყავს ადამიანი კაცობამდე და კაცი ხელმწიფებამდე. ამ თვალსაზრისით, დანარჩენი სტროფები რომელებიც („მიჯნურობის და პოეტიკის თეორია“), რედაქტორებმა მიაბეს ამ პირველ ორ და მომდევნო მიზანმიმართულ სტროფებს, ვიდრე როსტევეან მეფის ამბამდე, არავითარ „სამიზნე“ დატვირთვას არ იძენს და რჩება საკმაოდ რიტორიკულ ჩანართად (მელექსეობისა და სიყარულის თანადროული თვალსაზრისით რიტორიკულ „გადააზრებას“ – პოემის ტექსტთან კავშირი არა აქვს, იგი ერთგვარად შეჯამება პოემის ნაკითხვით მიღებული განწყობისა და ხედვის და, შესაძლოა, „თეორიად“ მიწოდების აუცილებლობითაა განპირობებული). შეუძლებელია, არ აღინიშნოს, რომ ნაწილებად (მითუმეტეს დასათაურებულ „თავებად“) ტექსტის დაყოფა, რომელიც ვახტანგ VI-ის „სწავლულმა კაცებმა“ შემოიღეს, იმდენად თვითნებური ჩარევაა ტექსტში; რომ სრულიად ცვლის მის სტრუქტურას, ფორმას, დროის სტრუქტურას და მოვლენათა მონაცვლეობის დინამიკასა და ტემპს. ჩვეულებრივ, ამას არ ექცეოდა დიდი ყურადღება, რადგან პირობით დაყოფად იყო მიჩნეული. მაგრამ ეს „პირობითობა“, ყველა გამოცემაში რომ მოიპოვება, უკვე პირობითობა აღარ არის, არამედ გარკვეული მხატვრული ფორმაა, რომელსაც არავითარი კავშირი არა აქვს რეალურ ტექსტთან და ფორმის პოეტურ ლოგიკასთან. ამ ზედმეტი წინადადებებით, სიტყვებითა და ნყვეტებით ტექსტს, რომელიც გაუგებრად იბერება, მდინარება უწყდება, ჩამოქნილი ფორმა და პოეტური ჰოლოგრამა ეცვლება... (ხალხური „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტთან შედარებაც ცხადყოფს ამას).

ფორმის მთლიანობის თვალსაზრისით, შესავალი, პირველი სტროფიდან ვიდრე უკანასკნელ ტაეპამდე³⁹, გაჯერებული უნდა იყოს ერთიანი ენერჯით და ყოფიერების თეოკოსმოლოგიურ მთლიან ფორმად ჩამოსხმული ისე, რომ მისწრაფებულობის ძალა გაიძულებდეს, არ შეჩერდე და განაგრძო მოძრაობა იმ მიმართულებით, საითკენაც მიგაქანებს ქართული ენის პოეტური ხმოვანება. ამ ხმოვანებაში ხილვადი და სმენადი სიტყვა მთლიანობაში გეხსნება და გიხსნის იმ გზას, რომე-

ლზედაც უნდა გაიარონ ჭაბუკმა უფლისწულებმა და მიჯნურებმა, რათა მკითხველთან ერთად მიაღწიონ *კაცობის* ზრდასრულობას და *ხელმწიფობას*. აქ გარედან ყურება და *ამბავზე* თვალის დევნება შეუძლებელია. შეუძლებელია ჩაურთველობა ქართული სიტყვის პოეტური ფორმის სახიერებაში, რადგან მკითხველი თავადაც ამ მოქმედების ის ნაწილი ხდება, რომელშიც გაველილი გზა და მთელი ყოფიერების ჰოლოგრამა ისახება. *ეს არის მკითხველის ბედისწერა ტექსტთან მიმართებაში*. მკითხველისა და ტექსტის კავშირი ემთხვევა ბედისა და ყოფიერების მიმართებას:

„არცა ვის რა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უზნობდეს; მუშა მინყივ მუშაკობდეს, მეომარი გულოვნობდეს; კვლა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს, არცა ვისგან დაინუნოს, არცა სხვასა უზუნობდეს“.

ეს ეხმიანება მოციქულ პავლეს სიტყვებს: *„სხვადასხვანაირია ნიჭი, მაგრამ სული იგივეა“* (1 კორ., 12,4). და თუ სული იგივეა, ხოლო ნიჭები განსხვავებული და, მათ შესატყვისად, ადგილებიც სხვადასხვა, ვერტიკალური ნყობა იმავდროულად ჰორიზონტალურ განშლას პოვებს და დგინდება *თანაბარლირებულება* ყოველი ნიჭისა. აქ მნიშვნელოვანი არის ის, რაც რუსთველთან იქნეს (*„დიენოსურ“-არეოპაგისეულ*) ფორმას: *„ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაჰბადებს“*. „კარგი“ კეთილის შესატყვისი ცნებაა, რადგან „ბოროტი“ „კეთილის“ ანტითეზაა (მაგრამ არა ანტიარსი, რადგან ბოროტს არსება არ გააჩნია, იგი კეთილის *ოტებულობის*, *ნაკლულობის* ფორმაა). აქ ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი იხსნება: თუ არსებობა (ეგზისტენცია) ქმნის არსებას (აობას, არსს), მაშინ ეშმას და ბოროტს არც არსებობა უნდა ჰქონდეთ, რადგან წინააღმდეგ შემთხვევაში, *ბოროტი არსი* შეიქმნებოდა. აქ სწორედ ისაა მნიშვნელოვანი, რომ ბოროტი მთლიანად არის დამოკიდებული ადამიანის-კაცის არსებობასა და მოქმედებაზე, როგორც მისი გამოხატულება. ბოროტი თავისთავადი არ არის, არ არის „თავით თვისით მყოფი“. ის ჩნდება, როგორც არსი და იწყებს არსებობას, როგორც ადამიანის-კაცის „ცუდი“ (საქმე, ცხოვრება, ქცევა, სიტყვა და სხვ.). ეს არის თავისუფლების სფერო, რომელიც განუწყვეტელ სიფხიზლეს ითხოვს, რათა არ მოხდეს გადაცდენა, აცდენა და ცდუნება. ბოროტება გაჩნდა კაენის მიერ აბელის მოკვლით და არა ღვთის მიერ შექმნით. „კარგი“, ამასთანავე, დაკავშირებული ხდება ბედის მიერ მოცემულის შესრულებასთან – *კარგად მუშაკობასთან*, საქმესთან, ქმედებასთან. ის, ვინც ბედისმიერ ადგილას „კარგად მუშაკობს“, ღვთისმიერ რჩეულთა რიგში მოიაზრება, რაც იერარქიულობას – კეთილშესაქმეში ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ განშლას და *თანაბარლირებულებას კაცობით – ჯერის* ფორმას აძლევს, რადგან ამგვარი

განშლა კაცობის მნიშვნელობას ადგენს. ადამიანი თუ ჯვარს არ დაემს-
გავსა ერთხელ მაინც ცხოვრებაში, ხელები არ გაშალა, რათა გულში
ჩაიკრას ვინმე (ეთქვათ, ავთანდილმა ტარიელი...) – როგორც ჯვარც-
მული ქრისტია მარადის მზად ამისათვის, ისე, მისი კაცობა არ გაიხსნე-
ბა, ის კაცად ვერ შედგება და „ჩახვეული“ იქნება თავის თავში, როგორც
უსაზრისო მონადა. ქრისტეში ერთება ხსნის ყოველგვარ განსხ-
ვავებულობას იმ ადგილთა სოციალურ სტრატეფიკაციაში, რომელიც
უკავიათ კაცებს (დედა-კაცებს და მამა-კაცებს) რეალურ სოციალურ
იერარქიაში. ამგვარ მიმართებას, რომელიც ავლენს ცოცხალი ცხოვრე-
ბის ორბუნებოვნებას, ყოფიერების ორ სხეულს: „ადამიანურს“ – „ფიზი-
კურს“ და „კაცურს“ – „სულიერს“, „ვეფხისტყაოსანში“ ენოდება *პატრო-
ნეცმობა*.

* * *

„ვეფხისტყაოსანი“ ქრისტიანობით გაჟღერებული ტექსტია და რალაც
განსაკუთრებული ქრისტიანული დებულებების ძიებას არავითარი
აზრი არა აქვს. ნებისმიერი ტაეპი და ბნკარი ატარებს ამ გაჟ-
ღერითილობის კვალს. მაგრამ ისიც ცხადია ჩემთვის, რომ ქრისტიანობა
აქ არ არის არც „დოქტრინული“ და „სქოლასტიკური“, და არც
დოგმატური, რაც საერთოდ უცხო მგონია იმ ტრადიციისათვის, რო-
მელიც ქართულ ქრისტიანობას ახასიათებდა. მე ვფიქრობ, ეს უნდა
იყოს იმის ერთი მიზეზი, რომ ქართულმა ეკლესიამ არ იცის მწვალე-
ბლობის და შიდა საეკლესიო დაპირისპირების, ინკვიზიციისა და
„კუდიანების დეენის“ ისეთი დრამატული განვითარება, როგორიც
ახასიათებდა კათოლიკურ ეკლესიას, ევროპული „შუა საუკუნეების“
პირველ ნახევარს და „ფეოდალიზმს“.⁴⁰

პატრონეცმობა, როგორც ის არის წარმოდგენილი „ვეფხისტყაოსან-
ში“, ჭეშმარიტად *საერო-ქრისტიანული* ხელმწიფური ნყოფის კონცეფ-
ციაა. მისი წახნაგები „საშესაქმო“ (შემქმნელ-გარდამქმნელი) ენერ-
გიით ქმნიან ქრისტიანობის ყველაზე სრული და მაღალი მიზნის მისაღ-
ნევე ჰოლოგრამას – *სახელმწიფოს*, რომელშიც ყველა ქრისტიანული
მიზანი იქნება განხორციელებული. ეს არის *თავისუფალ რჩეულთა* –
კაცთა საცხოვრისის შენების გზა. ამ გზის გავლა და ხელ-მწიფედ
(„ოსტატურად“) შენება „სოციალური კიბის“ *ნებისმიერი საფეხურიდან*
ხდება შესაძლებელი – კაცად და *ხელმწიფედ* ჩამოყალიბებით.
რუსთველმა თავისი გმირები ატარა თავისუფლებისა და რჩეულობის
იმ გზით, რომელზედაც ნებისმიერ ადამიანს შეუძლია სვლა, ნების-
მიერს აქვს შესაძლებლობა, თავისი კაცობა აქანდაკოს და გახდეს ხელ-
მწიფე – მორიგე-პატრონი თავისი საცხოვრისის და ბედის, რომელიც

თუმც „დანერილია“, მაგრამ, ამასთანავე, „ცდაა“ („ბედი ცდაა“...“ცდა ბედის მონახვერეა“...), გახდეს გიორგი, ჯგრაგი.

კაცობის გამოვლენა და დადგენა, ნებისყოფითა და მიზნისადმი მისწრაფებულობით, განუწყვეტელი ძალისხმევით მიიღწევა. ამგვარად ხდება ადამიანი კაცად, იქნეს იმ მისტიკურ (იღუმალ, ზეცნობიერ) სხეულს, რომელიც შემოქმედმა ღმერთმა ერთმა შექმნა ხატად და სახედ თვისად. ეს შემოსვა ორი სხეულით ნიშნავს ხელმწიფობას, ქრისტესმიერი მეფობის განსახიერებას ქვეყანაზე. ხელმწიფობა კაცობის ქმედითობის გამოვლინებაა, რაც აუცილებლობით ითხოვს ადამიანის ნებისყოფის დაძაბვას და მიმართებას მიზნისაკენ.

* * *

„რომელობა“ „ქმნას“ „შექმნას“ („რომელმან შექმნა“) უკავშირდება. იგი ერთდროულად მიზეზსა-და-მიზანს შეიცავს. მხედველი მზერა იმთავითვე ხდება მიმართული. ეს მიმართულობა მხედველის მზერისა არ „ხედავს“ არავითარ კონკრეტულ ალაგს (ტოპოსს). იგი ყველგანმყოფობის ხედვაა, ხოლო ყველგან, ესე იგი არსად. არც ერთ კონკრეტულ ალაგას (τοπος, locus) არ არის მხედველი მზერა „მოკნელი“ იმისი, რასაც მიემართება. ეს „ყველგან“, რომელსაც პირველი სიტყვა „რომელმან“ განსაზღვრავს, შესატყვისია (სიმეტრიულია) სიერცის იმ წერტილის, რომელიც „არსად“ იმყოფება და რომელზედაც ვერ მიუთითებ და ვერ იტყვი: „აი აქ“, და ამავე დროს, არის ყველგან (რომელზედაც იტყვი „აი აქაც“... უსასრულოდ). ეს არის ატომოლოგიური ხედვა, გამოხატული, როგორც დიონისე არეოპეგისეული კატაფატიკური და აპოფატიკური განსაზღვრება. ეს ნიშნავს, რომ ხედვის ობიექტი და ხედვის სუბიექტი „რომელიდაც“ წერტილში თანხვედება ურთიერთს და ეს წერტილი შეუძლებელია იყოს სადმე სხვაგან, თუ არ მხედავში, რადგან „შემოქმედში“, განსაზღვრებით, ვერ იქნება. გავიხსენებ ანგელუს სილვხიუსის ნათქმის: „ქრისტე თუ ჩემში არ დაიბადა, არავითარი მნიშვნელობა არა აქვს, სად დაიბადა ის, ბაგაში, ბეთლემში, თუ სადმე სხვაგან“.

„ყველგანობა“ და „არსადობა“ წარმოქმნის იმ ერთადერთ შესაძლებლობას, რომელიც განხორციელებული ხდება მხედველი „სუბიექტის“ და ხედილი „ობიექტის“ თანხვედომაში. „ვხედავ“, რადგან ვარ... იმგვარ მდგომარეობაში, რომელიც ერთადერთი ატომოლოგიური მდგომარეობაა. სიტყვა „მდგომარეობა“ იმგვარ „დგომას“ აღნიშნავს, რომელიც ვერავითარი ფიზიკური კოორდინატებით ვერ აღინიშნება, გარდა მითოპოეტურისა: თუნდაც გალაკტიონის „მე და ღამე“ რომ ავიღოთ.⁴¹ ამგვარ დგომას ვუნოდებ მეტაპოზიციას. მხოლოდ მეტაპოზიციურ დგომაში არის შესაძლებელი ხედვა იმისა, „ვინც ყველგან-და-არსად

არის" – ლმერთის, სამების, იესო ქრისტესი... – რადგან ეს არის მხოლოდ რწმენის საფუძველი! როგორც ამბობს თავად ქრისტე ურწმუნო თომასადმი: „შენ მირწმუნე, იმიტომ, რომ მიხილე. ნეტარ არიან არამხილველნი და მორწმუნენი“ (იოანე 20, 29). აქ ჩანს განსხვავება „მზერასა“ და „ხედვას“ შორის. „მზერა“ ნეიტრალურია მზერილისა და ცნობიერებისადმი: „ემზერ და ვერ ვხედავ“ და „ვხედავ და ვერ ვემზერ“; მაშინ, როდესაც „ხედვა“, რომელიც „ხილვასაც“ შეიცავს და „ჭვრეტასაც“, გონების მონანილებობაზე მიუთითებს. ამ აზრით, ბრმაც ხედავს. ხედვა აზროვნებას ნიშნავდა ძველ ქართულში. დეკარტეს გამოთქმა – „ვაზროვნებ, ესე იგი ვარსებობ“, – ქართულად ასე გამოითქმის: „ვხედავ – ესე იგი ვარსებობ“. აზროვნება ცნობიერების განსაკუთრებული ხდომილებაა, რომელიც გაგების გზაზე დგომას ნიშნავს. და რადგან გაგების გზაზე დგომა მეტაპოზიციური მდგომარეობაა, რომელშიც აქ და იქ ემთხვევა ურთიერთს, ეს დგომა პროცესუალურია, მდინარეა, უწყვეტი სვლა გაგებისაკენ მდგომარეობის შეუცვლელად. შეიძლება ითქვას, რომ ეს ის მდინარეა, რომელშიც იმდენჯერ შეიძლება შესვლა, რამდენჯერაც მოისურვებ და ინებებ, რადგან მეტაპოზიციური მდგომარეობა (ხედვა – აზროვნება) ნებისყოფის განუწყვეტელ დაძაბვაში ხორციელდება „ყველგან-და-არსად“-ის ჰორიზონტში.

დიონისე არეოპაგელის მიერ ლმერთის კატაფატიკური და აპოფატიკური განსაზღვრებები და, განსაკუთრებით, „ზენათელი წყვდიადის“ ხედვა და ერთდროულად დამუნჯება (დაყრუება და დაბრმავება – აღქმის „რეცეპტორების“ დახურვა), მიუთითებს იმაზე, რომ „ლმერთი არს უთქმელი“, რადგან მისი გამოთქმის არავითარი საშუალება ადამიანისთვის არ არსებობს. ლმერთმა თავისი თავი დასაბამი ქმნით უკვე გამოთქვა – ლმერთი „იმთავითვე გამოთქმულია...“, როდესაც მე მას ვხედავ (ვიაზრებ) ჩემი დგომის დაძაბულ ნებისყოფაში. ეს არ არის ის შემოქმედი, რომელიც შემონაქმედამდე გაიაზრება და ინამება (რწმენა), ვიდრე გამოთქვამს: „და იყოს ნათელი და იქმნა ნათელი“. რომ არ იყოს ხედვაში, მაშინ არც გამოითქმებოდა და არსებულობის არც ერთი ნიშანი არ ექნებოდა, რადგან, გამოუთქმადი – არარსებულია. ხოლო განსაზღვრებითვე მიღებულია, რომ ლმერთი დასაბამიერი შემოქმედი და სახიერდება ჯერ კაცის შექმნით „სახედ და ხატად თვისად“ და შემდეგ ადამის გაკეთებით იმავე „მოდელით“. მხოლოდ ამის შემდეგ ხდება ის ხედვისთვის მისანვდომი დამუნჯებით, ანუ გამოუთქმადობით (აქ არტიკულირების ფიზიკური შესაძლებლობა კი არ იგულისხმება, არამედ გონების დაცარიელება, ზენათელი წყვდიადით მოცულობა). ეს არც რუსთველს ეეჭვება („უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო...“⁴² (809): „უცნაურო“ შეუცნობადს ნიშნავს, ცნობიერებაში დაუტყვევლს და ცნობიერების გარეთ მყოფს – ზეცნობიერს, ან აცნობიერს. ამიტომ ლმერთის შეცნობა ან ცნობა შეუძლებელია,

თუმცა, მისი ხედვა (გააზრება) შესაძლებელია ღმერთის მიერ გამოთქმულში. ეს არის რწმენის სრული გამოხატვა და, ამიტომაც, დამადასტურებელი და უეჭველი ორპირიანი ზმნა – „შექმნა“ – მან ის – და მთელი ორი სტროფი ამ უეჭველობის დადასტურებაა.

სიტყვა „რომელმან“ უკავშირდება სხვა ნათქმს: „მოგვცა“ და „მისგან არს“. „მოგვცა მან ჩვენ ის“ – სამპირიანი ზმნით გამოხატული ინტენციონალური მიზანმიმართული ქმედება სამყაროს სტრუქტურას ქმნის; ამ სამყაროში მე-შენ-ის ურთიერთგადაბმულობაში არსებობს და მათი განყოფა ამ სამყაროს სტრუქტურის დარღვევა იქნება. „მე“ არ არსებობს გარეშე „შენისა“ და „იშისა“. მე, შენ და ის ერთიანდება ჩვენში: „იქ, სადაც ორნი შეიკრიბებიან ჩემი სახელით, მესამე მე ვიქნები“. ამ „ჩვენის“ სტრუქტურაში ჩნდება ის არსებისგამომთქმელი (ონტოლოგიური) შემკვრელი, რომელიც „კაცობის“ სახით არის მოცემული: „ჩვენ კაცთა მოგვცა“. „კაცობის“ არსებისგამომთქმელობა ჩვენობის სტრუქტურაში აუცილებლობით მოითხოვს კავშირის გაცნობიერებას, ერთი მხრივ, „კაცებს“ შორის, და, მეორე მხრივ, „რომელმან შექმნასა“ და „ჩვენ კაცთა მოგვცას“ შორის, – ამ უკანასკნელის რაობის გარკვევას. ეს კავშირი (გარკვეული აზრით – რელიგიურობა⁴⁸) არის საფუძველი იმ კლასობრივი იერარქიისა, რომელსაც პატრონყმობა ეწოდება ან, ზოგადად, – ქრისტიანული საზოგადოება. ეს კავშირი – „ჩვენობა“ – გამოხატულია პავლეს „ანტიეთნიცისტურ“ განმარტებაშიც: „...გაიდრეთ ძველი ადამიანი მისი მოქმედებით. და შეიმოსეთ ახალი, რომელიც შემეცნებაში განახლებულია მისი შექმნილი ხატისამებრ. სადაც არ არის არც ბერძენი, არც იუდეველი, არც წინადაცვეთა, არც წინადაუცვეთლობა, არ არის ბარბაროსი, სკეითი, მონა და თავისუფალი, არამედ ქრისტია ყოველივე და ყოველივეში. ამიტომ როგორც ღმერთის რჩეულები, ნმიდანები და საყვარლები, შეიმოსეთ მონყალებით, სახიერებით, თავმდაბლობით, სიმშვიდით, სულგრძელობით... და ყოველივე ამაზე მეტად – სიყვარულით, რომელიც სრულქმნილობის ერთობლიობაა“ (კორინთელთა 3, 10-14). და, რადგან ეს კავშირი ეხება კაცობასა და რჩეულობას, რაც არის ხელმწიფება, ის ერთნაირად ეხება და მეგობრულ ერთობად კრავს ნებისმიერ ხელმწიფეთ: ინდოეთის, არაბეთის, აღმოსავლეთის და დასავლეთის, სამხრეთისა და ჩრდილოეთის. აქ შეიძლება ვიხმაროთ გამოთქმა „ნათესავით ქრისტიანი“ და „ნათესავით ხელმწიფე“, რაც იგივე კაცობით – „სახიერებითა და ხატობით“ ნათესაობაა, მოციქულ პავლეს მიერ განმარტებული, როგორც „ღმერთის რჩეულთა, ნმიდანთა და საყვარელთა“ ერთობა ქრისტიეში ღმერთში-და-კაცში.

ეს არის ის საფუძველი, რომელზედაც იგება „ვეფხისტყაოსნის“ ჭაბუკთა ურთიერთობა, მათი „ძმობა, უმტკიცესი ძმობისა“, მეგობრობა და სიყვარული, რომელიც აერთიანებს არა მხოლოდ მათ პიროვნებებს,

არამედ მათ მიერ მორჩმულად მართულ სახელმწიფოებსაც. ევროპული მონარქიების მმართველი დინასტიები ურთიერთთან დანათესავებულნი იყვნენ იმდენად, რომ ევროპა ერთი დიდი სანათესაოსამეფო ბადით იყო დაფარული. იგივე ითქმის საქართველოზეც, რომლის სამეფო დინასტიები, „ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, აგრეთვე საკმაოდ დიდ სანათესაოს შეადგენდა: სპარსეთიდან საბერძნეთამდე (ბიზანტიამდე) და პართელებიდან ყივჩაღებამდე და რუსებამდეც კი. ხოლო ამ ნათესაური კავშირის ზევით იდგა *მეფობა*, რომელიც *მადლით* („მართ ღმრთისა დანაბადობით“) ეძლეოდათ და ქმნიდა იმ მისტიკურ სხეულს, რომელსაც მარადისობის უხრწნელობა ჰქონდა მინიჭებული.⁴⁴

მეტაპოზიციური თვალსაზრისით, ამ *სამეფო კვანძის* შემოქმედი შეუძლებელია იყოს „არა-ერთი“ და სწორედ ეს თავისთავადი და სპონტანური „ერთი“ დასტურდება მიმართვაში „*ჰე ღმერთო ერთო*“. მაგრამ ეს *ერთი* უკვე და იმთავითვე იძენს *პერსონალურ* სახეს. ეს აღქმისთვის უკვე არ, ანალარ არის განუზღვრელი „რომელმან“, არამედ კონკრეტული „*ღმერთო ერთო*“, რომლისადმი მიმართვას სრული აზრი აქვს. ამ მიმართვაში კვლავ იჩენს თავს ატოპოლოგიური მეტაპოზიცია: „შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა...“. რას ვეუბნები და ვუხსნი ან ვახსენებ მე ინტიმური „*შენით*“, მას, „*რომელმან შექმნა*“ – *ერთ ღმერთს?* – სწორედ იმას, რომ „*ჩვენ*“ შედგა და ის მეტაპოზიციურად ცნობიერდება ჩემში („მე“-ში) „*შენობად*“ და დგინდება „*ჩვენობად*“: „*მე და შენ ერთნი ვართ – ჩვენ!*“ ამასვე იტყვის ქრისტე: „*რათა ერთნი იყვნენ, როგორც მე და შენ ვართ ერთნი*“ – კვანძი შეკრულია. სწორედ ამ მომენტიდან, როდესაც ერთობის ეს კვანძი შეკრულია, „მე“ გამოდის მეტაპოზიციიდან და ხდება *თვითშემცნობი*. ის ხდება ყოფიერების ეგზისტენციალური ღერძი და აცნობიერებს იმას, რასაც გამოხატავს ერთი სიტყვა – „*სიკვდილი*“, რადგან თვითშემეცნება მხოლოდ სიკვდილის პერსპექტივასა და ჰორიზონტში შეიძლება მოხდეს, როდესაც ხედვა კონცეტირებულია საკუთარ თავზე და იმ ალაგზე, რომელიც საკუთარი ცხოვრების დაძაბული დგომის (და არა „*დების*“) წერტილია არსებობაში. „*მარადიული*“. თვითშემეცნების ფორმაში ვერ იარსებებს, რადგან მას მდინარება ან მსვლელობა არა აქვს. „*სიკვდილი მხოლოდ სიკვდილით იძლევა*“ – დროს მსვლელობის შეწყვეტით:

*„ცთების და ცთების სიკვდილსა, ვინ არ მოელის წამისად;
მოვა შემყრელი ყოველთა, ერთგან დღისა და ღამისად...“*

ხედვის ატოპოლოგიურობა ქრისტიანული ხედვის რელიგიურობის განსაკუთრებული მახასიათებელია. ამ ხედვაში სუბიექტის თანხედრობიექტთან ინვევს სუბიექტ-ობიექტის დამთხვევას: როგორც კი მოხსნილია *აქ-იქ* დაპირისპირება, ობიექტი ემთხვევა სუბიექტს და სუბიექტი – ობიექტს, *მხედველი არის იგივე სახელი*. ეს არის ის, რაც

თვითშემეცნებად მოიაზრება. თვითშემეცნება ჩემი (ინდივიდუალური) ცნობიერებით მუშაობაა ჩემივე ცნობიერების ფორმისა და შინაარსის ასაგებად-და-გასაგებად. ჩემი ცნობიერების (რაციოს) ყოველდღიურობაში ჩართულობის გამო ეს ძნელია, თუ შეუძლებელი არ არის. იმისათვის, რომ თვითშემეცნება განხორციელდეს, ცნობიერება უნდა განყენდეს ჩართულობიდან, მოიშოროს ყოველგვარი ინტენციურობა, დაცარიელდეს, რომ დადგეს მეტაპოზიციასში და ამ მეტაპოზიციიდან სცადოს და შეძლოს საკუთარი ცნობიერების ფორმების და შინაარსის შეცნობა, რომელიც თვით ამ შეცნობის მომენტში და პროცესში იქმნება. ამ აზრით, ცნობიერება არ არის სუბსტანციური და აობითი (ონტური), არამედ – *შექმნად-შემქმნელი*, რადგან ეს ცნობიერება იმთავითვე არის *შემქმნელის* ცნობიერების, ან უფრო მაღალი და სრულყოფილი *შემოქმედი გონების* თანმხვედრი, რომელსაც *ღმერთს* ვუნოდებთ: – *კაცობის „სახის და ხატის“ დედანი*. შეიძლება ითქვას, რომ ჩემი ინდივიდუალური (სუბიექტური) ცნობიერების მუშაობა თვითშემეცნებისათვის განპირობებულია მეტაპოზიციასში დგომის ინდივიდუალური ძალისხმევით. ამგვარი რამ კი შესაძლებელია განხორციელდეს მხოლოდ ცნობიერების იმგვარ მდგომარეობაში, რომელშიც „*დგომა*“ განუწყვეტელ დაძაბვას მოითხოვს, „*განუწყვეტელ მუშაობას*“, რომ სახელი არ გამოვიდეს ხედვის სამიზნიდან. რადგან ნებისმიერ მოდუნებას გამოჰყავს ამ მეტაპოზიციიდან და აბრუნებს ხედვას (ცნობიერებას) *სამზერელი ხილვადობის* სფეროში, ჩვეულებრიობაში, რომელშიც ცნობიერების მონანილეობა არაფრით არ არის სტიმულირებული. ეს არის *ცნობიერების მეტაპოზიცია*. ეს ესადაგება იმას, რასაც *კონტამპლაცია*, *ჭვრეტა* და *მედიტაცია* ეწოდება, და რასაც შეუძლია შეაღწიოს აზრის მდინარების ქვანტურ წყვეტაში და განათდეს.

მეტაპოზიციის ატოპოლოგიურობა არის სამყაროს რელიგიური ხედვის არსებითი განმასხვავებელი. ამ აზრით შეიძლება განსხვავდეს ტოპოლოგიური და ატოპოლოგიური ხედვები და რელიგიები. ჩემი თვალსაზრისით, ქრისტიანობამდელი რელიგიების არსებითი მახასიათებელი არის მათი *ხედვის ტოპოლოგიურობა*: ღმერთები, სულნი და ძალნი ყოველთვის გარკვეულ ტოპოსში (ადგილში) არიან მოთავსებული და ეს ალაგი არსებობის სივრცის კონკრეტულ სტრუქტურას ქმნის. ადამიანის საცხოვრისი ღმერთთა და ძალთა თანამონანილეობის და თანაცხოვრების ველია. ნებისმიერი წინარექრისტიანული პოლოგრამა, ტოტემიზმიდან კლასიკურ ბერძნულ და რომაულ მრავალღმერთობამდე, და თვით იუდაური მონოთეიზმის ჩათვლით (ბიბლიის დასაწყისი; ღვთისშვილების ქორწინება მოკვდავებზე და სხვა – შესაქმე, I-VI და შემდგომიც), ამ *თანაცხოვრების კონკრეტული ველია*. ღმერთებიც, სულნიც, ძალნიც და ადამიანებიც კონკრეტულ ადგილზე,

„აქ“ ან „იქ“, კონკრეტულ „საგანში“ თუ კონკრეტულ „მოვლენაში“ სახლობენ, იყოს ეს ალაგი, თუნდაც „ზეცა“.⁴⁵

დასმული კითხვა არ ეხება სამყაროს შექმნას, რადგან სამყარო უკვე არის შექმნილი კითხვის სუბიექტის (და არა ობიექტის) მიერ. აქ წინადადება იშლება ამგვარად: „*მან, ვინც თვითძლიერებით შექმნა სამყარო და ზეგარდმო არსნი ზეციით მონაბერი სულით ჰყვნა... მანვე მისცა ქვეყანა კაცებს. სწორედ მისგან არს ყოველი ხელმწიფე, მისგანვე მიღებული სახიერებით.*“ – ეს არის პასუხი ფარულ კითხვაზე: „ვისგან არის და სახიერდება ადამიანი კაცად და კაცი ხელმწიფედ?“ კითხვა, რომელიც თავიდანვე უსახავს მკითხველს შემონაქმედის მიზანს.

დასმული კითხვა ეხება *კაცს და ხელმწიფეს*. აქ იერარქია ქვევიდან ზევით მიდის, რადგან პირველ კითხვად იგულისხმება: ვისგან არის ყოველი ხელმწიფე? რატომ არის ხელმწიფე – ხელმწიფე? და: ვისი ხატია ხელმწიფე? სწორედ ამას აქვს პასუხი გაცემული პირველსიტყვით: *იმისი, ვინც მოგვცა ჩვენ კაცთა ეს უთვალავფეროვანი ქვეყანა: „რომელმან“ – „მან ვინც“!* პირველი წინადადების აზრი ნათელი ხდება მხოლოდ ბოლო წინადადებაში დასმული კითხვის კონტექსტში; სტროფი ამობრუნებულია და შედეგიდან მიზეზისაკენ მიმართული: *მან, ვინც სამყარო შექმნა და ზეგარდმო არსნი ყვნა ზეციერი სულით და ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, სწორედ მისგან არის ხელმწიფე, სწორედ მისი ხატია ხელმწიფე. ასე: ეხედავთ ხელმწიფეს და ვფიქრობთ ღმერთზე! ღმერთზე ფიქრი, თავისთავად შეიცავს ხელმწიფობისა და კაცობის კეთილშობილებაზე, სიკეთეზე და მშვენიერებაზე ფიქრის სისრულეს.* შეუძლებელია ნაწილობრივ ფიქრი ღმერთზე, ან ღმერთის განწვლილული (ანალიტიკური) ხედვა (გააზრება). იმდენად, რამდენადაც ღმერთზე ფიქრის ხდომილებაში იმყოფები, სხვა ხდომილება შეუძლებელია არსებობდეს: *ყოველი არს ღმერთი.* სიტყვამ – „რომელმან“ დაფარა აზრის მთელი სივრცე. ამ სივრცეში მხოლოდ *პიროვნული ერთი* შეიძლება არსებობდეს, როგორც მხოლოდობითი მიმართვის სუბიექტი „შენ“ – მიზეზ-შემოქმედი ამ *შენობის*: „*ჰე, ღმერთო ერთო...*“

„გვაძვს უთვალავი ფერითა...“

ქართულ სიტყვას „ფერი“ ფორმის მნიშვნელობაც აქვს („ფერის-ცვალება“ – ფორმისცვალება). ის არა მხოლოდ „ღებავს“, არამედ კრავს, ფორმას აძლევს. ქვეყანა, რომელიც კაცისთვის არის მოცემული, „უთვალავი ფერით“ – ფორმით არის. უთვალავობა დაუთვლადობაა, არა იმიტომ, რომ დღეს და აქ ვერ დავთვლით და ვილაც შემდეგ გააგრძელებს თვლას და ბოლოს და ბოლოს დაითვლება, არა-

მედ იმიტომ, რომ ის არსებით დაუთვლადია, მას ყოველთვის შემდგომი რიცხვი ემატება თვლის პროცესში, რაც ორ ასპექტს გვიხსნის: უსასრულობისა და იერარქიულობის. ის, რაც დაუთვლადია, ის შინაგან უსასრულობას შეიცავს და, ამასთანავე, თვითსრულობას. იერარქიულობა აქ სიმეტრიის სახით არის: „ხატის“, „სახეობითობის“ – ხოლო ყოველი სახე თავისთავისსრული უსასრულობაა. ყოველი ფერი ყველა ფერს შეიცავს, ყოველი ფორმა – ყველა ფორმას: ყოფიერება გახსნის-ლია „გარეთაც“ და „შიგნითაც“ – ერთიანია: ის, რაც გარეთ არის, არის შიგნით; ის, რაც ზევით არის, არის ქვევით. რადგან შიგნით და გარეთ, ზევით და ქვევით და სხვა პირობითობებია და მხედველის ხედვის კუთხეები. სახიერება არის სიმეტრიის ღერძი. სარკე, რომელიც ამ უსასრულობებს კვანძავს, არის „კაცი“ და „ხელმწიფე“. ეს პიროვნულ, ბიოგრაფიულ, ასპექტსაც შეიცავს, რადგან კაცშია კაცობრიობა: კაცი ეგ ზისტენციალური ყოფიერების ფორმაა – „ხატი და მსგავსება“, ხოლო კაცობრიობა კი აობა და იდეა-კონცეპტი, რომელიც ბიოგრაფიულდება კაცობისა და ხელმწიფობისაკენ მიმავალ გზაზე, ხდება ის ხატი, სახე, ანუ სარკე, რომელშიდაც „მან, რომელმან...“, „ღმერთმა ერთმა“ თავისი თავი, ანუ „მის მიერობა“ უნდა იხილოს. აქ ჩნდება „ჩვენ“: „ჩვენ, კაცთა...“ – ვინ არის ეს „ჩვენ“? – თანაბარღირებული სიმრავლე, რადგან არათანაბარღირებულოვნება „ჩვენის“ ფორმით ვერ განისაზღვრება. „ჩვენ“ იმთავითვე გულისხმობს, რომ არსებობს რაღაც ხატი და სახე, რომელიც ყოველ „მე“-ს ურთიერთთან კრავს იმგვარ კვანძად, რომელიც ერთიანობას ანიჭებს მათ და განსაზღვრავს, როგორც ერთობას: „ჩვენ“ ისეთივე ერთია, როგორიც „მე“, როგორც „შენ“ და „ის“. „ჩვენ“ არ არის ნებისმიერი „ყველა“, „ჩვენ“ არის „კაცნი“. მხოლოდ „კაცებს“ აქვთ „ჩვენობა“, რადგან მათ აქვთ სახიერება და ისინი არიან ხატები.⁴⁶ მიზანი განსაზღვრულია კითხვით: როგორ უნდა გახდე „კაცი“, და „ხელმწიფე“, ანუ „სუფთა, შეუბღალავი სარკე“?

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

* * *

პატრონყმობა, როგორც ის არის ნარმოდგენილი „ვეფხისტყაოსანში“, ქეშმარიტად საერო-ქრისტიანული წყობის კონცეფციაა, რომლის სხვადასხვა ნახნაგები ქრისტიანობის ყველაზე სრული და მაღალი მიზნის გამომხატველ პოლოგრამას ქმნიან – სახელმწიფო, რომელშიც ყველა ქრისტიანული კაცური ყოფიერებისა და არსებობის მიზანი არის განხორ-

ციელებული. ეს არის თავისუფალ რჩეულთა საცხოვრისის შენების გზა, რომლის გავლა მხოლოდ კაცად და ხელმწიფედ გახდომით არის შესაძლებელი სოციალური კიბის ნებისმიერი საფეხურიდან. რუსთველმა თავისი გმირები ატარა თავისუფლებისა და რჩეულობის იმ გზით, რომელზედაც ნებისმიერ ადამიანს შეუძლია სვლა, ნებისმიერს აქვს შესაძლებლობა, თავისი კაცობა აქანდაკოს და გახდეს ხელმწიფე – მორიგე-პატრონი თავისი საცხოვრისისა და ბედისა, რომელიც თუმცე „დანერილია“, მაგრამ ამასთანავე „ცდაცაა“ („ბედი ცდაა...“). ქართული გამოთქმა „ცდა ბედის მონახევრეა“ მეტიად საინტერესო წახნაგს გვიხსნის ბედსა და ცდასთან მიმართებაში. რუსთველურად დანერილ ტაეპში „ვეფხისტყაოსნის“ დასასრულ სრულიად სხვა გაგება ჩნდება ამ მიმართებისა:

*ესე ასეთი სოფელი, არვისგან მისანდობელი,
ნამია კაცთა თვალისა და ნამნამისა მსწრობელი!
რასა ვის ეძებთ, რას აქნევთ? ბედია მაყივნებელი,
ვის არ შეუცვლის, კარგია, ორისავე იყოს მხლებელი.*

აქ ცდა არც ბედის მონახევრეა და არც თავად ბედი. რუსთველური გზა კაცობისაკენ იმავე დროს არის ბედის გამოკვერვა – თავისუფლების დადგენა და დამტკიცება. აქ ბედი, ისევე, როგორც „არსი“, „ტაბულა რაზაა“, რომელიც, შესაძლოა, უხილავი ხელით და უხილავი მელნით არის დანერილი, მაგრამ რომელზედაც იწერება კაცობის გზაზე ცდით მიღწეული ტექსტი მცდელის: არ ცდი და არ დაიწერება! დარჩება „მაყივნებელ ბედად“, და არც საკუთარი თავისუფლება დადგინდება, რაც ეწინააღმდეგება ქრისტიანული „გამოსყიდვას თავისუფლებისათვის“, მთელ მის საქმეს. დაიწერება ის, რაც უხილავმა ხელმა დაგინერა. ჩვეულებრივ, ბედის შესახებ მხოლოდ მომხდარის შემდეგ ვამბობთ: მოხდება რამე (კარგი ან ცუდი) – რა ბედი ჰქონია?! ხოლო ყოველდღიურობა კი გატანილია ბედისმიერობის გარეთ. მაგრამ რუსთველთან ბედი მთლიანად ცდითაა მოცული და მხოლოდ ცდაში სახიერდება – იწერება ტექსტად, რომელიც ბედის მკვერავის ბიოგრაფიაა. რაც კიდევ ერთხელ მიგვახედებს იმ ტაეპისკენ, სადაც „ბედის მიერ მოცემულზეა“ ნათქმი: „რაცა ვის რა ბედმან მისცეს...“ აი, ამას განსაზღვრავს ბედი, იმ ალაგს ღიბით დროსა და სივრცეში, რომელშიც ადამიანი შემოდის ყოფიერებაში, იბადება, რათა დაიწყოს თავისი შესაქმე.⁴⁷ შემდეგ თავისუფალია ადამიანი და მის წინ იხსნება შესაძლებლობათა ოკეანე, რომელიც მან თავისით უნდა გადაცუროს მეორე ნაპირამდე, გასვლის ნაპირამდე, რომელსაც სიკედილს ვუნოდებთ, და იპოვოს თავისი გასვლის კარი და ფერი (ფორმა).

როგორც აღვნიშნე, ტომოლოგიური თვალსაზრისით, რუსთველის თეოკოსმოლოგიური სისტემა ორწევრიანი ჩანს: *საიქიო* და *სააქაო*. ეს საესებით ეთანხმება საკუთრივ ქართულ მითოეგზისტენციალურ

ხედვას, რომელიც ზოგადქართულ რელიგიურ სისტემას ახასიათებს და დადგენილია ხალხურ გადმოცემებსა და რიტუალებში. *საიქიო* არ არის დანაწევრებული; მიუხედავად იმისა, რომ ათეულ სტროფში აქვს ნახსენები „სიკვდილი“ და მის ირგვლივ აქვს დალაგებული აფორიზმულ-მეტაფორული კვანძები.⁴⁸ რუსთველი არსად არ ასახელებს *ჯოჯობეთს*, თუმცა იცის *სამოთხე*, *სიკვდილი* ამ აზრით, მთლიანი სივრცულ-დროული ტოპოლოგიის ცენტრალური კვანძია და ერთგვარი გვირაბი, რომლითაც *სააქაო* უკავშირდება *საიქიოს*, რადგან სიკვდილში შესასვლელი კარი *სააქაოშია* მოთავსებული. რუსთველს არა აქვს ნახსენები არც „განსანმედელი“. ეს კვლავ მიუთითებს ყოფიერების სივრცის ქართულ ტრადიციულ *ორნევირიან* ხედვაზე და, იმავდროულად, ეხმიანება მართლმადიდებლურ ხედვას, რომელმაც *საიქიოს* სტრუქტურაში არ იცის „განსანმედელი“, – ის *სივრცულ-დროული* მდგომარეობა, რომელშიც ცოდვილი გარკვეული „მსუბუქი“, ან „ყოველდღიური“ ცოდვებისათვის გადის განსმედა-გამოცდას და შეწყალებული გადადის *სამოთხეში*. *საიქიოში* ყოფნა სიცოცხლის გაგრძელებაა სხვა ფორმით. არც ადრეულმა ქრისტიანობამ იცის „განსანმედელის“ შესახებ, თუმცა კითხვა, თუ რა მოსდის სულს სიკვდილიდან *უკანასკნელ სამსჯავრომდე*, საკმაოდ ადრე დაისვა დიდ მამათა მიერ. ქართული სიტყვა, რომელმაც ჩაანაცვლა სიტყვა „სიკვდილი“, პირდაპირი მნიშვნელობით არის *გარდაცვალება*, *გაბიჯება*, *„ნერილის წაღება“*... – იგი ავლენს სიკვდილის შემდგომი არსებობის იმგვარ გაგებას, რომელიც არ ამთავრებს *სულის მოგზაურობას* ყოფიერებაში, მაგრამ ძნელია იმის დადგენა, თუ როდის შემოდის ეს სიტყვა და ეს ხედვა ქართულ თეოკოსმოლოგიურ რელიგიურ განცდასა და გაგებაში – ქართული კულტურის პოლოგრამაში.⁴⁹ ჩვეულებრივ სიტყვათხმარებაში „სიკვდილი“ ისეა შერბილებული, რომ ყოველგვარი „შინაარსობრივ – სემანტიკური საშიშროება“ მოშორებული აქვს: „მომკლა ამ კაცმა, ამ საქმემ“, „მომკალი და ეგ არის“ და სხვ. ამგვარადვე, თითქმის ყოველი ენა არბილებს და ანელებს სიკვდილის ბუნებრივ შიშს და საშიშობას...

ყოფიერების ორსივრცულობა ქმნის რუსთველურ თეოკოსმოლოგიურ სისტემას, შინაგან სივრცეთა და მოვლენათა ურთიერთმიმართების ტოპოლოგიას და დროში მათი განლაგების პოლოგრამას. რუსთველის *საიქიოს* სტრუქტურა არა აქვს, ის მთლიანი *იქ მყოფობაა*, რომელსაც არც *კარი* აქვს და არც *ფანჯარა* სააქაოსთან მიმოქცევისათვის. ეს ერთგვარი გრაგნილი, მონადური სფეროა, რომელშიც *სააქაოსთან* კავშირი თუმცა ფიზიკურად არ არსებობს, მაგრამ *სიცოცხლისადმი* (აქმყოფობისადმი) იგივეობრიობა და სიკვდილ-სიცოცხლის ერთიან ველში არსებობა ახასიათებს და ამიტომ ყოფიერება ორივე სივრცეში არის განლაგებული: დენადი და „წამნამისმსწრობელი სოფ-

ლის" ცხოვრებაში და მარადიულ არსებობაში, რომელიც ყველას აერთიანებს – „მოყმესა და მხცოვანს“, ქალსა და კაცს, მდიდარსა და ღარიბს... მთავარი არის, როგორ შეაღებ სიკვდილის კარს და გაივლი გვირაბს, „სახელიანად“, ანუ „მეობის, სახისა და ხატობის დაუკარგავად“, „მისამართის მქონედ“, თუ მცოცავ, სიკვდილის მეჭველ შეშინებულ არსებად – სახელისა და მეობის გარეშე, უპოვნელად, უმისამართოდ – სააქაოს მეხსიერებიდან ამოშლილად. სიცოცხლეს სიკვდილთან მიმართებაში, ან „სააქაოს“ „საიქიოსთან“ მიმართებაში ბედისწერა განაგებს – „მაყივნებელი ბედი“, რომელიც ხსნის საიქიოში გასასვლელ კარებს. და სწორედ ეს ხდება კაცთა ხელმწიფების გზის სანყისი. „სიცოცხლესთან ერთად სიკვდილიც დიდი მადლია“ (ვაჟა) – ასეა განცდილი და ხედილი ეს მიმართება ქართულ მსოფლხატში. ეს მსოფლხატი არ არის ონირიული, ვიზიონერული, წარმოსახვითი და სამზერი ვინმე მაყურებლისათვის, არამედ ადამიანის *სამოქმედო ველია*. ის არის ყოფიერების ალაგი, რომელშიც ადამიანი კაცურად ცხოვრობს და მოქმედებს, არ არის „დებული“ და „მინდობილი“. ⁵⁰ სააქაოს და საიქიოს ტოპოლოგია ერთიანი და დაუშლადია: *აქ-და-იქ, სიცოცხლე-და-სიკვდილი*, ერთიან და დაუშლად პოლოგრამას ქმნის. ამ პოლოგრამას ფორმას აძლევს *სიყვარული*, რომელიც ყოველივეს ერთნაირად აკეთილშობილებს, ხვენს და ხელმწიფობის გზაზე მიმართავს და ხსნის მეხსიერებას, როგორც *„არდავინყების სათავსოს“*. ჩემი თვალსაზრისით, ეს არის ღრმად ქრისტიანული ხედვა. ამ გზაზე *ღამე* შეიძლება იყოს *მზიანი* („*მზიანი ღამე*“) – აბსურდული, ხედვისთვის მიუწვდომელი ხატი, რომელიც თეოკოსმოლოგიურად ქრისტი-ღმერთის სიმბოლოა, ხოლო ეგზისტენციალურად კი – *იქ* გასული ადამიანის, კაცის და ხელმწიფის, სიყვარულით გამთბარი საცხოვრისი. *ღამეულობა* სააქაოდან არის დანახული; *მზიანობა* კი – საიქიოდან. მზერის და ხედვის ეს შებრუნება სიკვდილის *გარდაცვალებით* დაძლევა და შიშისაგან გათავისუფლებაა („რეალისტურად“: მზე – დღე სააქაოს სტრუქტურაა; ⁵¹ ღამე – ბნელი კი საიქიოსი: ნესტანის მიერი „ბნელსა ეჭვრეტ, ღამესა მე უნათლოსა“ არსებობის შეუძლებლობას და, ესე იგი, ეგზისტენციალურად „არყოფნას – სიკვდილს მიაწმენებს...“), ხოლო *მზიანი ღამე* კი ყოფიერების პოლოგრამის მთლიან ხედვას გამოხატავს. მას შემდეგ, რაც ქრისტიმ „სიკვდილით სიკვდილი დათრგუნა“, სიკვდილი დასაძლევეი აღარ არის, რადგან ის სიცოცხლის მოდალობაა, სიცოცხლის ფორმა, რომელსაც არა აქვს „სატანურობა“ და არც „ტანი“ *იქით* „გასატანი“, არამედ მხოლოდ *სახე*, რომლითაც არსებობა და კაცობა იგივეობრივი რჩება და გამოსაცნობი (და ისევ, ნესტანისეული: „მუნა ვნახო, მადვე ვსახო...“). ეს არის ღრმად ქრისტიანული *რუსთველური (ქართული) ჰუმანიზმი*.

ქრისტემ იხსნა *კაცობრიობა*. მან იტვირთა ყოველი ცოდვა და ის პირველცოდვაც, რომელიც *თავისუფლების* და *სიყვარულის* მიმართ ჩაიდინეს ადამმა-და-ევამ (მამა-და-დედა-კაცმა).⁵² *ღმერთის სიტყვის (logos)* ქრისტედ გაკაცების შემდეგ, სხვა უფრო მნიშვნელოვანი მოვლენა შეუძლებელი ხდება. ეს არის ერთსა და იმავე დროს *ისტორიის* (კაცობრიობის ეგზისტენციალური თავგადასავალის) დასაწყისი და დასასრული: იწყება და იქვე მთავრდება, რადგან მარადიულობა შემოაქვს დროში. ანი-და-ჰოე ერთდრულ ყოფნაშია არსებული, რადგან მარადიულობას დროული განფენა-წარსული-ანმყო-მომავალი არა აქვს. ამ აზრით, მარადიულობა ატომოლოგიური და მეტაფიზიკური მდგომარეობაა და არა ქმედება, პროცესი.

დასასრული, ისევე, როგორც სიკვდილი სიცოცხლეში, ღმერთის კაცად მოვლინებაშია. ძე-ღვთისა ადამის ჩამომავლობას კი არ „წმენდს“ და „იხსნის“, არამედ „*კაცობას აღადგენს და აფუძნებს*“ თავისი გზითა და მაგალითით, *ხსნის ცოდვილ ადამიანობას კაცობისათვის*. ადამიანობა იწმინდება და აღდგება „*კაცობით*“. ცდუნებამდე „ადამში“ და „ევამში“, როგორც *პირველკაცში*, „*კაცობა*“ სრულად იყო მოცემული ღვთაებრივი „სულის ჩაბერვით“. ხსნის შემდგომ სწორედ ეს *პირველადამი* არის აღდგენილი „ახალი ადამის“, „*კაცის*“ სახით, ღმერთ-კაცის – *მაცხოვარის* – მიერ. აქ ყოფიერების ჰოლოგრამაში შემოსულია დროის სრულიად ახალი განზომილება, რომელიც ესქატოლოგიურად „*მერვე დღის*“ ფორმას იძენს.⁵³ ეს არის დროის დასასრული. „*მერვე დღეს*“ მთავრდება დრო, მთავრდება ყოველგვარი დინება და ცვლა მოვლენების – „*ისტორია*“, ესე იგი *აქ მყოფობის პროცესუალურობა* გადაიქცევა *იქ მყოფობის მდგომარეობად* და ერთიანდება. *ყოფიერება აღდგენილია თავის პირველსახეში, განუყოფლობაში და ღვთითქმნილობაში*. ამასთანავე, აღდგენილია *თავისუფლება* (ისევე პავლესეული: „თავისუფლებისთვის გაგვათავისუფლა ქრისტემ...“ გალ. 5, 1). რუსთველის ტექსტში ეს „*მერვე დღე*“ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დასასრულს თანხვდება. ცხოვრებისეული გამოცდის ჩამბარებელი *კაცნი „გახელმწიფდეს, გამორჭმულდეს“* და:

*„ყოვლთა სწორად წყალობასა ვითა თოვლსა მოათოვდეს;
ობოლ-ქვრივნი დაამდიდრნეს და გლახაკნი არ ითხოვდეს;
ავის მქნელნი დააშინნეს, კრავნი ცხვართა ვერ უწოვდეს,
შიგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთად სძოვდეს.“⁵⁴*

და წარმოიქმნება ხელმწიფობის არსებისგამომთქმელი სახე და ჭაბუკთა *გახელმწიფების* მისკენ მიმავალი გზის ჰოლოგრამა.

სიტყვა მრავალნახნაგოვან ბროლსა ჰგავს, რომელიც ყოფიერების სხვადასხვა ასპექტსა და ფორმას აჩენს და აირეკლავს სხვადასხვა კუთხით: პირდაპირი, ალეგორიული, სიმბოლური, ფიზიკური, მეტაფიზიკური... და ა.შ. პირდაპირი მნიშვნელობით, სიტყვა კიდევ ქმნის და კიდევ აღნიშნავს არსებულს; ალეგორიული მნიშვნელობით სიტყვა ერთდროულად ხსნის და მალავს აღსანიშნს, ამოსაცნობს ხდის მას; სიმბოლური მნიშვნელობით სიტყვა უხილავ და პირდაპირ მიუწვდომელ, აღქმისათვის დახურულ სინამდვილეს აარსებს; ფიზიკური ნახნაგი სიტყვის მატერიალიზებაში, გამოთქმულობაში, არტიკულირებაში გამოიხატება; ხოლო მეტაფიზიკურად კი სიტყვა (λογος) წარმოადგენს შემოქმედ საწყისს, რომელიც ერთდროულად ქმნის და აარსებს ყოფიერებას. სიტყვაში ყველა ნახნაგი მთლიანობაში და ერთდროულობაშია მოცემული. ამ თვალსაზრისით, სიტყვა არის პრინციპულად დაუნანევერებელი, პოლოგრამული, მთლიანი.

ძველმა ბერძნებმა განსაკუთრებული მნიშვნელობა მისცეს ფილოლოგიას (სიტყვისმოყვარეობას) და ყველაფერი მასში მოათავეს – ფილოსოფიაც. რადგან მხოლოდ სიტყვიდან არის შესაძლებელი სამყაროსა და საკუთარი თავის შეცნობა და ქმნა. ვფიქრობ, ამგვარმა ხედვამ გასაგები უნდა გახადოს ის მნიშვნელობები, რომლებსაც ნებისმიერი სიტყვათშემოქმედება და ტექსტი იძენს. „ვეფხისტყაოსნის“ წაკითხვა, ფიზიკურ სინამდვილედ დაარსება, ერთდროულად ყველა ნახნაგის გახსნაა. ნაწარმოების სიღრმე იხსნება იმ ნახნაგების შესატყვისად, რომელთა წვდომა შეუძლია მკითხველს. გაგება მიმღების გახსნილობაზეა დამოკიდებული. „ვეფხისტყაოსანი“ ერთსა და იმავე დროს საერო ამბავიც არის, ალეგორიაც, მეტარეალობის სიმბოლური წარმოსახვაც, სინამდვილის შემოქმედი და დამაარსებელი ტექსტიც და პოეტური ტექსტიც, რომელშიც გადმოცემულია თავისი ეპოქის სოციალური და პოლიტიკური ვითარების თუ მისწრაფების სურათი... იმ სიღრმით, რომელიც უცნაური და იდუმალი ძალით აგერ უკვე რვა საუკუნეა, განუხრელად იზიდავს ქართველ მკითხველს. სხვა ენებზე ნათარგმნი (დღევანდელი გაგებით) ამიტომ ემსგავსება გადაბრუნებულ ხალიჩას, რომელსაც ნახატი არ ამჩნევია – სიტყვას ნახნაგები აკლდება, ან, უკეთეს შემთხვევაში, ეცვლება. ყველაზე მეტად რუსთველის ქართული სიტყვის და სიტყვიერი შემოქმედების გადატანა ართულებს ნათარგმნის სრულ აღქმას იმავე ნახნაგებითა და მთლიანობით, როგორც იკითხება ქართულად.

თარგმანს მხოლოდ ერთი ნახნაგის გადატანა შეუძლია – „ამბის“ – შინაარსობრივ-პირდაპირი, „თვალმისაცემი ნახნაგის“. „პოეტური“ თარგმანის გაკეთების ყველა ცდა მარცხით მთავრდება, არა მხოლოდ იმიტომ, რომ მთარგმნელთა ნიჭი არ ეთანაბრება ავტორისას, არამედ

იმიტომ, რომ ენიდან ენაზე გადატანისას იცვლება მთელი ხატი, სემანტიკური ველები, სიტყვათა მუხტი, ენერგია, მარაგი და ტოპოლოგიური სისტემა. პოეტური სიტყვა იცვლება დედნის ხატიდან და იძენს თარგმანის ენის ხატოვანებას, ფაქტობრივად, იქმნება სრულიად სხვა, თემატურად იმავე კომპოზიციის მქონე ტექსტი. ეს გასაგებს ხდის იმას, რომ ნათარგმნი „ვეფხისტყაოსანი“ ალიქმება, როგორც „საგმირო-რაინდული ეპოსი“, არისტოკრატი ქაბუკების თავგადასავალი, გამიჯნურებითა და ბედისწერით დადგენილ გზაზე მიჯნურთა მისალნეველი გამოცდით. ყველა დანარჩენი ნახნაგი დაფარულია ამ გარსაცმელით და მკითხველის მიერი მისი დათვალიერებით. მაგრამ კითხვა დაისმის, შეიძლება თუ არა ამოკითხულ იქნეს ერთდროულად ყველა ნახნაგი – „ვეფხისტყაოსნის“ *ჰოლოგრაფა*. რუსთველის ნიგნი მხოლოდ ეპოქის ამსახველი პოემაა, თუ ყოფიერების სხვადასხვა დონეთა გამოხატველი, ამ სიტყვის სიღრმითი მნიშვნელობით: ის, რაც გამო-ხატ-ულია, შექმნილია კიდევ: ტექსტის შექმნის პროცესი თანხვედა ტექსტში არსებული სინამდვილის შექმნის პროცესს. აქ უკვე აღმნიშვნელი არ მოსდევს აღსანიშნს, არამედ ერთდროულობაში ქმნის და აღნიშნავს მას. ღმერთის მიერ არსთა შექმნა და შემდეგ ადამის მიერ მათი სახელდებით დაარსება (არსების შექმნა) სიტყვათმემოქმედებაში გამოლიანებულია. ვფიქრობ, ამგვარივე სისრულით ხასიათდება ნებისმიერი ის ნაწარმოები, რომელიც უძლებს დროს და ითვლება კაცობრიობის დიდ ნიგნებად: ასეთია ჰომეროსის „ილიადა“ და „ოდისეა“, ასეთია ფირდოუსის „შაჰ-ნამე“, რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“, დანტეს „კომედია“, რაბლეს „გარგანტუა და პანტაგრული“ და ყველა ის ნიგნი, რომელიც ქმნის ერთიან და განსაცვიფრებელ საკაცობრიო ჰოლოგრაფას, როგორც ღვთაებრივი სიტყვის სახეს.

* * *

რუსთველური ჰუმანიზმი სავსებით ეთანაბრება XII საუკუნის საერთოევროპული და მუსულმანური სამყაროს ცოდნის ველს და პორიზონტს. ის გვაძლევს თანადროული ხედვის სრულ სურათს. ამიტომ იკითხება „ვეფხისტყაოსანი“, როგორც *რჩეულთა ცხოვრებისეული გამოცდის* გზა კაცობიდან ქრისტიანული ხელმწიფებისაკენ და, ამასთანავე, სიმბოლურად წარმოდგენილი *გათავისუფლების გზა ყოფიერების გასამოლიანებლად*. რუსთველისთვის, რომელმაც, გადმოცემით, ბერობაში დაასრულა სიცოცხლე,⁵⁵ კაცობა, ხელმწიფობა და მეფობა⁵⁶ ქრისტიანული რჩეულობის გამოხატულებაა, ხოლო ეს რჩეულობა კი ღვთის მიერ არის ბედისწერად დადგენილი ყოფიერების ორივე განზომილებაში: *საქაოში* და *საიქიოში*. სიმბოლური ნაკითხვით, „ვეფხისტყაოსანი“ იკითხება, როგორც სულის თავგადასავალი და მისი

სწრაფვა მიწიერი ვნებებისა და ცდუნებებისაგან გასათავისუფლებლად. ამ გათავისუფლებისაკენ სწრაფვის ძრავა არის *სიყვარული*. ის მიმართავს პიროვნებას საბოლოო მიზნისაკენ, რომელიც მდგომარეობს *ლეთიური საუფლოს მიწიერ განხორციელებაში*, ვიდრე საბოლოო სამსჯავრო და „მერვე დღის“ მარადიული ყოფიერება გამეფდებოდეს. ეს იგივე სიყვარულია, რომელიც ყოფიერების შესაქმნის საფუძველში დევს. მაგრამ ქვეყნიერებაზე, ადამიანის არსებობაში სიყვარულს ასევე ელოდება ხიფათი, თუ მისი ძალა არ იქნა ყოველნამიერად *მიმართული, მოქმედი და დადასტურებული*. იგი იქცევა ცხრაკლიტულად, რომელშიც ადამიანი იცლება ნებისაგან და ძალაგამოცლილი სიკვდილის პირად შეშდება *გასვლის კარის* გაღების მოლოდინში („სიკვდილი მახლავს, დამეხსენ...“). სიყვარულის ხიფათით აღსავსე გზა ორი მიმართულებით მიდის: *სიკვდილ-საიქიოსაკენ*, კავშირთა დაშლისაკენ და *ხელმწიფება-სააქაოსაკენ*, თავისუფლებისაკენ, ლეთის საუფლოს განხორციელებისაკენ. ამ გზაზე გაივლიან ავთანდილიცა და ტარიელიც, ხოლო ამ გზის შემხვედრ ალეგორიულ განსახიერებას წარმოადგენს დანარჩენ პერსონაჟთა თავგადასავალი და მოვლენათა ჯაჭვი, რომელშიც სხვადასხვა ასპექტით არის გახსნილი ცდუნებები, მათი დაძლევა ან მათდამი მინდობა. ეს „ფონი“ ქმნის ეგზისტენციალურ ველს, რომელშიც მოქმედებენ და ცხოვრობენ პერსონაჟები. და მკითხველმაც, რომელსაც საკუთარი ეგზისტენციალური ჰორიზონტი აქვს, სწორედ ამ ველში უნდა იმოქმედოს ამ *მაგალითით*.

სიყვარულის თემა, რომელსაც შესავალ „თეორიულ“ ნაწილში „პოეტუკასთან“ ერთად საკმაოდ ბანალური იერი აქვს, მთელ პოემაში მრავალნახნაგოვანი არეკვლით იხატება. „ღმერთი სიყვარული არს“, ამბობს მოციქული პავლე. თუ „ვეფხისტყაოსანი“ არის პოემა სიყვარულზე, ის არის ამასთანავე პოემა ღვთაებრივ საუფლოსა და ღმერთისკენ მიმავალ გზაზე. სხვა ნახნაგები ბუნებრივად ასახავენ ჭაბუკ შეყვარებულთა ასავალ-დასავალს და მათ ბრძოლას ვნებებთან. მაგრამ რუსთველთან ეს ბრძოლა ვნებათა ასკეტური დამარხვა არ არის. „ვეფხისტყაოსანში“ ვნებები მთელი სისავსით და დიონისური ძალით იშლება. ვნებათა ბუნებრიობა სიყვარულთან შესატყვისობაშია, რასაც ზუსტი ფსიქოლოგიური დასურათებით წარმოაჩენს რუსთველი. საერთოზე თავისთავად ვნებებში კი არ არის, არამედ *თავნებობის სტიქიურობაში*. თავნებობა არის ვნებათა სიბრმავის საფუძველი, ის შავი ნახვრეტი, რომელშიც ყოველივე ცვივა და იკარგება. ამ გზის „თეორია“ (რაც ასევე „გზა“) სრულყოფილად არის მოცემული სახარებებში და ეპისტოლეებში. სხვა წყაროს ქრისტიანული ზეობის ხანაში არავინ (ქრისტიანი) არ ენაფებოდა! და თუ ენაფებოდა, ის აუცილებლად ხდე-

ბოდა გადააზრებული ქრისტიანულ საფუძველზე და ჩასმული ქრისტიანულ პოლოგრამაში.

აქ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი და ნმინდად ქრისტიანული მოტივია შემოტანილი: *მეგობრის, როგორც თანამშველელისა და მოყვარის რეალური და სიმბოლური სახე*. ყოველი მომქმედი პიროვნება გარკვეულ მომენტში *მეგობრად და მოყვრად* ევლინება მეორეს. აქ, პირდაპირი ნაკითხვით, შუასაუკუნოვანი ეპოქის სარაინდო კოდექსის ერთ-ერთი საფუძველმდები მუხლია განსახიერებული – *რჩეულის („რაინდის“) ერთგულება და დახმარება გაჭირვებაში ჩავარდნილისადმი*. ხოლო სიმბოლურად აქ იკითხება ის, რაც ქრისტეს მიერ არის ნათქმისი „*ლაზარეს აღდგინებისას*“. ლაზარე ქრისტეს მოხსენებული ჰყავს „*მეგობრად*“. *მეგობრებს* უწოდებს ქრისტე მოციქულებსაც. რუსთველური „*მეგობრობის*“ თემა, ამგვარად, უკავშირდება ქრისტიანულ მეგობარ-მოყვარეთა, *გახსნილი გულის ურთიერთობის საზოგადოების* შექმნის იდეას, რადგან მხოლოდ ამგვარ საზოგადოებაში შეიძლება საბოლოოდ განხორციელდეს სასუფეველი ღვთისა და „*თხამ და მგელმა ერთად სძოვონ*“. *გულგახსნილობა* მგრძნობელობითი მიწიერი და მაცდუნებელი ჯაჭვებიდან და თავნებობიდან („*ამირანობიდან*“) ახსნილობა და სიყვარულის გამოსხივებაა („*გიორგობა*“), რაც, თავის მხრივ, ანათებს ყოფიერების დანარჩენ ორ აობასაც: ცნობასა და გონებას. სიყვარულის ეს *მიმართებულობა* ქმნის და ათბობს კაცებრივ საცხოვრისს და არსებობას.

სასუფეველი ღვთისა“, რომელიც ქრისტეს მოვლინებამ დააფუძნა ადამიანის გულში, მიწიერი განხორციელებისათვის მოითხოვს *ყოველი ადამიანის გავლას მეგობრობის (გულგახსნილობის), კეთილი საქმის და თავისუფლების გზაზე, ყოველი ადამიანის აღვსებას სიყვარულით, ყოველი ადამიანის პიროვნებად დაარსებას*. ქრისტეს მოსვლით ორივე დრო – *დასაწყისისა და დასარულის* (ანბანური ალფა და ომეგა, ანი და ჰოე...) – ერთდროულად არის შემოტანილი მიწიერ საუფლოში და ადამიანის ყოფიერებაში და ერთდროულია. ესქატოლოგიურად, თავისუფლება განხორციელებულია „*საიდუმლო დროში*“, რომლის შესახებ ადამიანმა არაფერი არ იცის და არ შეიძლება იცოდეს, რადგან ამგვარი „*ცოდნა*“ ბედის ცდისმიერობას და თავისუფლებას კლავს და თავნებურ თავაშვებულობას ამკვიდრებს (ამიტომ შეუძლებელია *წინასწარმეტყველება*!). „*ვეფხისტყაოსნის*“ ალეგორიულ წარმოსახვაში ტარიელი ცდუნებული სულია, ავთანდილი მიწიერი მგრძნობელობითი ჯაჭვებიდან ახსნილი გონება, ხოლო ქალები, და ეს მეტად მნიშვნელოვანია, *ნესტან-დარეჯანიცა და თინათინიც*, განასახიერებენ სწრაფვებსა და გულის წადილს, ტყვეობის სახეს, რომლისთვისაც ფორმის მისაცემად აუცილებელია *ხელმწიფური ნება*. გულისადმი მიძღვნილი და არტიკულირებული სტროფები იმდენად სრულად გამოხატავენ გრძნო-

ბებისა და მისწრაფებების მიწიერ ჯაჭვებს, რომ ხშირად ფსიქოლოგიის ქრესტომათიულ ნიმუშებად გამოიყენება მკვლევართა მიერ.

*„გული კრულია კაცისა, ხარბი და გაუძლომელი,
გული – უამ-უამად ყოველთა ჭირთა მთმო, ლხინთა მდომელი,
გული – ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერას ვერ გამზომელი!
ვერცა ჰპატრონობს სიკედილი, ვერც პატრონია რომელი.“
მაგრამ გული ამავე დროს არის „ღვთის სასუფეველის საუფლოც“.*

მისგან გამომდინარეობს უპირველესი სიცოცხლისდამდგენი და მათავისუფლებელი გრძნობა–*სიყვარული*. მხოლოდ ამ ბედისწერისმიერი გზის გავლით დგინდება ესქატოლოგიური „მერვე დღის“ სინამდვილე ქვეყნიერებაზე, რაც არის კიდევ ქრისტიანობის არსთა არსი და ღვთის სიტყვისმიერი არსებობის საზრისი. ამ სამებით იქმნება და გამოიხატება *გულის-ცნობის-და-გონების* ერთიანობა და შინაგანი იგივეობა, რაც გამოთქმულია არა მხოლოდ ხატობრივ-სიმბოლურად, არამედ ტექსტის პირდაპირი არტიკულირებით:

*„გული, ცნობა და გონება ერთმანეთ ზედა ჰკიდიან:
რა გული წავა, იგიცა წაელენ და მისკე მიდიან;
უგულო კაცი ვერ კაცობს, კაცთაგან განაკიდიან;
შენ არ გინახავს, არ იცი, მას რომე ცეცხლნი სწვიდიან.“*

ყოფიერების ეს თეოკოსმოლოგიური ხატი რომ ქრისტიანულ ხედვას ეყრდნობა და სიმბოლურად მას განასახიერებს, კონკრეტულადაც ცხადდება ერთ სტროფში:

*„იტყვის: „ღმერთო, რა შეგცოდე, ეგ ზომ დიდი რა განყინე?
რად შემასწარ ამა ბედსა, რა სასჯელი მომივლინე!
გამკითხველო, გამიკითხე, აჯა ჩემი შეისმინე,
დაამოკლენ დღენი ჩემნი, ჭირნი ამით მომილხინე!“*

ღმერთი, რომელიც არის „ბედის დამდგენი“, „სასჯელის მომავლენელი“, „გამკითხველი“ და „ჭირთაგან დამხსნელი“, თავისი სისრულით ქრისტია, რომელმაც ადამიანს „კაცობის“ თავისუფლება მიანიჭა და მადლით დაფარა. ასე რომ, „ვეფხისტყაოსნის“ პირდაპირი წაკითხვისასაც კი შეუცდომლად დგინდება, რომ რუსთველური ხედვა საფუძვლიანად ქრისტიანულია. მხოლოდ ქრისტიანობას შემოაქვს სამყაროში და ადამიანის ეგზისტენციალურ ყოფიერებაში გამკითხველისა და სასჯელის დამდგენის ცნება. ეს „მეორედ მოსვლის“ და „საშინელი სამსჯავროს“ (აპოკალიფსის) მოლოდინიდან გამომდინარე ცნება და განწყობაა. არც „ძველ აღთქმაში“ და არც „ყურანში“ ღმერთი მადლისგამცემი გამკითხველი და მსაჯული არ არის. იქ ღმერთი კანონის (*სჯულის*) ქვეშ ამყოფებს თავის „რჩეულ ხალხს“ და „ერთგულებს“ და, ამდენად,

მას მხოლოდ ამ კანონით („სჯულით“) განსაზღვრული ქმედების მიმართ უკვე აქვს გადაწყვეტილება. მას ვერ შესთხოვ შეწყალებას, რადგან იგი არ არის „მოსამართლე“, და, რაც მთავარია, არც მადლის გამცემი. ქრისტიანობამ მოხსნა და გაასრულა ეს კანონ-ქვეშ (სჯულ-ქვეშ) მყოფობა. „ძველი აღთქმის“ ყოფიერებისაგან განსხვავებით, ქრისტიანული ყოფიერება მადლითაა მოცული (როგორც მეფე-ხელმწიფე მინაზე – როსტევენი, რომელიც ხატია ღმრთისა, კაცი-ხელმწიფე). მოციქულმა პავლემ ამგვარად გამოხატა ეს მადლით მოცულობა: „ვინაიდან ცოდვა ვერ იმეფებს თქვენზე, რამეთუ თქვენ სჯულის ქვეშ კი არა, არამედ მადლის ქვეშ ხართ.“ (რომ. 6, 14)⁵⁷

ავთანდილის ანდერძის ზემომოყვანილი ამონარიდი შეიცავს ერთ მეტად საინტერესო თეოკოსმოლოგიურ ხატს, რომელიც ასე გამოიყურება:

*მერმე ვიძიძვი, მეფეო, თქვენად კადრებად ამისად:
ცთების და ცთების, სიკვდილსა ვინ არ მოელის წამისად;
მოვა შემყრელი ყოველთა ერთმან დღისა და ღამისად,
თუ ვერა განხო ცოცხალმან, ყოფაცა მქონდა ჟამისად!*

XX საუკუნის ეგზისტენციალური ფილოსოფია დაუღალავად ეძებდა გამოსავალს იმ გრძნობიდან თუ განწყობიდან, რომელსაც სიკვდილის შიში ბადებდა: ეს იყო არსებობის გაშიშვლებულობა და პიროვნულად მოუხელთაობა. ეს იყო მასათა ამბოხის შემდგომი მასათა და მასობრივი ანტიცნობიერების ბატონობა.⁵⁸ მაგრამ ვერც ათეისტური და ვერც რელიგიური ეგზისტენციალიზმი ვერ ამაღლდა სიკვდილის იმგვარ მშვიდ გაგებამდე, როგორც გამოთქმული აქვს ავთანდილს (ერთობ ქართულ კულტურაში არსებულ განწყობას – თუნდაც „მოყმე და ვეფხვი“ რომ გავიხსენოთ⁵⁹). მაგრამ აქ ჩემს ყურადღებას იპყრობს სტროფი: „მოვა შემყრელი ყოველთა ერთად დღისა და ღამისად“ – ვინ არის დღისა და ღამის ეს „შემყრელი“? და ან რა ტოპოლოგიაში გაიაზრება დღისა და ღამის შეყრა და გაყრა? სიკვდილი, რომელიც ყოველწამიერად არის მოსალოდნელი, თავისით არ მოდის, ის გამოგზავნილია ბედის გამგებლის მიერ, როგორც „მადლი“ (ისევე ვაჟაფშაველა: „სიკვდილი, სიცოცხლესთან ერთი მადლია“). ეს „შემყრელი“ არ შეიძლება იყოს თავად სიკვდილი, რადგან მას არ ხელენიფება იმ კარის გაღება, რომელიც სააქაოს-და-საიქიოს „გაბიჯების კარია“ გარდაცვალებისას. რუსთველური ხედვით, სიკვდილი სანუთროს მახასიათებელია, რომლის წამწამის მსწრობელობა და დამამხობლობა „მაყივნებელი ბედის“ განგებით სრულდება. დღისა და ღამის შეყრის ალაგი საიქიოსა და სააქაოს ერთიანობის აღნიშვნაცაა, რომლის შემძლე მხოლოდ „ღმერთი-ერთი“ შეიძლება იყოს (სიტყვა ღმერთი შეიცავს თავის თავში ერთს! მიმართვა „ღმერთო-ერთო“ ამდენად ორ-

მაგი ერთობის – სისრულის ხედვას აჩენს⁶⁶). ამ აზრით, სიკვდილი და სანუთრო არსებობისა და სიცოცხლის მოდალობად წარმოდგება და იმგვარივე თეოკოსმოლოგიური ხატია, როგორც „მზიანი ღამე“, ქრისტეს სახე.⁶⁷ კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტია ამ გამოთქმის ატოპოლოგიურობა. დღის-და-ღამის შეყრის ალაგი ყველგან-და-არსად, ესე იგი ატოპოლოგიურ, მეტაფიზიკურ ყოფიერებას განასახიერებს, საცა აქ-და-იქ თანხედება ურთიერთს და, ამგვარად, „შავი ნახვრეტის“ სახეს იძენს. მე შორსა ვარ იმ აზრისგან, რომ რუსთველი აქ რაიმე „მეცნიერულ“ კოსმოლოგიურ თემას ეხება. თეოკოსმოლოგიური ხატი, რომელსაც ის იძლევა, უნივერსალური გამოთქმაა იმ მარტივი ჭეშმარიტებისა რომელიც თვით *ღმერთის* ცნებაშია მოცემული და, ამდენად, გაგებადობის პორიზონტის მთლიანად მომცველია.

„ვეფხისტყაოსნის“ სტრუქტურა

„ვეფხისტყაოსანი“ ხატავს სინამდვილეს მის ყველაზე მატერიალურ მოცემულობაში – *სხეულთა სივრცეში მოძრაობის და დროის სვლის*. სამყარო, რომელიც პოლოგრამულად არის დაჭერილი ტექსტში, ნამდვილი სამყაროა, ხორციელი, მატერიალური. ამ სამყაროს გამოუვლენ, ან უჩინარ („გრაგნილ“) საფუძველში სრული სიმეტრიაა, სრული წესრიგი. ხოლო მის მანიფესტაციებში, გამოვლენილობებში („გახსნილ ტექსტში“) – ასიმეტრია. სიმეტრიის კანონზომიერებათა გათვალისწინებით, სიმეტრია მიისწრაფის თვითდადგენისაკენ, ტოლალური უნივერსალური სიმეტრიისაკენ, ხოლო გზა ამ თვითდადგენისა გასრულების და დროის გამარადიულების არის ასიმეტრია. სეგმენტური სიმეტრია არამდგრადია და ნებისმიერ ასიმეტრიას შეუძლია, დაარღვიოს ის, მიუხედავად იმისა, თუ სად ხდება ეს ასიმეტრია. ეს მიუთითებს სამყაროს პოლოგრამულობაზე, მის მთლიანობაზე. „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი მათემატიკური სიზუსტით ხატავს ამ სიმეტრიასაც, მის რღვევასაც, ასიმეტრიის ენერგიებსაც და იმ გზასაც, რომელზედაც *აღდგება სიმეტრია: არამანიფესტირებული დაემთხვევა მანიფესტირებულს, არსება – მოვლენას, ადამიანური – კაცურს, დრო – მარადიულობას...* სიმეტრიისა და ასიმეტრიის წარმოსაჩენად რუსთველი ორ პარალელურ სამეფოს და ამ სამეფოებში მიმდინარე მოვლენებს უპირისპირებს ერთმანეთს. მაგრამ არა მხოლოდ უპირისპირებს ურთიერთს, არამედ ცალკეულის პოლოგრამაში შედის და შიგნიდან ხატავს მის მდგომარეობას და ყოფიერებას. პარალელური ველები არ იკვეთება. ისინი სიმეტრიული ან ასიმეტრიულია. მოვლენათა მდინარება ამ ორ სამეფოში თანაბარია და ფაქტობრივად

იგივეობრივი თავისი ღირებულებით და მისწრაფებით. ერთი მხრივ, არაბეთი, მეორე მხრივ, ინდოეთი. ორივე სახელმწიფო ერთნაირად მონესრიგებულია და ეპითეტურად და მეტაფორულად იგივეობრივი: როსტევეანი – ფარსადანი, თინათინი – ნესტან-დარეჯანი, ავთანდილი – ტარიელი... ბუნება და ჩვევებიც კი. ამ პირველად დონეზე ეს ორი სამეფო ურთიერთიანაცვლებადია, ესე იგი, სრულად სიმეტრიული. ენობრივადაც კი ისინი ურთიერთგაგებადობის სისრულეში არსებობენ და, რუსთველის მიზნის მიხედვით, ქართულად მეტყველებენ, ხოლო ავთანდილი კი არის „ყმა ტკბილი და ტკბილ ქართული“.

ქართული ენა „ამბის“ თხრობის ენა, ან „ბაბილონურის“, თუნდაც ქართველურის „დიალექტი“ კი არ არის (დანტეს ტოსკანურის მსგავსად), არამედ სიმეტრიის ღერძი: ის უნივერსალური სამეტყველო ენა, რომელზედაც ყველანი მეტყველებენ, ყველანი ისმენენ და ყველანი იგებენ. ავთანდილის სიმღერის „სმენად მხეცნი მოვიდოიან, მისი ხმისა სიტკბოსაგან წყლით ქვანიცა გამოსხდოიან...“. ეს არის ენა, რომელიც ყოფიერების პირობაა – იმ ჰოლოგრამის ენა, რომელიც პირველშემოქმედის თქმით არის ქმნილი და, ამდენად, ნებისმიერი არსებისათვის გასაგები (კვლავ გავიხსენოთ შესაქმის „და თქვა და იქმნა“; და ვაჟას „გველის-მჭამელის“ ღვთისთვალდადგმული მიხედვით უნივერსალური ენა⁶⁷). ეს მეტად საინტერესო მომენტია, რადგან არც ერთი სხვა ნაწარმოები, გარდა ერთისა, არ იძლევა ენის, როგორც ყოფიერების პირობის და უნივერსალური ჰოლოგრამის ენის, გაგებას და ხედვას.⁶⁸ ეს ერთადერთი ნაწარმოები არის სამების ლოგოსი – სიტყვა, რომელმაც მოხსნა ენობრივი განსხვავებულობა (გააუქმა ბაბილონის ენათა აღრევა) იმით, რომ სულთმოფენით ყოველ ენას მისცა ყოფიერების ენის არსება. ქრისტეს შემდგომ ენათა შორის განსხვავება და გაუგებრობა აღარ არსებობს, რადგან დაფუძნებულია ქრისტესმიერი ერთობა და აღდგენილია კაცობრიობა, ვითარცა შემოქმედის „ხატი და მსგავსება“. ვფიქრობ, ამან, თუნდაც არაცნობიერად, მისცა ზვავისებური იმპულსი მთარგმნელობით საქმეს: ყოველი ენა, რომელზედაც სახარებები იყო ნათარგმნი, ხდებოდა ყოფიერების შემოქმედის პირველენა – სიტყვა. სახარებები ქართულად გადმოქართულებული იყო და არა „ნათარგმნი“ – ეს უკვე ქართული ენობრივი ჰოლოგრამაა, რომელიც არის ლოგოსის-სიტყვის ყოფიერება.

ცალკე აღებული, არც ერთი სხვა არაქრისტიანული მსოფლხატი – ჰოლოგრამა, არ არის უნივერსალური ენის მქონე. ყველა კონკრეტულ-„ეთნიკურ“ ენაზე ქმნის და ხედავს სამყაროს. შუმერები – შუმერულად, ინდოელები – ინდურად, ჩინელები – ჩინურად, სპარსელები – სპარსულად, ებრაელები – ებრაულად, ბერძნები – ბერძნულად, რომაელები – ლათინურად, მუსულმანები – არაბულად და ა.შ. ენის ყოფიერების პირობად ყოფნა ქრისტიანული სულთმოფენური ხედვის უპირველესი

ნიშანია: ენები უნივერსალიზდებიან იმისდა მიხედვით, თუ რამდენად ღრმად ქრისტიანდებიან და იქცევიან ქრისტესმიერი ჰოლოგრამის თანაშემომქმედ ნაწილებად: *ქრისტესმიერ ძმობებად*.⁶⁴ სამყარო იხატება მთლიანობაში და სპეციფიკური რელიგიურ-კონფესიონალურ-აღმსარებლობითი, ან კულტურული განსხვავებულობის გარეშე (უკვე „აღარ არსებობს არც იუდეველი და არც ბერძენი...“⁶⁵). იმ ყოფიერებას, რომლის პირობაც არის ეს პირველენა და თვით ამ ენას ენოდება *ღმერთი*, ესე იგი, *სიყვარული* („ღმერთი სიყვარული არს“). სხვა ასპექტი არის *ზეისტორიულობა* და *ზეკონფესიურობა*, რაც, შესაძლოა, იქცა იმის მიზეზად, რომ „ვეფხისტყაოსნი“ შეფასებულ იქნა, როგორც *არაქრისტიანული* (ტიმოთე გაბაშვილი, ანტონ კათალიკოსი) და ერთმნიშვნელოვნად *საერო* ნაწარმოები (საბჭოთა რუსთველოლოგია)⁶⁶, რალაც განზოგადებული „სიმღერა მეგობრობასა და სიყვარულზე“.

როგორც აღვნიშნე, „ვეფხისტყაოსნის“ სტრუქტურა ორი სიმეტრიული ნაწილისაგან შედგება, რომლებიც ურთიერთში აისარკება სრული, *სარკისებური* სიმეტრიით. ამით გადმოცემულია *ლოგოსი*, სიმწყობრის *თანწყობილობის* პრინციპი. ორი სამეფო რეალობა აისარკება: მარჯვენა („მარჯი“) – არაბთა მეფის და მარცხენა („მარცხი“) – ინდოთ მეფის. ორივე სამეფო ჭაბუკთა სახელმწიფო შესაქმით არის განსახიერებული, ჭაბუკთა გზით ხელმწიფობისაკენ. როსტევეან არაბთა მეფის მარჯი სოფელი მშვიდია, მორწყული სიკეთით, ნაყოფ-მწიფე და უხვმოსავლიანი: იგი წეს-რიგიანია და სიხარულით მოცული – თავისუფალი. ამ სოფლის სათვისებო (სამაგალითო) არქეტიპია თვით პატრონი-ხელმწიფე როსტევეანი. იგი არის:

„...მეფე ღეთისაგან სვიანი,
მაღალი, უხვი, მდაბალი, ლაშქარ-მრავალი, ყმიანი,
მოსამართლე და მონყალე. მორჭმული, განგებიანი,
თვით მეომარი უებრო, კვლა მოუბარი წყლიანი.“

მეფის სახელმწიფო-სიტყვა (ლოგოსი) და მეფობის არსება არის საქმის ბრძნად ქმნა. წყნარობა, ცნობილობა (ცნობიერი მოქმედება) და ყოველივე ის, რითაც ზემოთ დახასიათდა როსტევეანი და რასაც ის ეუბნება თინათინს:

„ვარდთა და ნეხეთა ვინათგან მზე სწორად მოეფინების,
დიდთა და ნერილთა წყალობა შენცა ნუ მოგენყინების;
უხვი ახსნილსა დააბამს, იგი თვით ების, ვინ ების,
უხვად გასცემდი: – ზღვათაცა შესდის და გაედინების.
მეფეთა შიგან სიუხვე, ვით, ედემს ალვა რგულია;
უხვსა ჰმორჩილობს ყოველი, იგიცა, ვინც ორგული;
სმა-ჭამა დიდად შესარგი, დება რა სავარგულია?
რასაცა გასცემ შენია, რასც არა – დაკარგულია!..“

სმა-ჭამა ხარჯვაა, გაცემა-განანილება; ხოლო დება - მომხე-ჭელობა, გაუნანილებლობა, მითვისება და შენივთება. პირველი სიხარულის ნადიმია, რომელიც ჩვენობას ქმნის, მეორე - მარტობის პანაშვიდი და მოუხვეჭელის სიმძიმელი. ბრძნული ხელმწიფება სანადიმო ერთობითაა გასხივოსნებული, საცა მეფე თამადა არის და ეს ხელმწიფე-თამადა, იმავ დროს, *მაგალითია*. ყველა მას ბაძავს, მას მიჰყვება, ამდენად, ის *მოძღვარიცაა*; ურთიერთობის მომწესრიგებელ-მომავგვარებელი, სოფლის ავ-კარგის და წესის მცნე. მეფე არა მხოლოდ „მეფედ დანაბადობით“ არის რჩეული, არამედ *მეფედ აღზრდილია*. ასეა მარჯ სოფელში (სამეფოში) როსტევეან ხელმწიფისა, სადაც *ჭაბუკნი* ხელმწიფობენ და *ქალნი* მეფობენ; სადაც ერი *ნებიერია* და ნება *აღმაშენებელი*.

ინდოთ მეფის და სამეფოს სიმეტრიული ყოფა ასევე ხელმწიფურია. იგი მართლაც ასარკვია როსტევეანის („არაბთა“) მწყობრი და კეთილად ზრდილი სამეფოსი, თუმცა, ინდოთ მეფეთა დახასიათება განსხვავდება არაბთა მეფის დახასიათებისაგან ერთგვარი ქედმაღლური დევგმირობითა და უძლეველობით, - უფრო გარეგნული ზეალმატებული სილამაზით, ღონით, სიდიადით, რაც ამავე დროს ერთგვარი მშფოთვარე ხედვის გადამტანია უფლისწულთა აღზრდასა და ხასიათზე, რომელიც იქვე წარმოჩნდება:

*„ექესი სამეფო ფარსადანს ჰქონდა, თვით იყო მწყობრელი:
უხვი, მდიდარი, უკადრი, მეფეთა ზედა მფლობელი,
ტანად ღომი და პირად მზე, ომად მძლე, რა ზმთა მწყობელი.“*

აქვე არის კიდევ ერთი, მეშვიდე, მეფის დახასიათება:

*„მამა-ჩემი ჯდა მეშვიდე. მეფე მებრძოლთა მზარავი,
სარიდან ერქვა სახელად, მტერთა სრვად დაუფარავი,
ვერვინ ჰკადრებდის წყენასა, ვერ ცხადი, ვერცა მპარავი;
ნადირობდის და იშვებდის სანუთრო გაუმწარავი“.*

ეს ორი მეფე ურთიერთს არიან შეწონილები და არა არაბეთს. სიმშვიდე და სილალე ამ სამეფოსი იმგვარივეა, როგორც არაბთა სამეფოსი, მაგრამ საფუძველი ამისი განსხვავებულია. და ამას სიმეტრიაში ასიმეტრიული სიმების უღერადობა შეაქვს, რაც წარმოშობს *მოლოდინს*, რომ სიმეტრია არაბეთისა და ინდოეთის ბედნიერ სამეფოთა შორის დაირღვევა. ეს მეშვიდე მეფე, სარიდანი, *შეენწყნარება* ინდოთ მეფეს. აქ ცხადდება *იმპერიული პრინციპი*, რომელიც თანამედროვე გაგებით გულისხმობს იმას, რასაც „უფედერალური წყობა“ ეწოდება და რასაც ქართული *პატრონყმობა* განასახიერებდა. ეს *შეწყნარებული სამეფო* ჩართულია ინდოთ სახელმწიფოში, რომელიც თავისთავად

უკვე შეიძლება მეფეთა სახელმწიფო, „იმპერია“ ხდება. იმპერატორი კი ისაა, ვისაც აქვს „კეისარობა“, ესე იგი, იმპერატორი არის მონარქი.

*„მეფედ რა დაჯდა, არა სჭირს ხელისა მიუმწვდარობა,
სხვადა პატრონია, მართ ოდენ არა აქვს კეისარობა“.*

ეს არის პირველი აღნიშვნა იმპერიული პრინციპის, რომელიც თუმცა კი არის „მეფეთა ზედა კეისრის ჯდობა“, მაგრამ ყოველ მეფეს აქვს თავისი სამეფო-საქარაგულო, საპატრონო და მეფობით ტოლობა (მაგრამ არა გაიგივება) კეისრისადმი. თანამედროვე ენით – „კლასობრივი ერთობა“, კლასის არა მხოლოდ ზოგადი გაგებით, როგორც ზოგადად არისტოკრატისა („დიდებულთა“), არამედ როგორც მეფეთა კლასისა, რომელსაც სრულიად ცხადი და გარკვეული ღირებულებითი მატრიცა გააჩნია.

როგორც წინა ნაწილებში აღვნიშნე, კონცეპტუალურად აქ გადმოცემულია მონარქიული ნყოფის იგივე პრინციპი, როგორც აქვს დანტეს. არაბთა და ინდოთ მეფეთა დახასიათება იძლევა პასუხს (და კრიტიკიუმს) კითხვაზე: როგორი უნდა იყოს მეფე? ეს არ არის რიტორიკული კითხვა, არამედ ის არსებითი კითხვაა, რისთვისაც მთელი პოემა ჩანს შექმნილი. პასუხი იმთავითვე არის მოცემული. მაგრამ აქვე დაისმის მეორე კითხვა, ასევე არსებითი და იქნებ კიდევ უფრო მნიშვნელოვანი: როგორ? როგორ უნდა იქნეს მიღებული ამგვარი თვისებები? რა გზაა ის გზა, რომელმაც ადამიანში კაცია უნდა წარმოშვას, ან გააღვიძოს (რადგან „ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა...“) და ხელმწიფედ გახადოს. ის, რომ ეს კითხვა უშუალოდ კაცობასა და ხელმწიფობას ეხება, მოცემულია ტარიელის თავგადასავლით – ტარიელის გზით (ამას მოწმობს: „მო, დავჯდეთ ტარიელისთვის, ცრემლი გვდის შეუშრობელი“). ხელმწიფობის გზა არის ის გზა, რომელსაც გაივლის ტარიელი, რადგან ტარიელი არის „მეფედ დანაბადი“, თუმცა, როგორც გამოიჩვენება, სამეფო ზრდილობა არა აქვს. პარალელურად, ამავე გზას გადის აეთანდილიც (იგი არ არის „მეფედ დანაბადი“, თუმცა, მეფის აღზრდილია და აქვს სამეფო ზრდილობა), რომელიც გარკვეულწილად ავსებს და სრულყოფს ტარიელის გზას თავისი გზით და ორივე ხდება კაცია და ხელმწიფე, რომლებსაც „ეძლევა ქვეყანა“.

„სიუჟეტური სქემა, რომელზედაც აგებულია ეფეხისტყაოსნი“, შემპარავად მარტივია: „მინიერ სამოთხედ“ არსებულ არაბეთის სამეფოს ჰყავს ხანდა ზმული მეფე და ახალგაზრდა ქალი-უფლისწული, რომელიც უყვარს ჭაბუკ სპასპეტს. ქალის ტახტზე დასმა აჭმუნეარებს მეფეს, მაგრამ საერთო აზრით ამაში არაფერია საჭმუნეარო, რადგან მეფის ნული ქალი თუ ეაჟი მეფედ ღვთითდანაბადობით თანასწორნი არიან. მეფე ჭმუნვისაგან თავისუფლდება, უფლისწულს გვირგვინს ადგამს და მთელი სამეფო ზეიმობს ჭაბუკი მეფის მიერ გაცემული სიმ-

დიდრის სიხარულით. ყველა ბედნიერია! მაგრამ, მოულოდნელად, სანადიროდ გასული მეფე და სპასპეტი გადაეყრებიან წყლის პირად მჯდომ მტირალ ჭაბუკს, უცნაურად გამოწყობილ ვეფხის ტყავში. მეფეს მოუნდება მისი ნახვა და გაცნობა, მაგრამ პირველად გაგ ზავნილმა ყმებმა ვერ შეძლეს მისი მოყვანა, ხოლო შემდგომ გაგ ზავნილები კი დახოცა ჭაბუკმა და გაშორდა იქაურობას, რა დაინახა, რომ თავად მეფე მიეშურებოდა მისკენ. ეს იყო და ეს. ამოქმედდა მითოარქეტიკი, რომელიც უნახავის ნახვის და წვდომის გზად არის მოცემული. იწყება ჭაბუკთა წვრთნა. აირია ბედნიერი სამეფო. მწუხარე და სევდიანი მეფის სამეფოც მწუხარე და სევდიანი ხდება. ჭაბუკა მეფე მამა-მეფის განსაკურნელად უხმობს ჭაბუკ სპასპეტს. ირკვევა მათი ურთიერთსიყვარული. მაგრამ ჭაბუკმა სპასპეტმა უნდა დაამტკიცოს, რომ ის კაცია და ხელმწიფებისთვის არის მზად. მან სამი წლის განმავლობაში უნდა ძებნოს ვეფხისტყაოსანი უჩინმაჩინი ყმა, რათა მეფე და მით მთელი სამეფო იხსნას ჭმუნვისა და დარდისაგან. ჭაბუკი, თუმც ტანჯავს მიჯნურისაგან განშორება, მიდის. სამი წლის განმავლობაში ის ეძებს ვეფხისტყაოსანს. ბოლოს მიაგნებს და გაიცნობს კიდევ. აქ იწყება სიმეტრიული ამბავი ინდოთ მეფისა და მისი ამირსპასალარისა. ამბავი თითქმის სიტყვასიტყვით იმეორებს არაბთა მეფის ამბავს, მოთხრობილს დასაწყისში: ბედნიერი იმპერია, კეთილშობილი მეფენი, სიხარული და ლაშქრობა და ნადირობა, და ერთად აღზრდილი უფლისწულები: კეისრის ქალი ნესტან-დარეჯანი და ამირბარის ვაჟი ტარიელი ერთად იზრდებიან, როგორც და-ძმა... ნამოზრდილებს ურთიერთი შეუყვარდებათ. მაგრამ მეფე გადაწყვეტს თავისი ქალის გათხოვებას და სასიძოდ ირჩევს ხვარაზმ-შაჰის ძეს. რჩევაში ტარიელიც მონაწილეობს... აქედან „ამბავი“ სრულიად სხვა მიმართულებით ვითარდება. გასათხოვი უფლისწული იმდენად თავნება, ეჭვიანი და ემოციურად გაუნონანსორებელი აღმოჩნდება, რომ მზად არის, სიცოცხლე მოუსწრაფოს თავის მიჯნურსაც კი. ეს ადგილი პოემაში ისეთი ძალით არის დახატული, რომ მისი გადმოცემაც კი ძნელდება (ტარიელი შედის ნესტან-დარეჯანთან):

„იყო არ ნათლად ნათელი, ფარდაგსა შემომდგომელი;
 ებურა მოშლით პირ-ოქრო, მე მივეც რიდე რომელი;
 მითვე მწვანითა უებრო მინოლით ტახტსა მჯდომელი,
 ცრემლისა ღვარსა მოეცვა პირი, ელვათა მკრთომელი.
 ქვე წვა, ვით კლდისა ნაპრალსა ვეფხი პირ-გამეხებული,
 არცა მზე ჰგვანდა, არც მთვარე, ხე ალვა, ედემს ხებული;
 ასმათმან დამსვა შორს-გვარად გულსა მე ლახვარ-ხებული.“

„მიბრძანა: მიკვირს, რად მოხვე მშლელი პირისა მტკიცისა,

გამწირავი და მუხთალი, შენ, გამტეხელი ფიცისა!
მაგრა ნაცვალსა პატიუსა მიგცემსო ზენა, მი-, ცისა!”

„გახსოვს, ოდეს „ჰაის“ ზმიდი, ცრემლნი შენნი ველსა
კბანდეს,

მკურნალნი და დასტაქარნი ნამალთა-ყე მოგიტანდეს?
მამაცისა სიცრუეთა სახენიმცა რანი ჰგვანდეს!
რათგან დამთმე, მეცა დაგთმობ, ვინძი უფრო დაზიანდეს!
ამას ვბრძანებ: ვინცა გინდა ეპატრონოს ინდოეთსა,
ეგრეთ მე მაქვს პატრონობა, უგზოს ვლიდნენ, თუნდა გზეთსა!
ეგე აგრე არ იქმნების, ნა, მომცთარხარ მოსაცვეთსა,
აზრნი შენნი შენვე გგვანან, მტყუანსა და შენ ეგეთსა!
ცოცხალ ვიყო, შენ ინდოეთს, ღმერთო, ხანი ვერა დაჰყო!
თუ ეცადო დაყოფასა, ხორცთა შენთა სული გაჰყო!
სხვა ჩემებრი ვერა ჰპოვო, ცათამდისცა ხელი აჰყო!..“

თუკი შეიძლება ერთ სახედ წარმოვიდგინოთ ევრიპიდედან შექსპირამდე არსებული ტრაგედიების ქალი პერსონაჟები, ნესტან-დარეჯანის ზუსტ პორტრეტს მივიღებთ. ვნება, გადასული გამანადგურებელ შურისძიებაში და თავნებობის სიბრძავეში – ამ დიაპაზონში მოქმედებს ტრაგიკული პერსონაჟი, ხოლო აქ კიდევ ემატება ლედი მაკბეთისეული მაცდუნებელი სატანურობა (მას შემდეგ, რაც ტარიელმა თავი იმართლა, განრისხებული ნესტანი:

„მოლმობიერდა, მომიტკბა გამწყრალი, გამქისებული“.

...

„მიბრძანა, თუ: „გონიერი ხამს აროდეს არ აჩქარდეს,
რაცა სჯობდეს, მოაგვაროს, სანუთროსა დაუნყნარდეს;
თუ სასიძო არ მოუშვა, ვა თუ მეფე გაგიმწარდეს,
შენ და ისი ნაიკიდნეთ, ინდოეთი გარდაქარდეს!
კელა თუ სიძე შემოუშვა, მე შემირთოს, იყოს ასდენ,
ერთმანეთსა გავეყარნეთ, ძონეულნი გაგვიფლასდენ,
მათ მორჭმულთა მოივლინონ, ჩვენ პატიყნი გაგვიასდენ.
ესე ამბად არ ეგების, რომე სპარსნი გაგვიხასდენ.“

ტარიელი ამას თავისი მეომრული სტიქიიდან პასუხობს: „არავის შემოვუშვებ, ყველას დავბოცავო“; ხოლო ნესტან-დარეჯანი კი განაგრძობს თავის შემპარავ ცდუნებას:

„მიბრძანა, თუ: „ხამს დიაცი დიაცურად, საქმე-დედლად,
დიდსა სისხლსა ვერ შეგაქნევ, ვერ ვიქმნები შუა კედლად:
რა მოვიდეს, სიძე მოკალ მისთა სპათა აუნყვედლად.
ქმნა მართლისა სამართლისა ხესა შეიქმს ხმელსა ნედლად.“

ასრე ქმენ, ჩემო ლომო და მჯობო ყოველთა გმირთაო,
მიპარვით მოკალ სასიძო, ლაშქართა ნუ მოირთაო,
მისთა სპათაცა ნუ დახოც, ზროხათა ვითა, ვირთაო, –
დიადი სისხლი უბრალო კაცმანმცა ვით იტვირთაო?"

ნესტან-დარეჯანს ტარიელის შემდგომი ნაბიჯებიც მოფიქრებული აქვს. მთელი გეგმა, თუ როგორ უნდა მოუღბონ გული, ან გასაგები გახადონ მეფისთვის ტარიელის საქციელი, გადმოიშლება ვნებით შეპყრობილ-გონებადაბრმავებული ტარიელის წინაშე:

*„იგი რა მოჰკლა, ეუბენ პატრონსა ჩემსა მამასა,
კადრე, თუ: „სპარსთა ვერა ვიქმ ინდოეთისა ჭამასა!
ჩემია მკვიდრი მამული, არ მივსცემ არცა დრამასა,
არ დამეხსნები, გაგიხდი ქალაქსა ვითა ტრამასა!“
ჩემი ყოლა ნურა გინდა სიყვარული, ნუცა ნდომა,
ამით უფრო მოგეცემის სიმართლისა შემ მოხდომა;
ქმნას მეფემან ყელ-მოტეხით შემოხვენა, შემოკვდომა,
ხელთა მოგცემს თავი ჩემი, შეგვეფეროდეს ერთგან სხდომა“.*

ვნებით შეპყრობილ-გაოგნებულ (!) ტარიელს „მეტად მოეწონა ეს თათბირი და გამორჩევა“ – ნესტან-დარეჯანის ეს რაციონალური ლედი მაკბეტისებური ცივისსახლიანობა. მაგრამ აქ ჯერ კიდევ არ არის დასრულებული ის ტეხილი, რომელმაც უნდა გახსნას კაცობის ზრდის და სიყვარულით ტანჯვის გზით სიკეთის დაარსების კარი – ტრაგედია ბოლომდე უნდა იქნეს გასრულებული. ჩემი ხედვით, სწორედ ამისთვის იწერება „ვეფხისტყაოსანი“.

სასიძო ჩამოვა და მეფის დავალებით ტარიელი მას დახვდება, როგორც ხვდება მასპინძელი და ძმა საპატარძლოსი (მეფე: „გარდავიხადოთ ქორნილი, ხამს ვითა დასა, სრულია“; აქ სიტყვათა თამაშს არსებითი დატვირთვა აქვს და არა მხოლოდ სარითმო: სარითმო სიტყვათა წყობა არის: სიხარულია-სრულია-სრულია-უმცერულია; „დასა, სრულია“ – დასასრულია! რაც ეხმიანება პირველი ტაეპის მეორე სტრიქონის „მაგრა თუ ღმერთი რას უზამს, არა იცოდა გლახ, არა...“). ტარიელი ასრულებს ყოველივეს და აქ ისევ გაისმის გრგვინვა და მეხი ნესტან-დარეჯანის სარეცლიდან. მისულ ტარიელს კვლავ გამოეჩინება ნესტან-დარეჯანი:

*„...რასა სდგა? დღე მივიჩს წინ საომარე!
ანუ გამხრიე, მიტყუე და კელაცა მოიმცთომარე?!“*

ეს უკვე ნამდვილი შექსპირისეული ლედი მაკბეტის გამოწვევა და ბიძგია... ტარიელი საბოლოოდ არის გატეხილი და დამორჩილებული:

„მე მენყინა, აღარა ვთქვი, ფიცხლად გარე შემოვბრუნდი.“

უკუუპყივლე: „ან გამოჩნდეს, არ მინდოდეს, ვისცა ვუნდი! 562
 ქალი ომსა რაგვარ მანვეეს, აგრე ვითა დაეძაბუნდი!“
 შინა მოვე, მოკლვა მისი დაეაპირე, არ დავეყმუნდი.“

და მოკლა კიდევ:

„ასსა ვუბრძანე მონასა: „საომრად დაემზადენით!“
 შევსხედით, გავვლეთ ქალაქი, არავის გავეცხადენით.
 კარავსა შევე, იგი ყმა ვითა ნვა, ზარ-მაც თქმა ენით.
 უსისხლოდ მოვკალ იგი გლახ, თუცა ხმდა სისხლთა დადენით.
 კარვის კალთა ჩახლართული ჩაეჭერ, ჩაეაქარაბაკე.
 ყმასა ფერხთა მოვეკიდე, თავი სვეტსა შევეუტაკე.
 წინა მწოლთა დაიზახნეს, გლოვა მიჰხვდა საარაკე;
 ცხენსა შევეჯე, წამო-ცა-ვე, ჯაჭვი მეცვა საკურტაკე.“

ასე დასრულდა ბედნიერი ინდოთ სამეფოს მშვიდი ყოფა და არსებობა. ინგრევა ყოველივე, რაც კი უშენებიათ წინაპარ მეფეებს, ინგრევა ტრადიციული ზრდილობა, ინგრევა წესი უფროს-უმცროსობისა, დამძობისა, სტუმარ-მასპინძლობისა, იშლება ურთიერთობები, ბატონდება სიძულვილი და დაუნდობლობა, მეფდება სიკვდილი. ინდოეთმა, ჭაბუკი გამიჯნურებული უფლისწულების მიერ ზრდილობაზე თავნებური გადაბიჯებით, სიკვდილზე იქორწილა... აქედან იწყება ის გზა, რომელსაც ავთანდილის შემწეობით გადის ტარიელი. ამ გზაზე თვით ავთანდილიც ხდება ხელმწიფე სრული კაცი და იმოსება სამეფო სხეულით. ნესტანის პოვნა და გათავისუფლება ტარიელის, ავთანდილის და ფრიდონის მიერ და ბედნიერი ქორწილებით „თხისა და მგლის ერთად მადოვარი საბრძანისების შექმნა... }

ფსიქოლოგიის და ფსიქონალიზის თეალსაზრისით, „ვეფხისტყაოსანი“ უალრესად საინტერესოა, როგორც ნესტან-დარეჯანის და ტარიელის ფსიქოტიპის, აგრეთვე ეგზისტენციალური ყოფიერების სიღრმითი ფენების, არაცნობიერისა და არქექტიპების მოქმედებით. აქ არა მხოლოდ პიროვნული მახასიათებელი ჩანს, არამედ მთელი კომპლექსი ემოციებისა და სიღრმითი არქექტიპული განწყობების, რომელიც ქალის სტიქიონს აღვიძებს და სასიცოცხლო ენერჯის დამანგრეველ ქარბორბალად აქცევს. ეს არის ის, რაც გარეგნულობის ნიაღში არის ჩამალული და საფრთხეს შეიცავს იმ შემთხვევაში, თუ არ იქნა კაცობით (დედა-კაცობით), ზრდილობით, პაიდეთი მოთოკილი. „ზრდილობა“ ისაა, რასაც საზოგადოდ „კულტურა“, ან ბერძნულად „პაიდია“ ეწოდება, და რაც გულისხმობს ყველა იმ თვისებას, რომელიც ბუნებრივ სტიქიებს აქცევს გონიერ და სიკეთისმოქმედ ნებად. ამ მომენტში ნესტან-დარეჯანი იმ სტიქიას განასახიერებს, რომელსაც შეუზღუდავი „მე“-ს (ეგოს) თავნებობა ახასიათებს. რა არის ეს? ცდუნების წმინდა

სახე? თავგანწირული მიჯნურის ისტერიულობა? თუ თავაშვებული და ჭირვეული ბავშვის დაუნდობლობა? არც ერთი ნაპერწკალი ფიქრის და გონიერების, და არც სალი აზრის. სრული სიბნელეა, ცივისსხლიანი რაციოს თვითგამანადგურებელი „გათვლა“, რომელიც იმგვარ ნარმო-სახეით შედეგს ხატავს, რომლის დადგომა საეჭვოდაც არ არის გამ-ხდარი. ამ მომენტში, ნესან-დარეჯანი (ტარიელის ნაამბობის მიხედ-ვით) 13-15 წლისაა, ტარიელი 18-20 წლის. ამიტომ, ემოციათა და ნე-ბელობითი სტიქიის ეს მორგევი არქეტაპული უფროა, ვიდრე პერსონა-ლისტური და ინდივიდუალური. არაცნობიერის წიაღიდან ამოხეთქილი კულტურით შეუზღუდველი სიბნელე მოიცავს ყოველივეს. ამკარად დიონისური სანყისიდან ამოვარდნილი სტიქიიდან გამოსავალი აღარ არის. რადგან ყოფიერებამ ფორმა დაკარგა. ყოველივე შეინნება ერთ ნერტილში... ამ ნერტილს ჰქვია სიკვდილი.⁵⁷ დრო, რომელიც შეუ-მჩნევლად მიედინებოდა ბედნიერ ყოფაში, უეცრად დაიძრა: ნამები, ნუთები, საათები უკვე აღარ აითვლება. დრო მიეჩანება დღეების, თვეების, წლის დროთა და წლების მონაკვეთებით... ნამ-ნამისმსწრობელად. მკითხველი დაძაბული მოლოდინით ელოდება ბე-დის - ღმერთის გადანყვეტილებას. ეს მოლოდინი მშფოთვარეა, რადგან ამბისმთხრობელი ტარიელი, და ეს უკვე ცნობილია, ამ საბე-დისწერო გადანყვეტილების შედეგში იმყოფება უკვე. და ეს შედეგი არ თანხვედება იმ მოლოდინს, რომელიც დახატა ნესტანის ალგზნებულმა ნარმოსახვამ.

ეს გადაბიჯება ტრადიციაზე, კულტურაზე, წესზე და ზრდილობაზე არღვევს მთელ მწყობრ სისტემას. ჰოლოგრაფა ირევა და ითხაპნება. სინათლე თანდათან იკლებს და ბნელი მოიცავს მთელ აყვავებულ მომლხენ-მონადიმე სამეფოს. სიცრუე - ცდუნება - სიკვდილი სრული-ად ცვლის ყოფიერების სურათს. ამ არე-დარევის მიზეზი არის მკვლე-ლობა. ნიშანი ეცვლება ყოველივეს: თეთრი იცვლება შავით, ბედნიე-რება - უბედურებით, სიყვარული - სიძულვილით, სიმართლე - სიც-რუით, ერთგულება - ღალატით, სამართალი - უსამართლობით, სიბრ-ძნითმეტყველება - ტყუილით-და-მალვით, სიხარული - ჭმუნვით... ყოველივეს შემთხვევითობა განაგებს, რიგი ირღვევა, ქაოსი ეუფლება ყოფიერებას, სარკე მრუდე ხდება და ყოველივე შენივთებულქმნილი ქვავდება. გამოსავალი არ ჩანს. შვილის თავნებობამ მამამვილური ერ-თობა დაარღვია და დაშალა. ცდუნებამ ცოდვა შვა. ხოლო მაც-დუნებელი მეტი სასჯელის ღირსია, ვიდრე ცდუნებული („ვაი სოფლისა ამის საცთურთა მათგან, რამეთუ უნებლიაითცა მომავალ არიან საცთურნი, ხოლო ვაი მის კაცისა, რომლისაგან მოვიდეს საცთური“. მათ. 18,7). „ამბავი“ სიტყვასიტყვით ასურათხატებს მათეს სახარების აღნიშნულ ტექსტს: ნესტან-დარეჯანი, როგორც მაცდუნებელი, გაი-წირება სასიკვდილოდ, სოფელი კი ჩაიძირება საშინელ და საზარელ

„ვაი-უშველებელში“. ტარიელი ჯოჯოხეთურ ტანჯვას განიცდის, როგორც ამ ცდუნების აღმსრულებელი, სიკვდილი უნდა და ვერ კვდება... და სიკვდილს თესავს!

ორი რამის გამო შევჩერდი ამ ადგილას. მთელი „ამბის“ გასაღები აქ მეგულება: ტექსტი, რომელიც ამ მომენტს უსწრებდა წინ, მთელი თავისი პოეტური და სათავგადასავლო კონსტრუქციით არის ტარიელის მიერ ამ ნერტილამდე მისვლისა და პოემის გასაღების ნარმოჩენის შემზადება: ნესტან-დარეჯანმა ფსიქოლოგიურად დაჯაბნა ტარიელი და მით გაამყლანა როგორც ტარიელის, ასევე თვისი *უმნიფურობა*, როგორც *კაცის* და როგორც *მეფის*. თემათა ურთიერთგანლაგება და მიმართება ისეა ანყობილი, რომ ტარიელი, მისი *თვითშეფასებიდან* გამომდინარე, გვეჩვენება უაღრესად მრისხანე და სწორუპოვარ მეომრად. არაფერი სხვა - მხოლოდ მის მიერ მოგებული ომები, თავდაჩეხილი და დაღენილი მგზავრები, შემომხვდურები და ნავეები, რომელთაც როგორღაც *ალაგ ზნეს* იგი. ტარიელის თხრობაშიც კი იგრძნობა, როგორ იმატებს ადრენალინი მის სისხლში ამ მეომრული თვითგანდიდების მომენტებში და როგორ ეცემა ის ნულამდე იმ მომენტში, როდესაც მეხსიერება ნესტან-დარეჯანის ხატს, ან მასთან დაკავშირებულ ამბავს მიადგება. ყველგან, ფაქტობრივად, მეორდება ერთი და იგივე თემატური სტრუქტურა, რომელსაც ვხვდებით დასაწყისშივე, როსტევეან მეფისა და ავთანდილის შეყრაში უცხო ვეფხისტყაოსან ყრმასთან.

მეორე, რისთვისაც ამ ადგილს შევჩერდი, არის ის ზუსტი ფსიქოლოგიური, ვიტყვოდი, ფსიქონალიტიკური ვითარება, რომელიც ხატავს ტარიელის სრულ *უმნიფურობას* და *მოუმზადებლობას ხელმწიფობისათვის*, მის *ინფანტილურობას*, რაც თავისთავად გულისხმობს, რომ მან უნდა გაიაროს სიმწიფის გზა ყველა აუცილებელი წინააღმდეგობის დაძლევით, რომ მასში *გაიღვიძოს კაცმა* და ეს *კაცი მომწიფდეს ხელმწიფედ*. გმირის ამგვარი ფსიქოთემატური დახასიათება XX საუკუნეს უფრო შეესატყვისება, ვიდრე XII-ის. ვფიქრობ, ამიტომ იკითხება რუსთველის ტექსტი დროთა მიღმა (მიუხედავად ეპითეტურ-მეტაფორული „გადატვირთულობისა“ მოდერნისტული თუ პოსტმოდერნისტული ლიტერატურული გემოვნებისათვის). ყოველივე, რაც ხდება ტარიელის თავგადასავალში, ეს არის ტარიელის ამ ფსიქოლოგიური მდგომარეობის მეტაფორული დახასიათება: თავანწყვეტილი მიჯნური, რომელსაც ბნედა ემართება საყვარლის ხილვისას, ნერილები, რომლებსაც შეყვარებულები წერენ ურთიერთს, ნერვიული ისტერია, რომელსაც ეჭვიანი ნესტანი უწყობს ტარიელს, ჯერ საქორწილო თათბირში მონაწილეობისათვის და შემდეგ სასიძოს ჩამოსვლისას, ცდუნება ტარიელისა და სხვა შიგთავსი მდგომარეობები და განწყობები ერთიანად ქმნიან ტარიელის და ნესტანის იმგვარ პორტრეტს, რო-

მელიც ასევე XX საუკუნის პერსონაჟებს უფრო ამსგავსებენ მათ, ვიდრე „ეპიკურ გმირებს“. ამიტომ ვთქვი ზემოთ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ეს ზეჭარბი ეპითეტურობა და მეტაფორულობა (განსაკუთრებით ტარიელის თვითგანდიდებაში და მეგალომანიაში) ირონიისა და პაროდის სახეს იძენს დამოუკიდებლად იმისაგან, თუ რას ფიქრობს თავად პოეტი და რა მიზანი აქვს მას. პორტრეტები მეტყველებენ ამ ზეალმატებული ეპითეტური ფორმისადმი ირონიული განწყობით, ზუსტად ისევე, როგორც „ჯოჯოხეთსა“ და „განსანმენდელში“ დანტეს მიერ განსჯილი პერსონაჟების დასახლება და მეტაფორებით შემკობა ქმნის ნამდვილ სათქმელს. ორივე შემთხვევაში, ფორმა ამბობს სათქმელს და არა თქმული ამბავი, რომელიც შიგნიდან იხსნება ჭეშმარიტი მნიშვნელობით და ტექსტით. ტარიელის ცნობიერებასა და მეხსიერებაში პოლოგრამულად შენახული ნერილები, ქმედებები, სიტყვები, განწყობები და რეაქციები, ისევე, როგორც ცხადად შემონახული მისი „საგმირო ხოცვა-ჟლეტა“ და ყოველივე ამის ცოცხლად ამოკრეფა არაცნობიერიდან, იმ მაგმიდან, რომელიც ტარიელს აცხოვრებს ჯერაც, შეშურდებოდა თვით იუნგსაც კი. აქ არქეტიპების და მითოპოეტური სახეების იმგვარი მორგვია, რომ მისი ანასახები სტერეოკინემატოგრაფიული ეფექტით ზემოქმედებს მკითხველის ხედვაზე და წარმოსახვაზე. ამ ეფექტის გამოა, რომ მკითხველი სრულიად იხსნება ტექსტის მასში შესაჭრელად და მთელ ხატოვან პოლოგრამასთან იდენტიფიცირებისათვის. სმენისა და ხედვის მქონე მკითხველი ცხოვრობს ამ ტექსტში და ამ ტექსტით. და თავადაც ამოაქვს თავისი არაცნობიერის სიღრმიდან მასში არსებული არქეტიპული სახეები. ეს მაგონებს ვაჟა-ფშაველას ერთ ნაამბობს, ბავშვობაში მამა „ძველ ალტქმას“ რომ უკითხავდა: „ზოგ-ზოგი მოთხრობა მეტისმეტად მომწონდა: ჩემს ყურადღებას იზიდავდა: დავითისაგან გოლიათის დამარცხება, სამსონ ძლიერის მოქმედებანი, ძმათა მაკაბელთა თავდადება და სხვა... და უნდა მოგახსენოთ ისიც, რომ ჩემი თავი სამსონ ძლიერად მყვანდა წარმოდგენილი. რადგან დედა-ჩემი ამბობდა ჩემზე, დიდი თმა ჰქონდა როცა დამებადაო... მაინც ამ „თმიანობამ“ თავის თავზე წარმოდგენა განმიდიდა, რაღაც არაჩვეულებრივ ადამიანად მომაჩვენა ჩემი თავი და დამისახა არაჩვეულებრივი მომავალი.“ დაახლოებით ამგვარივე განწყობა არის გადმოცემული და შექმნილი ტარიელის ნაამბობით, რაც ინფანტილურ წარმოსახვას უფრო შეესატყვისება, ვიდრე ზრდასრული კაცის ნაამბობს. საკუთარი ეპითეტური ზეალმატებულების და, ერთდროულად, ქართული ენის წიაღიდან ქმნილი ფსიქოლოგიური ინფანტილიზმის ეს არაჩვეულებრივი წარმოსახვა შეუძლებელია, სხვა რომელიმე ენაზე იქნეს გადატანილი, რაც „ვეფხისტყაოსნის“ უთარგმნად ნაწარმოებად ხდის. ხოლო ის რაც, უთარგმნადია, თარგმნილი ვერ იქნება თავად.

მზისდარი ჭაბუკების – ნესტან-დარეჯანისა და ტარიელის ზებუნებრივი სილამაზე (აქ შეიძლება „სილამაზის კოსმოლოგიაზე“ საუბარი) შემოქმედის მიერ პირველქმნილ ბუნებას შეესატყვისება. მაგრამ, ამასთანავე, ეს კაცებრივი და ადამიანური პირველქმნილობა მოკლებულია *სიკეთეს*, რაც იმთავითვე ახასიათებს ბუნებას და ცოცხალ არსებათ. უფრო ზუსტად, რადგან „ღმერთი კარგსა მოაველინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“, სიკეთე მასში მოცემულია მხოლოდ პოტენციის, გამოუვლენი სახით, ისევე, როგორც ნებისმიერ სტიქიაში, რომელსაც ჯერ ფორმა არ შეუძენია. ჭაბუკები თავნებობენ, ისინი არღვევენ ყველა ნესსა და კოდექსს, თავისი თავკერძი სურვილებითა და მისწრაფებით სწადიან იმგვარ დანაშაულს, რომელიც უპირველეს და უძირითადეს პრინციპს ეწინააღმდეგება – „არა კაც ჰკლა!“ რაც ნიშნავს: „არ ჩაერიო შემოქმედის მიერ დანესებულ კეთილშესაქმეში“. ესეც ადასტურებს, რომ ადამიანი არ არის მთლიანად ბუნების „პროდუქტი“. ბიოლოგიურ-ჩამომავლობით (ადამის მოდგმის) ბუნებისმიერი, *კაცობით* ის არ მიეკუთვნება ბუნებას, როგორც ქმნილებათა მონესრიგებულ, ურთიერთგადაბმულ, თანწყობილ და სიმეტრიულად განონანსორებულ მთლიანობას (პოლოგრამას), არამედ „ჩასმულია“ ბუნებაში *თანაშემოქმედად* („ხატად და მსგავსებად“), რაც აუცილებლობით გულისხმობს *გაზრდას და აღზრდას*. ღრმა გაგებით, ჭაბუკები *უზრდელნი* არიან. და ყოველივე ეს ანგრევს მთელ აწყობილ და ბედნიერ სამეფოს.

იმისათვის, რომ სიკეთე გაიხსნას და კოსმიური სილამაზის ეს ჭურჭელი აივსოს მისით, აუცილებელია, გავლილ იქნეს *სიყვარულით ტანჯვის გზა*. სიყვარული არის *სიკეთის ჩასახულობის* ფორმა. მაგრამ თუ სიყვარული არ *იზარდა სიკეთის სახლად*, ის თავის საწინააღმდეგო – ბრმა სიძულვილის სახეს იძენს და დამანგრეველი ხდება. *სიყვარულით ტანჯვა* ის აუცილებელი გვირაბია, რომელშიც გავლა სიყვარულს სიკეთედ გადააქცევს და მით სრულყოფს იმ პირველსახეს, რომელიც *კაცობის* ფორმით არის შექმნილი და ჩასახული ადამიანში, იმად, რასაც მოციქული პავლე უწოდებს სულიერ, „*შინგან ადამიანს*“. ეს არა მხოლოდ ტარიელს და ნესტან-დარეჯანს ეხება, არამედ ავთანდილსაც და თინათინსაც, რადგან მათი სიყვარული ვერ გასრულდება *თანახელმნიფებით*, თუ ავთანდილმაც და თინათინმაც არ გაიარეს იგივე გზა და ავთანდილი არ ამალღდა *ხელმწიფობამდე* (ავთანდილი ხომ არ არის მეფედ „ღვთით დანაბადი“) და არ *შეიმოსა სამეფო სხეულით*. და მართლაც, ავთანდილის სამწლიანი ტანჯვა და შემდგომ *ამ ტანჯვის გაგრძელება* მისი კვლავ შებრუნებით ტარიელისაკენ, ახლა უკვე სიტყვის შესასრულებლად და მეგობრად, *მას გაასრულებინებს ამ გზას*. მხოლოდ ამგვარი ტანჯვა და მეგობრისათვის თავდადება უქმნის ავთანდილს *ტანჯვის* გვირაბში გავლის შესაძლებლობას. ქართულ რელიგიურ პოლოგრამაში „*განშორება*“, „*მოშორება*“ და „*ნასვლა*“ სიკე-

დილის სინონიმებია. ვამბობთ, „წუთისოფელს განშორდა, მოშორდა“, „ამ სოფლიდან გავიდა“, „ჩვენგან წავიდა“ და სხვა. ასევე, „წერილი წალო“... არსებული ხელნაწერების დასასრულის სტროფი (ვისაც არ უნდა ეკუთვნოდეს ის) მოწმობს ამას:

*„გასრულდა მათი ამბავი, ვითა სიზმარი ღამისა.
გარდახდეს, გავლეს სოფელი, ნახეთ სიმუხთლე უამისა!..
ვის გრძლად ჰგონია, მისთვისცა არის ერთისა წამისად.“*

თავნებობითა და უზრდელობით იხსნება ადამიანის წინაშე სიკედილის გზა, რომელიც უნდა გაიაროს ადამიანმა თავის თავში სიყვარულის და კაცობის ზრდით ან, სხვაგვარად, თავის თავში მაცდუნებლობის, ცოდვისა და ბოროტების მოკვლით, აღმოფხვრით და სიკეთედ დაარსებით. ეს არის გზა მეორედ შობის, – გონიერად და ზრდილად. აქ მთლიანად ქრისტიანულ ჰოლოგრამაში ვიმყოფებით. სიყვარულით და სიყვარულში ტანჯვის და კედომის გზაზე ადამიანში კვდება ყოველივე, რაც მის კაცობასა და სიკეთეს უშლის ხელს. განცდათა სტიქია თანდათან ფორმას იძენს, გრძნობას წმინდავს და ამაღლებს. „ვეფხისტყაოსნის“ ძირითადი კვანძის გახსნა ხდება სიკედილში შესვლით და იქიდან კელავ შობით, უკვე სრულიად მწიფე კაცის და სრულყოფილი ხელმწიფის სახით, რომლის ყოველი ნაბიჯი ალბეჭდილია სიკეთის ქმნით და ირგვლივ სიყვარულის სხივფენით. ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ ადამიანი არ იბადება „მზა“ სახით. იგი იბადება, როგორც შესაძლებლობა, რომელიც არსებობის ველში უნდა გაიხსნას სრულად და გარდაქმნათა მეოხებით ზრდის თანმიმდევრობით მიაღწიოს თავისი შესაძლებლობების სრულყოფილებას და არსება დაიდგინოს. მხოლოდ ამ შემთხვევაში იქნება იგი „არსებაგრძელი სიკეთე“. მთელი ჰოლოგრამა, რომელსაც რუსთველი ქმნის, ეფუძნება ქრისტიანულ და ქართულ თეოკოსმოლოგიურ არქეტიპს, რომელიც ქართული კულტურის, ქართული ენის ნიალიდან არის ამოზრდილი, რაც აქცევს კიდევ მას ქართულობის ულევ წყაროდ. არავითარი სხვა ძალა არ არსებობს და ძნელი წარმოსადგენიცაა, თუ არა ქართული ენა, რომელსაც შეეძლო გამოეტარებინა ეს ერთი ციდა ქვეყანა და ერი იმ ქართველებში და მინისძვრებში, რომელიც მას დაატყდა თავს არსებობის გზაზე, განსაკუთრებით „ვეფხისტყაოსნის“ შექმნის შემდგომ. რუსთველმა შექმნა ქართველი ერი და გადაარჩინა კიდევ ის. ქართველი ერის არსებობის ენერგია „ვეფხისტყაოსნის“ საშობი ინრობა. ამ ენერგიის განლევა ქართველი ერის არსებობის დასრულების პირდაპირპროპორციულია. აქ სრულად ცხადდება გალაკტიონის სიტყვები:

*„ყველა სახელებში მხოლოდ რუსთველი იხსნის
განსაცდელით მრავალ საუკუნეს“.*

ქრისტიანობა და ქართველობა –
თეოკოსმოლოგიური ყოფიარება

„ვეფხისტყაოსანის“ პირველივე სტროფი მიგვმართავს *შექმნის* მისტირიისაკენ: ღმერთი ქმნის სამყაროს, ზეცით მონაბერ სულებს და ბუნების გვირგვინს, თავის „ხატსა და მსგავსებას“ – *კაცს*, რომელსაც აძლევს *ქვეყანას*, ანუ მიწას, მინიდან შექმნილ ყოველ სინამდვილეს, რომელიც უთვალავი ფერთაა და *ადამიანსაც*, იმას, ვისშიც *კაცობამ* უნდა იზარდოს. *კაცობა*, ამგვარად, *ზეცით მონაბერია ადამიანში*, ზეციერებით განსაზღვრული მმართველობა და პატრონობა მისი – *თავადობა*, ამ სიტყვის ღრმა მნიშვნელობით. მინიერება, ამგვარად, *კაცობის* გარეგნული სახეა, *კაცობა* კი ადამიანობის (ქვეყნიურობის) შინაგანი არსება, ის, რასაც პავლე მოციქული უწოდებს „შინაგან ადამიანს“, „სულიერ ადამიანს“. „*ხატი და მსგავსება*“ არის *კაცი*, ხოლო ყოფიერების მიზანი, ადამიანის არსებობის აზრი, არის შინაგანი *კაცობის* – *თავადობის* – გასრულება *ხელმწიფედ*, მისი დამნიფება *ხელობისათვის*, რაც გარკვეულ სოციალურ ფუნქციასაც გულისხმობს და ხელოვნებასაც იმ საქმეში, რომელსაც მოჰქიდებს ხელს. სწორედ ამ *კაცს* – შინაგან ადამიანს და ხელმწიფეს *მისცა* ღმერთმა ქვეყანა. რუსთველი ხმარობს მრავლობითს („*ჩვენ კაცთა*“) და ეს ზუსტად გამოხატავს იმ ინტენციონალობას, რომელიც ქვეყნის პატრონობის ბაღედ შლის *კაცობას*. ერთი ვერ იქნება პატრონი. პატრონი ქვეყნისა არის „*ჩვენ*“, „*კაცნი*“ და მხოლოდ ამ სიმრავლის სიმეტრიულობას აქვს შესაძლებლობა, მართოს და უპატრონოს *ქვეყანას*. ამ *კაცთა* ზრდისა და „*ჩვენობის*“ გზა არის მოცემული „ვეფხისტყაოსანში“ და „ვეფხისტყაოსნით“. პატრონთა ეს „*ჩვენობა*“ მოითხოვა „*კარვოსანთა* დასმაც“.

ქრისტიანული ყოფიერების ჰოლოგრაფა მიმართულია *ადამიანზე* და *მის კაცურობაზე*. ის დაფუძნებულია „*ცოდვის საფრთხის*“ და „*სიყვარულის*“ აქსიომატურ დებულებაზე: *ადამიანი ცდუნებულია, ადამიანი ცოდვილობის საფრთხეშია! ღმერთს უყვარს ადამიანი (შექმნილი), რომელშიც მან თავისი „ხატი და მსგავსება“, კაცობა ჩაჰბერა!* ქრისტიანული კოსმოსის ეგზისტენციალური მიზანი არის ადამიანის ამაღლება სიყვარულამდე და მით ხსნა ცოდვილობის საფრთხისაგან. იმ საფრთხისგან, რომელიც „*ჩასაფრებულია კართან*“ – *გამოაფხიზლოს* და „*გათავისუფლოს თავისუფლებისათვის*“, რათა *შეახვედროს ღმერთს*, რომელიც *სიყვარულია* („*ღმერთი სიყვარული არს*“). „*თავისუფლებისათვის გათავისუფლება*“ ნიშნავს პირველქმნილების, *კაცის* და ცდუნებამდელი ადამის აღდგენას, რომლის თავისუფლება დაკარგულ იქნა ცდუნებითა და ცოდვით, რისთვისაც ის, თავისი ცოდვის გამოსასყიდად, გამოძევებულ იქნა თავისუფლებიდან (სამოთხიდან) ქვეყანაზე. ქვეყანა *დროის* სამეფოა, დროის მსვლელობით მოსაზ-

ღერული. სამოთხე – მარადისობის, მოუსაზღვრავი ყოფიერების. დროში არსებობის ბედია: *შრომა, გამრავლება, აღზრდა და სიყვარული*. მარადისობიდან დროში გადასვლა ადამიანის ყოფიერებას აყენებს *სიკვდილის პირისპირ* და დროის მისთვის მოსაზღვრულ ორლობაში – *სიკვდილის წინაშე დგომაში* უნესებს ალაგს. ასე ჩაენაცვლა ბედისწერა სამოთხეში არსებობის თავისუფლებას.

პირველი სამი ნიშანი ბედისმეორი ნიჭის სახით აქვს მიცემული ადამიანს და, ამიტომ, „რაცა ვის რა ბედმან მისცეს...“ – უნდა დასჯერდეს და ქმნიდეს მას. ეს „ქმნა ნიჭისა“ აუცილებელი თვისებაა თვით ნიჭიერების გამომვლენი, რადგან ნიჭი დადასტურებაშია, ზრდაში და კეთებაში – საქმეში, რომელშიც და რომლითაც ჩნდება იგი („საქმემან შენმან გამოგაჩინოს...“). ხოლო მეოთხე და არსებითი კი არის *სიყვარული*, რომელიც არ არის უშუალოდ მოცემული თვისება ან ნიჭი, არამედ „საზრდელი“ რამ, რომელიც ინერგება ადამიანში მაშინ, როდესაც მის არსებას შეიპყრობს და მოიცავს *იდუმალი გრძნობა* („*ეზი მზრდელი სიყვარულისა, მის შენგან დანერგილისა.*“). გრძნობის იდუმალება მიგვანიშნებს ადამიანში იმის ჩასახებაზე, რაც არის *თავად სიყვარული* – *ღმერთის*. ხოლო ამ ჩასახვის ალაგი არის *გული* („სასუფეველი ღვთისა თქვენს გულშია“), რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ უმთავრესი პერსონაჟია. სიყვარულის ჩასახვა ადამიანში „*ახელებს*“ და „*ხსნის*“ მას ბოლომდე. შეყვარებული („მიჯნური“) პროეცირებული ხდება სხვაზე – *საყვარელზე*. ის „გამოდის თავისი თავიდან“, თავისი *ცოდვის საფრთხეში დებიდან* და აყენებს *გზაზე*, რომელზედაც მას შეუძლია მოიპოვოს თავისუფლება და გახდეს *კაცი – ქვეყნის ხელმწიფე მორიგე*.

რუსთველის ეს კონცეფცია კრისტიანურად ქრისტიანულია, რამდენადაც ყოველი ელემენტი აღებულია ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამიდან, რომელშიც ის აბსურდული (ზეგონებრივი) ხატითაა გახსნილი: „სასუფეველი ღვთისა თქვენს გულშია“. ეს კონცეფცია, ტრაქტატის სახით გამოთქმული, არავითარ პოეზიას არ შეიცავს. რუსთველი კი არსებითა და *ხელობით* (თუნდაც რომ ეს სიტყვა „გახელებად“, „სიგიჟედ“ ითარგმნოს!) პოეტია. კონცეფციას ესაჭიროებოდა მხატვრული გახსნა, რომ ის ქცეულიყო *გზად* და *მოძღვრებად* ხელმწიფეთა, მეფეთა აღსაზრდელად. „მეფე“ („ხელმწიფე“) ქრისტესთან დაკავშირებული გამოთქმავა, რადგან ქრისტე „განკაცნა“ (და არა „გაადამიანდა“) და უკავშირდება იმას, რასაც რუსთველი დასაწყისშივე ამბობს:

„ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერთა, მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერთა“.

რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ ქებაა. ეს არის ქება არა მეფისა თუ საყვარლის „ქებაის“ ლექსთწყობის თვალსაზრისით, არამედ თეოკოსმოლოგიური უნივერსალური ხედვით, რომელიც მოიცავს კაცობის ღვთაებრივი სანყისის („ხატობისა და მსგავსების“) აღდგენას ცდუნებულ და ქვეყანაზე გამოძევებულ ადამიანში. ამ აზრით არის „ვეფხისტყაოსანი“, ერთსა და იმავე დროს, ამბავი სიყვარულის გზაზე და პატრონყმური მონარქიის ხატოვანი ტრაქტიტიც. ხატოვანება მაგალითის და გზის ჩვენებაა, ხედვა. იმგვარი რამის ყოველნამიერი ხედვა, რასაც ჩვეულებრივი თვალი ვერ ხედავს, ან არ აქცევს ყურადღებას. პოეტიკის არსებაში სწორედ ეს უხილავის ხილვა და უსმენადის სმენა დევს. ალბათ ეს განასხვავებს ნიჭიერ პოეტებს და გენიოსებს იმათგან, ვინც მხოლოდ სიტყვათა გართიმვა, ან რომელიღაც ნასწავლ ფორმაში მოქცევა იცის. ისტორიული თვალსაზრისით, საქართველოს გაქრისტიანება და ქართული ეკლესიის ფორმირება ქართული კულტურის და „ქართველობის“ ურთიერთდამოკიდებული ასპექტებია. „ქართლის ცხოვრება“ ადასტურებს ამას. მაგრამ „ქართლის ცხოვრება“, ამასთანავე, შეიცავს გზას ქართული პატრონყმური წყობის დასანახავად და მისი ქართული სახელმწიფოებრიობის არსებისგამომთქმელ ფორმად დასანახავად. გაქრისტიანების პროცესი და პატრონყმობის დაფუძნების პროცესი ურთიერთანხედომადი პროცესია, რომელიც სამ ძირითად კომპონენტს შეიცავს: ქართული ენა – ქართული მითოეზისტენციალური წყობა – ქართული ქრისტიანული სარწმუნოება. ქართული ენა არის ის პირობა, რომელიც ორ ონტოლოგიურმაფუძნებელს აძლევსნამდვილობას დაქმნისერთობისშემომქმედ ენერგიას, რადგან ქართული ენა (და ყოველი ენა თავ-თავისი ეროვნული ყოფიერებისათვის), როგორც ლოგოსი, ქართული ყოფიერების პირობაა. განზოგადებით: ყოფიერება ისეა ენაში მოთავსებული, როგორც პოლოგრამაში. მასში იხილვება მთელი ყოფიერება და ის მთლიანად არის ენის ნებისმიერ „მცირე ნამსხვრევში“ – „პირველივე წარმოთქმულ სიტყვაში“ (ჰუმბოლდტი).

ქართულ მითოკოსმოლოგიურ ხატში, რომელიც ქრისტიანულ პოლოგრამაში იქნა შეთვისებული, ყველა ის ელემენტი, რომელსაც რუსთველი იყენებს ქართული ქრისტიანული პოლოგრამის წარმოსაჩენად და მასში სამოქმედოდ. თვით ქართული პატრონყმობაც, არსებითად, ქართული მითოკოსმოლოგიური არქეტაიპის ქრისტიანულ პოლოგრამაში განხორციელებას გულისხმობს.

როგორც აღვნიშნე, ჩემი ხედვით, ყუთლუ-არსლანსა და რუსთველს შორის სრული იდეური ერთობა არსებობს. პირველი ტაეპის გამოთქმა

- ჩვენ კაცთა მოგვცა ქვეყანა", - მიუთითებს იმ თანასწორობაზე, რომელიც ქვეყნის პატრონებს აქვთ. ამ გაგებით „ჩვენ“ მიუთითებს პატრონთა კლასზე, რომელიც უნივერსალურია, როგორც მთლიანად „ქვეყნის“ (როგორც მსოფლიოს), ასევე კონკრეტული „ქვეყნის“ (სახელმწიფოს) მმართველ-მორიგეთა თვალსაზრისით. ამ კლასს ეკუთვნის მეფეც. მონარქია და, კერძოდ, რუსთველური პატრონყმობა, როგორადაც არის ის მოცემული „ვეფხისტყაოსანში“, მეფეს ამ კლასის შიგნით განიხილავს და არა ამ კლასისადმი სხვად და ზე-მდგომად, როგორც „ისტორიანი და აზმანის“ ავტორი და „ცენტრალისტური“ ისტორიოგრაფია. „კლასის“ ცნება ღირებულებითი ცნებაა და ის გამოხატავს იმ უნივერსალურ სოციალურ დიდ კვანძს, რომელიც ქრისტიანულ ჰოლოგრამაში კეთილშესაქმის გამომხატველია, რატომაც თავადად და მეფედ არის ნოდებული თვით ქრისტე. ამ პატრონ-კაცთა კლასს ეუნოდებთ ზოგადად არისტოკრატიას, ქართულად - თავადებს და დიდებულებს (ორივე აზრით: სოციალურით და ღირსებრივით). „თავადი“ და „დიდებული“ ბუნებრივად არის იმ კვანძის ჩვენობით გაგება, რომელიც შეიცავს პატრონსა-და-ყმას, როგორც ერთიან და განუყოფელ, ურთიერთჩანაცვლებად არსებობას.⁶⁸ ამ ჰოლოგრამაში დანახული პატრონყმური „ჩვენობა“ ბუნებრივად მოითხოვს ამ ჩვენობისთვის ფორმის მიცემას. ყუთლუ-არსლანის და მისი დასის „კარვის“ იდეა და რუსთველის პატრონყმობა აბსოლუტურ თანხედრობაშია. სახელოთა განაწილება პატრონთა შორის არის მონარქიის, როგორც „წვეულთა და რჩეულთა წყობის“ ბუნებრივი აუცილებლობა. ამგვარივე ბუნებრიობით, განსაზღვრავს ეს კლასი კანონსაც, რომელსაც მოითხოვს მორიგეობა ქვეყნის მართვაში. ეს ყოველივე გაიაზრება, როგორც ცალკე აღებული „ინდივიდის“, „მე-ს“ უეჭველი დგომა შემთხვევითობისა და სიკვდილის წინაშე, და „ჩვენობის“ მდგრადობა. მდგრადობა კი არის კანონთა უპირველესი ნიშანი, რომელიც მთელ საპატრონო ქვეყანას (მსოფლიოსაც და სახელმწიფოსაც) შემთხვევითობებისაგან იცავს. „მე“ დაძლეულია „ჩვენი“, შემთხვევითობა დაძლეულია კანონზომიერებით. საქართველოს ისტორია და დავით აღმაშენებელი („ქართლის ცხოვრება“ და „გალობანი სინანულისანი“), როგორც ქართული ქრისტიანული ხელმწიფების მწვერვალი, სრულყოფილ მაგალითს აძლევდა ყუთლუ-არსლან - რუსთველის იდეას საკანონმდებლო და აღმასრულებელი საპატრონო ხელისუფლების ფუნქციათა განსაყოფად, და „მესა“ და „ჩვენს“ შორის ნონასწორობის და სიმეტრიის დასადგენად.

პატრონთა-და-ყმათა ერთობა სრულიად სხვა ფორმის ერთობაა ვიდრე „დემოკრატიული“, „რესპუბლიკური“, ან ევროპული ტიპის მონარქია (ფეოდალური... აბსოლუტური...ან, თუნდაც, კონსტიტუციური). პატრონყმობის საფუძველში დევს ქრისტიანული ერთობის ხედვა

და მათი (რჩეულთა და ასარჩევთა) ურთიერთჩანაცვლების (ავთანდილის შერმადინით) შესაძლებლობა. ამ გაგების მარცვალი დასტური ჩანს იმაში, რომ *ბაგრატიონებს* საქართველოს ტახტს არავინ არ შესცილებია ათი საუკუნის განმავლობაში, ვიდრე თავად მათ არ გადადგეს ის ნაბიჯები, რომელმაც საქართველოს არქეტიპული პატრონყმობისა და სახელმწიფოს მოსპობა გამოიწვია. მაგრამ რანი არიან ბაგრატიონნი ქართული არისტოკრატიის გარეშე? ნებისმიერი მეფე იმიტომ ეკუთვნის თავის ერს („ეროვნულად“ და არა „გენეტიკურად“!), რომ ქმნის პატრონყმურ ერთობას ქვეყნის მორიგეობაში და აღმშენებლობაში. ნებისმიერ სხვა შემთხვევაში ეს ინვეეს „დინასტიურ მიუღებლობას“ და ტახტისთვის განუწყვეტელ ბრძოლას – ქმნის პოლიტიკურ და სოციალურ კრიზისს, როგორც ამას აჩვენებს ევროპის ისტორია. ეს კრიზისები გახდა ევროპის სახელმწიფოებრივი წყობის განვითარების მამოძრავებელი. საქართველოს განვითარება სხვაგვით მიდიოდა. გიორგი ჭყონდიდელმა და დავით აღმაშენებელმა საქართველო ახალ გზაზე – იმპერიული წყობის გზაზე დააყენეს და მიზნად სახელმწიფოს მდგრადობა და საერთო ინტერესები დასახეს. ეს პატრონყმობის დასრულებული ფორმებისაკენ მისწრაფებას უდებდა სათავეს, რაც „ქართველი ერის ქრისტიანული იმპერიის“ განუწყვეტელი განვითარების საშუალებას იძლეოდა. ეს ბაგრატიონთა დინასტიურ მდგრადობასაც გულისხმობდა. „გალობანი სინანულისანი“ ამ იმპერიის განვითარების ზნეობრივ-კანონმდებლურ ანდერძად იკითხება... ყუთლუ-არსლანმა და მისმა დასმა სცადეს ამ ანდერძისათვის პოლიტიკური ფორმის მიცემა.

ისტორიამ დაადასტურა, რომ ყუთლუ-არსლანისა და რუსთველის იდეების მარცხი საქართველოს განვითარების წყვეტას მოასწავებდა. ყოველივე, რაც მას შემდგომ გვაქვს ისტორიაში („ქართლის ცხოვრებაში“), არის „მე“-ს გამარჯვება „ჩვენზე“ და *ჩვენობის* განუწყვეტელი მარცხი, ვიდრე დღევანდელ დღემდე. „ვეფხისტყაოსნით“ რუსთველმა პასუხი გასცა ყველა კითხვას, რაც ისტორიულმა გამოწვევებმა დასვა საქართველოს და ქართველი არისტოკრატიის წინაშე. ჩემი ხედვით, ეს პასუხი ასე იკითხება: *ის, ვინც თავნებობს „მე“-ს ცდუნებით და არღვევს „ჩვენობას“, თხრის სიკვდილის გვირაბს, რომელში გავლა ქვეყნის ბედით გზად იქცევა. ამ გვირაბიდან გამოყვანა შეუძლია მხოლოდ ჩვენობის აღდგენას ყოველი პატრონ-ყმის კაცობით, ხელმწიფობით, სიყვარულითა და მეგობრობით. XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ეს თემა ქართველი თავადაზნაურობის (არისტოკრატიის) უმთავრესი თემა და მიზანი გახდება. ასე რჩება XXI საუკუნის დასაწყისშიც.*⁶⁹

* * *

ქართული ქრისტიანული ჰოლოგრამის წარმოსაჩენად და მასში სამოქმედოდ, *პატრონუმობის* ქართულ ქრისტიანულ ჰოლოგრამად განსახორციელებლად, რუსთველი იყენებს *ქართულ* მითოკოსმოლოგიურ არქექტიპს.

ქართულ მითოკოსმოლოგიურ ჰოლოგრამას ორი არქექტიპი – *ამირანი* და *გიორგი* განასახიერებს. ბერძნული მითოლოგიური ტრადიციული მეტაფორით, „*დიონისური*“ და „*აპოლონური*“ საწყისები, რომლებიც ქართული ყოფიერების სასიცოცხლო ენერჯის კვანძს ქმნიან. ქართულ ენაში ეს „საწყისთა კვანძი“ იწოდება *ადამიანად* და *კაცად*. „*ადამიანი*“ არის ის ცოცხალი (ბიოლოგიური) ფიზიკური არსება, რომელიც შექმნილია ბუნებრივი სუბსტანციისაგან და ემორჩილება ყველა ბუნებრივ „ცხოველურ“ კანონზომიერებას, სტიქიებს და სტიქიათა მიმოქცევის კანონებს. ეს არის დიონისური საწყისი. ბიბლიაში ის გამოიხატება სიტყვით „*გააკეთა*“. ღმერთმა ადამიანი „*გააკეთა მიწისაგან*“ (*ადამი*), ან „სიმინდისაგან“ (Родил сук), და ა.შ. მთელ მითოსურ ჰოლოგრამებში. ხოლო მისი არსებობა განპირობებულია გრძნობათა და აღქმათა რხევების სიხშირით და ინტენსივობით, რეზონანსით გარემო გამოწვევებთან. ეს ქმნის ადამიანის სტიქიურ ფეთქებადობას, დამანგრეველობას და გაუფორმებლობას. ადამიანის ამირანულ-„დიონისური“ ენერჯის სტიქია სიკვდილის წინაშე დგომის განუწყვეტელ განცდაში იმყოფება. სიკვდილის ინსტინქტური შიშით მოცული გრძნობათა სტიქია ვერ ქმნის – ის ანგრევს არსებულს და „სიკვდილის ნყურვილს“ განასახიერებს. მაგრამ სტიქიურ დამანგრეველობას არა აქვს არსებობის ხანგრძლივობა, რადგან ის თვითდამანგრეველიცაა.

მეორე სიტყვა არის „*შექმნა*“. „ღმერთმა შექმნა ყოველივე“, მათ შორის თვისი „*ხატი და მსგავსება*“ – *კაცი*. *კაცი* არის ის სულიერი არსება, რომელიც ადამიანის სტიქიას ფორმას აძლევს, ქმნის იმას, რასაც ყოფიერების მატრიცა ეწოდება, ყალიბი, რომელიც *კულტურად* („*მომშინაურებელ-მომთვინიერებელ არსებობად*“) სახიერდება. *კულტურის* მატრიცა ანესრიგებს სტიქიის ქაოტურობას და მის დამანგრეველ ფეთქებადობას მანესრიგებელ შემოქმედებით ენერჯიად და *კოსმოსად* – *ჯგრაგ-გიორგად* – გარდაქმნის. *კაცის* გიორგიულ-აპოლონური საწყისით *გადის* ადამიანი „*ბუნებიდან*“ და *კაცად* არსდება, რადგან ბუნებაში არც ერთი იმ „გიორგიულ-აპოლონურ“ თვისებათაგანი არ არის მოცემული, როგორც ახასიათებს *კაცობას*: *ხელოვნურობა* ყოველივესი, რასაც ის *აკეთებს*. იმ მომენტიდან, როდესაც ადამიანი ბუნების მიერ „*მზად*“ მორთმეულ საკვებს თუ იარაღს თავს ანებებს და იწყებს *კეთებას*, *შექმნას* და *საცხოვრისის ორგანიზებას*, მასში უკვე *კაცობა* იწყებს არსებობას, იღვიძებს სული და მეორე გონე-

ბა. ის ხდება იმ *ორცნობიერი გონების მქონე*, რომელსაც შეუძლია *შეიმეცნოს საკუთარი თავი და მოახდინოს მისი პროექცირება გარემოზე*. ქართულმა მითოკოსმოლოგიამ *ადამიანის-და-კაცის არქეტიპის* მითო-და-თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამა დაამკვიდრა. ამ ჰოლოგრამაში არსებობდა და მიმდინარეობდა ის პროცესები, რომლებიც საბოლოოდ ყალიბდება, როგორც *ქართული კულტურა* და რომელიც არსებობს დღესაც, თუმცე საკმაოდ გაფერმკრთალებული და ნათხაპნილი. ამ ჰოლოგრამაში მოქმედებენ ღმერთი, ღვთისშვილები (ნახევარღმერთები), გმირები (ზებუნებრივი ნიშნებისა და ძალის მქონე ადამიანები - კაი ყმა, ვაჟკაცი...) და ჩვეულებრივი სოფლის მკვიდრნი: დედა-კაცები და მამა-კაცები; აგრეთვე *ბუნება*. ბუნება, ამ თვალსაზრისით, არ არის ის ალაგი (ტოპოს), სადაც რაიმე ხდება (*„გეოგრაფიული და ეკოლოგიური გარემო“*), არამედ თვით მითოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამის ერთ-ერთი *პერსონაჟი*, რომელიც იძენს იმავე თვისებებსა და ფორმას, როგორსაც მას აძლევს *კაცი*. აქ ერთგვარი სიმეტრია გვაქვს, რომელსაც შეიძლება ვუნოდოთ *დინამიკური სიმეტრია*. ამ ტიპის სიმეტრია მხოლოდ *კაცშია* განხორციელებული, რადგან ადამიანი *კაცობით* არის არა მარტოდენ მიმღებ-ამსახველი, ან *ხატი*, არამედ *გარდამქმნელი და თანაშემოქმედიც*. მე მას ვუნოდებ *„გარდასახვათა ველს“*, რომელშიც ხორციელდება ფიზიკურის გადაქცევა მეტაფიზიკურ და მეტაფიზიკურის ფიზიკურ სინამდვილედ; სულიერის - ხორციელში და ხორციელის - სულიერში მიმოქცევა; *გამოვლენილი* (დროში მყოფი) გადადის *გამოუვლენელში* (გრაგნილში) და პირუკუ, *გამოუვლენელი* - *გამოვლენილში* (დროში მყოფობაში). ეს არის *ონტოლოგიალიზების* (არსებისგამოთქმის) *შესაძლებლობათა ველი* (ქრისტეც ადასტურებს ამას, როდესაც გამოეცხადება მოციქულებს და ჭამს *ხორციელ საჭმელს* მათ წინაშე! ლუკა, 24,41-43). როგორც ენაში მყოფი, ადამიანი ხასიათდება ყველა იმ თვისებით, რომელიც აქვს მითოპოეტურ ჰოლოგრამას. ამგვარად, თვით ადამიანი გვევლინება, როგორც ჰოლოგრამა (ჰოლოგრამის ჰოლოგრამად), რომელსაც აქვს შესაძლებლობა, დინამიკურად იყოს მიმართული *ბუნებისაკენ, როგორც მასში მყოფისა და ბუნებისაკენ, როგორც მისგან გარემო არსებულისაკენ*. ვფიქრობ, ეს სრული სიღრმით გამოხატა კანტმა, როდესაც ბუნება - ადამიანის რაციონალური ინტენციის ობიექტი - *„ადამიანურ ბუნებად“* განსაზღვრა. ვაჟა-ფშაველამ ღრმა პოეტური ხატით გადმოსცა ეს: *„ჩვენ ბუნებაში ვართ და ბუნება ჩვენშია...“* ეს მეტაფიზიკური აბსურდული ხატი გასაგებს ხდის სხვა აზრსაც: *„სასუფეველი ღვთისა ჩვენს გულებშია“*, რაც ყოფიერების ჰოლოგრამულობის ცხადი დადასტურებაა. მეტაფორა, რომელსაც დღეს მეცნიერებაც (*„ხაალი ფიზიკა“* და *„ჰოლოგრამული პარადიგმა“*) ადასტურებს.

სიყვარულით ტანჯვის და კვდომის გზა არის *შეხვედრების გზა*. ეს გზა არაფრით არ ჰგავს იმ გზას, რომელსაც დანტე გაივლის საიქიოში, ბეატრიჩესთან შესახვედრად და სამოთხეში ასასვლელად. ეს არის ნამდვილი ტკივილისა და ტანჯვის გზა, შეფარდებული სიკვდილთან. „*შეხვედრების*“ თემა მეტად საინტერესოდ ხსნის „ვეფხისტყაოსნის“ აზრს. *შეხვედრები* რამდენიმე პლანშია მოცემული: ფიზიკური შეხვედრა: ავთანდილი – თინათინი; ტარიელი – ნესტან-დარეჯანი; როსტევეანი – ტარიელი; ავთანდილი – ასმათი; ავთანდილი – ტარიელი; ტარიელი – ფრიდონი; ავთანდილი – ფრიდონი; ავთანდილი-ფატმანი; ტარიელი – ლომ-ვეფხი და ა.შ.; არის კიდევ სხვა რიგი შეხვედრებისა, რომელიც *ონტოლოგიური* (არსებისგამომთქმელი) *შეხვედრების* სახით არის მოცემული: ავთანდილის *შეხვედრა* თავის *გულთან*; ავთანდილის *შეხვედრა* მისი ტკბილი სიმღერის მოსასმენად გამოსულ *ქვეყნიერებასთან*; ავთანდილის *შეხვედრა* ანდერძში თავის შესაძლო სიკვდილთან. ავთანდილის *შეხვედრა* თეოკოსმოლოგიურ ლოცვაში; ნესტან-დარეჯანის *შეხვედრა* სიკვდილთან წერილში; ტარიელის *შეხვედრა* სიკვდილთან ლომ-ვეფხის დახოცვისას; ავთანდილის *შეხვედრა* ტარიელის თავგადასავალთან ტარიელის მიერ თხრობაში და ა.შ.; შეხვედრების კიდევ ერთი ტიპი არის ბოლო ნაწილში, როდესაც იწყება გამარჯვებულთა მსვლელობა და ქორწილები. ეს არის *მეტაყოფიერ შეხვედრათა* რიგი, რომელიც სრულდება „*თხისა და მგლის*“ *შეხვედრით* „*საძოვარზე ერთად ძოვისათვის*“. ამის შემდგომ ყველას ეხსნება სიკვდილის, *სოფლიდან საზრისრულად გასვლის კარიბჭე* („გარდახდეს გავლეს სოფელი...“ – ვისიც არ უნდა იყოს ეს სტროფი). შეხვედრათა თემა ისეა განლაგებული და დატვირთული, რომ იქმნება ერთიანი სურათი, რომელიც ჰოლოგრაფულად ივსება ურთიერთსახიერებით და უკვე აღარ სცილდება მკითხველის მზერას და განწყობას. თუ ამ თემებს გავიტანთ გზის და შეხვედრების სივრციდან და ძირითადი მიზნისადმი მიმართებიდან, შეიძლება საკმაოდ ბანალური ტექსტის განცდა დაგვეუფლოს, მაგრამ ტექსტში ეს ყოველივე ემსახურება და ფუნქციურად იტვირთება ძირითადი სათქმელის აზრით, – ძირითადი სათქმელი კი, როგორც ვთქვი, ერთია: *კაცობის და ხელმწიფობის ზრდა სიყვარულში და ზრდასრულ კაცად და მეფედ გათავისუფლება ქველობისა და სიკეთის ქმნისათვის*, ანუ „მე“-ს დაძლევა *კაცობრივი* ამაღლებითა და მწიფობით და „*თეოკოსმიური ჩვენობის*“ დაარსება.

გავრცელებული შეხედულება, რომ ავთანდილი არის უფრო „გონიერი და რაციონალური“, ვიდრე ტარიელი, რომ ავთანდილის გონიერება უფრო მაღალია, ვიდრე ტარიელისა და სხვა, მეტად სათუო წარმოსახვით (ილუზიურ) ნაწამძღვარს და განწყობას ეფუძნება. ეს მთლიანად ეწინააღმდეგება თვით რუსთველის დამოკიდებულებას თავისი პერსონაჟებისადმი. პოემა ეძღვნება ტარიელს. ავთანდილი „არსებობს“

იმდენად, რამდენადაც მან უნდა გამოავლინოს ტარიელი და დადგეს მასთან ერთად გზაზე. ის, რაც ტარიელს გადახდება, გადახდება ავთანდილსაც, რომელიც ამავე გზას გადის და ასევე მნიფდება და იზრდება. ასე რომ, ავთანდილის გამოცალკეება არ ხერხდება. ტარიელი გარკვეულ დრომდე გაყვანილია ძირითად „ამბავის“ მსვლელობიდან, ფრჩხილებშია ჩასმული. ამ ფრჩხილების გახსნა დაკისრებული აქვს ავთანდილს, რომელიც ყველა იმ თემას ხსნის, რომელიც ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის თავგადასავალშია მოცემული. შეხვედრათა ონტოლოგიური (არსებისგამომთქმელი) რიგი იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ თავდაპირველად მას უნდა შევეხო.

* * *

სამწლიანი ძებნის შემდგომ ავთანდილი შემობრუნდა არაბეთში და ემზადება გასაბრუნებლად. ის წერს *ანდერძს*. ის, რაც აქამდე ზოგადად იყო ნათქმი მეფეზე და პერსონაჟებზე, ამ ანდერძში იძენს დასრულებულ კონცეპტუალურ სახეს. იქმნება *პატრონყმობის ფილოსოფიის საფუძველმდები ტექსტი*. თემათა რიგი ამგვარია:

ა) ავთანდილი თავს *ჩაინაცვლებს* შერმადინით და ტოვებს მას *პატრონად*:

„რასაცა გვედრებ, ისმენდი, ვირე დრო გქონდეს ხლებისა;
შენ გაამავრე დაჭირვა ჩემისა ნასწავლებისა!
ან მეფეთა სამსახურად პირველ თავი დაამზადე,
სიკეთე და უკლებლობა შენი ერთობ გააცხადე;
სახლი ჩემი შეინახე, სპათა ჩემთა ეთავადე,
სამსახური აქამდისი, კვლა გავლენა გააკვლადე,
მტერთა ჩემთა ენაპირე, ძალი ნუმცა მოგაკლდების,
ერთგულთათვის კარგი ნუ გშურს, ორგულიმცა შენი კვდების!
შემოვიტყე, შენი ჩემგან ვალი კარგად გარდიხდების;
პატრონისა სამსახური არაოდეს არ ნახდების“...

როგორც მოსალოდნელია პატრონყმურ ურთიერთობაში ერთგული ყმისაგან, შერმადინი უარობს და ეხვეწება ავთანდილს თან წაყვანას, რაზედაც კვლავ დგინდება თემა, რომელიც მნიშვნელოვანია მიჯნურისა და მოყვრისთვის თავდადებული კაცისათვის:

„თუ მიჯნური ვარ, ერთი ვხამ ხელი მინდორთა მე რებად;
არ მარტო უნდა გაჭრილი ცრემლისა სისხლსა ფერებად?
გაჭრა ხელია მიჯნურთა, რად სცალს თავისა ბერებად!
ასრეა ესე სოფელი, შესჯერდი კვლა შეჯერებად!
რა მოგშორდე, მახსენებდი, სიყვარული ჩემი გქონდეს;

არ ვეშვივი მტერთა ჩემთა, თავი მონად მომიმონდეს!
ხამს, მამაცი გაგულოვნდეს, ჭირსა შიგან არ დაღონდეს!
მძულს, რა კაცსა სააუგო საქმე არა არ შესწონდეს“.

ამ შეგონების შემდგომ, ავთანდილი, პირველად მთელ პოემაში (მანამდე ის ფასდებოდა ავტორის, ან შემხვედრთა მიერ), გადადის თავისი თავის დახასიათებაზე და, ამასთანავე, მოყვრისათვის კაცური დამოკიდებულების პრინციპის წარმოჩენაზე:

„მე იგი ვარ, ვინ სოფელსა არ ამოვკრეფ კიტრად ბერად,
ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიჩანს მღერად;
ჩემსა მზესა დავეთხოვე, გაუშვივარ, დავდგე მე რად!
მას თუ დავსთმობ, სახლსა ჩემსა ველარ დავსთმობ ვისსა ვერად?“

დაბოლოს:

„ან ანდერძსა ჩემსა მოვცემ, როსტანს წინა დანერილსა;
შენ შეგვედრებ, დაგიჭიროს, ვითა გმართებს ჩემსა ზრდილსა.
მოვკვდე, თავსა ნუ მოიკლავ, სატანისგან ნუ იქმ ქმნილსა,
ამა ზედა იტირებდი, დაიდენდი თვალთა მილსა“.

აქ წარმოდგენილი ჩანაცვლების თემა, როგორც აღვნიშნე, პატრონყმობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი მახასიათებელია, რადგან მიუთითებს პატრონთა კლასის გახსნილობაზე და იმ აუცილებელ ნიშანზე, რომლის მეოხებითაც ეს ჩანაცვლება შესაძლებელია განხორციელდეს – ზრდილობაზე და ერთგულებაზე.

ბ) ამის შემდეგ ავთანდილი წერს ანდერძს. ავთანდილის ანდერძი პატრონყმობის კოდექსი და ზრდილობის სახელმძღვანელოა, რომელიც იმდენად უბრალოდ და ღრმად გადმოსცემს პატრონყმურ ურთიერთობათა პოლოგრამის გამომსახავ ყველა თემას, რომ მისი კომენტარიც კი ზედმეტად მეჩვენება. აქ ყოველი სიტყვა არის მნიშვნელოვანი, ბოლომდე გაშლილი სემანტიკურ ველში და დატვირთული საზრისით. მკითხველი თავად გამოყოფს არსებითი მნიშვნელობის „გამლებ“ სიტყვებს:

„ჰე მეფეო, გავიპარე ძებნად ჩემგან საძებრისად;
ვერ დავდგები შეუყრელად ჩემდა ცეცხლთა მომდებრისად;
შემინდე და ნამატანე მოწყალება ღმრთაებრისად.
ვიცი, ბოლოდ არ დამიგმობ ამა ჩემსა გაზრახულსა.
კაცი ბრძენი ვერ გასწირავს მოყვარესა მოყვარულსა;
მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ პლატონისგან სწავლად თქმულსა:
„სიცრუე და ორპირობა აენებს ხორცსა, მერმე სულსა“.
რათვან თავია სიცრუე ყოვლისა უბადობისა,
მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?!“

არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა!
 მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა.
 ნაგიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რავგარ წერენ?
 ვით იტყვიან, ვით აქებენ? ცან, ცნობანი მიაფერენ!
 „სოყვარული აღგვამალლებს“, ვით ეყვანნი, ამას უღერენ,
 შენ არ ჯერ ხარ, უსწავლელნი კაცნი ვითმცა შევაჯერენ!
 ვინ დამბადა, შეძლებაცა მანვე მომცა ძლევად მტერთად;
 ვინ არს ძალი უხილავი, შემნედ ყოვლთა მინიერთად,
 ვინ საზღვარსა დაუსა ზღვრებს, ზის უკედავი ღმერთი ღმერთად,
 იგი გახდის ნამის-ყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად.
 რაცა ღმერთსა არა სწადდეს, არა საქმე არ იქმნების.
 მზისა შუქთა ვერ-მჭვრეტელი ია ხმების, ვარდი ჭნების;
 თვალთა ტურფა საჭვრეტელი უცხოდ რადმე ეშვენების;
 მე ვით გავძლო უმისობა, ან სიცოცხლე ვით მეთნების!
 რაზომცა სწყრები, შემინდევ შეცვლა თქვენისა მცნებისა.
 ძალი არ მქონდა ტყვე-ქმნილსა მე მაგისისა თნებისა;
 ან წასვლა იყო ნამალი ჩემთა სახმილთა გზნებისა,
 სადა გინდ ვიყო, რა მგამა, ყოფამცა მქონდა ნებისა!
 არას გარგებს სიმძიმელი, უსარგებლო ცრემლთა დენა;
 არ გარდავა გარდუვალად მომავალი საქმე ზენა;
 წესი არის მამაცისა მოჭირვება, ჭირთა თმენა;
 არვის ძალ-უძს ხორციელსა განგებისა გარდავლენა.
 რაცა ღმერთსა გაუგია თავსა ჩემსა გარდასავლად,
 გარდამხდეს და შემოვიქცე, აღარ დამრჩეს გული ავლად;
 თქვენვე გნახე მხიარულნი დიდებით და დაელა-მრავლად!
 მას რა ვარგო, დიდებად და კმარის ესე ჩემად დავლად.
 მეფეო, ესე თათბირი, მომკალ, ვინ დამინუნოსა!
 მეფეო, ნუ, თუ წასვლამან თქვენ ჩემმან დაგაჭმუნოსა?
 ვერ ვეცრუები, ვერ ვუზამ საქმესა საძაბუნოსა,
 პირის-პირ მარცხვენს, ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა.
 არ-დავინყება მოყვრისა აროდეს გვიზამს ზიანსა;
 ვგმობ კაცსა აუგიანსა, ცრუსა და ლალატიანსა!
 ვერ ვეცრუები, ვერ ვუზამ მას ხელმწიფესა მზიანსა.
 რა უარეა მამაცსა სულ-დიდსა, წასვლა-გვიანსა!
 რა უარეა მამაცსა ომშიგან პირის მხმეჭელსა,
 შემდრკალსა-შემინებულსა და სიკედილისა მეჭველსა!
 კაცი ჯაბანი რითა სჯობს დიაცსა ქსლისა მბეჭველსა?
 სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა!
 ვერ დაიჭირავს სიკედილსა გზა ვინრო, ვერცა კლდოვანი;
 მისგან გასწორდეს ყოველი, სუსტი და ძალ-გულოვანი;
 ბოლოდ შეჰყარნეს მინამან ერთგან მოყმე და მხცოვანი.

სჯობს სიცოცხლესა ნაზრახსა სიკვდილი სახელოვანი!
 მერმე ვიშიშვი მეფეო, თქვენად კადრებად ამისად:
 სცთების და სცთების, სიკვდილსა ვინ არ მოელის ნამისად;
 მოვა შემყრელი ყოველთა ერთგან დლისა და ლამისად,
 თუ ვერა გნახე ცოცხალმან, ყოფამცა მქონდა ჟამისად.
 თუ სანუთრომან დამამხოს, ყოველთა დამამხობელმან,
 ლარიბი მოგკვდე ლარიბად, ვერ დამიტიროს მშობელმან,
 ველარ შემსუდრონ დაზრდილთა და ვერცა მისანდობელმან,
 მუნ შემინყალოს თქვენმანვე გულმან მონყალე, მლმობელმან.“

აქ იწყება ანალიზი და გადასვლა: შემდეგი ნაწილი მეტად საინტერესოა თავისი მიმართებით. ის უფრო შეესატყვისება შერმადინს, ვიდრე მეფეს, რომელმაც უნდა შეასრულოს ეს ანდერძი:

„მაქეს საქონელი ურიცხვი, ვერვისგან ანანონები,
 მიეც გლახაკთა საჭურჭლე, ათავისუფლე მონები,
 შენ დაამდიდრენ ყოველი ობოლი, არას მქონები:
 მიღწვიან, მომიგონებენ, დამლოცვენ, მოვეგონები.“

რაცა თქვენთვის არ ვარგიყოს საჭურჭლესა დასადებლად,
 მიეც ზოგი ხანაგთა, ზოგი ხიდთა ასაგებლად:
 ნურა ნუ გშურს საქონელი ჩემი ჩემთვის წასაგებლად!
 შენგან კიდე არვინ მივის ცეცხლთა ჩემთა დამავსებლად.
 ამას იქით ჩემგან ჩემი ამბავიცა არ გეცნევის,
 ამაღ გვედრებ სულსა ჩემსა, წიგნი გკადრებს, არ გეთნევის,
 არას არგებს, ეშმაკისა საქმეთაგან დაეძლევის,
 შემინდე და შემივედრე, მკედარსა რალა გარდმეხდევის!
 გვედრებ, მეფეო, შერმადინს, მონასა ჩემსა რჩეულსა;
 ნაკად აქვს ჭირი სამისოდ ამ წელიწადსა წლეულსა.
 ნუგეშინის-ეც წყალობით ჩემგან წყალობაჩვეულსა,
 ნუ დაადინებ თვალთაგან ცრემლსა, სისხლითა ფრქვეულსა.
 გასრულდა ჩემი ანდერძი, ჩემგან ნანერი ხელითა.
 აჰა, გამზრდელო, მოგშორდი, ნავე გულითა ხელითა!
 ნუ ჰსჭმუნავთ ჩემთვის მეფენი, ნუ ხართ მოსილნი ბნელითა,
 სუფევეითმცა ხართ თავითა, მტერთაგან საკრძალველითა!“
 „მისცა ანდერძი შერმადინს, რა გაათავა წერითა,
 უთხრა: „ჰკადრეო მეფესა საქმითა მეცნიერითა,
 შენ დაგამეტებს ვერავინ მსახურებითა ვერითა“.
 მოეხვია და ატირდა ცრემლითა სისხლთა ფერითა.“

ქრისტიანული ჰოლოგრაფის დინამიკის გათვალისწინებით, რომელიც მატრიცად არის დგენილი და წესად ქცეული, ამგვარ ანდერძს და

განშორებას, ანუ სიკვდილში შესაძლო შებიჯებას უნდა მოჰყვეს ლოცვა. და „სისხლისფერ ცრემლმდინარი“ ავთანდილი იწყებს ლოცვას. ეს არის მოკლე ლოცვა, რომელიც იმგვარი ინტენსიურობითა და ძალით არის წარმოთქმული, რომ მთელი ჰოლოგრაფის სურათს აცოცხლებს და კრავს. პირველი წრე შეკრულია და გზა გახსნილი. ყოველივე, რაც ამ ლოცვას მოჰყვება უკვე, კაცობისა და ხელმწიფობის გზაზე დგომა და, შესატყვისად, თემათა განვითარებაც ამ გზას ხსნის ეტაპობრივად. რუსთველოლოგიური ტრადიციით, ავთანდილის ლოცვა თეოლოგიური რემინისცენციების წყაროდაა ქცეული. მე ვფიქრობ, აქ ეს არაა მთავარი. ლოცვა მიმართულია სრულიად გარკვევით და ნათლად ავთანდილისაგან (და არა რუსთველისაგან) იმ ლოგიკით, რა ლოგიკითაც ავთანდილი იწყებს გზაზე შედგომას და ითხოვს შემწეობას ერთადერთი რეალური შემწისაგან სიკვდილის გზაზე შემდგარისთვის. ეს არის უნივერსალური მიმართვა ღმერთისადმი, რომელიც ერთადერთია და ფარავს მთელ ყოფიერებას, რომლის შემქმნელიცაა. ეს არის არაჩვეულებრივი გახსნილობით და ინტიმურობით გაცხადებული ზეკონფესიონალური (ზეალმსარებლობითი), უნივერსალური სარწმუნოება, რომელიც ეგზისტენციალურად და ონტოლოგიურად (არსებისგამომქმნელად) არის წარმოთქმული სიკვდილის გზის გახსნისას:

„ილოცავს, იტყვის: „მაღალო, ღმერთო ხმელთა და ცაათაო, ზოგჯერ მომცემო პატიჟთა, ზოგჯერ კეთილთა მზათაო, უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო, მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულისთქმათაო! ღმერთო, ღმერთო, გეაჯები, რომელი ჰფლობ ქვეყნათ ზესა, შენ დაჰბადე მიჯნურობა, შენ ანესებ მისსა ნესსა, მე სოფელმან მომამორვა უკეთესსა ჩემსა მზესა, ნუ ამოჰფხვერი სიყვარულსა, მისგან ჩემთვის დანათესსა! ღმერთო, ღმერთო მონყალო, არვინ მივის შენგან კიდე, შენგან ვითხოვ შენვენასა, რა ზომსაცა გზასა ველიდე: მტერთა ძლევა, ზღვათა ღელვა, ღამით მავნე განმარიდე! თულა დავრჩე, გმსახურებდე, შენდა მსხვერპლსა შევსწირვიდე“.

აქ „ამბავში“ კიდე ერთი უკანასკნელი ბრუნია გაკეთებული მხატვრული ხერხით, რომელიც XX საუკუნის ლიტერატურას უფრო შეესატყვისება, ვიდრე XII-ისას. რუსთველი უკუბედვით ხატავს ავთანდილის ნასვლის შემდგომ მომენტს. იმ მდგომარეობას და განწყობას, რომელიც ეუფლება როსტევეან მეფეს და მთელ არაბთა სახელმწიფოს ავთანდილის ანდერძის წაკითხვისას. ტარიელის გამოჩენამ არაბთა სამეფოს პორიზონტზე აღაშფოთა და დაარღვია მშვიდი და მონესრიგებული, ბედნიერი ყოფა. აქ კვლავ ჩანს ის ღრმა აზრი, რომლის გატარება სურს რუსთველს. ბოროტება არ არის იზოლირებული, განკერძოებ-

ული მოვლენა. სწორედ იმიტომ, რომ ბოროტს არსება არ გააჩნია, ის ნისლივით ედება ყოველივეს და იძენს კოსმოლოგიური მაშფოთებლისა და დამანგრეველის ხასიათს და სახეს. აქ მნიშვნელოვანი თავად ფაქტია და არა მოტივაციები და გამამართლებელი მიზნები. სიმეტრიულობა და თანწყობილება სრულიად ირღვევა და თანდათან მწუხრი ეფინება მთელ სამეფოს. ეს ფაქტი არის დახატული როსტეევანისა და არაბთა სახელმწიფოს მდგომარეობით ავთანდილის წასვლის შემდეგ:

*„ან ამბავი სხვა დავინყო, – ყმასა ნავჰყვე ნამაველსა.
არ შეექმნა დარბაზობა მას დღე როსტანს გულ-გამწყრაღსა;
რა გათენდა, ქუში ადგა, ჰგავს, თუ ადენს პირით აღსა,
ხმობა ბრძანა ვაზირისა, მიიყვანდეს შიშით მკრთაღსა.
რა ვაზირი მონინებით დარბაზს ნახა შემოსრული,
როსტან უთხრა: „არა მახსოვს გუშინდელი შენგან თქმული!
მანყინე და გამარისხე, ვერ დავიღე დიდხანს სული,
აზომ რომე ვაგათრივე შენ, ვაზირი გულის-გული...“*

ვაზირი, რა თქმა უნდა, კვლავ გაუმეორებს ავთანდილის შემონათვალს, რაზედაც მეფე მოკლედ პასუხობს: *„შენ თუ უშმაგო მგონიხარ, ვარმცა ურია მე ლევი. კელა მაგის მეტსა ნუ მასმენ, თვარა მე სრულად გელევი!“* და აქ, შიშით გამოსული ვაზირი იგებს ავთანდილის გაპარვის ამბავს და განწირული მოახსენებს მეფეს, რომელმაც კვლავ მოიხმო შიშვეპყრობილი ვაზირი. აქ საინტერესოა მეფის გუნებისა და მახასიათებლების ცვლა და უეცარი გამოვლენა იმ თვისებებისა, რომელიც მას ამსგავსებს არა მასვე, პოემის დასაწყისში წარმოჩენილს, არამედ ფარსადანს თავისი მრისხანების მომენტში. მოისმინა რა ვაზირის დასკვნა, რომ *„მზე აღარ მზეობს ჩვენთანა, დარი არ დარობს დარულად!“*, როსტეევანი სრულიად კარგავს მეფურ სიღინჯეს და ყველას გასაკვირველად იწყებს ყვირილს, *მოთქმას, პირს იხოკს, წვერს იგლეჯს...* თანაც ავთანდილს მიმართავს, რაც ფსიქოლოგიურად ზუსტი ნიშანია მოთქმის და განცდის სიღრმის: ავთანდილი ხომ სიკვდილის გზას შეუდგა. აქ არის კიდევ ერთი შეფასება, მაგრამ არა მხოლოდ ავთანდილის, არამედ ზოგადად *კაცობის გზაზე შემდგარი ადამიანის:*

*„თუ თავი შენი თან გახლავს, ღარიბად არ იხსენები,
მაგრა მე რა ვქმნა, ვაზრდილო, ან სახლად მმართვებს სენები?
გამალარიბე, დამავდე, გულსა, გლახ, მისთვის ენები?
შენად შეყრამდის პატიჟთა ჩემთა ვერ იტყვის ენები!“*

*იცვი, არ მოგკლავს შიმშილი, რაზომცა დია ირები:
შენ შენი მშვილდი დაგარჩენს, შენთა ისართა პირები,
ნუთუ კვლა ღმერთმან წყალობით გაგიადვილოს ჭირები!*

მაგრამ, თუ მოვკვდე, გაზრდილო, ვისგანლა დაეტირები?

ყველა ტიროდა და მოთქვამდა და მხოლოდ გვიან დანყნარდნენ, რასაც მოჰყვა მეფის მზრუნველი კითხვა: „იკითხეთ, მარტო ანუ ყმინად?“ რამაც მის წინაშე შერმადინი გამოაჩინა ავთანდილის ანდერძით ხელში. ბუნებრივია, ანდერძის წაკითხვამ კვლავ მოთქმა და ტირილი გამოიწვია, რასაც მოჰყვა მეფის ბრძანება:

„მერმე ბრძანა : „მხიარულსა ნუ ჩაიცმენ ჩემნი სპანი, ვამლოცველნეთ დავრდომილნი, ობოლნი და ქერიენი სხვანი, შეენივნეთ, მშვიდობისა ნუთუ მისცნეს ღმერთმან გ ზანი!“

თემატურ სათაურებად დაყოფილი ტექსტი მეტად აძნელებს მდინარებისა და პოეტური ხერხების მონაცვლეობის ხედვას. ეს ნაწილი, რომელიც ავთანდილს გაყოლილი მზერიდან უკუხედვით შემოდის ტექსტში, მოულოდნელად ცვლის ხედვის ჰორიზონტებს. აქ კინემატოგრაფიული თამაშია მსხვილი, საერთო და საშუალო ხედების, და, ესეც, არ შეეცდები თუ ვიტყვი, XX საუკუნის ლიტერატურას უფრო ესადაგება, ვიდრე კლასიკურსა და ეპიკურს. დროთა ცვლა და ხედვის ფოკუსის დინამიკა აქ ზუსტად ხატავს იმ განწყობას, რომელიც ფარავს როგორც ინდივიდუალურად, ასევე ზოგადად, ყოველ პერსონაჟს – მეფიდან უკანასკნელ მონამდე. მსხვილი პლანები იცვლება ზოგადი ხედებით და, მიუხედავად იმისა, რომ ანდერძის კითხვის პროცესი არ არის გადმოცემული, მკითხველი მოქცეულია ანდერძით წარმოქმნილ განწყობით ველში, რომელიც გაძლიერებულია მეფის გრძნობათა ნიაღვრით. ანდერძი თითქოს იხსნება თავის მატერიალურ განხორციელებაში და ავთანდილის ლოცვაც შიგნიდან იძენს მნიშვნელობას, რადგან მიმართულია გადარჩენისა და ე.ი. პირველთანწყობილების აღდგენისაკენ, რომელიც მეფობდა როსტევიანის სულშიც და სამეფოშიც.

მეფის მოთქმა და ლოცვა სრულად შეესაბამება სიკვდილის გზაზე შემდგარის გაცილებას და გრძნობით გაყოლას. ის, რომ მთელ სამეფოს თალხი გადაეცვა, მიუთითებს *მეხსიერების ფოკუსში გზად მიმავლის განუწყვეტელ დაჭერაზე*, რითაც მას უნდა გაუადვილდეს სვლა და მიზნის მიღწევა. ეს არის *კოლექტიური ენერჯის შემოკრება და მიმართვა ერთი ნერტილისაკენ*, რასაც თანამედროვე ჰოლოგრამული პარადიგმა *რეალობისწარმოქმნელ* ძალას ანიჭებს და იოგთა პრაქტიკითაც დასტურდება. კოლექტიური განწყობის და ნების ეს ფოკუსირება, რწმენითი მიმართების ნიადაგზე ხორციელდება და არა რაციონალური იდეოლოგიისა (რისი მარცხიანი ცდებიც მრავლად გვხვდება XX საუკუნის ისტორიაში). ამიერიდან მკითხველი თავადაც გრძნობს, რომ პოემის გმირთა გზა ამ *კოლექტიური ნების ველში* მიემართება და

აღსრულების ფორმებში განახორციელებს მას. ავთანდილი მარტო აღარ არის. მარტო უკვე არაფერ არ არის, რადგან როსტევეან მეფის სამეფო ყოველნამიერი *ხსოვნით* და თავისი *განწყობის და ნების ფოკუსირებით* უხსნის ჰორიზონტს. ჰორიზონტი კი სხვა არაფერია, თუ არ *სიცხადის საზღვარი*. დანტეს მიერი შეხვედრები საიქიოში ამავე თემით იქნება გახსნილი: სულები განუწყვეტლივ სთხოვენ მას, *მოიხსენიოს* ისინი, *არ დაივინყოს*, გადასცეს იქ დარჩენილებს, რომ იმათაც *ახსოვდეთ* და *ილოცონ* მათზე და სხვა. ჩვეულებრივ, ტრადიციული ფორმა საიქიოს გაცილების და შემდეგაც, მთელი სისტემა ქრისტიანული და, ვფიქრობ, ქრისტიანულის წინარე ქართული (და ძველი მსოფლიოს) რიტუალებისა ამასვე ემსახურება: შესანდობარი, დაკრძალვიდან მესამე დღე, ორმოცი, წლისთავი და ა.შ. *„არდავინწყების“* მეტაფორა (ეს ქართული სუფრის წმიდათა-წმიდაა!) საიქიოს კარებს უხსნის სულებს და უადვილებს *„მუნყოფნას“*.⁷⁰ ისინი იწყებენ *თანამონანილეობას არსებობაში*. ანდერძით და შემდგომი ვითარებით სიკვდილის თემა მთავარ თემად იქცევა მთელი გზის განმავლობაში. ამ თემის კულმინაცია, თუ არ ჩავთვლით დასასრულის ცნობილ სტროფებს, მთავრდება *ნესტან-დარეჯანის წერილით* ტარიელისადმი, რასაც ქვევით დავუბრუნდება.

გზა, რომელზედაც დადგა ავთანდილი, მიზნით სავსებით გარკვეულია: ავთანდილმა უნდა ნახოს ტარიელი და დაეხმაროს მას, გამოვიდეს თავისი მდგომარეობიდან, ანუ – *გაცოცხლდეს*. ამიტომ ეს გზა *სწრაფად* მიდის ტარიელამდე და... აწყდება ტარიელს, მართლაც სიკვდილის პირად მისულს. მაგრამ მხატვრული თვალსაზრისით ეს გზა ერთგვარად აგრძელებს იმ *ხერხების* გამრავლებას, რომლითაც იყო განყოფილი არაბთა მეფის და სამეფოს ავთანდილის წასვლით გამოწვეული მდგომარეობა. ავთანდილი *მიდის და ვერ მიდის*. სულ უკან-უკან იხედება და ჯერაც იქ არის, იმასთან, ვისი გულისთვისაც გაეხსნა ეს გზა და ახლა ყოველ მიზეზს გარეშე უნდა გაასრულოს. აქ მეტად მოხდენილად შემოდის ავთანდილის გონებასა და განწყობაში ჩაბეჭდილი თინათინის ხატი, რომელიც თითქოსდა სრულიად იყო მივიწყებული მის ანდერძშიც (რაც ბუნებრივია და ფსიქოლოგიურად ზუსტი, რადგან საიდუმლო მიჯნურობა ჰქონდა და მეფესთან როგორ გაამხელდა! თანამედროვე ექსპიზიციონისტური ფსიქოლოგია ჯერ დამკვიდრებული არ იყო!) და მეფის განწყობაშიც, რომელსაც ერთხელაც არ უხსენებია თინათინი, თუმცა, იგი მეფედ აკურთხა უკვე! მხოლოდ ავთანდილის ლოცვაში არის მოხსენებული თინათინი მისი ჩვეული ეპითეტით – *„მზე“*:

*„მე სოფელმან მომაშორვა უკეთესსა ჩემსა მზესა,
ნუ ამოჰფხვრი სიყვარულსა, მისგან ჩემთვის დანათესსა.“*

აქ მინდა შევეხო „ვეფხისტყაოსნის“ სიმფონიის ხილვადისა და სმენადის პოლიფონიურობას. ზევით აღვნიშნე ხედვის ნერტილთა კინემატოგრაფიული მონაცვლეობა და, შესაბამისად, ლიტერატურული ხერხების თანამედროვე ხასიათი. ჟღერადობის რხევები გადადის ერთი სივრციდან მეორეში ისე, რომ არც ერთი ნამით არ ირღვევა ავთანდილის გზად გაფენილი ფერადოვანი ხალიჩის საერთო ჰარმონიულობა და ქსოვა. სიმების რხევები ხან მინორში და ხან მაჟორში გადადის ურთიერთში ისე, რომ ნამიერი სიჩუმე, რომელიც ბგერათა გადასვლებს შორის წარმოიშობა და, ფაქტობრივად, ქმნის ტექსტს (ისევე, როგორც მუსიკალურ ბგერათა შორისი სიჩუმე ქმნის ფორმას, რაგინდ მოკლე არ უნდა იყოს ეს სიჩუმე), იმავდროულად ხსნის მასშტაბთა მონაცვლეობას. ავტორი – პერსონაჟი – პერსონაჟის ტექსტი დახატული და ნათქმი მისი მდგომარეობითა და განწყობათა მონაცვლეობით: მოთქმა, სიკვდილის ნდობება და ვერგადალახვა, და ლოცვა... ისეა გადანილი ურთიერთში, რომ ნამდვილ ჰოლოგრამას წარმოქმნის, რომელშიც მთელი კოსმოსია წარმოდგენილი: ცნობიერი, გრძნობიერი, გონიერი, გულიერი, ფიზიკური და სულიერი. სხეულებრივი ტკივილი ცვლის სულიერს, გულის ტკივილი – ხორციელს და ასე უახლოვდება ავთანდილი თავის მიზანს – ტარიელთან შეხვედრას. ამ მორგვის „გორების“ სისწრაფეს მიჰყვება დროის მდინარება – დრო ისე გადის, რომ „მოხედვას ვერ ასწრებს“ ვერც ავთანდილი და ვერც მკითხველი. და როდესაც ასმათთან მისული ავთანდილი ვერ ნახავს იქ ტარიელს, მისი ნაწყენობა ამ ჰოლოგრამას ტკივილის ფერად ღებავს. ღირს ამის ხილვა და სმენა:

ავტორი:

*„მთვარე მზესა მოეშორვოს, მოშორეება გაანათლებს,
რა ეახლოს, შუქი დასწვავს, გაეყრების, ვერ იახლებს,
მაგრა ვარდსა უმზეობა გაახშობს და ფერსა აკლებს,
ჩვენ ვერ-ჭვრეტა საყვარლისა ჭირსა ძველსა გაგვიახლებს.
ანყა დავინყებ ამბავსა, მის ყმისა ნამავლობასა:
მივა და მიტირს გულ-მდულრად, ვერ ვიტყვი ცრემლთა მცრობასა,
ნამ-ნამ მობრუნდის, იაჯდის მისთვის მზისავე მზობასა,
უჭვრეტდის, თვალი ვერ მოჰხსნის, თუ მოჰხსნის, მიხდის ცნობასა.
რა მიეახლის დაბნედად, ვერ ხელ-ყვის გაძვრად ენისად,
მაგრა სდის ცრემლი თვალთაგან მსგავსად დიჯლისა დენისად,
ზოგჯერ დაბრუნდის, იჭვრეტდის ღონედ პატიჟთა თმენისად,
რა გაემართის, არ იცის, მას თუ არბევდის ცხენი სად.*

მოთქმა ავთანდილისა:

*თქვა: „ჩემო, შენი შორს მყოფი კრულია, ვინცა დაყმუნდეს,
რათგან შენ დაგრჩა გონება, გული შენკენვე დაბრუნდეს,*

თვალთა მტირალთა შეხედვა შენივე სწადდეს და უნდეს.
სჯობს, საყვარელსა მოყვარე რა ზომცა დაუძაბუნდეს!
მე რა ვქნა შენად შეყრამდის, ანუ რას ვეჭვდე ლხენასა?
თავსა მოვიკლავ, მე თუმცა შენგან არ ვეჭვდი წყენასა!
მაგრა შენ განყენ ჩემისა არ-სიცოცხლისა სმენასა;
მოდო და მივსცნე ცოცხალმან თვალნი ცრემლისა დენასა!"

ლოცვა ავთანდილისა:

იტყვის: „ჰე მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ლამისად,
ერთარსებისა ერთისა მის უჟამოსა უამისად,
ვის გამორჩილობენ ციერნი ერთის იოტის წამისად
ბედსა ნუ მიქცევ, მიაჯე, შეყრამდის ჩემად და მისად!
ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი,
შენ მიშველე რა ტყვე-ქმნილსა, ჯაჭვნი მამიან, რკინანი!
ბროლ-ბალახისა მძებნელმან სათნი დაეკარგენ, მინანი;
მამინ ვერ გავსძელ სიახლე, ან სიშორესა ვინანი.“

ავტორი:

ამას მოსთქმიდის, ინვოდის, ვითა სანთელი დნებოდის
დაყოვნებისა მოშიში ისწრაფდის, იარებოდის;
რა შეულამდის, ვარსკვლავთა ამოსლვა ეამებოდის,
მას ამსგავსებდეს, ილხენდეს, უჭვრეტდეს, ეუბნებოდის.

კოსმიური გასაუბრება ავთანდილისა:

მთვარესა ეტყვის: „იფიცე სახელი ღმრთისა შენისა!
შენ ხარ მიმცემი მიჯნურთა მიჯნურობისა სენისა,
შენ გაქვს წამალი მისისა მოთმინებისა თმენისა,
მიაჯე შეყრა პირისა, შენ გამო შენებრ მშვენისა!“

ავტორი-ავთანდილი:

„მარტო მოთქმიდის, ტიროდის ტანად ალვისა ხიანი,
მინდორს თხა მოკლის, სადაცა ადგილი დახვდის კლდიანი,
შენვის, ჭამის და ნავიდის პირ-მზე, გულ-მარიხიანი,
იტყვის: „დაყვარენ ვარდნი, და აჰა მე, ვაგლახ, იანი!“
ან ვერ ვიტყვი მაშინდელსა მე მის ყმისა ნაუბარსა.
მიუბნობდის, რას მოსთქმიდის, რას ტურფასა, რა ზომ გვარსა!
ზოგან თოვლი გაენითლის ვარდსა, ბრჭკლითა ნახოკარსა!
ქვაბნი ნახნა, გაეხარნეს, ზე გავიდა ქვაბთა კარსა.“

აქ რიტმი მატულობს დაძაბულ დიალოგად ასმათს და ავთანდილს შორის. მოლოდინი სრულიად სხვაა. ტარიელი უნდა გამოეგებოს ავთანდილს, რომელიც უეცრად სიცარიელეში აღმოჩნდება: ავტორი (და

მკითხველი) შორიახლოს დგანან და აცქერდებიან მომხდარს და ისმენ-
 ენ საუბარს, რომელიც ზუსტად გადმოსცემს ავთანდილის ფსი-
 ქოლოგიური განწყობის ცვლას ტაეპიდან ტაეპამდე.

ასმათის და ავთანდილის დუეტი:

„ყმა ქალსა ეტყვის: „პატრონი, ნეტარ სად არის და ვითა?“

ქალი ატირდა ცრემლითა ზღვათაცა შესართავითა,
 იტყვის: „რა ნახვე, გაიჭრა, ქვაბს ყოფა მისჭირდა ვითა;
 ან მისი არა არ ვიცი არ ნახვით, არ ამბავითა“.

ავტორი:

„ყმა დაჭმუნდა, ვითამც რამე ჰკრეს ლახვარი გულსა შუა;“
 ქალსა ეტყვის: აჰა, დაო, ეგეთიმცა კაცი ნუა!
 იგი ფიცი ვით გატეხა! არ ვეცრუე, ვით მეცრუა!
 ვერ იქმოდა, რად მიქადა? თუ მიქადა, რად მიტყუა?!
 მე უმისოდ სოფელს ყოფა რათგან ჩირად არ მილირდა,
 რად დავეინყდი? რა მივსცილდი? რად ვერ გასძლო? რა მისჭირდა?
 მან გატეხა ზენარისა რად შეჰმართა, ვით გაპირდა?
 მაგრამ ავი ბედისაგან ჩემი რამცა გამიკვირდა!“

კვლა-ქალი ეტყვის: „მართალ ხარ მაგისსა დამძიმებასა!

მაგრა რა გავბრჭო მართალი, ნუ მეჭვ რასაცა თნებასა:

არ გული უნდა ფიცის და პირისა გასრულებასა?

იგი უგულო მოელის მართ დღეთა შემოკლებასა.

გული ცნობა და გონება ერთმანერთ ზედა ჰკიდიან:

რა გული ნაეა, იგიცა ნაელენ და მისკენ მიდიან;

უგულო კაცი ვერ კაცობს, კაცთაგან განაკიდიან.

შენ არ გინახვან, არ იცი, მას რომე ცეცხლნი სწვიდიან“

წყენა ავთანდილისა:

ყმამან უთხრა: „უმართლე ხარ, არ მამართლო მდურვად მისად!

მაგრა გაბრჭე, რა მიქნია სამსახური ტყვესა ტყვისად:

გამოჭრილვარ სახლით ჩემით, ვით ირემი ძებნად წყლისად,

მას ვეძებ და მას ვიგონებ, ვიარები ველთა ველი სად.

ბროლ-სადაფნი მარგალიტსა ლალის-ფერსა სცვენ და ჰბურვენ.

მას მოეჰშორდი, ვერ ვეახელ, ვერ ვისურვენ, ვერ ვასურვენ,

გამოპარვით ნამოსლვითა ღმრთისა სწორნი მოვიმდურვენ,

ნაცვლად მათთა წყალობათა გულნი მათნი შევაურვენ.

პატრონი ჩემი გამზრდელი, ღმრთისაგან დიდად ცხოველი,

მშობლური, ტკბილი, მინყალე, ცა წყალობისა მთოველი!

მას ეუორგულე, ნამოვე, მართ დავივინყე ყოველი,

მისი შემცოდე ღმრთისაგან კარგსა აღარას მოველი!"

.....
*იტყვის: ღმერთო, რა შეგცოდე შენ, უფალსა, არსთა მხედსა,
 რად გამყარე მოყვარეთა, რად შემასწარ ამა ბედსა?
 ერთი ორთა მგონებელი ვარ საქმესა წარსანყმედსა,
 მოვკვდე, თავი არ მენყალვის, სისხლი ჩემი ჩემსა ქედსა!
 მოყვარემან ვარდის კონა გულსა მკრა და დამინყლულა,
 იგი ფიცი, ჩემგან სრული, მან აღარა გამისრულა;
 მას თუ გამყრი, სანუთროო, ჩემი ლხინი გარდასრულა,
 სხვა მოყვარე თვალსა ჩემსა გაკიცხულა, გაბასრულა".
 კვლა იტყვის: „მიკვირს ნაღველი კაცისა ჭკუიანისა!
 რა მჭმუნვარებდეს, რას არგებს ნაკადი ცრემლთა ბანისა!
 სჯობს გამორჩევა, აზრობა საქმისა დასავგვანისა,
 ან მეცა მიჯობს მონახვა მის მზისა ლერწამ-ტანისა...
 ყმა გაემართა საძებრად მტირალი, ცრემლთა მფრქვეველი,
 ეძებს, უზახის, უყივის, დღეებრ ღამეთა მთეველი;
 სამ დღემდის მოვლო მრავალი ხევი, შამბნარი, ტყე, ველი;
 ვერ პოვა, მივა მჭმუნვარე, ვერას ამბისა მცნეველი".*

აქ რუსთველი თითქმის სიტყვასიტყვით იმეორებს ავთანდილის ღმერთისადმი ლაღადისის ტაეპს. განწირულების ძირამდე ჩასული განწყობა არავითარ გამოსავალს არ ტოვებს, თუ არ წმინდა მოქმედების: ან უნდა მოკვდეს, ან უნდა ამოქმედდეს – გაიხსნას გზა. ამ სეგმენტის ნებისმიერ ადგილას იყო შესაძლებელი გადასვლა ტარიელის ნახვის თემაზე, რუსთველს რომ ამოცანად კომპოზიციური თანმიმდევრობისა და მხოლოდ ტემპის შენარჩუნება ჰქონდეს. მაგრამ რუსთველის მიზანი, ჩემი ხედვით, არის კაცისა და ხელმწიფის აღზრდის გზაზე მიმართვა. ამიტომ იმედის ეს ბოლო გადაწურვა და გაორმაგებული ტაეპით განწირულების ამოწურვა აუცილებელი ხდება იმის საჩვენებლად, რომ მხოლოდ უკიდურესობამდე მისული განწირულება – სიკვდილის წინაშე დგომა – ხსნის ღმერთის თვალს და ანათებს გზას. აქ არ შეიძლება, არ გავიხსენო ვაჟასეული მინდიას მიერი თვითმკვლელობისას გახსნილი „ზეცის მონყალე თვალი“ („აილო ერთი ნაჭერი, ზიზლით, ქურდულად შეჭამა / და ამ დროს მონყალე თვალთ ყმას გადმოხედა ზეცამა“). ეს ქრისტიანული და უნივერსალური რელიგიური მისტიკის ყველაზე ღრმა წვდომაა: „ბოლომდე მისვლის“, „სიკვდილის პირად თავის დაყენების“, „სიკვდილისათვის თვალებში ჩახედვის“.., რომლის შემდეგ სრული გარდასახვა ხდება და ყოველგვარი ბურუსი იფანტება (XX საუკუნის ეგზისტენციალიზმში ეს მდგომარეობა „სასაზღვრო სიტუაციად“ იქნება გააზრებული). ადამიანში კაცი იწყებს ზრდას და გზახსნილი ხდება სიკეთისათვის, რომელიც სიყვარულით ტანჯვის

დაგვირგვინებაა ღვთაებრივ სიყვარულთან შეთანაზიარებით. შემდგომი ეპიზოდი, ტარიელის პოვნა მეტად სწრაფად ვითარდება და იმავე გახსნილი გზის დემონსტრირებაა: სიკვდილის წინაშე დგომით სიკოცხლისაკენ შემობრუნება.

ტარიელი:

უთხრა: „ძმაო, არ გიმტყუე, გიყავ, რაცა შემოგფიცე, გნახე სულთა გაუყრელმან, ფიცი ასრე დავამტკიცე; ან დამეხსენ, სიკვდილამდის ვიტყრო და თავსა ვიცე-მაგრა გვედრებ დამარხვასა, მხეცთა საჭმლად არ მივიცე“!

ავთანდილი:

ყმამან უთხრა: „რაშიგან ხარ, შენ საქმესა რად იქმ ავსა? ვინ მიჯნური არ ყოფილა, ვის სახმილი არა სწევასა? ვის უქნია შენი მსგავსი სხვასა კაცთა ნათესავსა? რად სატანას ნაუღიხარ, რად მოიკლავ ნებით თავსა? თუ ბრძენი ხარ, ყოვლნი ბრძენნი აპირებენ ამა პირსა: ხამს მამაცი მამაცური, სჯობს რა ზომცა ნელად ტირსა. ჭირსა შიგან გამამგრება ასრე უნდა, ვით ქვითკირსა. თავისისა ცნობისაგან ჩავარდების კაცი ჭირსა. ბრძენი ხარ და გამორჩევა არა იცი ბრძენთა თქმულებ: მინდორს სტირ და მხეცთა ახლავ, რას ნადილსა აისრულებ? ვისთვის კედები, ვერ მიჰხედები, თუ სოფელსა მოიძულებ, თავსა მრთელსა რად შეიკრავ? ნყლულსა ახლად რად ინყლულებ? ვინ არ ყოფილა მიჯნური, ვის არ სახმილნი სდებიან? ვის არ უნახვან პატიჟნი, ვისთვის ვინ არა ბნდებიან? მითხარ, უსახო რა ქმნილა, სულნი რად ამოგხდებიან? არ იცი, ვარდნი უეკლოდ არავის მოუკრებიან! ისმინე ჩემი თხრობილი, შეჯე, ნავიდეთ ნებასა, ნუ მიჰყოლიხარ თავისსა თათბირსა, გაგონებასა, რაცა არ გნადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდევ ნადილთა ნებასა, ასრე არ სჯობდეს, არ გეტყვი, რად მეჭვ რასაცა თნებასა!“

ტარიელი:

მან უთხრა: „ძმაო, რა ვითხრა, ძრვაცა არ ძალ-მიც ენისა, ძალი არა მაქვს ხელ-ქმნილსა შენთა სიტყვათა სმენისა; რად ადვილად გიჩს მოთმენა ჩემთა სასჯელთა თმენისა? ან მივსნურვივარ სიკვდილსა, დრო მომეახლა ღებენისა. ამას მოკვდავი ვილოცავ, აროდეს ვითხოვ, არ, ენით: აქა გაყრილნი მიჯნურნი მუნამცა შევიყარენით, მუნ ერთმანერთი კვლა ვნახეთ, კვლა რამე გავიხარენით! მო, მოყვარეთა დამმარხეთ, მინანი დამაყარენით!

მართ გარდანყევდით იცოდი, გეტყვი მართალსა პირასა:
 სიკვდილი მახლავს, დამეხსენ, ხანსალა დაეპყოფ მცირასა;
 არ ცოცხალ ვიყო, რას მაქნევ? რა დაფრჩე, ხელსა მხდი რასა?
 დამშლიან ჩემნი კაეპირნი, შეერთულვარ სულთა სირასა.
 რასთვის, რას იტყვი, არ მესმის, არცა მცალს სმენად ამისად,
 სიკვდილი მახლავს ხელ-ქმნილსა, სიცოცხლე არის წამისად;
 ან გამიარმდა სიცოცხლე მეტად ყოვლისა ჟამისად,
 მუნ მეცა მივალ, ცრემლისა მინად სად გამდის ლამი, სად.
 ბრძენი, ვინ ბრძენი, რა ბრძენი! ხელი ვითა იქმს ბრძნობასა?
 ეგ საუბარი მაშინ ხამს, თუცალა ვიყო ცნობასა;
 ვარდი ვერ მზეობს უმზეოდ; იყოს, დაიწყებს ჭნობასა;
 მანყენ, დამეხსენ, არა მცალს, არცალა ვახლავ თმობასა!"

აქ ავთანდილი მიმართავს იმგვარ ფსიქოლოგიურ ხერხს, რომ ვეჭვობ, გამოჩენილ ფსიქოლოგებსა და ფსიქოანალიტიკოსებს შესძლებოდათ მოფიქრება: ცხენზე შესვამს ტარიელს. ცხენი და ცეცხლი სიცოცხლისა და ცეცხლოვანების არა მხოლოდ მეტაფორა და სიმბოლო იყო, არამედ ატარებდა იმ მაცოცხლებელ ენერგიას, რომელიც აღანთებდა სიცოცხლის ძალას.⁷¹ ავთანდილმა „იცოდა, რომე შეჯდომა კაეშანს მოაქარეებდა“ და მართლაც ასე მოხდა. მაგრამ ავთანდილს კიდევ ერთი „ხრიკი“ ჰქონდა შემონახული: ჯერ ათქმევიანებს ტარიელს, რაგვარ უყვარს საყვარელი და შემდეგ კი ასმათს მოაგონებს, რომლის უნახავად სიკვდილი დიდი ცოდვა იქნებოდა ისედაც განამებული ერთგული მსახურისათვის. ესაა სწორედ ის „ენა ტკბილად მოუბარი“, რომელსაც გველი ხერელით ამოჰყავს – სიკვდილით მაცდუნებელი მაცდური მარცხდება.

ავთანდილი:

„...არას გარგებს შეჭირვება, რომ სჭმუნვიდე, რა გერგების!
 არ თუ იცი, უგანგებოდ არა, კაცი არ მოკვდების?
 მზისა შუქთა მომლოდინე ვარდი სამ დღე არ დაჭნების.
 ბედი ცდაა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მო-ცა-გხვდების“.

ლომ-ვეფხის დახოცვის ამბავი მიჯნურობის კიდევ ერთ ასპექტს ხსნის, რომელსაც ავთანდილი გამოთქვამს:

„სდევს მიჯნურსა ფათერაკი, სანუთროსა დაანალვლებს,
 მაგრა ბოლოდ ლხინსა მისცემს, ვინცა პირველ ჭირსა გასძლებს;
 მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკვდილსა მიგვაახლებს,
 განსწავლულსა გააშმაგებს, უსწავლელსა გაასწავლებს“.

სიკვდილის თემა კიდევ ერთხელ იჩენს თავს უკვე ავტორის ტექსტში:

ავტორი:

*ლექსთა მკითხველო, შენიმცა თვალი ცრემლისა მღვრელია!
გულმან, გლახ, რა ქმნას უგულოდ, თუ გული გულსა ელია?!
მოშორებება და მოყვრისა გაყრა კაცისა მკვლელია,
ვინცა არ იცის, არ ესმის, ესე დღე როგორ ძნელია."*

ტარიელისა და ავთანდილის დაბრუნება ასმათთან, გარკვეული აზრით, სანყის წერტილში დაბრუნებას აღნიშნავს, მაგრამ ვითარება და პერსონაჟთა მდგომარეობა და განწყობა სრულიად შეცვლილია. გზა ხსნილია, მიმართულება თანდათან ცხადი ხდება და გვირაბი, რომელშიც ტარიელი ვიდოდა, თანდათან ნათდება. ავთანდილის წასვლა ამ გზაზე და მისი ლოცვა, რომელსაც წინ ავტორისეული სოფლის სამდურავი უძღვის, უნივერსალურ კოსმიურ მასშტაბს აღწევს და ეფინება მთელ ქვეყანას:

*"ვა, სოფელო რაშიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჭირსა!
ყოვლი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ ტირსა!
სად წაიყვან სადაურსა, სად აღუფხვრი სადით ძირსა?!
მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა."*

აქ კიდევ ერთი ბრუნია გაკეთებული და მზერა უკვე მთლიანად ავთანდილისკენაა მიპყრობილი, რომლის სამიჯნური კაეშანი და ტანჯვა ისევე უსასრულოა:

ავთანდილის ლოცვა:

*"ავთანდილ მისი გაყრილი, ტირს, ხმა ასწვდების, ცამდისა,
იტყვის, თუ: „ღვარი სისხლისა კვლაცა მდენია, კვლაცა მდის;
ან აგრე გაყრა ძნელია, ვით მაშინ შეყრა და-ცა-მდის.
კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდის."*

ავტორი:

*"ველს მაშინ მხეცნი სძლებოდეს სისხლითა მუნ ნატირითა;
ვერ დაივსებდა სახმილსა, იწვის ცეცხლითა ხშირითა;
კვლა თინათინის გონება ავსებს უფრო-რე ჭირითა;
ბაგეთად ვარდსა ანათობს ბროლი ძონისა ძირითა.
ვარდი ჭნებოდა, ღვრებოდა, ალვისა შტო ირხეოდა;
ბროლი და ლალი გათლილი ლაყვარდად გარდიქცეოდა;
გაჰმაგრებოდა სიკვდილსა, ამისთვის არ უმხნეოდ- ა;
იტყვის, თუ „ბნელი რას მიკვირს, რათგან დაგაგდე, მზეო, და-!"*

ავთანდილი:

*მზესა ეტყვის: „მზეო, გიტყვი თინათინის ღანვთა დარად,
შენ მას ჰგავ და იგი შენ გგავს, თქვენ ანათობთ მთად და ბარად;
ხელსა მალხენს ნახვა შენი, ამაღ გიჭვრეტ არ-დამცთარად,*

მაგრა ჩემი რად დააგდეთ გული ცივად, გაუმთბარად?
 თუ ერთისა მოშორვება მზისა ზამთრის გაგვამცივნებს,
 მე, გლახ, ორნი დამიყრიან, გული ამად რად არ ივნებს?!
 მაგრა კლდესა არად შესწონს, არაოდეს არ იმტკივნებს;
 ნყლულსა დანა ვერა ჰკურნავს, გაჰკვეთს ანუ გაამსივნებს.“

კოსმიური გასაუბრება ავთანდილისა:

მიმავალი ცასა შესტირს, ეუბნების, ეტყვის მზესა:

„აჰა, მზეო, გეაჯები შენ, უმძლესთა მძლეთა მძლესა,
 ეინ მდაბალთა გაამაღლებ, მეფობასა მისცემ, სვესა,
 მე ნუ გამყრი საყვარელსა, ნუ შემიცვლი ღამედ დღესა!
 მო, ზუალო, მომიმატე ცრემლი ცრემლსა, ჭირი ჭირსა,
 გული შავად შემიღებე, სიბნელესა მიმეც ხშირსა,
 შემომყარე კაეშანი ტვირთი მძიმე, ვითა ვირსა,
 მას უთხარ, თუ: „ნუ გასწირავ, შენია და შენთვის ტირსა“.
 ნუ ამრუდებ უმართლესსა, ნუ წამიყმედ ამით სულსა!
 ჰე, მუშთარო, გეაჯები შენ, მართალსა ბრჭესა, ღმრთულსა,
 მო და უყავ სამართალი, გაებრჭობის გული გულსა;
 მართალი ვარ, გამიკითხე! რად მანყლულებ მისთვის ნყლულსა?
 მოდი, მარიხო, უწყალოდ დამჭერ ლახერიოთა შენითა,
 შე-ცა-მღებე და შემსვარე ნითლად სისხლისა დენითა,
 მას უთხრენ ჩემნი პატიჟნი, მას გააგონენ ენითა,
 რაგვარ გასრულვარ, შენ იცი, გული აღარას ლხენით-ა.
 მოდი, ასპიროზ, მარგე რა, მან დამწვა ცეცხლთა დაგითა,
 ეინ მარგალიტსა გარეშე მოსცავს ძონისა ბაგითა;
 შენ დაამშვენებ კეკლუცთა დაშვენებითა მაგითა,
 ვისმე, გლახ, ჩემებრ დააგდებ, გაჰხდი ცნობითა შმაგითა.
 ოტარიდო, შენგან კიდე არვის მიგავს საქმე სხვასა:
 მზე მაბრუნვებს, არ გამიშვებს, შემიყრის და მიმცემს წვასა;
 დაჯე ნერად ჭირთა ჩემთა, მეღნად მოგცემ ცრემლთა ტბასა,
 კალმად გიკვეთ განლობილსა ტანსა ჩემსა ვითა თმასა.
 მო, მთვარეო, შემობრალე, ვილევი და შენებრ ემჭლდები,
 მზე გამავსებს, მზევე გამლევს, ზოგჯერ ვსხვდები, ზოგჯერ ვწე-
 ლდები;

მას უამბენ სჯანი ჩემნი, რა მჭირს ანუ რაგვარ ვბნდები,
 მიდი, უთხარ, ნუ გამწირავს, მისი ვარ და მისთვის ვკვდები.

აჰა მმონმობენ ვარსკვლავნი, შვიდნივე შემონშებიან:

მზე, ოტარიდი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნდებიან,
 მთვარე, ასპიროზ, მარიხი მოვლენ და მონმად მყვებიან,
 მას გააგონენ, რანიცა ცეცხლნი უშრეტნი მდებიან“.

აქ ავტორი მთლიანად ენაცვლება პერსონაჟს და მის მაგივრად გადმოსცემს სათქმელს არაპირდაპირი ციტირებით:

ავტორი:

„ან გულსა ეტყვის: „ვითამცა გდის ცრემლი არ გაგზმობია, რას გარგებს მოკლეა თავისა? ეშმა ძმად თუ-რე გძმობია; მეც ვიცი, ჩემსა ხელ-მქმნელსა თმად ყორნის ბოლო სთმობია, მაგრა თუ ჭირსა არ დასთმობ, ლხინი რა დასათმობია! თუ დავრჩეო, ესე მიჯობს, – სიცოცხლისა იტყვის თუსა, – ნუთუ მომხვდეს ნახვა მზისა, ნუ ვიზახი მინყივ უსა!“ მიიმღერის ხმასა ტკბილსა, არ დასწყევდის ცრემლთა რუსა, მისსა ხმასა თანა ხმაცა ბულბულისა ჰგევანდის ბუსა. რა ესმოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან, მისვე ხმისა სიტკბოსაგან წყლით ქვანიცა გამოსხდიან, ისმენდიან, გაჰკვირდიან, რა ატირდის, ატირდიან; იმღერს ლექსთა საბრალოთა, ღვარისაებრ ცრემლნი სდიან.“

პრესას და ტელევიზიას მიტანებული მკითხველისათვის ეს ამოდენა ამონაძერწები და პოემის „გაუთავებელი“ არტიკულირება, ალბათ შემანუხებელია, მაგრამ მეჩვენება, რომ თავად რუსთველი იყო გატაცებული ამ ხილვადი და სმენადი ქართულის კოსმოგონიური პოეტურობით და ველარ განაგრძობდა პოემის სიუჟეტურ გავრცობას. მეც აქ ძალაუნებურად შევჩერდი, რადგან ეს მეგულება მთელი პოემის სიმეტრიის ღერძად. ყოველივე, რაც ამ სიმეტრიის ღერძის მარცხნივ და მარჯვნივ ხდება, აქ იყრის თავს, იმ განწყობებში, რომელიც კვანძავს მთელ გავლილ და გასაველელ გზას. ყველა თემა და განწყობა ისეთი ენერგიით არის დამუხტული, რომ ბედის კვანძის გახსნა გარდუვალი ხდება. დებულება ბედის ცდისმიერობის შესახებ აქ უეჭველი გამარჯვებით გვირგვინდება: „ბედი ცდაა“ და გამარჯვება მაშინ არის განგებითაც მონდომებული, როდესაც მასში არის ჩართული მთელი პიროვნება, ნებისყოფა და მისწრაფება, როდესაც პიროვნება არ არის მინდობილი მარცხიან ბედისწერას, იგი თავისუფალია! ეს ცდა საწუთროსადმი ბედისმიერი მინდობილობის ასიმეტრიულია და, ამდენად, შემოქმედებითი. შემოქმედებითმა ძალისხმევამ საბოლოოდ უნდა დაამკვიდროს ის ცხოვრება, რომელიც ჭაბუკ უფლისწულთა თვითნებობამ და ცდუნებამ დაანგრია. ხელმწიფე უნდა დაიბადოს ამ გზაზე, კაცი უნდა იზარდოს და დამნიფდეს ხელმწიფედ. ხოლო ამისათვის სიყვარულით სიკვდილის კარიბჭე უნდა შეხსნას, მტანჯველ მდგომარეობას თვალი გაუსწოროს და არ შეშინდეს. ამ სიმეტრიის ღერძის მარცხნივ თუ მარცხიანი საბედისწერო მინდობაა, მარჯვნივ მარჯი საქმეა, რომლითაც ატაცებული მკითხველი კარგავს ხორციელი სინამდვილის შეგრძნებას, მთლიანად წიგნის ყდაში მიმდინარე წარ-

მოსახვით სინამდვილეს ეძლევა და იძირება ქართული სიტყვის ენერჯის გამამარჯვებელ ფეთქებაში. მე ვერ მოვაკლებ მკითხველს „ვეფხისტყაოსნის“ კითხვის სიამოვნებას და იმ განცდას, რომელიც მას მოიცავს ამგვარი ქართულის სმენისა და არტიკულირებისას. სათქმელიც ბევრი აღარაფერია, რადგან უსასრულობას სადაც არ უნდა დაუსვა წერტილი, მას სასრულობად ვერ გარდაქმნი. ის, რაც შემდგომ ხდება, სრულიად ბუნებრივად ხორციელდება და სრულიქმნება. რადგან ჭაბუკები უკვე *კაცებად* არიან ქცეულნი, მათ გამოცდაში შემოდის იმგვარი თემა, რომელიც სინამდვილეს სანუთროსეული ან სოფლისეური ცოცხალი თვისებებით წარმოაჩენს.

მიჯნურობა არ არის სტერილური და მკაცრად განსაზღვრულ ნორმებში ჩანჩქილი რამ (აქედან – მიჯნურობის თეორიის უაზრობა!). მიჯნურიც ცოცხალი და გრძნობებით სავსე არსებაა. ამის საჩვენებლად რუსთველს *ფატმანი* შემოჰყავს. *ფატმან-ავთანდილის* წამიერ კავშირში გამოხატული ცხოვრებისეული თავგადასავალი და გრძნობათა გაელვება, თუ მას შესავლის სტერილური „სამიჯნურო ფილოსოფიის“ თვალსაზრისით განვიხილავთ, ვერაფერ კარგს ამბობს ავთანდილის მიერ ერთის, ერთადერთის და ა.შ. ნდომაზე. მთელი მისი პირისხოკვა და სისხლიანი ცრემლთათხევა და მოთქმა ჩირის ფასად არ ღირებულა. მის საქციელს, იმავე „ფილოსოფიის“ თვალსაზრისით, ვერც პრაგმატული მიდგომა ამართლებს და „რეცხავს“. მისი „უგულობა და მტლაშა-მტლუში“ ამ ფილოსოფიის ავტორისათვის საძულველ განცდას იწვევს. მაგრამ პოემა არ არის მიჯნურობის შესახებ სტერილური და იდეოლოგიური დოგმა. იგი არის *გზა ადამიანში კაცის ზრდისა და კაცის ხელმწიფედ დამნიფებისა ცოცხალ ცხოვრებისეულ ცდებში და სოფელში, რომელიც მის წინ არის გაშლილი მთელი თავისი მრავალფეროვნებითა და მრავალსახიერებით. და საფრთხეებითაც. ფატმან-ავთანდილის ურთიერთობაში თვით მათ მიერ გატარებული ღამე და ავთანდილის მიერ დამუქრებელი, ფატმანის ყოფილი საყვარლის მოკლვა კი არ არის მნიშვნელოვანი, არამედ ის კეთილურთიერთობა, რომელიც არ არის წამიერი და ფატმანი შემოჰყავს იმ სამეგობრო კავშირში, რომელიც კრავს ჭაბუკებსა და მათ მიჯნურებს. არ არის შემთხვევითი, რომ ფატმანი ზრდასრული ქალია: „თვალად მარჯვე, არყმანვილი, მაგრა მზმელი, ნაკეთად კარგი, შავ-გრემანი, პირ მსუქანი არ პირ-ხმელი, მუტრითა და მომღერალთა მოყვარული, ღვინის მსმელი, დია ედგა სასალუქო დასაბურავ-ჩასაცმელი“. აქ მეტად საინტერესო შენიშვნა აქვს ავტორს გაკეთებული: „ფატმან-ხათუნს მოსლვა მისი, შე-ვით-ვატყვე, არ ეწყინა“. ავტორი *ესნრება* ამ შეხვედრას! ეს „შე-ვით-შეტყობა“ მხოლოდ დასნრებულობის შემთხვევაშია შესაძლებელი და მაშინ, როდესაც ავტორმაც არ იცის, რა რეაქცია ექნება პერსონაჟს. ეს ტრანსცენდირება, განყენება პერსონაჟიდან მიმართა*

მეტად საინტერესო და თანამედროვე ლიტერატურისათვის დამახასიათებელ მხატვრულ ხერხად, რომელიც სრულიად განსხვავდება კლასიკური ავტორისეული მიმყოლი და მომთხრობელი თვალისაგან, როდესაც ავტორმა ყოველივე იცის წინასწარ. ავტორის ამგვარი მონაწილეობა ამ შეხვედრაში სრულიად სხვა საზრისით ტვირთავს ფატმანავთანდილის თემას. საბოლოოდ, ეს ურთიერთობა იმდენად ამაღლებს ფატმანასა და ავთანდილს, რომ „მტლამა-მტლუმით“ გამონეული სირცხვილის არავითარ კვალს არ ტოვებს. აქ კაცური (დედა-კაცური და მამა-კაცური) ურთიერთობა იმ დონეზეა აყვანილი, სადაც სიკეთე და სიყვარული თავის ყველაზე ღრმა და დახვეწილი სახით არსებობს და მარადისობის ნიშანს ატარებს. თუ ეპოქალური თვალსაზრისით გაეიაზრებთ და გავიხსენებთ, „სამიჯნურო ფილოსოფიის“ ამგვარი წამიერობა და არასტერილურობა შუა საუკუნეების ცოცხალი ცხოვრებისეული მახასიათებელია. შუა საუკუნეების ეპოქა სრულიადაც არ იყო პურიტანულ-უგრძნობელ და სტერილურ სამიჯნურო მცნებათა სისტემაზე აგებული ცხოვრების ასპარეზი. ის უფრო მეტად სახიერდება მარიამ მაგდალინელის გადარჩენით ქრისტეს მიერ (ლუკა, 7,47; იოანე 8,11). ეს იყო ცოცხალი ფეთქება და ამ ფეთქებაში ამაღლება სიყვარულით, თუ სხვა ნებისმიერი გრძნობით, რომელიც ადამიანს გამოარჩევს დანარჩენი ცოცხალი ბუნებიდან და მასში კაცობის ნიშნებს წარმოშობს. ასეა ევროპაში (სარაინდო რომანები), ასეა მუსულმანურ სამყაროში („ათას ერთი ღამე“). ცხადია, ასეა ქართულ პატრონყმობაშიც, რადგან ადამიანში კაცობის ზრდა მხოლოდ ცოცხალი ცხოვრებით არის შესაძლებელი და არა სტერილური იდეოლოგიითა და „სამიჯნურო ფილოსოფიით“, რომელიც ფსევდორუსთველის „შესავალშია“ მოცემული.

ავთანდილისა და ფატმანის ურთიერთობის განვითარებას „კლასობრივი“ ასპექტი ახლავს. იგი დამოკიდებული ხდება ავთანდილის გამოუცნობობაზე ვაჭრულ ტანსაცმელში და ქცევაში, რაც დიდად ამძიმებს ავთანდილის განწყობას და მის სამიჯნურო ტანჯვას ამძაფრებს. ეს განცდა კიდევ უფრო მძაფრდება მას შემდეგ, რაც ავთანდილი ისმენს ფატმანისაგან ნესტან-დარეჯანის ამბავს. ამის შემდგომ ავთანდილი იხდის ვაჭრულ ტანისამოსს და იმოსება თავისი ჩვეული საჭაბუკო მშვენებით. აქ მეტად საინტერესო მომენტია წარმოჩენილი: ვაჭრის ქალი ჭაბუკის მიმართ სრულიად სხვაგვარ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს და ველარ არის იმგვარად გამბედავი, როგორც იყო ის მანამდე, ვიდრე ვაჭარს ხედავდა მასში. იერარქია ღირებულებებისა აშკარად გამოხატული ხდება. ავთანდილი ავლენს თავის თავს, თავის სპასპეტობას და არისტოკრატობას და მით წამიერად ჩნდება მანძილი ფატმანასა და ავთანდილს შორის. მაგრამ ეს არ ეხება იმ გრძნობებს, რომელიც ავთანდილს ფატმანის მიმართ აქვს, რატომაც „გველნაკ-

ბენივიტ დამკრთალი" ფატმანი დაჰყვება ავთანდილის თხოვნას *შემნობის* შესახებ ტრაგიკულ ბედში ჩაცვენილი მიჯნურების გამოსახსნელად: „*მოდი და, ფატმან მენიე, ვეცადნეთ მისსა რგებასა, ვუშველოთ, იგი მნათობნი ნუთუ მიეცნენ შვებასა...*“ და ფატმანის პასუხი: „*ღმერთსა დიდება, საქმენი მომხვდეს, მო, რანი, დღეს რომე მესმნეს ამბავნი, უკვდავებისა სწორანი!*“ აქ ფატმანი შემოდის ნესტან-დარეჯანის გამომხსნელთა *სამეგობროში*. და თუმც ეპითეტურად დახასიათებული ვერ უტოლდება მათ, თავისი კეთილი თვისებებით („*კარგი მოყვარე, ერთგული, მისანდობელი*“...) სრულიად გათანაბრებულია.

ჩემი თვალსაზრისით, არა მხოლოდ ფატმანისა და ავთანდილის ურთიერთობაში ჩანს, რომ ავთანდილი *კაცი* გახდა და ხელმწიფობის გზაზეა შემდგარი, არამედ ვაჭრებთან ურთიერთობის და სავაჭრო ქალაქ-სახელმწიფოში (გულანშაროში) ჩასვლის მთელ ეპიზოდში. თავისთავად ის ფაქტი, რომ სავაჭრო სამეფო ცალკეა გატანილი და არ შედის „სამაგალითო“ სახელმწიფოებში და მათ ურთიერთობებში, მეტად საგულისხმოა. აქ ვლინდება ის არსებითი განსხვავება, რომელიც არსებობდა (და არსებობს) არისტოკრატისა და ვაჭართა კლასს შორის. მაგრამ ეს სრულიადაც არ არის ყბადაღებული „კლასობრივი მტრობა“, რომლის საფუძველზეც იქნა განყოფილი საბჭოთა ეპოქის ქართული ისტორიოგრაფიული სურათი. ვაჭარსა და არისტოკრატს შორის არსებითი განსხვავებაა, მაგრამ არა სიძულვილი და მტრობა, რასაც შესანიშნავად მოწმობს „ვეფხისტყაოსანი“. ის მახასიათებლები, რომლებიც ვაჭართა კლასს წარმოაჩენს, უბრალოდ და მარტივად მიუღებელია არისტოკრატისათვის, მაგრამ არ ხდება ვაჭართა უარყოფა, ან რამენაირი დამცირება. ვაჭრები *სხვანი არიან* და მათი სისტემატ სხვაგვარია, განსხვავებულ პრინციპებზე დაფუძნებული. ვაჟკაცისათვის ვაჭრობა სრულიად მიუღებელია არა საჭიროებრივად, არამედ თავისი მომხვეჭელური პრინციპებით. თორემ საჭიროების შემთხვევაში არისტოკრატს შესანიშნავად შეუძლია „ითამაშოს“ ვაჭრის როლი. რასაც ავთანდილი კიდევ აკეთებს. ის არ იქცევა ვაჭრად, არამედ „თამაშობს ვაჭარს“. პირველივე შეხვედრიდან ვაჭრებთან, რომლებსაც ის გადაარჩენს, ავთანდილი განსხვავებულია არა მხოლოდ ჩაცმულობით, არამედ ქცევითა და პოზიციით, და ვაჭარნიც მაშინვე ცნობენ მის აღმატებულებას და ემორჩილებიან მას⁷². როდესაც ავთანდილი გულანშაროსკენ მიმავალ ვაჭრებს გამოესარჩლება და მეკობრეებისაგან იხსნის, იგი პირდაპირ მიმართავს მათ:

*„თქვენ, ვაჭარნი, ჯაბანნი ხართ, ომისაცა უმეცარნი,
შორს ისრითა არ დაგხოცენ, ჩაიხშენით თანა კარნი...“*

ხოლო „ჯაბანი“ კი გვახსენებს სხვა სიტყვას: „კაცი ჯაბანი ვითა სჯობს დიაცსა, ქსლისა მბეჭველსა...“, და როდესაც გაიმარჯვებს, იქავ თავმდაბლად ღვთის შენეენაზე მიუთითებს:

„ყმაძან უთხრა: „მადლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხადსა, ვისგან ძალნი ზეციერნი განაგებენ აქა ქმნადსა! იგი იქმან ყველაკასა, იღუმალსა, ზოგსა ცხადსა; ხამს ყოვლისა დაჯერება, ბრძენი სჯერა მონეენადსა“.

და ვაჭართა მადლიერი პასუხი:

„ავთანდილს უსამ მოართვა ვაჭართა შემოთვლილობა:
„შენგან ვართ გამაგრებულნი, ჩვენცა გვაქვს ამის ზრდილობა;
რაცა გვაქვს, იგი შენია, ამას არ უნდა ცილობა,
რასაცა მოგვცემ, გვიბოძე, გვიქმნია აქა ყრილობა.“

ამაზე ავთანდილ:

„ყმაძან შესთვალა: „ჰე ძმანო, ნელანცა მოვისმენია, ღმერთსა შეესმა, ნაკადი რაცა თქვენ თვალთა გდენია, მან დაგარჩინა; მე რა ვარ? მე, გლახ, რა მომიღხენია? რა გინდ რა მომცეთ, რას ვაქნევ? მე ვარ და ჩემი ცხენია!

და თხოვნა:

„ყამამდის ჩემსა ნუ იტყვით არ თქვენსა პატრონობასა, თვით თავადია ჩვენი-თქვა, ნუ მიხმობთ ჭაბუკობასა. მე სავაჭროსა ჩავიცვამ, დავინყებ ჯუბაჩობასა; თქვენ შემინახეთ ნამუსი, თქვენსა და ჩემსა ძმობასა!“⁷³

ავთანდილის ვაჭრად შესვლა გულანშაროში არათუ ავთანდილს, არამედ მკითხველსაც უხერხულ მდგომარეობაში აყენებს (მან ხომ იცის, რომ ავთანდილი არ არის ვაჭარი!) რუსთველი ხაზს უსვამს ამ უხერხულობას და, ამასთანავე, ავთანდილის ოსტატურ გარდასახვას. ხოლო თვით გულანშაროს დახასიათება კი იმის სრულიად სანინ-აღმდეგოა, რაც იყო არაბთა და ინდოთა სამეფოებისა.

„მათ ბალთა პირსა დააბეს ნავი საბძლითა სამითა;
ავთანდილ ტანსა ჯუბანი ჩაიცვა, დაჯდა სკამითა;
მოასხნეს კაცნი მზიდავნი, დამი ზდებულნი დრამითა;
იგი ყმა ვაჭრობს, თავადობს და თავსა მალვის ამითა.

„ესეა ზღვათა სამეფო თვისა ათისა სავლითა,
თვით გულანშარო – ქალაქი, სავსე ტურფითა მრავლითა;
აქ მოდის ტურფა ყველაი ნავითა ზღვა-ზღვა მავლითა,
მელიქ-სურხაეი ხელმწიფობს, სრული სევითა და დავლითა.
აქა მოსვლითა გაყმდეების, კაციცა იყოს ბერები:

სმა, გახარება, თამაში, ნიადაგ არს სიმღერები,
 ზამთარ და ზაფხულ სწორად გვაქვს ყვავილი ფერად- ფერები;
 ვინცა გვიცნობენ, გენატრიან, იგიცა ვინ-ა მტერები.
 დიდ-ვაჭარნი სარგებელსა ამისებრსა ვერ ჰპოვებენ:
 იყიდიან, გაჰყიდიან, მოიგებენ, წააგებენ;
 გლაბა თვე ერთ გამდიდრდების, სავაჭროსა ყოვლგნით ჰკრებენ;
 უქონელნი წელწდამდის საქონელსა დაიდებენ“

საკითხავია, რატომ აყენებს რუსთველი ვაჭრებს ასე გამოცალკევე-ბულად და არ შეჰყავს ისინი სამაგალითო სახელმწიფოთა შიგნით, არ ხდის ვაჭართა კლასს და გზას ხელმწიფობის გზის ასევე აუცილებელ ატრიბუტად? აქ, ჩემი ხედვით, კონცეპტუალური პრობლემა ჩნდება. ვაჭრებს ახასიათებს ისეთი რამ, რაც *კაცობის* ქრისტიანული გაგებისა და *ხელმწიფობის* პრინციპებისადმი შეუთავსებელია. საკმარისია, გავიხსენოთ ქრისტეს დამოკიდებულება ვაჭრებისადმი (ერთადერთი მაგალითი, როდესაც ქრისტემ მათრახი აიღო ხელში და განდევნა ისინი ტაძრიდან – ხოლო ტაძარი კი ღვთის სასუფეველის სიმბოლური გამოხატულებაა, ისევე, როგორც გული).⁷⁴ მაგრამ არის კიდევ უფრო არსებითი მომენტი: ვაჭარს თავისი *საქმიანობისა* გამო, არ ძალუძს, იყოს ბოლომდე და სრულად *მიჯნური* და *მეგობარი*. ის *არსებით მატერიალისტია*, ყოველთვის *მწონავი* თავისი ქონებისა და გრძნობებისა, და ვერმეძღვე, დაძლიოს მოგება-წაგების სანონი, რომელიც მისგან მკაცრ *რაციონალურობას* და *გათვლებს* მოითხოვს. იგი *მდებია* და არა *გამცემი*, არა პიროვნული თვისებების, არამედ *ვაჭრობის არსების* გამო (ცხადია, ეს არც პიროვნულ გამოწვევას გამოორიცხავს და არც კეთილშობილებას). ეს კი სრულიად მიუღებელია იმ სისტემისათვის, რომელსაც რუსთველი ხატავს და იმ გზისათვის, რომელზედაც მიჰყავს მას კაცებად და ხელმწიფეებად საზრდელი ჭაბუკები. რუსთველის მიზანი *არისტოკრატების (ქვეყნის მორიგეთა) აღზრდაა* და არა აღებ-მიცემობაზე დაფუძნებული რაღაც საშუალო კლასის, რომლის მყიდველ-გამყიდველური ანგარიშიანობა და უგრძნობელობა ბუნებრივად არღვევს იმ ერთობის კვანძებს, რომელსაც ქმნის *მინათმფლობელისა და მინათმოქმედის – ქვეყნის პატრონთა კავშირი*. ამ კავშირის იქით ყოველივე მეორადი ხდება, მოკლებული ჭეშმარიტ ეგზისტენციალურ საფუძველს და, რაც მთავარია, ზეცის და ქვეყანის კავშირს. მატერიალურ-ქონებრივი ღირებულებების თავში დაყენებით თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამა და ზნეობრივ-სულიერი ღირებულებითი მატრიცა – *კულტურა* – დარღვევის საფრთხის წინაშე დგება. ამ სისტემაში ვერ ეტყვი ყმანვილს, „თუ შენი თავი თან გახლავს, ღარიბად არ იხსენები“, რადგან სიმდიდრე *პიროვნების გარეთ* მოიაზრება, *ქონებაში* და არა *ყოფნაში*. ამიტომაც, თუმც სრულიად კეთილგანწყობით, მაგრამ მაინც

განსხვავებულ სივრცეში თავსდება გულანშაროცა და მისი ცხოვრების ნესიცი.

ეს იმდენად არის საინტერესო, რამდენადაც „რენესანსისა“ და „ჰუმანიზმის“ ევროპულ და შემდეგ ქართულზე მორგებულ გაგებაში, ქალაქურ – სავაჭრო-კაპიტალისტურ და ბურჟუაზიულ – ურთიერთობათა სისტემა იხილვებოდა, როგორც „პროგრესის“ უქველობა. და ამ ნიშნითაც იყო საქართველოს „ოქროს ხანა“ გამოცხადებული ევროპული „რენესანსისა“ და „ჰუმანიზმის“ წინამორბედად. ამ სისტემის არსებით მახასიათებელთა შორის ხაზგასმული იყო ადამიანის „რეალურ“ მატერიალურ (არსებით არარელიგიურ) მოთხოვნათა დაკმაყოფილებისაკენ მისწრაფება. სულიერებაც მატერიალურობის ასპექტით ხდებოდა აღქმული, დაბოლოს, საერთოდ გატანილი ყოფიერების ეგზისტენციალური ჰოლოგრაშიდან. მატერიალურ პროგრესს, რომელიც რაციონალურ „მეცნიერებას“ ეფუძნება, ახლავს ზნეობრივი დაუინტერესებლობა (ცოდნას თვით ცოდნა აინტერესებს და არა მისი ზნეობრივი ასპექტი, საკმარისია, ატომური ბომბის ისტორია გავიხსენოთ!) და, შესატყვისად, ზნეობრივი დეგრადაცია, რომლის გამოსწორება, ფაქტობრივად, შეუძლებელი ხდება. ფატმანის მიერ ნესტან-დარეჯანის გაპარვის ამბავში მთელი „სავაჭრო“ ეპიზოდის გასაღები ტაქია:

*„ნახეთ, თუ ოქრო რასა იქმს, კვერთხი ეშმაკთა ძირისა!
ვა, ოქრო მისთა მოყვასთა აროდეს მისცემს ლხენასა,
დღედ სიკვდილამდის სიხარბე შეაქნევს კბილთა ღრჭენასა,
შესდის და გასდის, აკლია, ემდურვის ეტლთა რბენასა,
კვლა აქა სულსა დაუბამს, დაუშლის აღმაფრენასა.“*

ამ დეგრადაციას ვერ ერევა ვერც კანონმდებლური სისასტიკე და ვერც იდეოლოგიური ქადაგება სიკეთისა და ზნეობრიობისა. რუსთველის მიერ ამ საფრთხის ხედვა, თუგინდ ინტუიტიური, ამკარად გამოიხატა გულანშაროს თემაში. და თუმც საკვანძო ურთიერთობრივ მომენტად დასახული, ის მაინც უცხო რჩება არისტოკრატიული აღზრდის გზისათვის, რომელსაც რუსთველი სახავს.

გულანშაროს ცხოვრებისეული ფილოსოფიით გასაგებია ფატმანის ყოფა-ქცევა. „ამბავის“ ლოგიკით მთელი ეს ეპიზოდი მიმართული ჩანს ავთანდილის საცდელ თავგადასავალზე და იმ შემთხვევითობაზე, რომელიც მიზნისაკენ მიმავალ გზაზე ხვდება ჭაბუკს. ქალ-პერსონაჟთა შორის ფატმანი პირველი შეხედვით „უხერხულად“ გამოირჩევა თავისი ზნეობით, მაგრამ ნესტან-დარეჯანთან მისი ურთიერთობის შემდგომ მისი პიროვნება თავისი საუკეთესო მხრით არის წარმოჩენილი. ისევე მინდა გავიმეორო, რომ სტერილური ზნეობრივი პოსტუ-

ლატები და იმპერატივები მე მიმარჩნია უპირველესი ქრისტიანული მცნების – *სიყვარულის და თავისუფლების* ეგზისტენციალურ ონტოლოგიალებად და *სიკეთის* ქმედით საფუძველად დადგენის *სანინააღმდეგო*, ანტიქრისტიანულ გამოთქმად. ფატმან-ავთანდილის და შემდგომ, ტყვეობიდან გამოსხნილი ნესტან-დარეჯანისა და უკვე ხელმწიფე ვაჟკაცთა ურთიერთობაშიც ასხივებს ეს სიკეთე. სიყვარული და სიკეთე ნივთი არ არის, რომ გაცვდეს. ეს *არდავინწყების ფორმაა*, მეხსიერების მოდალობა, რადგან მეხსიერებაშია სულიერი სუბსტანცია და არა ფშვინვაში.

ფატმანთან ავთანდილს მეტად მძიმე რამ შეემთხვევა, რომელიც თითქოს წააგავს ტარიელის ქცევას სასიძოს მოკვლისას. ავთანდილი ფატმანის თხოვნით კლავს ფატმანის ყოფილ საყვარელს, რომელიც ემუქრება ქმართან დასმენით. ეს ეპიზოდი ავთანდილს სრულიად სხვა მხრით წარმოაჩენს მოულოდნელად. ის არათუ კლავს ფატმანის მტერს, არამედ მას თითხაც აჭრის ბეჭდითურთ, მკვლელობის დასამტკიცებლად. განსხვავებით ტარიელის მიერ სასიძოს მოკვლისაგან, რასაც მთელი სისტემის (ინდოეთის) აღრევა და გამიჯნურებულ ჭაბუკთა დრამატული თავგადასავალი მოჰყვა მკვლელობებითა და ხოცვა-ჟლეტით, ავთანდილის მიერ ასეთი სისასტიკით შესრულება ფატმანის თხოვნისა არაფერს არ ცვლის ცხოვრებისეულ მდინარებაში. თითქოს არც ყოფილა! და პირიქით, სწორედ მაშინ მოუთხრობს ფატმანი ავთანდილს ნესტან-დარეჯანის ამბავს და იწყება გზა გამარჯვებისაკენ. ამ ეპიზოდის ახსნა მრავალნაირად შეიძლება. ჩემი ხედვით, რუსთველი აქ იყენებს *მკვლელობის* მეტაფორას და ხსნის მას სწორედ იმ განსხვავებით, რომელიც არსებობს *უდანაშაულო* სასიძოს მოკვლაში ტარიელ-ნესტან-დარეჯანის მიერ და *სასიცოცხლო საფრთხის* მატარებელი უარყოფილი საყვარლის ფატმან-ავთანდილის მიერ მოკლევას შორის. მკვლელობა სამართლებრივად და ზნეობრივადაც („არა კაც ჰკლას“ მცნებით!) *უდანაშაულოს მოკვლაა*. სწორედ „უდანაშაულოს სისხლის დადება“ შეძრავს მთელ კოსმოსს, მთელ სიმწყობრეს ყოფიერებისა და არა მტრისა ან მტრად მოკიდებულის. აქ ისევ სტიქილური გაგებების უარყოფას და ცხოვრებისეულ რეალიზმს ვხედავთ. მართალია, მტრად მოკიდება დამლუპველია, მაგრამ ქრისტიული მცნებით ხომ „მტერიც უნდა უყვარდეს“ კაცს. თუმცა, ავთანდილს სრულიადაც არ სძულს ის კაცი! ის *იკავს* ფატმანს ისევე, როგორც დაიცვა მან მეკობრეებისაგან ვაჭრები, როგორც დაეხმარა ფრიდონს ტარიელი.⁷⁶ ფატმანის განწირულება და მუქარის ჯოჯოხეთური საფრთხე შემადრწუნებელია თავისთავად:

*„ერთგან დასხდეს და დაიწყეს კოცნა, ლალობა წყლიანი;
შემოდგა კაცი ყმა ვინმე კეკლუცი, ტან-ნაკეთიანი,*

*შემოვლო ახლოს, შემოჰყვა მონა ხრმალ-დარაკიანი.
დაჰკრთა, რა ნახა ავთანდილ: ჰგავსო თუ გზაა კლდიანი.
ფატმან რა ნახა, შეშინდა, ძრწის და მიეცა ძრწოლასა.
მან გაკვირვებით უჭერიტა მათსა ლალობა-წოლასა;
უთხრა: არ გიშლი, დიაცო, ფერთა მი და მო კრთოლასა,
გამითენდების, განანებ მაგა მოყმისა ყოლასა!
გამკიცხე, ბოზო დიაცო, და დამდეე გასათრეველად,
მაგრა სცნობ ხვალე პასუხსა მაგა საქნისა მზღვეველად;
ვარ შენთა შვილთა შენითა კბილთა დამაჭმეველად,
დავშალო, ნვერთა ფუ მიყავ, ხელილა ვრბოდე მე ველად!"*

აქ ავთანდილს კიდევ ერთი გამოწვევა ელის. ფატმანი ეუბნება:

"თავი მოვიკალ უთმინოდ სიყვარულითა შენისა!

*ორისაგან ერთი ქმენით, ამის მეტსა ნურას ჰლამით:
მო-ვითა-ჰკლავ იმა კაცსა, წადი, მოკალ მალვით ლამით,
მე და სრულად სახლი ჩემი დახოცასა დაგეხსენ ამით!
მოხვალ, გითხრობ ყველაკასა, მო-ვით-გითხრა ცრემლთა ლამით?
თვარა ლამითვე ტვირთები შენი წაილე ვირითა,
დააგდე ჩემი მიდამო, სრულად მიკრიფე, მი-, რითა.
ეჭვ, რომე ჩემთა ცოდებათა შენცა აგავსონ ჭირითა,
თუ დარბაზს მივა იგი ყმა, შვილთა დამაჭმევს პირითა".*

ფატმანი აქ ავთანდილს მის ვაჭრულობაში ხედავს და მიმართავს. ვაჭარი, ალბათ, სწორედ ისე მოიქცეოდა, როგორც ფატმანი ეუბნება (ვირს დატვირთავდა და გაიპარებოდა). მაგრამ ავთანდილს, რომელიც თითქოსდა ვაჭრული ალტკინებით აჰყვა ქალის მაცდუნებელ გამოწვევას და შეეძლო გულგრილი დარჩენილიყო (მას ხომ დიდი მიზანი ჰქონდა წინ!), არავითარი სხვა გზა არ რჩება, თუ არ ფატმანის თხოვნის შესრულების. ეს გამოწვევა, ამგვარად გამოთქმული მის, ვაჭრულ იერს, წილახს ერგება, მაგრამ არა ჭაბუკსა და კაცს, რომლის ქცევის კოდექსი სრულიად სხვა რამეს ავალეხს. მაგრამ აქ ერთი მომენტიცაა: ჯერჯერობით მკითხველმაც და ავთანდილმაც მხოლოდ ის იცის, რომ ყმა იგი ეჭვიანობს და ფატმანსაც ამ ეჭვიანობის ეშინია – ქმარმა არ გამიგოსო! ამიტომ ავთანდილის მიერ ფატმანის თხოვნის შესრულება ბუნებრივად ხდება. ავთანდილისაგან ამგვარი საქციელი მაინც უხერხულ განცდას იწვევს. პარალელიზმი ტარიელის მიერ სასიძოს მოკვლასთან სასწონს ტარიელის მხარეს ხრის (აღსანიშნია კლიშე: „ბოზო დიაცო“ ორივე შემთხვევაში ნახმარი!). მაგრამ არის მაინც განსხვავება ამ ორ ქმედებას შორის.

ეს განსხვავება მეტად საგულისხმოა იმის გასაგებად, თუ რას ნიშნავს, საკუთარ თავზე მალა აყენებდე „სხვას“. სხვა და მისთვის თავის განირვა არის გზა *კაცობისაკენ*. ფატმანის მიერი თხრობა მისთვის და მისი ოჯახისათვის სიკვდილის საფრთხის შესახებ უარყოფილი საყვარლის მხრიდან, ავთანდილში მაშინვე იწვევს ფატმანის *შველის* მისწრაფებას და ამჟღავნებს მის ჭაბუკობას (რადგან ვაჭარნი, ჩვეულებრივ, „ჯაბანნი არიან“!). არის ქართული სიტყვა, რომელიც ზუსტად გამოხატავს ამგვარ მოქმედებას: *გამოსარჩლება*. გამოსარჩლება ყოველთვის დადებით გრძნობას იწვევს გამომსარჩლებლის მიმართ. შუასაუკუნოვანი რაინდულ-არისტოკრატიული ზნეობა ავალდებულებს კიდევ გამოსარჩლებას უმწეოთა მიმართ (ქრისტეც ხომ *ესარჩლება* მარიამ მაგდალინელს!). ხოლო რამდენი შესწირვია ამ გამოსარჩლებას! ეს არის სწორედ ის არისტოკრატიზმი, რომელიც ახასიათებს *კაცს*, მიუხედავად მისი სოციალური მდგომარეობისა, რადგან არისტოკრატიზმი არ არის „წოდება“ ან „ჩინი“, არამედ *აღამიანში კაცობის სისრულის* გამოხატულება, რომელიც არა სახელში, არამედ *ქმედებაში*; ქცევაა და არა გვარი, რასაც ზუსტად შეესატყვისება შესანიშნავი გამოთქმა: „ათასად კაცი დაფასდა, ათიათასად ზრდილობა, თუ კაცი კაცად არ ვარგა, რას აქნევს გვარიშვილობა“ – პრინციპი, რომელიც ქართული კულტურის მატრიცის არსება კვანძი იყო.⁷⁶ ამიტომაც იხსნება მოულოდნელად ფატმანის და მისი ოჯახის განადგურებისა და სიკვდილის საფრთხისაგან გამოსხნილი ფატმანის გული მადლიერებით. და იხსნება მთელი პოემის (კაცობისა და ხელმწიფობის გზის) კვანძი.

ფატმანი უყვება ავთანდილს, თუ რა გადახდა მას და სინამდვილეში რას ნიშნავდა ყმის მუქარა. აქ უკვე სასწორი კვლავ ავთანდილის მხარეს იხრება და მის მიერ ყმის მოკვლა აღარ არის შესაბამისი ტარიელის მიერ სრულიად უდანაშაულო სასიძოს მოკვლისა. ყმა, ფატმანის ყოფილი საყვარელი, ბოროტია და ბოროტგანმზრახველი, რადგან ის *შემთხვევით* ფლობს საიდუმლოს, განდობილს *ქალური მინდობით* ფატმანის მიერ. ეს საიდუმლო კი ავთანდილის საძებნელი მიზნის შემცველია. ყმაბოროტი. ამიტომაც გაინრება ავთანდილის მიერ ეგრე დაუნდობლად (თუმც უცოდნელად და შეუცოდველად) და ბედისაგან ყოველგვარი უკუგების გარეშე.

„ავთანდილ უთხრა: „ნუ გეშის, ნიგნსაცა ავრე სწერია: მოყვარე მტერი ყოვლისა მტერთაგან უფრო მტერია; არ მიენდობის გულითა თუ კაცი მეცნიერია. ნულარ იშიშვი იმისგან, ან იგი მკედართა ფერია.“

ამის შემდგომ მოვლენები ჩანჩქერივით მზარდი ტემპით ვითარდება. ფატმანი ჰყვება ნესტან-დარეჯანის ამბავს ბოლომდე და გზა იწყებს გამონათებას. ყურადღება შეჩერებულია მხოლოდ ნესტან-დარე-

ჯანზე და მის მდგომარეობაზე. დატყვევებული ნესტან-დარეჯანი პირველსავე სიტყვაში ავლენს იმავე ზრდასრულ სიმნიფეს, რომელიც მისმა მძებნელმა ჭაბუკებმა გამოავლინეს. ეს უკვე აღარ არის ჭირვეული და თავნება უფლისწული, განებიერებული ეპითეტებით, მეტაფორებითა და ალტაცებებით. ეს არის იმ ცნების სრულად გამომხატველი, რასაც ამცნობს *კაცობის* მდებარეული ასპექტი: *დედა-კაცი*. აქაც, მდებარის კაცობა სიყვარულით ტანჯვის გზით სრულიყოფა. უკვე ფატმანის ეპიზოდში ჩანს, თუ ნესტანი ტანჯვამ როგორ შეცვალა და დააბრძენა. მისგან ისმის რუსთველის ერთ-ერთი ყველაზე ღრმააზროვანი აფორიზმი. აქამდე ბედს მინდობილი ნესტან-დარეჯანი, კვლავ საპატარძლოდ განმზადებული გულანშაროს მეფის მიერ

*„...ბედსა ეტყვის: „რა ბედი მიც ჩემი მკვლელი!
სადაური სად მოსრულეარ, ვის მივხედები, ვისთვის ხელი,
რა ექმნა, რა ვყო, რა მერგების, სიცოცხლე მჭირს მეტად ძნელი!“*

და უცებ მასში იღვიძებს ზრდასრული ქალი – *დედა-კაცი*:
*„კვლაცა იტყვის: „ნუ დავაჭნობ შეენებასა ვარდთა ფერსა!
ვეცადო რას, ნუთუ ღმერთმან მომარიოს ჩემსა მტერსა!
სიკვდილამდის ვის მოუკლავს თავი კაცსა მეცნიერსა?
რა მისჭირდეს, მაშინ უნდან გონებანი გონიერსა!“*

ასე სრულდება ნესტანის მწიფობის გზა, რომელიც ტანჯვის კიდევ ერთ სტადიას გაივლის, ვიდრე საბოლოოდ არ გასრულდება მის მდებარულ არსებაში კაცის „ღვთისმიერი ხატისა და მსგავსების“ ზრდა. სატანჯველი ახლა უკვე ინაცვლებს ქაჯთა სამეფოში, იმ საწყის ვითარებაში, რომლიდანაც დაიწყო მისი ტანჯვის გზა დაეარ-ქაჯის მიერ. წრე შეკრულია ამ წრეში, ან ნესტან-დარეჯანის გზა, მისი ქაჯებისადმი სრული დამონებით უნდა დამთავრდეს – ქაჯთა დედოფლად გახდომით, ან სრული გამარჯვებით, გათავისუფლებით და გახელმწიფებით. ამის ნიშნები მოცემულია ჯერ ტექსტში, რომელიც ნესტანის წერილების სახით მიუვათ ფატმანსა და ტარიელს, ხოლო შემდეგ, უკვე მისი „სტრატეგიული თვალის“ (ხელმწიფური) სიფხიზლითა და სიზუსტით, როდესაც ის კარგი მსტოვარივით აღწერს ქაჯთა ციხე-ქალაქს და მის მცველებს.

შემთხვევითი არ არის, რომ ქაჯთა ქალაქი მდებარეობს ზღვათა სამეფოს ვაჭრული გულანშაროს შორიახლოს. ეს ორივე სივრცე კი *გატანილია* სამაგალითო სამეფოების გარეთ. ქაჯთა დახასიათება იკითხება, როგორც იმ მედლის მეორე მხარე, რომელზედაც გულანშარო და ვაჭრული სახე არის გამომხატული. საგულისხმოა, რომ ქაჯთა დახასიათება თანხედება თანამედროვე ეპოქის – XIX-XX-XXI საუკუნეების –

მასათა ეპოქის, როგორც „მასათა ამბოხის“ (ხოსე ორტეგა ი გასეტი) და „მასათა ბატონობის“ საუკუნის დახასიათებას.

ნესტან-დარეჯანი (ამ „ქაჯებს“):

„ქაჯნი სახელად მით ჰქვიან, არიან ერთად კრებულნი,
კაცნი გრძნებისა მცოდნენი, ზედა გახელოვნებულნი,
ყოველთა კაცთა მავნენი, იგი ვერვისგან ვნებულნი;
მათნი შემბნელნი წამოვლენ დამბრმალნი, დაწბილებულნი.
იქმან რასმე საკვირველსა, მტერსა თვალსა დაუბრმობენ,
ქართა აღძრვენ საშინელთა, ნავსა ზღვა-ზღვა დაამხობენ,
ვითა ხმელსა გაირბენენ, წყალსა წმიდად დააშრობენ,
სწადდეს – დღესა ბნელად იქმან, სწადდეს – ბნელსა ანათობენ,
ამისთვის ქაჯად უხმობენ გარეშემონი ყველანი,
თვარა იგიცა კაცნია, ჩვენებრვე ხორციელანი.“

ეს დახასიათება გრძელდება ნესტან-დარეჯანის წერილში ტარიელი-სადმი. ეს წერილი „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული ფორმის ეპისტოლარული ქარგვის მეტად მნიშვნელოვანი ნაწილია. წერილთა გზავნის თემა „ვეფხისტყაოსნის“ უაღრესად საგულისხმო მომენტია და პოემის სტრუქტურას მრავალნახნაგოვან ფორმას აძლევს – აკრისტალებს. ნახნაგები ქმნიან ენერგეტიკულ და ძალოვან ვექტორებს, რომელთა შორის სიბრტყეებში ვითარდება და იზლება ესა თუ ის თემა, რომელიც ნახნაგიდან ნახნაგამდე, ან წერილიდან წერილამდე ავსებს პოემის სივრცეს. ეს არის თხუთმეტნახნაგოვანი (თხუთმეტი წიგნი-წერილია გაგზავნილი) თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამა ჩასმული ყდაში – წიგნის წარმოსახვით დროსა და სივრცეში, რომელშიც პერსონაჟების კვალდაკვალ მოძრაობს მკითხველი და მათთან ერთად გადის კაცობისა და ხელმწიფების გზას. ის, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ დაწერილი ტექსტია და არა ზეპირი გადაცემით მოსული (როგორც მაგალითად, ჰომეროსის ილიადა და ოდისეა, საგები, და სხვა ეპიკური ტექსტები, რომლებიც ამკარად ნათქმია ან ნამღერი და მოგვიანოდ ჩანწერილი), ჩანს ავტორის დამოკიდებულებაში მკითხველთან. რუსთველს მკითხველი გამუდმებით ჰყავს ხედვის არეში და არ აძლევს მას საშუალებას, გავიდეს ტექსტის სივრცულ-დროული ჩარჩოებიდან, „ამოვარდეს“ ყდიდან და ტექსტიდან. მკითხველი და პერსონაჟები დაჭერილი არიან ამ სივრცედროის ფურცლოვანი სეგმენტებით და ტაეპებით, მაგრამ მკითხველი ერთადერთია, რომელსაც შეუძლია იმოძრაოს ყველა მიმართულებით და მოინახულოს ამ სეგმენტების მუდმივი ბინადარნი, იმ ადგილას, სადაც მიატოვა ისინი წარსულში – კითხვის პროცესში. წარსულს, ანმყოსა და მომავალს შორის ამგვარი მოგზაურობა წიგნს (ყდაში მოქცეულ ტექსტს) მითოკოსმიურ განზომილებას ანიჭებს და ქმნის ჰოლოგრამას, რომელშიც ეს სამივე დრო ერთდროულად არის მოცემული და ამას-

თანავე დაგრაგნილი, არამანიფესტირებული. ამ ტექსტის გაშლამანიფესტაცია ხდება *კითხვის პროცესში*, რაც თვით კითხვის პროცესს აქცევს მოცემული ტექსტური პოლოგრამის თანაშემოქმედებად.

რამდენჯერაც არ უნდა დაბრუნდეს პოემის ბოლოში გასული მკითხველი დასაწყისთან, ვთქვათ, 84-ე ტაეპთან, იქ ყოველთვის იჯდება წყლის პირად მტირალი ტარიელი, რომლის მიჯნური ნესტან-დარეჯანი უკვე *იმავდროულად* იქნება ფატმანთან, ან იჯდება ქაჯეთის ციხეში. რუსთველი პირდაპირაც მიმართავს *მკითხველს* რამდენიმეჯერ: „მო, დავედეთ ტარიელისთვის ცრემლი გვდის შეუშრობელი...“, „ლექსთა მკითხველო, შენიმცა თვალი ცრემლისა მღვრელია...“ ხოლო მთლიანად ნიგნის, პოემის ტექსტი კი მიმართულია მკითხველზე და მასთან *საუბარს* წარმოადგენს იმ ხილვადისა და სმენადის ესთეტიკური ფორმით, რომელიც *შემდგარი აზროვნების* – ხედვის სიხარულით გამსჭვალავს ავტორსაც, მკითხველსაც, და, წარმოსახვის პოლოგრამული ძალით – პერსონაჟებსაც, რატომაც აყენებს კიდევ მკითხველს *გზაზე*. მხატვრული სივრცის მაგია სწორედ ამ ყდებს შორის დაჭერილობაში მდგომარეობს და მთელი პოლოგრამის მეხსიერებაში ერთდროულად მოქცეულობაში. ეს არის მხატვრული დროს-და-სივრცის სტრუქტურის სპეციფიკური მახასიათებელი. მით ხასიათდება ყოველი ნაწარმოები, რომელიც პოლოგრამულად აიგება – ყოველი სეგმენტი მთლიანად მოიცავს მთელ სივრცე-დროულ სისტემას; თვით *მეხსიერებაც* პოლოგრამას წარმოადგენს, რომელიც მთელ თავგადასაყალს ერთიანად ინახავს, უწვრილმანეს დეტალებშიც კი.⁷⁷ წარმოსახვის შემოქმედებითი ენერგია და ძალა ამ პოლოგრამას ეფუძნება, მას ხედავს და „კითხულობს“. ძნელი სათქმელია, რას ფიქრობდნენ ამის შესახებ ავტორები, ვთქვათ, რუსთველი და დანტი, ან ფირდოუსი და რაბლე, როდესაც ქმნიდნენ თავის გრანდიოზულ თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამებს და ათავსებდნენ მათ „ყდებით“ დაჭერილ მხატვრულ ფორმაში, მაგრამ ამგვარი შემოქმედების პროცესი რომ პოლოგრამულად წარიმართებოდა და ყოველწამიერად, ყოველი მოდევნო სიტყვის, და ასოსიც კი, დანერის მომენტში მთელი პოლოგრამა ეკავათ კალმის ან ენის წვერზე (პომეროსი), სრულიად ცხადი უნდა იყოს.

ჭაბუკ არისტოკრატთა დავაუკაცების გზა და ხელმწიფური თვისებებით აღჭურვა ურთიერთით და ურთიერთში ასარკვით მიმდინარეობს. ფაქტობრივად, ეს ერთი გზაა, რომელზედაც სამი სახით მოქმედი ერთი პერსონაჟი მიდის. ეს სამი სახე *საწუთროს*, *ცის* და *ადამიანთა შორის მიკლაკნულ გზაზე* ფორმდება და ყალიბდება, იძენს საბოლოო ფორმას და თვით ყოფიერებასაც სძენს ფორმას. *საწუთროს*, *ადამიანისა* და *ცის* თემა *ღერძოვან* თემებს წარმოადგენს და გამლილი სახით მეტად კონკრეტულ განწყობასა და გრძნობებს აღძრავს. ადამიანი *საწუთროს* შვილია და *საწუთრო* სოფლის მკვიდრი, მაგრამ ამას-

თანავე ის ატარებს თავის თავში იმ პირველქმნილებას, რომელიც კაცად („დედაკაცად და მამაკაცად“) შექმნა შემოქმედმა და ამიტომ ცის-აც არის.⁷⁸ ეს გამოყოფს ადამიან-კაცს დანარჩენი ბუნებისაგან, რომელშიც ყოველივე არის და არაფერი არ გადის მისი ყოფიერების საზღვრებიდან. ბუნების არსებობა ამ ყოფიერების შიგნით ხორციელდება და განუყოფელია მისგან. თავისი ერთი ასპექტით – სხეულით – ადამიანიც ამ ბუნებაშია მაგრამ მისი კაცური არსება არაბუნებრივია (ზეგარდმოა) და გასულია ბუნებრივი ყოფიერების არსებობიდან. ვაჟაფშაველას შესანიშნავი გამოთქმა: „ჩვენ ბუნებაში ვართ და ბუნება ჩვენშია; საით და როგორ უნდა გავექცეთ მას, ცოცხალნიც მისნი ვართ და მკედარნიც“, ორ ასპექტში იხსნება: ის, რომ ჩვენ ბუნებაში ვართ, ცხადია, ადამიანის სოფლისმეირობით (მინიერობით), ხოლო ის, რომ ბუნება ჩვენშია, კაცის ციური არსებითაა განპირობებული. ეს ზუსტად არის მოცემული შექმნის მითში და არა მხოლოდ შუმერულ-ბიბლიურ შესაქმეში, არამედ უნივერსალურად. ადამის მიერ არსებულთა სახელდებთ არსების შექმნა მხოლოდ „გარედან“ არის შესაძლებელი და არა იმავე ყოფიერების შიგნით. აქ ადამს იმავეს აკეთებინებს შემოქმედი, რაც თავად გააკეთა შესაქმით, რითაც კაცჩასახული ადამი შემოჰყავს ყოფიერების თანაშემოქმედად. ეს ყოველივე კი იმდენად არის ახლა საინტერესო, რომ რუსთველი ამ ორივე ასპექტს ერთდროულად ხატავს და ამოქმედებს.

„ვეფხისტყაოსნის“ ერთი ძირითადი თემა არის სოფლის სამდურავი, ადამიანისეული ნუთისოფლური არსებობის დაძლევა კაცური სრულყოფით და თავისი ყოფიერების ამალღებით იმ პირველყოფიერებამდე, რომელიც ღმერთმა დაუსახა მის მიერ „თავის ხატად და მსგავსებად შექმნილ“ არსებას, რაც იმავდროულად არის სოფლის არსებობისათვის საზრისის მიცემაც.⁷⁹ იმგვარ პოემაში, როგორიც „ვეფხისტყაოსანია“, სოფლისა და სანუთროსადმი მიმართული სამდურავი ზედმეტადაც კი მოეჩვენება კაცს, მაგრამ ეს ადამიანის ბუნებრივი მიმართებაა, რადგან ის, რომ „ცხოვრება მშვენიერია“, ბუნებრივი არსებობის პირობებში ვერ ითქმება, თუნდაც სიკვდილის წინაშე პირისპირდგომის გამო. ადამიანი მოკვდავი არსებაა, კაცია უკვდავი (პავლეს „მინაგანი, სულიერი ადამიანი“) და კაცი ხდება ხელმწიფე, რომელსაც შეუძლია, მინაზე დააარსოს იმგვარი საბრძანისი, რომელშიც „თხა და მგელი ერთად სძოვენ“. აქეთკენ მიდის რუსთველური გზა, რომელზედაც ის ატარებს თავის ჭაბუკებს და მათთან ერთად მკითხველსაც, ტექსტის არაბუნებრივ პოლოგრამაში, რომელშიდაც უნდა იზარდოს და მომნიჭდეს კაცობა. როგორც ბუნებაში მყოფი არსება, ადამიანი მეტად სუსტია. ის ყველაზე დაბალგანვითარებული ცხოველია ბუნებრივ ცხოველთა სამყაროში და მსგავსი მონაცემებით ერთ დღესაც ვერ გაძლებდა ცოცხალი. რას ვამ-

ბოზ, ერთ ნუთსაც კი! და ამიტომ ენოდება სოფელს *სანუთრო* და ამიტომ არის ეს *სანუთრო* – *სოფელი არმისანდობელი*...

ადრეც ვთქვი, რომ ქართულ პოეზიაში *სოფლის სამდურავის თემა*, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ აგიოგრაფიულ ლიტერატურას, სადაც სრულიად სხვა ასპექტით არის ის გახსნილი, ან კიდევ დავით აღმაშენებლის მომნაწიე *გალობას სინანულისას*, რომელშიც თვით დავითის სოფლისმიერი შეცოდებანია მონაწიებული, რუსთველმა შემოიტანა. ეს თემა არ ისმის არც შავთელთან და არც ჩახრუხაძესთან. არის იოანე პეტრიწის ერთი ღრმააზროვანი ფილოსოფიური ტაეპი – *„არ სიყვარულისათვის სოფლისა“*, რომელიც ამ თემას მონურული ფორმით გამოთქვამს,⁸⁰ მაგრამ სხვა წყარო ჯერჯერობით აღმოჩენილი არ არის. მე არ შემხედვრია ესოდენი სიმძაფრით განცდილი და სრულად წარმოჩენილი *სანუთრო სოფლის* არსება. ფილოსოფიური თვალსაზრისით, ეს თემა ეგზისტენციალურ თემათა გვირგვინია, რადგან გამომდინარეობს გულის, ცნობის და გონების ერთობიდან და ურთიერთგანპირობებულობიდან: *„გული, ცნობა და გონება ერთმანერთზედა ჰკიდია“*... ეს თემა გაშლილია მთელ *„ამბავში“*, თითქმის ყოველი წახნაგის ველში. ამოკრეფით ეს არის ღრმა ეგზისტენციალური ფილოსოფია, რომელიც სრულიად დაუძაბავად შეიძლება ჩაითვალოს ეგზისტენციალური ფილოსოფიური ნაკადის ქართულ წყაროდ.

სოფლის სამდურავი და კაცობის ეგზისტენციალური მეთაფორა

პირველად ეს თემა თავს იჩენს ავთანდილის კაცობის გზაზე შედგომის წინაპირობისას, როდესაც სანადიროდ გასული მეფე და ჭაბუკი სპასპეტი შეეყრებიან წყლის პირად დაღრეჯით მჯდომ მტირალ ვეფხისტყაოსან ჭაბუკს. ის, რაც ამ შეხვედრას მოჰყვება, ხდება მთელი თეოკოსმოლოგიური მწყობრი ჰოლოგრამის შექანების და რღვევის მიზეზი. მეფე (როსტევანი) პირველი გამოთქვამს ამას:

„მეფემან ბრძანა: „ენახეო მიზეზი ლხინთა ლევისა“.

*ბრძანა: „ღმერთსა მოენყინა აქამდისი ჩემი შვება,
ამად მიყო სიამისა სიმწარითა დანალვლება,
სიკვდილამდის დამანყლულა, ვერვის ძალუც განკურნება.
მასვე მადლი! ესე იყო ნადილი და მისი ნება.“*

სოფლის სამდურავის თემა ბუნებრივად იხსნება ღმერთისადმი მიმართვით ყოველივესი, რაც ხდება. აქ სოფელი ჯერ არ არის გამოყოფილი ღმერთის განგებისაგან და გარკვეულ თემად დადგენილი ტექ-

სტში. მაგრამ კითხვის პროცესში ეს თემა სულ უფრო და უფრო მკვეთრ სახეს იძენს, ვიდრე სრულად არ იქნება გამოცალკევებული და ადამიანის არსებობა-ყოფიერება სოფელ-სანუთროში დამოუკიდებელ ეგზისტენციალურ ყოფიერებად გაშლილი.

*„ან ესე მიკვირს, რა იყო, ანუ რა ენახე და რული!
მან დამიხოცა ლაშქარი, სისხლი ადინა ღვარული.
კაცთა ხორცისად ვით ითქმის ისრე თვალთაგან ფარული?
უცილოდ ღმერთსა მოვსძულდი აქამდის მე მხიარული.
ტკბილნი მისნი წყალობანი ბოლოდ ასრე გამემწარნეს,
დამავინყდეს, რაცა დღენი მხიარულსა წამეარნეს.
ყოვლმან პირმან ვაგლახ მიყოს, ველარავინ მინეტარნეს,
სადამდისაცა დღენი მესხნენ, ველარმან გამახარნეს!“*

თინათინის შვილობრივი წუხილი მამის ამგვარ მდგომარეობაზე მეტად საინტერესო ფსიქოლოგიურ აქსპექტს ხსნის, რომელსაც გადატანა ეწოდება. თინათინი მამას (მეფეს) ამშვიდებს და კიდევ შეაგონებს:

*„ქალმან ჰკადრა: „მოგახსენებ მე სიტყვასა დანაყბედსა:
ჰე მეფეო! რად ემდურვი ანუ ღმერთსა, ანუ ბედსა?
რად დასწამებ სიმწარესა ყოველთათვის ტკბილად მხედსა?
ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?“*

თინათინის რჩევამ გაჭრა და ერთი წლის განმავლობაში მსახურნი ეძებდნენ მტირალ ჭაბუკს, თუმცა, ვერაფერ კვალს მიაგნეს. ამან მეფე კვლავ დააბრუნა თავის ჩვეულ ბედნიერ ყოფაში, რადგან ჩათვალა, რომ „ეშმაკი აცდუნებდა მოჩვენებით“. მაგრამ სწორედ აქ ირკვევა, რომ მოხდა ამ ჭმუნვის გადატანა თინათინის მიერ და ჭაბუკა მეფეს „მას უკანით გონებამან მისმან ასრე დაამხო-ცა“, რომ ავთანდილს დაავალა მის ყმისა მოძებნა, თანაც გამოუტყდა სიყვარულში და შეჰფიცა ერთგულება. ამგვარად შედგა ავთანდილი სანუთროს შარავ ზაზე, რომელიც იმთავითვე გაიხსნა მისთვის, როგორც *სიყვარულით ტანჯვის გზა*. იგი კაცობის ზრდის, თავადობის დადგენის და ხელმწიფობის გზა აღმოჩნდება.

სანუთრო-სოფელში მოგზაურობა არსებობის ფორმაა და მხოლოდ ამ არსებობაში (ეგზისტენციალურ ყოფიერებაში) უნდა შეიქმნას და ჩამოყალიბდეს ის, რასაც ონტოლოგიურად *ფორმა*, *არსება* (აობა) ეწოდება. აქ მეტად საინტერესო კვანძი იქმნება. არსება, მიუხედავად ეპითეტური და მეტაფორული სიუხვისა, რომლითაც ის არის დახასიათებული, არც ავთანდილს და არც თინათინს არა აქვთ, რამდენადაც მათ ყოფიერებას არსებობით „გამოცდა“ არ გაუვლია. ყოფიერებაში ყოფნა შესაძლებლობის სახით არის მოცემული, მას ჯერ ფორმა არა

აქვს, რამდენადაც მას არა აქვს გამოთქმადობა, ანუ ის, რასაც ეგზისტენცია ეწოდება. ქართულად მე სწორედ ამას აღვნიშნავ, როგორც *კაცობას*. ფორმა-აობა მხოლოდ არსებობის პროცესში იქმნება ადამიანში და მის შესაქმნელად აუცილებელია ადამიანის განუწყვეტელი სწრაფვა ამ ფორმის მისაღებად. არსებობა იმგვარადვეა მიმართული ყოფიერებისადმი, როგორც ღმერთის შემოქმედება თავისი შემონაქმედისადმი. ეს კენძი დასაწყისშივე არის შეკრული და მისი გახსნა მთელი „ამბის“ გასწვრივ ხდება. სანუთრო და *სოფლის სამღურავი* გამოცდის ფსიქოლოგიურ-ეგზისტენციალური პროცესის გამოხატულებაა. მისი ინტენსივობა და დაძაბულობა მიუთითებს იმ პროცესზე, რომელიც კაცობის არსებად დადგინების გზაზე ხორციელდება ადამიანში – ამ შემთხვევაში ავთანდილში (და, ცხადია, თინათინში, რადგან ეს გამოცდა ორივემ უნდა ჩააბაროს). აქ რუსთველს მეტად მნიშვნელოვანი თემა შემოაქვს, სახელდობრ, თემა „პატრონყმური“ კოდექსისა (ზრდილობის), რითაც ხაზს უსვამს „გზის“ უაღრესად დიდ მნიშვნელობას.

ჭაბუკა მეფე თინათინი:

*„ასრე გითხრა სამსახური ჩემი გმართებს ამად ორად:
პირველ, ყმა ხარ, ხორციელი არვინა გვეყავს შენად სწორად,
მერმე, ჩემი მიჯნური ხარ, დასტურია, არ ნაჭორად;
ნადი, იგი მოყმე ძებნე, ახლოს იყოს თუნდა შორად.
შენგან ჩემი სიყვარული ამით უფრო გაამყარე,
რომე დამხსნა შეჭირვება, ეშმა ბილნი ასაყარე,
გულსა გარე საიმედო ია მორგე, ვარდი ყარე,
მერმე მოდი, ლომო, მზესა, შეგეყრები, შემეყარე.“*

აქაც დასტურდება, რომ მეფის ეპითეტურ-მეტაფორული ქება არანაირად არ გულისხმობს მის ხელმწიფობას, რადგან მას არსების გამოთქმულობა (ამას ვუნოდებ *ონტოლოგიას*), ანუ ფორმის სიცხადე არა აქვს. ის ჯერ მთლიანად შესაძლებლობათა ველში არსებობს და იმისათვის, რომ ფორმა – აობა, არსი, არსება (ὄντως, ესანს) შეიძინოს, ისიც სანუთროში არსებობის გზაზე უნდა შედგეს და ეს გზა გაიაროს. როგორც ვთქვი, არსებობის პროცესში იქმნება მას არსი. აქ აუცილებელია განისაზღვროს, რომ არსებობისათვის საჭირო ენერგია, რომელსაც „სასიცოცხლო ენერგია“ ეწოდება, ის პირველადი მოცემულობაა, რომლის გამოთავისუფლების პროცესში იქმნება ფორმა და ეს ფორმა იძენს საზრისს – ფორმდება არსებად. არსი (რაობა, ὄντως, ესანს), ამგვარად, არის საზრისიანი ფორმა, რომელიც სასიცოცხლო ენერგიის გაშლის პროცესში იქმნება. ბუნებრივ არსებებში ეს პროცესი „ბუნებრივ კანონზომიერებასთან“ არის მიბმული – ცხოველებს არ შეუძლიათ გასცდნენ ამ კანონზომიერებას, ანუ შექმნან და მოახდინონ

ზემოქმედება მოცემულ (სახელდებულ) ფორმასა და საზრისზე. ადამიანის შემთხვევაში კი, პირიქით, სასიცოცხლო ენერჯიის გაშლის პროცესი და საზრისიანი ფორმის შექმნის პროცესი მთლიანად ადამიანის ნებას ექვემდებარება. ადამიანი არის შემოქმედი თავისი საზრისიანი არსება-ფორმისა. როდესაც ვამბობ, რომ ადამიანში კაცობა არის მოცემული, ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ კაცობა, როგორც არსი, მთლიანად და დასრულებულად „გენეტიკურად“ არის მასში ჩადებული. ეს ნიშნავს, რომ ადამიანი არის კაცობის შესაძლებლობა და ის ამ შესაძლებლობათა ველში ქმნის თავის კაცობას-და-საზრისს, ანუ ფორმას. შეიძლება, სხვაგვარად გავშალო ეს აზრი: ადამიანში ადამიანობა მოცემულია თავისი ბუნებრივი ჩამომავლობითი „გენეტიკური“ მოცემულობით, ხოლო კაცობა კი არის კაცობრიობის შესაძლებლობა, რომელიც მხოლოდ მის თავისუფალ ნებას ექვემდებარება და კაცობრიულ „ჩვენობად“ სახიერდება (ცნობიერდება). გზა, რომელზედაც მიდის ადამიანი, შეიძლება გახდეს მისი კაცობის გზა, თუ მისი ძალისხმევები და ნება იქნება მიმართული კაცურობისაკენ. არსებობს ადამიანთა მოდგმა (გენეტიკური „ყველა“) და არსებობს კაცობრიობა (საზრისიანი ფორმის მქონე კაცობა, „პიროვნება“). კაცობა-კაცობრიობა, ამგვარად, ღირებულებითი აღნიშვნაა იმისა, რაც შესაძლებლობის სახით არსებობს, როგორც იდეა-ფორმა, შექმნილი „ხატად და მსგავსებად“ მეტააკოსმიური შემოქმედის მიერ.

არსებობის გზა სიკვდილამდე მიდის და ეს ადამიანმა იცის (იცის თუ არა ცხოველმა, რომ მისი ბოლო სიკვდილია?), ამიტომ მასზე მავალს აქვს ყოველნამიერი შესაძლებლობა, შებრუნდეს, სხვა გეზი აიღოს, სხვა ფორმა მისცეს თავის ყოფიერებას და არსებობას. ადამიანი ბუნებრივად არსებობს სანუთრო-სოფელში და მის განწყობაზე ეს სოფელი, როგორც არსებობის ველი, რომელშიც მისი არსებობა ხორციელდება, ასევე ბუნებრივად ზემოქმედებს. სოფლის სამდურავი გამომდინარეობს იმ კონფლიქტიდან, რომელიც ამ გზაზე მიმდინარეობს ბუნებრივ ადამიანურსა და პიროვნულ კაცურს შორის. სოფელი ეწინააღმდეგება „არაბუნებრივობას“, ადამიანური ყველაობის საზღვრის გარღვევას და გახსნას საკუთარ კაცობასთან შეხვედრისათვის. ეს განწყობა და ნუხილია გამოთქმული სოფლის სამდურავის ყველა ტექსტში, რუსთველიდან ვიდრე დღევანდელ „პოსტმოდერნულ“ პოეზიამდე, თვით ღირებულებათა დაქვეითების ფაქტშიც კი. რადგან ადამიანს აქვს შესაძლებლობა, თავისი გზის ნებისმიერ წერტილში და თავისი სასიცოცხლო დროის (იდუმალებით მოცული სიკვდილის წამის) ნებისმიერ მონაკვეთში შეუდგეს კაცობის გზას, შექმნას თავის არსებობიდან საზრისიანი ფორმა და მიუახლოვდეს „ხატსა და მსგავსებას“, ამიტომ „არ უნდა მოიკლას თავი სიკვდილამდე“, არ უნდა მოისპოს ეს შესაძლებლობა, საბოლოო სახე და ფორმა – არსება მისცეს თავის

თავს. ამგვარი შემობრუნების ერთი შთამბეჭქდავი მაგალითია მეფე დემეტრე თავდადებული, რომლის არსებობა სიკვდილში სრულიად ახალ არსებას უქმნის – ნმიდანობას.⁸¹

სანუთროში სვლა ადამიანურსა და კაცურს შორის ბრძოლა, სიყვარულით ტანჯვაა. სიყვარული ის ველია, რომელზედაც იზრდება და ფორმდება კაცობა. აქედან ჩნდება ტკივილი, რომელიც ამ ზრდისადმი ადამიანის ბუნებრივი წინააღმდეგობის გამოძხატველია. არავითარი „გენეტიკური“, ანუ ბუნებრივი საფუძველი არ არსებობს, რომ ადამიანს უყვარდეს ვინმე ან რაიმე. სიყვარული მხოლოდ კაცურობის გზისაკენ შებრუნების მანიწნებელია. სიყვარულით მოცულობა ან შეპყრობილობა ამ გზაზე დგომის ძალისხმევის წყაროა. ეს არის სიყვარულით ტანჯვის გზა, რადგან შეპყრობილობა უკვე ნიშნავს „ყველაობისაგან“ ამოვარდნას და სიკვდილის წინაშე პირისპირდგომას. უფრო ფართო თვალსაზრისით აღებული, და, კერძოდ სოციალურით, ეს გზა ამასთანავე არის პატრონყმობის გზაც (რასაც თინათინი ეუბნება ავთანდილს და ნესტან-დარეჯანიც იმასვე ეტყვის ტარიელს). პატრონყმობა, ამ გაგებით, არის სიყვარულის ველში გაშლილი და ჩამოყალიბებული ურთიერთობა, რომელშიც პატრონი და ყმა ურთიერთწამნაცვლელნი არიან არა მხოლოდ იერარქიულად („კლასობრივად“), არამედ სიყვარულით ტანჯვით. ეს თემა, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ უმთავრესი თემათაგანია, შეუყოვნებლად ივრცობა ავთანდილის მიერ თავის საპატრონოში მისვლით და იქ დალაგებით ურთიერთობებისა მისი არყოფნის დროისათვის.

მკითხველმა იცის, რომ ჩემი თვალსაზრისით, „ვეფხისტყაოსანი“ არის „კაცობის ზრდისა და ხელმწიფობის სახელმძღვანელო“ – პატრონყმობის ფილოსოფია და კოდექსი, რომლითაც უნდა აღიზარდოს სახელმწიფოს მმართველი მეფე-და-ხელმწიფე. ის, რომ ეს თემა შესავლიდანვე იხსნება და შემდეგ განუწყვეტელ ნაკადად მიედინება მთელ ტექსტში მის დასასრულამდე, მიდასტურებს ამ თემის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას რუსთველისათვის. ფაქტობრივად, კაცობის ზრდისა და ხელმწიფობის გზა შეიძლება გამოითქვას ერთი სიტყვით – „ზრდილობა“, თუ მას მივცემთ სრულ შინაარსს, რომელიც თანხვდება ბერძნულ „პაიდეას“ – მთელი ბერძნული სამოქალაქო-კულტურული ფილოსოფიისა და პრინციპების სისტემას, რომელიც მოიცავდა ღირებულებით, ხელოვნურ-შემოქმედებით და სამოქალაქო ეთიკას, რომლის გარეშე ბერძნული პოლისის მოქალაქე ვერ შედგებოდა. ქართული ზრდილობა „ზრდასთან“ ერთად გულისხმობდა ყოველივე იმას, რასაც ბერძნული „პაიდეა“, მაგრამ მას ჰქონდა ერთი განსაკუთრებული ნიშანი, რომელიც გამოითქმოდა ამგვარად: „ათასად კაცი დაფასდა, ათიათასად ზრდილობა, თუ კაცი კაცად არ ვარგა, ფუჭია გვარიშვილობა“ და კიდევ: „უნვრთნელი ვირის ყოლა სჯობს უზრდელი (უნვრთნელი)

შვილის ყოლასა". რამდენადაც საქართველოში არ არსებობდა ქალაქ-სახელმწიფოები და სამოქალაქო წყობა, არამედ პატრონყმური, რომელიც არც სულმთლად იმგვარი იყო, როგორც ევროპული მონარქიულ-ვასალური საქვეშევრდომო სისტემა, ზრდილობა თავადობის შესატყვისად მოიხზებოდა. თავადი არის არა ოდენ სოციალურ-გვაროვნული (როგორც ის გახდა პატრონყმური წყობის დეგრადაციისას – ბატონყმობაში), არამედ *პიროვნული* მახასიათებელი. ის აღნიშნავს არა მხოლოდ თავისუფალ პიროვნებას, არამედ საზოგადოებრივ საყრდენს. ამგვარი თავისუფალი, „თავით თავისით მყოფი“ პიროვნებები – თავადები ქმნიდნენ იმ დედაბოდს, რომელსაც ეყრდნობოდა სახელმწიფო და ხელმწიფური პატრონყმობა. ამგვარად გაგებულნი ეს სიტყვა (და არა სოციალური ცნება) ერთნაირად ეხება და მოიცავს არისტოკრატისა და გლეხობას, პატრონყმობის არსება კვანძს, არქეტისს და, ერთობ, ყოველ პიროვნებას, რომელიც თანამონაწილეობს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მის ნებისმიერ სეგმენტში. საზგასმით ვამბობ: თავადობა პიროვნული მახასიათებელია და არ ვრცელდება გვარზე. ის სავსებით შეიძლება შეესატყვისოს იმას, რასაც „კაცობა“ ეწოდება. ამგვარად არის ეს წარმოდგენილი და გაშლილი „ვეფხისტყაოსანში“ და მთლიანად ქართულ კულტურაში.¹²

სიყვარულით ტანჯვა ქმნის წახნაგს, რომლის ველში იხსნება ავთანდილის სანუთროსადმი განწყობა და თვით სანუთრო ხდება წარმოდგენილი და ჩენილი მკითხველის წინაშე, როგორც ის ასპარეზი, რომელშიც უნდა გაიშალოს მთელი მოქმედება. გზა სანუთროში მიიკლავნება და ჩვენც (მკითხველი) ამ გზას უნდა გავყვეთ, თუნდაც რომ არაფერი გავგეგებოდეს ეგზისტენციალური პრობლემატიკისა. ავთანდილს შემოაქვს ერთი თემა, რომელიც მთელი პოემის ეგზისტენციალურ (არსებობრივ) თემათა შემკრები ხდება – მარტოობის თემა. ამ თემას, პრობოითად, რომ არ შევიჭრათ შუმერო-ეგვიპტურ სიღრმეებში, ეკლესიასტურ თემას ვუნოდებ: ადამიანი მარტოა და ამ მარტოობაში განიცდის ის სოფლის ამაოებას. სიყვარული მისი მარტოობიდან გამოსვლის ბჭეა, რადგან ის გულისხმობს შეხვედრას, როგორც თავის თავთან – თავის კაცობასთან, „ხატობასა და მსგავსებასთან“, ღმერთთან (რამდენადაც არის შესაძლებელი ეს შეხვედრა), აგრეთვე თავის სატრფოსთან. მარტოობა და ამაოება ურთიერთგადაჭდობილი არიან და ამით აცდუნებს სოფელი ადამიანს კაცობის გზაზე – ნერგავს უიმედობას, რომ რაიმე შეიძლება მიღწეულ იქნეს. ეს სანუთროსეული ცდუნება არის ნებისყოფის და თავისუფლების ის საღესი, რომლითაც იკრება ბედი და რატომაც არის „ბედი – ცდა“.

*„განგებაა, სწორად მომკლავს, ერთი იყოს, თუნდა ასი;
მარტოობა ვერას მიზამს, მცავს თუ ცისა ძალთა დასი...“*

ამის მთქმელს თითქოს არაფერი არ უნდა ანუხებდეს, მაგრამ მართოდ შთენილს განწყობა ეცვლება და სოფელი იწყებს მასთან „საცდუნებელ თამაშს“.

*„ახალმან ფიფქმან დათოვა, ვარდი დათრვილა, დანასა;
მოუნდის გულსა დაცემა, ზოგჯერ მიმართის დანასა;
თქვის: „ჭირი ჩემი სოფელმან ოთხმოცდაათი ანასა,
მოვშორდი ლხინსა ყველასა, ჩანგსა, ბარბითსა და ნასა!
ვარდი მის მზისა გაყრილი უფრო და უფრო ქნებოდა,
გულსა უთხრის, თუ „დათმეო“, ამად არ დია ბნდებოდა.
უცხო უცხოთა ადგილთა საძებრად იარებოდა,
მგ ზავრთა ჰკითხვიდის ამბავთა, მათ თანა-ემოყვრებოდა.
მუნ ეძებს, ცრემლი მტირალსა სდის ზღვათა შესართავისად.
უჩნდის ქვეყანა ტახტად და მკლავი სადებლად თავისად.
თქვის: „საყვარელო, მოგშორდი, გული შენ დაგრჩა, ვთქვა ვისად?
შენთვის სიკვდილი მეყოფის ლხინად ჩემისა თავისად“.*

განწყობათა თამაში გზაზე დგომის უეჭველი ნიშანია. სიკვდილის ნდომა, ღმერთისადმი ვედრება ურთიერთს ციებ-ცხელებასავით ცვლიან და ყოველივე მაინც სრულდება გონიერი გადანყევტილება, რაც არის ნიშანი ნაბიჯ-ნაბიჯ წინ ნაწევისა და ზრდასრულობისკენ სვლის:

*„იტყვის: „ღმერთო სამართალნი შენნი ჩემთვის რად ამრუდენ?
მე ეზომნი სიარულნი კიდე რად, გლახ, გამიცუდენ?
გულით ჩემით სიხარულნი აჰფხვრენ, ჭირნი დააბუდენ?
დღეთა ჩემთა ცრემლნი ჩემნი ვერათ ოდეს დავიყუდენ“.*

*კვლაცა იტყვის: „დათმოა სჯობს“, და თავსავე ეუბნების:
„დღეთა მეტად ნუ მოჰკვდები, გული ჩემი ნუ დადნების,
ულმრთოდ ვერას ვერ მოვანეც, ცრემლი ცუდად მედინების,
განგებასა ვერცვინ შეცელის, არ-საქმნელი არ იქნების...“*

*უღონიოდ მართალ იყვნეს, რომელთაცა ქაჯად თქვიან.
ან ტირილი არას მარგებს, ცუდად ცრემლნი რასა მდიან?“*

აქ უკვე, თითქოს, მთავრდება სამნლიანი ცდა და „გულ-ამოსკვნით და კვნესით მხეც-ქმნილი“ ავთანდილი უნდა შებრუნდეს კიდევ, დაუბრუნდეს თავის სატრფოსა და ჩვეულ ბედნიერ ცხოვრებას... მაგრამ ტექსტში უეცრად და პირველად იხსენება, რომ ავთანდილი არის „ადამის მოდგმისაც“ – ადამის ეს ერთადერთი ხსენება მთელ მის სვლას კაცობის გზაზე განსაკუთრებულ სინათლეს ჰფენს.

ავთანდილს „ეგრეცა ჭამა მოუნდის ადამის მოდგმის წესითა“ – არა „კაცთა მოდგმის“, არა „კაცობრიულის“, არამედ „ადამის მოდგმის“, რაც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს ადამიანსა და კაცს შორის მიმართებას. ეს მაფიქრებს, რომ „კაცი“, რომელიც ჩვეულებრივ იხმარება ქართულში, არ არის „ადამიანის“ უბრალო სინონიმი. ეს კი მთელ ქართულ ლიტერატურას „დასაბამიდან“ („შუშანიკის წამებიდან“ და უცხო ენათაგან ნათარგმნებიდან) განსაკუთრებულ კონტექსტს სძენს. სწორედ ისეთს, როგორზედაც აქამდე ვსაუბრობ. თვით ილია ჭავჭავაძის „კაცია-ადამიანი?!“ იტივრთება იმ ღრმა შინაარსით, რომელიც უაღრესად სიმპათიურ და საყვარელ, „ბუნჩულა“ წყვილს – ლუარსაბასა და დარეჯანს – არა „ადამიანობის“, არამედ *კაცობის* მიმართ უსვამს კითხვის ნიშანს. *ადამის მოდგმას შიმშილი აწუხებს!* მაგრამ ადამიანი რჩება ამ თავის წუხილთან და საზრუნავთან სიკვდილამდე, შეწუხებული და ლუკმა-პურისათვის მზრუნველ-მოფუსფუსე, თუ არ გადალახა ადამიანობა და არ ისწრაფა კაცად გახდომა. ქართულ პოეზიაში არსებული *კაცობის* თემა „სოფლის სამღურავის“ ციკლის ღერძული თემაა.⁸³ ეს თემა გამოთქმის ძალით მიმართავს ადამიანს კაცობისაკენ, აძლევს მას ბიძგს და უხსნის გზას, არ აძლევს რა მოღუწების შესაძლებლობას. კაცს „ღვთის თვალი ადგას“ და როგორც კი ის შეყოვნდება და შებრუნებას გადაწყვეტს ადამიანურობისაკენ, მის წინაშე იხსნება კიდევ ერთი გზა. აქ ტექსტი არაორაზროვნად ეუბნება მკითხველს: „*სოფლის მაცდუნებელ განწყობებს არ აჰყვე, და ბრმად მიმყოლი არ შეიქნე განწყობათა ცვლისა, რომელიც მიგმართავს შენი მოღუწების გამართლებისაკენ. გახსოვდეს, რომ ბედი გადაწყვეტილი მაშინ ხდება, როდესაც შენ წყვეტ ცდას და მიენდობი საწუთროს. არ დაილალო კაცობისაკენ მისწრაფებაში*“.

დალლა, ზოგადად, მინდობის, ძალისხმევის მოღუწების ფორმაა. ამიტომ არის დალლა *საფრთხე* კაცობის გზაზე. ეს საფრთხე ხდება ის აუცილებელი წინალობა, რომელიც უნდა გაიცნობიეროს და გადალახოს კაცმა, რომ კაცობის კარიბჭე გახსნას და გავიდეს ბოლომდე – ბუნებრივი, მიწიერი, მატერიალური მოთხოვნებიდან თავისსვე შიგნით გადაინაცვლოს სულიერ, კაცურ და *თავადობით* მართულ დაუღლელობისაკენ და მოუწყენლობისაკენ ამ სწრაფვაში. დალლა, ისევე, როგორც შიმშილი („ჭამის ნდომა“) „ადამის მოდგმის წესია“, და არა *კაცის*.⁸⁴ „შიგნით გადაინაცვლება – „თავის თავში შესვლა“ (თვითკონტამპლაცია) იმავედროულად სოფლისაგან გამანძილებას ნიშნავს. ამაზე ამბობდა ილია: „გაინაპირე ჩემო თავო, გაინაპირე...“ ამ „განაპირებით სოფლისაგან“ განსხვავდება კაცი სხვა დანარჩენი არსებებისაგან, მათ შორის ადამიანისაგან, რომელიც მიბმულია გარემოს, „სოფელს“ და ამ სოფლის მოთხოვნილებებით არის განპირობებული. თავის თავში შესვლა კი, იმ-

ავდროულად, ნიშნავს განუწყვეტელი ზრუნვის შეჩერებას და დაფიქრებას, ყოფიერების ჰოლოგრამის ხედვას, საკუთარი ადგილის არჩევანს და გაგებას ამ ჰოლოგრამაში. მზრუნავ მოქმედებაში, საქმიანობაში განუწყვეტლივ ჩართული ადამიანი ვერშემძლეა დაინახოს, გაიგოს და არჩიოს თავისი გზა, რადგან მას არა აქვს სათანადო მანძილი ხედვისათვის. ამგვარი ადამიანი იღლება ცხოვრებით, კარგავს თავის თავს, თავის პიროვნულობას და კაცობას. და ამიტომ მისი ეს „ნაღებულობა საქმით“, „მოქმედებით“ („სამსახურით“) საზრისმოკლებულია. ადამიანი იკარგება ამ საქმეში, სამსახურში და ბრუნდება თავის ბუნებრივ ცხოველურობაში, ანუ სოფლისმიერი მოთხოვნილებებითა და პირობებით განსაზღვრულობაში (არა აქვს მნიშვნელობა, პოლიტიკურ-არისტოტელური იქნება ეს ცხოველი, მარქსისტულ-სოციალური თუ დარვინულ-ბიოლოგიური). აქაც, თუ დავუკვირდებით, ამგვარ ვითარებაში არის აღმოჩენილი ტარიელი, რომელიც თავის უგზოუკვლო მოქმედებით „განადირებულია“, კაცობადაკარგული, მთლიანად გამოსული თავისი თავიდან, არსებობის საზრისდაცლილი, გადაღლილია. მე ვფიქრობ, ეს მდგომარეობა ქმნის შთაბეჭდილებას, რომ ავთანდილი უფრო გონიერი და საზრიანია, ვიდრე ტარიელი, რადგან ავთანდილი არ გამოდის თავისი თავიდან, ყოველთვის ინარჩუნებს იმ მანძილს, რომელიც აუცილებელია ყოფიერების მთელი ჰოლოგრამის დასანახად და გასაგებად თავისი გზისა. აქაც უნდა აღინიშნოს, რომ კაცობადაკარგულობა, რაც იგივე პიროვნებადაკარგულობა, გაუფორმებლობა და უსახობაა, ასევე განასხვავებს ადამიანს ცხოველისაგან, რადგან ცხოველს არც შიგნით, თავის თავში შესვლა შეუძლია და არც გამანძილება უშუალო ბუნებრივი მოთხოვნილებებისა და პირობებისაგან. ხოლო დაკარგულის პოვნა კი სავსებით შესაძლებელია!

სოფლის სამდურავი, გამოთქმული ავთანდილის თუ ტარიელის მიერ, ყოველთვის აღნიშნავს იმ შებრუნებას, რომელიც უნდა გადაილახოს კაცთა მიერ, რათა მათ „მიეცეთ უთვალავფერი ქვეყანა“. თვით ამ *სამდურავის* გამოთქმა არის სანუთროსა და სოფლის პირობითობის გაცნობიერების მაუწყებელი და დაძლევის შესაძლებლობის გამხსნელი. სოფლისა და მისი პირობითობის გაცნობიერება იმ ორგანოსადმი შესიტყვებით ხდება, რომელიც ადამიანური არსებობის ბუნებრივი ძრავაა. ეს არის *გული*. გულში იკვანძება ყოველივე, რაც ადამიანის ყოფიერების არსებას ქმნის მისივე არსებობის პროცესში. გამოთქმა „გულიანი ადამიანია“ (იმასვე ნიშნავს, რასაც ერთი სიტყვა – „კაცია“) მიუთითებს, რომ ადამიანი სახეს იძენს, რომ არსებამ ფორმა შეიძინა, რომ მისი გული ფიზიკური ძრავა კი არ არის, არამედ ის კვანძი, რომელიც ქმნის ადამიანის *კაცობის ველს* და მას ათბობს თავისი ენერგიით, რომელსაც *სიყვარული* ჰქვია.⁸⁵ ამიტომ სოფლის სამდურავი განსა-

კუთრებული სიმძაფრით გულთან შესიტყვებაში გამოითქმის და ამ გამოთქმის ძალით გული თავისუფლდება, იხსნება და ხსნის გზას.

პიროვნებად, ანუ კაცად გახდომის გზაზე გაცნობიერებას, რომელიც შესიტყვებებშია გამოთქმული, განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს. პიროვნება, ანუ კაცობა, ფორმას და სახეს ყოფიერების, საწუთროს და არსებობის გაცნობიერების ხარისხით და მის შესაბამისად იძენს. ავთანდილისა და ტარიელის გახელმწიფების გზა თავის თავის გაცნობიერების გზაა – თვითშემეცნება, რომელიც აუცილებლობით გადის „სხვაზე“. არც ტარიელი, არც ნესტან-დარეჯანი, არც თინათინი და არც ავთანდილი ამ თვითგაცნობიერების გარეშე არავითარ სახეს არ იძენენ, მიუხედავად ზღვარგადასული მეტაფორიზებისა და ეპითეტიზირებისა. რაც არ უნდა შეასხა ქება და ადიდო საკუთარი თავი თუ სხვა, თუ გაცნობიერება და თვითშემეცნობა არ მოხდა, ისე ყოველივე მაცდურობის ბაღეა, სიტყვათა თამაში, რომელიც დაცინვად აღიქმება და არა შესხმად. გზა საკუთარი თავისაკენ მხოლოდ სხვაზე გადის. კაცობის გზაც სხვაზე გადის და ეს სრული სიცხადითა და ძალით არის გამოთქმული და დახატული რუსთველის მიერ. მას შემდგომ, რაც ტარიელი გამოჩნდა არაბეთის ხელმწიფის ლალ, ბედნიერ, სვესრულ არსებობაში, აღმოჩნდა, რომ მისი ეს ყოფა სრულიადაც არ არის საკმარისი იმ სისრულისათვის, რომელიც მის არსებობას საბოლოო სახეს მისცემდა. ყოფიერების სარკე, რომელშიც იხედებოდა როსტევეანი (ავთანდილი, თინათინი), მხოლოდ იმ „სხვის“ ილუზიას უქმნიდა, ერთგვარი ნარცისული მდგომარეობის გამომხატველი იყო: ჩამხედვეები სხვად თავის თავს აცნობიერებდნენ და შეიცნობდნენ. როგორც კი ამ სარკეში ნამდვილად სხვა გამოჩნდა, ყოველივე შექანდა, აირია და იმ დასაწყისს დაუბრუნდა, რომლიდანაც უნდა დაწყებულიყო ჭეშმარიტი შეცნობა და გაცნობიერება საკუთარი არსებობისა და პიროვნებისა, მისი ქმნადობა არა სარკეში ყურებით, არამედ სხვისი დანახვითა და მისი არსებობისადმი გახსნით – სხვის შემოშვებით საკუთარ არსებობაში. ავთანდილის დაბრუნება ტარიელთან შეყრისა და მისი ამბავის ცნობის შემდგომ კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ნახნაგს ხსნის კაცობისა და ხელმწიფობისაკენ მიმავალი გზის გასავლელად:

*„ქალსა რა ესმა ამბავი, მიხვდა ნადილი ნებისა,
განათლდა პირი მთვარისა, ვით ნათლად ნავანებისა;
იტყვის: „რა ვუთხრა პასუხი მას სათნებელსა თნებისა?
რაა წამალი მისისა წყლულისა განკურნებისა?“*

ხოლო პასუხად:

*„ყმა ეტყვის: „ვის აქვს მინდობა კაცისა მომცქაფავისა?
მან ჩემთვის დანვა თავისა დადვა, არ-დასანავისა;*

დრო დამიც ჩემგან მისვლისა, მითქვამს დადება თავისა,
 მზე შემიფიცავს თავისა, ჩემგან მზედ სახედავისა.
 ხამს მოყვარე მოყვარისათვის თავი ჭირსა არ დამრიდად,
 გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული გზად და ხიდად;
 კვლა მიჯნურსა მიჯნურისა ჭირი უჩნდეს ჭირად დიდად;
 აჰა, მაქვსმცა უმისოსა ლხინი არმად, თავი – ფლიდად!"

აქ თინათინი გამოთქვამს იმას, რაც მისი პიროვნების გახელმწიფე-
 ბას აღნიშნავს:

„მზე ეტყვის: „მომხვდა ყოველი ჩემი ნადილი გულისა:
 პირველ, შენ მოხვე მშვიდობით, მპოვნელი დაკარგულისა,
 მერმე, ზრდა სიყვარულისა გაქვს, ჩემგან დანერგულისა,
 ეპოვე ნამალი გულისა აქამდის დადაგულისა!
 სანუთრო კაცსა ყოველსა ვითა ტაროსი უხდების:
 ზოგჯერ მზეა და ოდესმე ცა რისხვით მოუქუხდების.
 აქამდის ჭირი ჩემზედა, ან ესე ლხინი უხდების,
 რათგან აქვს შვება სოფელსა, თვით რად ვინ შეუნუხდების?
 შენ არ-გატეხა კარგი გჭირს ზენაარისა, ფიცისა.
 ხამს გასრულება მოყვრისა სიყვარულისა მტკიცისა,
 ძებნა ნამლისა მისისა და ცოდნა ხამს უვიცისა,
 ჩემი თქვი, რა ვქმნა ბნელ-ქმნილმან, მზე მიმეფაროს, მიცისა?“

ზემოთაც აღვნიშნე, რომ თინათინიც სიყვარულით, ტანჯვით გადის
 ხელმწიფობის გზას, გადის მარტოობაში, თავის თავში შესული, და
 მწიფდება. მის მიერ ავთანდილის უთქმელი გაგზავნა ტარიელის
 საშველად უჩვენებს, რომ იმ გზას, რომელსაც ავთანდილი გადის
 „ფიზიკურად“, ახლავს მეტაფიზიკური სიმეტრიული სარკე – ამ გზაზე
 მიდის თინათინი ავთანდილის პარალელურად თავის თავში და ზდება
 თავადი, კაცი და ხელმწიფე. ფიზიკური და მეტაფიზიკური გზების ამგ-
 ვარი განაწილება მეტად საგულისხმოა იმ აზრით, რა აზრითაც არის
 დატვირთული ყოფიერების მატერიალური და სულიერი, ან ადამიან-
 ური და კაცური, ბუნებრივი და ზებუნებრივი, ცხოველური და გონებრი-
 ვი არსებობა. ეს არის სიბრძნის გზა, გახსნილობისა და შეხვედრის გზა.
 შეხვედრა მხოლოდ სხვასთან არის შესაძლებელი, იმასთან, რაც მე არა
 ვარ, თუნდაც რომ ჩემში ვიხედებოდე და იქ ვხვდებოდე მას. სხვასთან
 შეხვედრაში ვიგებ და ვქმნი მე-ს იმგვარად, როგორაც ჩემი სახიერე-
 ბა მაქვს წარმოდგენილი. ამ ხედვაში წარმოდგენა შემოქმედების ენერ-
 გიას ქმნის – თავითშემოქმედებად იქცევა, როგორც ფორმის განუწყ-
 ვეტელი დახვეწილობა და მისწრაფება. თორემ ან თინათინს და ან
 ავთანდილს რალა ესაქმებოდათ ვეფხვთა მახრჩობელი გახელებული
 ტარიელის ყოფასთან? პოსტმოდერნულ ანალიტიკასა და ჰერმენევტი-

იკაში ეს კითხვა სულის არქეოლოგიის საჩხრეკი საგანი გახდება. მაგრამ რუსთველისათვის და მისი მკითხველისათვის სრულიად ნათელია: *მე ვერ იარსებებს შენ-ის*, ან „*სიმეტრიული სხვის*“ გარეშე და როგორადაც „სხვა მეობა“ არის შემოსული საკუთარ „მეში“, როგორადაც ხვდება და ეხსნება ურთიერთს „მე – შენ“, იმდენადვე სახიერდება „მე“, როგორც სიკვდილით ფორმამიღებული არსება. ავთანდილი კვლავ უბრუნდება კაცობისა და ხელმწიფობის გზას. და რაც უფრო შორს მიიწევს, მით უფრო მძაფრდება სოფლისა და სანუთროს პირობითობისა და მისგან გაბიჯების უეჭველობის განცდა და შეცნობა, რაც *გათაფისუფლებების* აუცილებელი პირობაა.

ეგზისტენციალურ თემათა შორის სიკვდილის თემა უაღრესად მნიშვნელოვანი, *სასაზღვრო* თემაა. კაცობისაკენ მიმართული გზა სანუთროს საზღვრულ დროში არსებობის განცდის და სიკვდილის მიმართ ცნობიერი დამოკიდებულების გზაა. „ვეფხისტყაოსანი“ ამ თვალსაზრისით ხედავს კაცური და ხელმწიფური არსებობის ღირსებასა და მნიშვნელობას. მთელი „ამბავი“ სიკვდილის პირისპირ უშიშარი, ვიტყოდი, „თამაშია“. ვისი სახელიც შემოდის ტექსტში, ის აუცილებლად იტყვის რაღაცას სიკვდილის შესახებ, ხოლო ჭაბუკთა დამოკიდებულება ხომ იმგვარი სილალით არის გამოთქმული ავთანდილის მიერ, რომ სიკვდილს ყოველგვარი საზრისი და მნიშვნელობა ეცლება და უაზრო ცელის ქნევაში გადადის. რამ შეიძლება შეაშინოს კაცი, რომელიც ამ სიტყვებს ამბობს: „*მე იგი ვარ, ვინ სოფელსა არ ამოვჰკრეფე კიტრადბერად, ვის სიკვდილი მოყვრისათვის თამაშად და მიჩანს მღერად*“. სიკვდილით შექრნუნებული მასობივი, სოფელს მიბმული არსებისათვის სრულიად გაუგებარი რჩება სიკვდილთან ამგვარი დამოკიდებულება: სიკვდილის დაძლევა მისთვის საზრისის გამოცლით და იმის გაცნობიერებით, რომ სიცოცხლესა და არსებობას „სიკვდილი ახლავს“. ამ ფაქტს მნიშვნელობა მხოლოდ მაშინ აქვს, როდესაც კაცობა ჯერ კიდევ არ არის ზრდასრული. სიკვდილისადმი მიმართება იმასაც ავლენს, თუ რამდენად არის ადამიანი ჩართული და მისწრაფებული, ყოველნამიერად დაასრულოს თავის გზა და თავის არსებობას ფორმა და სახიერება შესძინოს – არსი გამოკვანძოს. ცხოვრება გასაოცარი მაგალითებით ადასტურებს ამას დღეს, რუსთველიდან რვა საუკუნის შემდგომაც. მაგრამ აქ დაისმის ერთი საკითხი, რომელიც ეგზისტენციალური პრობლემატიკის კვანძია: თუ ადამიანი თავიდანვე კაცობის გზაზე არ დგას ან იზრდება (!), ის ვერაფრით ვერ ითამაშებს სიკვდილთან და ვერ გამოაცლის მას ხელიდან ცელს. რადგან სიკვდილთან საზრისიანი პირისპირდგომა, რასაც „თამაშს და მღერას“ უწოდებს ავთანდილი, შესაძლებელია მხოლოდ სხვისათვის სიკეთის ქმნით, რადგან „მე“ მხოლოდ სიმეტრიული სხვისადმი მიმართებაში იძენს ფორმას და მნიშვნელობას. ისევ ქრისტიანულ ხედვას თუ მივმართავ, რომელიც

„ვეფხისტყაოსნის“ მზრდელი ნიადაგია, იესო ქრისტეს მაგალითი ნათქმს უნივერსალური ჭეშმარიტების ონტოლოგიალად (არსებისგამოთქმად, ე.ი. აბსოლუტურ ჭეშმარიტებად) წარმოაჩენს.

ყოველი კაცი იმ ჰოლოგრამაში არსებობს, რომელსაც ხედავს („ხედვის“ უღრმესი მნიშვნელობით). ამ ჰოლოგრამას ზოგადად კულტურა ეწოდება, რადგან ის ცხოვრების წესის განმსაზღვრელია და ზრდის ნიადაგი. ყოველ ჰოლოგრამას თავისი არსებობის წესი აქვს და სიცრუით მასში ყოფნა შეუძლებელია. ჰოლოგრამას ვერ მოატყუებ! ვერ ეტყვი, რომ კეთილი ხარ, თუ ბოროტს აკეთებ... არც ყოფიერება და არც სიკვდილი არ ტყუედება არც ტაშისცემით და არც ჩინ-მედლებით, რომლითაც ადამიანები თავიანთ სხეულს ამკობენ. ამიტომ არის ერთ მნიშვნელოვან ხვეულად ეს თემა „ვეფხისტყაოსანში“: აქ არის სწორედ მოხმობილი პლატონი: „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“ – და ავთანდილიც მრავალგზის იტყვის: „ვერ ვეცრუებები“. ხოლო ამ უტყუარობაში კვლავ ქრისტიანული ჰოლოგრამა ისახება, რადგან ეს არ არის პირობითი გამოვლენა, მომენტი უტყუარობის და უცრუობის, არამედ კაცობის ფორმადქმნადობის, არსებად დადგინების პრინციპი. ერთხელ ითქვა და იქმნა ტყუილი მთელ „ამბავში“ და ამას იმგვარი ნგრევა და შექანება მოჰყვა ყოფიერების, და არა მხოლოდ საკუთარის, რომ მთელი სამყარო, მთელი თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამა შექანდა და რღვევა დაიწყო, როდესაც ტარიელმა სცადა ფარსადანის მოტყუება სასიძოს მოკვლისას. სიკვდილის თემა საკუთარი პიროვნულობისა და კაცობის ზრდის სარკის როლს ასრულებს ადამიანის არსებობაში. ამ თემისადმი მიმართებით კულტურის მატრიცის კვანძთა სიმნიფეც იზომება და პიროვნებისაც, ამა თუ იმ კულტურის მატრიცაში და მატრიცის საფუძველზე მოქმედი პიროვნების სიმნიფის ხარისხი. ამ თვალსაზრისით, სიკვდილისადმი დამოკიდებულება არა ბიოლოგიური ან ფსიქოლოგიური, არამედ კულტუროლოგიური საკითხია. იგი არანაირად არ გამომდინარეობს ადამიანის ბიოლოგიური ინსტინქტებიდან (ცოცხალი არსების შიშიდან სიკვდილისადმი, რომელიც ნებისმიერ ცოცხალ არსებას აქვს „გენეტიკურად“) და არც ფსიქოლოგიური კომპლექსებიდან, არამედ – კულტურის მატრიცაში ამ თემის დამუშავებისა და პიროვნების მიერ შეთვისების ნამდვილობიდან. ავთანდილის, ტარიელის და სხვათა დამოკიდებულება სიკვდილისადმი მათი პიროვნების კულტურული ჯავშანითა შემოსილი და ისინი თავისუფალნი არიან იმ შიშისაგან, რომელიც ბოჭავს სხვა ცოცხალ არსებებს. სიკვდილთან თამაში და სიკვდილით თამაში აქედან გამომდინარეობს. ამ ვითარებაში კი სოფელი, სანუთრო და მისი სამდურავი ამ თამაშის მინდორი და ველი ხდება.

„ვაჰ, სოფელი რაშიგან ხარ, რას გვაბრუნებ რა ზნე გჭირსა, ყოველი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ ტირსა.

სად წაიყვან სადაურსა, სად აღუფხვრი სადგნით ძირსა, მაგრა ღმერთი არ განირაგეს კაცსა შენგან განანირსა.“

ღმერთისა და სანუთროს დაპირისპირების თემა კაცობისაკენ მიმავალ გზას „ღმერთის ძიების გზად“ აქცევს. სოფლის დაუნდობლობა და არმისანდობობა ღმერთისადმი რწმენითა და ნდობით არის მოხსნილი. სოფელი იმდენადვე ხდება „მოთოკილი“ კაცის მიერ, რამდენადაც მტკიცედ დგას ის ღვთისაგან შენევენისა და მფარველობის რწმენაში. ამ რწმენის უპირველესი ნიშანია უღალატობა, უტყუარობა და უცრუობა, რადგან: „ყოველი ცრუ და მოღალატე ღმერთსა გმობს და ისე ცრუობს“, ხოლო ღმერთის გმობა კი კაცს ტოტალურად მატყუარად ხდის. მისი არსებობა ვერანაირად ვერ მიიღებს სახეს, რადგან ცრუ-სახე იქნება ყოველი სახე – ნიღაბი, რომელიც მალავს მის მიერ ღვთის გმობას და უღმერთობას. ადამიანის ეგზისტენციალური ნიღბის (ცრუ-სახის) ღვთის გმობასთან ეს კავშირი კაცობის ვერშემდგარობის მაუნყებელიცაა, რადგან კაცობა სწორედ ღვთისმიერობაა („ღვთის ხატი და მსგავსება“) და, ამდენად, უღალატობა, უტყუარობა და უცრუობა. სოფლის სამღურაუი ამ თვალსაზრისითაც ჭიდილია კაცობასა და სოფლის მაცდურობას შორის, რადგან სოფელი, სანუთრო, მიწყევ დენადია და ამ თავის დენადობაში ცვალებადი და მაცდური, და ამიტომ მიუწოდებელი („იგი მიენდოს სანუთროს, ვინაც თავისა მტერია“). კაცობა ამ ცვალებად და დენად სოფელში მდგრადი და სახიერი დგომია. ვითარცა ლოდი ჩაგდებული მდინარეში, რომელსაც გარს უვლის მიწყევ დენადი წყალი, ასევე დგას კაცი სოფლის ტალღებში, მტკიცედ და სანუთროს დინებისადმი მიუწოდებლად. სოფლისადმი მინდობა კაცს ნაფოტად აქცევს, რომელსაც ყოველი მხრით მიაქანებს დინება. და რადგან ის ნაღებულია ამ დინებით, უნებისყოფოდ მინდობილი მას, იგი ვერასოდეს ახერხებს სახის, არსების, ფორმის დადგენას. ნაღებულობაში მას არჩევანი, ანუ ნება არა აქვს, ხოლო ნების („ნება არს აღრჩევაი“ – საბა) გარეშე კი – არც თავისუფლება.

ავთანდილის გზა, როდესაც ის როსტევეანს სთხოვს (ვაზირის პირით), გაუშვას ტარიელისათვის მიცემული სიტყვის შესასრულებლად (ეს ხომ თინათინის დავალების შესრულებაცაა?!), ნებითა და თავისუფლებით გამოცდას გადის. რა უფრო ძლიერია, მისი კაცობის უკვე გამოსკვნილი კვანძი, თუ პატრონყმობის კოდექსი, რომლის დაურღვეველობა ასევე პრინციპულია?.. აქ პატრონყმობის ერთი მეტად საინტერესო სურათია: პატრონისადმი ერთგულება ეფუძნება მხოლოდ სიყვარულს და თავისუფალ არჩევანს, ესე იგი საკუთარ ნებას. ამ თავისუფლების გარეშე არავითარი ურთიერთობა, არც ერთი წესი და კოდექსი არ შეიძლება შედგეს. ამ თვალსაზრისით, მონაც კი ატარებს ამ თავისუფლების იმ

მარცვალს, რომელიც შეიძლება, ყოველნამიერად „მოკვდეს მასში, რათა იხაროს“. ეს ყოველივე დამოკიდებულია იმ ძალისხმევასა და ნებისყოფაზე, რომლითაც ყოველი ადამიანი თავის თავში კაცობას აფუძნებს და ზრდის. ამდენად არის ადამიანობა შემთხვევითი, ხოლო კაცობა კი არსებითი. სწორედ ეს არსება ისახება მიზნად, ვითარცა ნაყოფი, სახე და ფორმა. ისევე, როგორც სიყვარული, თავისუფლება, ნებისყოფა და ყველა ის მახასიათებელი, რომელიც ქმედებაშია მოცემული და არა დებაში, რომელიც ყოველნამიერად უნდა ვლინდებოდეს და სახიერდებოდეს, მტკიცდებოდეს, კაცობაც მტკიცებასა და ყოველნამიერ გამოვლინებაში სახიერდება. კაცობა ქმედებაშია და არა დებაში („არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა...“).⁸⁶ ავთანდილის კაცობა და კაცობის გზაზე მტკიცედ დგომის ნიშანი მის მიერ კოდექსის გადაბიჯება და თავისუფლების, უტყუარობისა და ღვთის უეჭველი შენევისადმი მტკიცე რწმენის გამოვლინებაა (იმავეს აკეთებს ვაჟას ალუდა ქეთელაური!) ეს გზა, როგორც ვთქვე, სოფლისადმი მიუხდობლობის, სოფლის მაცდუნებელი ბუნების შეცნობის, ანუ სოფლის სამდურავის გამოთქმით იხსნება.

ქართულ პოეზიაში სოფლის სამდურავის თემა ეგზისტენციალური თემატიკის ღერძისმიერი თემაა. დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანით“ მოყოლებული, ეს თემა არ ჩამოდის ქართული მსოფლხედვის პოეტური გამოთქმის ფურცლებიდან, არ ჩუმდება. სოფლისადმი მიმართული გრძნობებისა და სოფლის არამდგრადობაზე ნუხილის ეს ინტენსივობა, რუსთველისაგან განსხვავებით, უკვე სრულიად განსხვავებულ კონტექსტში წარმოდგება. ეს აღარ არის ერთიანი ტექსტის შიგნით მიმდინარე ჭიდილი კაცობასა და სოფლის მაცდურობას შორის, მინდობასა და თავისუფლებას შორის, არამედ იმ სიმძიმის შეგრძნება, რომელიც ნაფოტად ქცეულ ადამიანს ახვევს პირობების არტახებში და მიაქანებს ცხოვრებაში. ეს უკვე იმ დაცემისაკენ სვლის ამკარა ნიშნებია, რომელიც, ერთი მხრივ, ილია ჭავჭავაძის „კაცია-ადამიანი?“-ს შესავლითა და ტექსტით, ხოლო მეორე მხრივ კი – საბჭოთა ეპოქის „გახარებული და ბედნიერი სოფლის“ პოეზიით მთავრდება. ყველა შემთხვევაში, ქართული კულტურა (და ყოველი კულტურა) ამ არტახების შემსხნელ და შემამსუბუქებელ შესაძლებლობებს ქმნის, თუმცა, თვით ამ განცდას არ ანელებს. ქართული პოეზია – „ხალხური“ (?) და „არახალხური“⁸⁷ – შესანიშნავი მაგალითია ამ განცდის სიღრმისა, ხოლო ქართული ცხოვრების წესი კი ასევე შესანიშნავი მაგალითი ამ ღრმა განცდის გამოთქმა-გაზიარების ქმედობის და შემსუბუქების. უცნობი ავტორის „ვეფხი და მოყმე“, რომელიც ყოველივე იმის ბუნებრივ გამოხატულებად მიმაჩნია, რაზედაც ვსაუბრობ, ნამდვილ რუსთველურ პოემად მესახება, რომელშიც გამოავლინა თავი კაცობის ქართულმა საზრისმა: ვეფხვიც, მოყმეც და

დედაც ის *კაცები* არიან, რომელნიც „ხატად და მსგავსებად“ არიან არა მხოლოდ შექმნილი, არამედ *მიღწეულნიც*: ვეფხვი თავის ბუნებრიობაში, ყმა და დედა თავის ზებუნებრიობაში – *კულტურაში* (ცხოვრების ქმედით წესში). ქართული ეგზისტენციალური და თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამა სრული სიცხადით იხსნება ქართულ ენაში და ქართული კულტურის წესით არსებობის ფორმაში.

კაცობისა და ხელმწიფობის გზაზე სიყვარულით ტანჯული ავთანდილის სოფლის სამდურავი ადამიანის ეგზისტენციალური ნუხილის ერთ მეტად მნიშვნელოვან ნახნაგს ხსნის. თინათინიდან გამოსული „*ყმა ტკბილი და ტკბილ ქართული, სიკეთისა ხელის მხდელი*“ (არაბი!) ავთანდილი კვლავ მიეცემა განშორების მტანჯველ გრძნობას:

*„ვინ უნინ ედემს ნაზარდი ალვა მრგო, მომრწყო, მახია,
დღეს სანუთრომან ლახვარსა მიმცა, დანასა მახია,
დღეს გული ცეცხლსა უშრეტსა დაბმით დამიბა, მახია.
ანყა ვცან, საქმე სოფლისა ზლაპარია და ჩმახია.
ამას მოსთქვამს, ცრემლსა აფრქვევს, ათროლოებს და ანანნარებს...*

*ვა, სანუთრო ბოლოდ თავსა ასუდარებს, აზენარებს!
გული კრულია კაცისა, ხარბი და გაუძლომელი,
გული – ყამ-ყამად ყოველთა ჭირთა მთმო, ლხინთა მდომელი,
გული – ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერას ვერ გამოზომელი,
ვერცა ჰპატრონობს სიკედილი, ვერცა პატრონი რომელი!”*

აქ სამი თემატური ნახნაგია გადაკვანძული: *გული – სოფელი – სიკედილი*. მომდევნოდ კიდევ ერთი ეგზისტენციალური „სამება“ იქნება შემოსული ტექსტში: *გული – ცნება – გონება*. ეს ორი სამნახნაგოვანი კვანძი მთელი სიღრმით და სიფართით ხსნის ყოფიერების ეგზისტენციალური ჰოლოგრამის ჰორიზონტს. ამ კვანძების შეწყვილებით ვიღებთ კიდევ ერთ კვანძს: *გული – ცნება – სოფელი – გონება – სიკედილი*. ფილოსოფიური ხედვით ეს არის *ყოფიერების ეგზისტენციალური ღერძი*. ღერძს ორი მხარე აქვს, ორი სინამდვილე: ჩენილი ზედაპირი და უხილავი თვითყოფა. იმის მიხედვით, რასაც *გულის* მიმართ გამოთქვამს რუსთველი და რაც ქრისტეს სიტყვაშია მოცემული („სასუფეველი ღვთისა თქვენს გულშია“), *გული* სარკეა, მასში აისახება ყოფიერების ეგზისტენციალური ღერძის უხილავი თვითყოფა, რომელიც „*გულის ხედვას*“ ეხსნება (რასაც *კონტამპლაცია*, გამსჭვალვა, ჭვრეტა ეწოდება). *გული* ორივე, დადებითი და უარყოფითი განსაზღვრებებითა და ეპითეტებით არის დახასიათებული. ეს სავსებით შეესაბამება დიონისე არეოპაგელის მიერ ღმერთის აპოფატიკურ (დადებით) და კათაფატიკურ (უარყოფით) განსაზღვრებებს.

ტექსტის მეტაფორაში *ღერძის* ცნება შეიძლება *გრაგნილით* შეიც-

ვალოს, რადგან *გრაგნილი* გულისხმობს შიდა ტექსტს, დაფარულს, „ნახატს“, „ნანერს“, რომელიც არ ჩანს ჯერ, მაგრამ გაშლისას („განგრაგნილებისას“) ჩნდება. ამ გრაგნილს გაშლა უნდა, ხოლო გამშლელი კი არის „*მკითხველი*“ („*შე-მკითხველი*“, „*კითხვის დამსმელი*“ და *სხვა...*), ადამიანი, რომელიც ტექსტის კითხვის პროცესში ამყოფებს თავს. *გულის* ორივე ტრიადაში ყოფნა მეტად მნიშვნელოვანი მეტაფორაა, რადგან მიუთითებს „გულის ხედვით“ გრაგნილში შთაჭერეტის (კონტამპლაციის) იმ შესაძლებლობაზე, რომელიც არსებობს ადამიანში, როგორც *კაცში*.

გრაგნილი ყოფიერება იმპლიციტური ნესრიგით ხასიათდება და ზემოქმედებს, ხშირად განსაზღვრავს ჩენილ სინამდვილეს. *გრაგნილი რეალობის* გაშლისას ჩნდება *ფენომენური*, გამოვლენილი, ხილული მხარე, რომელიც *ცნობას* ეხსნება (რასაც *შემეცნება* ეწოდება). „ცნება“, ანუ ცნობიერება, ვერ აღწევს გრაგნილში – არამანიფესტირებულ რეალობაში, ის მხოლოდ მანიფესტირებულ, გაშლილ, *ნაკითხვად ტექსტს*, მოვლენილ სინამდვილეს მიემართება – „ბუნების გაშლილ წიგნს“. ეს სინამდვილე, გრაგნილის გაშლილობა, *არსებობად* გამოითქმის და *სოფლის* მეტაფორაში სახიერდება. „*სოფელი*“ სხვა არაფერია, თუ არ *მკითხველის* მიერ გაშლილი გრაგნილის ის ნაწილი, რომელსაც ცნობა მიემართება და შეიცნობა კითხვის, ანუ არსებობის პროცესში. მაგრამ ცნობა, ცნობიერება და შეცნობა სინამდვილეს, „ზღაპარსა და ჩმახს“ ერთნაირად შეიცნობს, როგორც *სოფლის თვისებას* და ერთდროულად არის მოცული მოჩვენებითით და დანახულით (ილუზიით და სურათით).

სოფელი ზუსტი მეტაფორაა ამ მოჩვენებითობისა და ზმანებითობის. ერთი მხრივ, *გული*, და მეორე მხრივ, *სიკვდილი* რომ არ არსებობდეს, ადამიანი ამ ილუზიაში იქნებოდა ჩაძირული და ვერავითარ პიროვნულ ფორმას, საზრისს ვერ შეიძენდა და ვერ შესძენდა არსებობას.⁸⁸ *სიკვდილი* ყოფიერების ამ ტრიადაულ მეტაფორაში *გონების* შესატყვისია. *გონება* ხედვისა და წარმოსახვის გამოთქმულობაა მასში *ნების* ყოფით. იგი არის ქმედითი სწრაფვა, არჩევა და თავისუფლება, რითაც ხორციელდება არსებობის ნამდვილობა. გონიერება არსებობას ფორმას სძენს და საზრისს უქმნის, ხოლო ეს კი ნიშნავს სიკვდილში შესვლას, სიკვდილის კარის უშიშრად შეღებას. გონება ზნეობრივ არსებობაში, თავისუფლებაში თავის თავის დაჭერის ნებისყოფა და *გაბიჯების ზღურბლთან* ყოველნამიერი დგომის ძალისხმევაა. გონების რუსთველური გაგება, ტრიადეტიდან გამომდინარე, ვფიქრობ, უშუალოდ პავლეყელი სიტყვიდან მოდის: „რადგან არ ისურვეს, რომ *გონებით* გამოეცადათ ღმერთი, ღმერთმა გადასცა ისინი *უკუღმართ გონებას* დაუშვებლის გასაკეთებლად...“ (რომ. 1,28)⁸⁹ ეს უკუღმართი გონების მიერ გაკეთებული „დაუშვებელი“ („აღვსილნი არიან ყოველგვარი უმართლობით, ბოროტებით, ანგარებითა და სიავით, საესენი შურით,

მკვლევობით, შუღლით, ვერაგობით, უზნეობითა და მახეზღარობით. ცილისმნამებელნი, ღმერთის მოძულენი, შეურაცხმყოფელნი, ამპარტავანნი, მკვეხარნი, ბოროტგანმზრახველნი, მშობლების ურჩნი, უგუნურნი, ვერაგნი, არასანდონი, არამოყვარულნი და უღმობელნი..."), რომელიც რომის მოქალაქეთა, რომაელთა, ებრაელთა და სხვათა ზნეობრივი დაცემის მომაკვდინებელი სურათია, ფაქტობრივად, უნივერსალური მორალური დეგრადაციის გამოთქმაა, რომელიც *ადამიანთა მოდგმას* თან სდევს და რომელიც იქცა *წარღვნის, სოდომისა და გომორას მოსპობის* მიზეზად. „გონიერი“ გულისხმიერი და ზენყობილია (იერარქიულია), რადგან გონი არსებობს ღვთაებრივი, ანგელოზებრი, კაცური და ადამიანური. სულხან-საბა განმარტავს: „გულის-ზრახვა – გონებით ლაპარაკი; ფიქრი.“; „გულის-სიტყუა – გონებით მსიტყველობა.“ დაბოლოს, „გულის-ხმა – ესე არს გონებით ახმა და გულთა შეღება. გულსა არა აქუს ხმაი, არამედ ახმა და შეღება.“ აქ უკვე „შემოპარულია“ გულთან გონების მიმართება, რაც რუსთველურ ტრიადასთან გვაბრუნებს: „გული, ცნება და გონება ერთმანერთზედა ჰკიდინან...“ და გასაგებს ხდის გონების უკუღმართობას, ამობრუნებას უზნეობად. *კაცობის* გზა ამ ადამიანური ზნედაცემულობის წინააღმდეგაა მიმართული და ადამიანში კაცის ზრდა იმავდროულად ადამიანის ზნეობრივი ამაღლებისა და სრულყოფის გზაცაა. ეს გზა ერთნაირად გადის გულის ტრიადულ კვანძზე და აარსებს იმგვარ საცხოვრისს, რომელშიც „თხა და მგელი ერთად სძოვს“ – ალადგენს გრაგნილის და გაშლილის, მანიფესტირებულის და არამანიფესტირებულის არსებობისა და ყოფიერების სრულ სიმეტრიას. ყოფიერების ჰოლოგრამა მთლიანი, საცხოვრისად ვარგი და სრულყოფილი ხდება.

გულისადმი შესიტყვებაში გული გრძნობათა სათავსოდ და სწრაფვათა, წადილთა და განწყობათა სალაროდ წარმოჩნდება. არც დადებით და არც უარყოფით მიმართვაში ავთანდილი არ ზოგავს გულს და არც სიტყვებს. სამდურავის ამგვარი დაუნდობლობით გამოთქმა *გადალახვის, დაძლევის* მოდალობაა. დანდობილი ხედვითა და მიმართებით გადალახვა ან *გარღვევა* ვერ მოხდება და ეს *მდურვად*, თამაშად და „ბუტიაობად“ იქცევა. არც ერთი მომენტი ავთანდილის, ტარიელის ან ნესტან-დარეჯანის, გინდ მეფეთა ან შემხვედრთა განწყობისა არ არის „ბუტიაობა“ ბედისა და სანუთროს მიმართ. სანუთრო და სოფელი „ობიექტურად“ არსებულია და, ამდენად, ის ობიექტია, რომელიც ზემოქმედებას ახდენს ადამიანის არსებობაზე. სოფელ-სანუთრო ადამიანის ეგზისტენციალური ველია, რომელშიც ახორციელებს ადამიანი თავის არსებობას გულის-ცნების-და-გონების ერთობაში, რათა *კაცობა* დაიდგინოს. მე ვფიქრობ, რუსთველისეული სიტყვის ამგვარმა პირდაპირობამ შექმნა ქართულ ლიტერატურასა და ერთობ მსოფლგანცდაში *სოფლის სამდურავის* ესოდენ მდგრად ფორ-

მად ჩამოყალიბების ნანამძღვარი. ქართული კულტურა სოფელს და ყოველგვარ სამღურავს პირისპირხედვის დაუნდობლობით გამოთქვამს და მით სძლევს და ითავისუფლებს მისი მოჩვენებითობიდან თავს. ამ განთავისუფლების უკან დგას სიკვდილისადმი და საიქიოსადმი ქართული კულტურის (ქრისტიანობამდელი და ქრისტიანულის) დამოკიდებულება. სიცოცხლე-სიკვდილი ერთიან ჰოლოგრამაშია მოთავსებული და უწყვეტობად განიცდება და აღიქმება. ქართული ენა საიქიოს ხედავს არა როგორც წარმოსახვითსა და ნაზმანებ, სიმბოლურ გამოხატულებას უხილავისა და მიუწვდომელის, არსებობის გაუხსნელ გრაგნილს, არამედ, როგორც იმავე სასიცოცხლო სივრცეს, რომელთანაც თანაარსებობს და რომელიც დასახლებულია სიკვდილის კარიბჭეს გადაბიჯებული, ადამიანობიდან გარდაცვლილი კაცებით.⁹⁰

გულის „აღმოჩენა“, გულთან შესიფყვება, სოფლის სამღურავი და სიკვდილისადმი დამოკიდებულება სიყვარულის ჩასახვით, გამიჯნურებით იწყება. გულში ანთებული სიყვარულის ცეცხლის გარეშე სოფელი, სანუთრო, ყამი და მთელი საცდუნებელი გარემო „მინდობის“ და „ჩაძირვის“ მორევია, რისი ხედვა და შეცნობა გამიჯნურებული გულის საყვარლისაგან მოშორებით – სევდით მოცვისას ხდება, რასაც სიკვდილის თემა ახლავს. ეს არის სიყვარულით ტანჯვის გზა. ავთანდილს, ტარიელს, ნესტან-დარეჯანს, ყოველ „გმირს“ ეს მოსდის და შემდგომ მთელი განწყობა პოემის დასასრულამდე ამ კვანძის ფეთქვია. ზემომოყვანილი ტაეპი ახლა ახალი კუთხით იხსნება:

ავტორი – ტარიელი:

*„ახალმან ფიფქმან დათოვა, ვარდი დათრთვილა, დანასა;
მოუნდა გულსა დაცემა, ზოგჯერ მიჰმართის დანასა;
თქვის: „ჭირი ჩემი სოფელმან ოთხმოცდაათი ანასა,
მოვშორდი ლხინსა ყოველსა, ჩანგსა, ბარბითსა და ნასა!
ვარდი მის მზისა გაყრილი უფრო და უფრო ჭნებოდა,
გულსა უთხრის, თუ: „დათმეო“, ამად არ დია ბნდებოდა.*

*თქვის: „საყვარელო, მოგშორდი, გული შენ დაგრჩა, ვთქვა ვისად?
შენთვის სიკვდილი მეყოფის ლხინად ჩემისა თავისად.“*

ტარიელი:

*„ცრუ და მუხთალი სოფელი მიწყვი ავისა მქნელია,
მისთა ნაკვესთა წინნალი დამეცეს ხანგრძლად მწველია.*

...

*მიმდონი სანუთროსანი მისთა ნივთთაგან რჩებიან,
იშვებენ, მაგრა უმუხთლოდ ბოლოდ ვერ გადარჩებიან;
ვაქებ ჭკუასა ბრძენთასა, რომელნი ეურჩებიან.
ისმენდი ჩემთა ამბავთსა, თუ სულნი შე-ლა-მრჩებიან!*

ზაფრანის ფერად შეცვალა ბროლი ცრემლისა ბანამან,
გული უფრორე დამიჭრა ათიათასმან დანამან...

ვთქვი: „სანუთროო, ვის ნელან გული დარმანთა მიარე,
მაშინ მოგეცა იმედი, ლხინი რად გამიზიარე?“

გულმან გაყრისა სიძნელე კვლა უფრო დამიტიარე!

„შინა მივე, დაღრეჯილსა გულსა სევდა მიიეფდა,
თვალთა ვითა საგუბარით, ცხელი ცრემლი გარდმომჩქეფდა,
„ბედი ჩემი უბედური, – ვთქვი, თუ, – ჯერთცა ვერ გამეფდა!
ხელმან ვარდი რად იხელთა, რათგან ასრე ვერ მოჰკრეფდა?“

ავთანდილი:

„ხამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჭირსა არ დამრიდად,
გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული – გზად და ხიდად;
კვლა მიჯნურსა მიჯნურისა ჭირი უჩნდეს ჭირად დიდად,
აჰა, მაქვსცა უმისოსა, ლხინი არმად, თავი – ფლიდადი!“

თინათინი:

„სანუთრო კაცსა ყოველსა ვითა ტაროსი უხდების:
ზოგჯერ მზეა და ოდესმე ცა რისხვით მოუქუხდების.
აქამდის ჭირი ჩემზედა, ან ესე ლხინად უხვდების,
რათგან შვება აქეს სოფელსა, თვით რად ვინ შეუნუხდების?...“

ავტორი – ავთანდილი:

„...ყმა წამოვიდა გაყრილი, მივა გულითა რეტითა,
მზე ტირს სისხლისა ცრემლითა, ზღვისაცა მეტის-მეტითა,
იტყვის: „ვერ გაძდა სოფელი, ვა, ჩემთა სისხლთა ხერეტითა!“

სისხლმან და ცრემლმან გარჩევით ღანვი ქმნის ღარად და ღარად;

იტყვის: „მზე ჩემგან თავისად კმა დასადებლად აღარად!

მიკვირს, თუ გული აღმასი შავმან წამნამმან დალა რად!

ვისე ვნახვიდე, სოფელო, მინდი სალხინოდ აღარად!

ვინ უნინ ედემს ნაზარდი აღვა მრგო მომრწყო, მახია,

დღეს სანუთრომან ლახვარსა მიმცა, დანასა მახია.

დღეს გული ცეცხლსა უშრეტსა, დაბმით დამიბა, მახია.

ანყა ვცან, საქმე სოფლისა ზლაპარია და ჩმახია!...“

ამას მოსთქვამს, ცრემლსა აფრქვევს, ათროლოებს და აწანწარებს,

გულ-ამოსკენით, ოხვრა-სულთქმით მიხრის ტანს, მიაწარებს.

საყვარლისა სიახლესა მოშორებდა გაამწარებს,

ვა, სანუთრო ბოლოდ თავსა ასუდარებს, აზენარებს!...

გული კრულია კაცისა, ხარბი და გაუძლომელი,

გული – ჟამ-ჟამად ყოველთა ჭირთა მთმო, ლხინთა მნდომელი,

გული – ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერას ვერ გამზომელი,
ვერცა პატრონობს სიკვდილი, ვერც პატრონია რომელი!"

ამას მოსთქმიდის ტირილით, ცრემლისა დასაღვაროთა,
კვლა გულსა ეტყვის: „დათმობა ჰგევანდეს სიბრძნისა ნყაროთა!
არ დაეთმოთ, რა ვქმნათ, სევდასა, მითხარ, რა მოუუგვაროთა?
თუ ლხინი გვინდა ღმრთისაგან, ჭირიცა შევიწყნაროთა!
კვლა იტყვის: „გულო, რა ზომცა გაქვს სიკვდილისა ნადება,
სჯობს სიცოცხლისა გაძლება, მისთვის თავისა დადება.
მაგრად დამალე, არ გაჩნდეს შენი ცეცხლისა კვლა დება,
აჲად შეჰფერობ მიჯნურსა, მიჯნურობისა ცხადება!"

შესაძლოა, პოსტმოდერნული ფსიქოარქეოლოგიის და დესტრუქტი-
ვიზმისთვის რუსთველური პოლოგრამული ხედვა ცოდნის ზედაპირუ-
ლობად და უსრულობად აღიქმება („XII საუკუნეში რა იცოდნენ სულის
არქეოლოგიის და პოსტმოდერნიზმის შესახებ?!“), მაგრამ ფსევდო-
ფილოსოფიური ათეისტური მჩხრეკელობა და „მოლეკულარული
სიტყვათმრავლობა“ გზად ვერ დგინდება, რადგან კარგავს მთავარს:
თვით კაცს, თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის თანაშემოქმედ მსგაე-
სებასა და ხატს და მის გულს – არა მხოლოდ პიროვნული განცდების და
ტკივილების, არამედ ღვთის სასუფეველის და ყოფიერების პოლო-
გრამის სათავეს... რუსთველის ამოცანა არის კაცობის გზის გახსნა
და კაცობის ზრდით გახელმწიფება არა მხოლოდ ტექსტში მოქმედი
პერსონაჟების (ხატებისა), არამედ თვით მკითხველისაც, მისი შეყვანით
ტექსტის პოლოგრამაში.

კაცობის ეგზისტენციალური მეტაფორის ფილოსოფიური და თეო-
კოსმოლოგიური კვანძები მთელი პოლოგრამის გამასხვივონებელია.
ყოფიერების პოლოგრამის და მასში ადამიანის ეგზისტენციალური
არსებობის ფილოსოფიურ ხედვას რუსთველი ერთი სიტყვით გამო-
ხატავს: კაცობა. ეს სიტყვა ჩნდება პირველსავე სტროფში („ჩვენ კაცთა
მოგვცა ქვეყანა...“) და შემდეგ არ სცილდება ტექსტს. და არა მხოლოდ
ქართულ პოეზიაში, არამედ ქართული კულტურის ეგზისტენციალური
ღერძის სახით მნიშვნელობს დღემდე. ჩემთვის ცნობილ არც ერთ ენაში
არ არსებობს ადამიანობას და კაცობას შორის თეოლოგიური და
ფილოსოფიური გარკვეულობით გამოხატული მიმართება. ქართულში
კაცი „მამრის“ აზრითაც იხმარება და „ღვთის ხატის და მსგავსებისაც“;
ადამიანი (არც ეს სიტყვა არსებობს სადმე) კი – „ადამის მოდგმის“. ამ
თვალსაზრისით, ქართულად „კაცობრიობა“ სხვაა და „ადამობრივობა“
კი – სხვა. პირველის შინაარსში „ხატისა და მსგავსების“ ქმედითობა,
არსობრივი ზმნურობა (ლოგოსი, სიტყვა, პრინციპი) არის მოცემული,
ხოლო მეორეში კი ფენომენოლოგიური სახეზე ყოფნა: მიწიერება (მა-

ტერიალურობა) და ცხოველობა (სიცოცხლე).⁹¹ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი, როგორც ეგზისტენციალური მეტაფორა, კაცს და კაცობას გამოთქვამს და ახასიათებს მთელ მის სისრულეში, ხოლო მონურული სახით ეს მეტაფორა მოცემულია ავთანდილის ანდერძში, რომელსაც არავითარი დამატებითი კომენტარი არ ესაჭიროება:

მკითხველმა, თუ ამგვარი ვინმე აღმოჩნდა, მაპატიოს ტექსტის გამეორება:

„დაჯდა წერად ანდერძისად, საბრალოსა საუბრისად:
 „ჰე მეფეო, გავიპარე ძებნად შენგან საძებრისად!
 ვერ დაუდგები შეუყრელად ჩემთა ცეცხლთა მომდებრისად;
 შემინდევ და წამატანე მოწყალება ღმრთეებისად.

ვიცი ბოლოდ არ დამიგმობ ამა ჩემსა განზრახულსა.
 კაცი ბრძენი ვერ გასწირავს მოყვარესა მოყვარულსა;
 მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა-თქმულსა:
 „სიცრუე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“.

რათგან თავია სიცრუევე ყოვლისა უბედობისა,
 მე რად გავწირო მოყვარე, ძმა უმტკიცესი ძმობისა?!
 არა ვიქმ ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა!

მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა.

წავიკითხავს, სიყვარულსა მოციქულნი რაგვარ წერენ?
 ვით იტყვიან, ვით აქებენ? ცან ცნობანი მიაფერენ
 „სიყვარული აღგვამალლებს“, ვით ეუვანნი, ამას უღერენ,
 შენ არ სჯერხარ, უსწავლელნი კაცნი ვითმცა დაფაჯერენ!
 ვინ დამბადა, შეძლებაცა მანვე მომცა ძლევად მტერთად,
 ვის აქვს ძალი უხილავი შემწედ ყოვლთა მინიერთად,
 ვინ საზღვარსა დაუსაზღვრებს, ზის უკვდავი ღმერთი ღმერთად,
 იგი გაჰხდის წამისყოფით, ერთსა ასად, ასსა ერთად.

რაცა ღმერთსა არა სწადდეს არა საქმე არ იქნების.
 მზისა შუქთა ვერ-მჭვრეტელი ია ხმების, ვარდი ჭნების,
 თვალთა ტურფა საჭვრეტელი უცხოოდ რადმე ემშვენების,
 მე ვით გავძლო უმისობა, ან სიცოცხლე ვით მეთნების!

რაზომცა სწყრები, შემინდევ შეცვლა თქვენისა ნებისა.
 ძალი არ მქონდა ტყვე-ქმნილსა მე მაგისისა თნებისა
 ან წასვლა იყო წამალი ჩემთა სახმილთა გზნებისა
 სადა გინდ ვიყო, რა მგამა, ყოფამცა მქონდა ნებისა!

არას გარგებს სიმძიმელი, უსარგებლო ცრემლთა დენა,
 არ გარდავა გარდუვალად მომავალი საქმე ზენა,

ნესი არის მამაცისა გაჭირვება, ჭირთა თმენა,
არვის ძალუძს ხორციელსა განგებისა გარდავლენა.

რაცა ღმერთსა გაუგია თავსა ჩემსა გარდასავლად,
გარდამხდეს და შემოვიქცე, აღარ დამრჩეს გული ავლად,
თქვენვე გნახნე მხიარულნი დიდებით და დავლა-მრავლად,
მას რა ვარგო, ესე ჩემთვის დიდებად და კმარის დავლად.

მეფეო, ესე თათბირი, მომკალ, ვინ დამინუნოსა!
მეფეო, ნუთუ წასვლამან თქვენ ჩემმან დაგაჭმუნოსა?!
ვერ ვეცრუვები, ვერ ვუზამ საქმესა საძაბუნოსა.
პირის-პირ მარცხენს, ორნივე მივალთ მას საუკუნოსა.

არ-დავიწყება მოყვრისა აროდეს გვიზამს ზიანსა ;
ვგმობ კაცსა აუგიანსა, ცრუსა და ლალატიანსა!
ვერ ვეცრუვები, ვერ ვუზამ მას ხელმწიფესა მზიანსა.
რა უარეა მამაცსა, სულ-დიდსა, წასელა-გვიანსა?!

რა უარეა მამაცსა ომშიგან პირის მხმეჭელსა,
შედრეკილ-შეშინებულსა და სიკვდილისა მეჭველსა!
კაცი ჯაბანი რითა სჯობს დიაცსა ქსლისა მბეჭველსა?

სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა!
ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა გ ზა ვინრო, ვერცა კლდოვანი;
მისგან გასწორდეს ყოველი სუსტი და ძალ-გულოვანი;
ბოლოდ შეყარნეს მინამან ერთგან მოყმე და მსცოვანი.
სჯობს სიცოცხლესა ნაზრახსა სიკვდილი სახელოვანი!

მერე ვიშიშვი, მეფეო, თქვენად კადრებად ამისად:
ცთების და ცთების სიკვდილსა ვინ არ მოელის წამისად ;
მოვა შემყრელი ყოველთა ერთგან დლისა და ლამისად,
თუ ვერა გნახე ცოცხალმან, ყოფამცა მქონდა ჟამისად.

თუ სანუთრომან დამამხოს, ყოველთა დამამხობელმა,
ლარიბი მოვეკდე ლარიბად, ვერ დამიტიროს მშობელმან,
ველარ შემსუდრონ და ზრდილთა და ვერცა მისანდობელმან,
მუნ შემინყალოს თქვენმანვე გულმან მონყალე-მლმობელმან.

მაქვს საქონელი ურიცხვი, ვერვისგან ანანონები,
მიეც გლახაკთა საჭურჭლე, ათავისუფლე მონები,
შენ დაამდიდრე ყოველი, ობოლი, არას მქონები.
მიღწეიან , მომიგონებენ, დამლოცვენ, მოვეგონები.

რაცა თქვენთვის არ ვარგ იყოს საჭურჭლეთა დასადებლად,
მიეც ზოგი ხანაგათა, ზოგი ხიდთა ასაგებლად,

*ნურა ნუ გშურს საქონელი ჩემი ჩემთვის წარსაგებლად!
შენგან კიდე არვინ მივის ცეცხლთა ჩემთა დამავსებლად..."*

ამ სრულიად არაჩვეულებრივ სოციო-ფილოსოფიურ ანდერძს, რომელშიც კაცობის არათუ ზნეობრივი პრინციპები, არამედ კოდექსიცაა (ქცევის წესი) გადმოცემული, უშუალოდ მოსდევს ავთანდილის ლოცვა, სადაც თეოკოსმოლოგიური გრაგნილის ეგზისტენციალური პოლოგრამა არის განცდილი:

"ილოცავს იტყვის: „მალალო, ღმერთო ხმელთა და ცათაო, ზოგჯერ მომცემო პატიჟთა, ზოგჯერ კეთილთა მზათაო. უცნაურო და უთქმელი, უფალო უფლებათაო, მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულის-თქმათაო! ღმერთო, ღმერთო, გეაჯები, რომელი ჰფლობ ქვენათ ზესა! შენ დაჰბადე მიჯნურობა, შენ ანესებ მისსა წესსა; მე სოფელმან მომაშორვა უკეთესსა ჩემსა მზესა; ნუ აღმოჰფხვრი სიყვარულსა, მისგან ჩემთვის დანათესსა! ღმერთო, ღმერთო მონყალებო, არვინ მივის შენგან კიდე, შენგან ვითხოვ შენევენასა, რა ზომსაცა გზასა ველიდე; მტერთა ძლევა, ზღვათა ლეღვა, ღამით მავნე განმარდე! თულა დავრჩე, გამსახურებდე, შენდა მსხვერპლსა შევსწირვიდე".

ეს პოლოგრამა და ლოცვა გასრულებული იქნება ავთანდილის შესიტყვებით მნათობებთან, სადაც ეგზისტენციალური თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამა ანთროპომორფულ სახეს იძენს და კაცობის კოსმოლოგიურ მეტაფორად იქცევა. მაგრამ აქაც არ ჩქარობს რუსთველი, რადგან გზა, რომელიც უნდა გაიარონ ჭაბუკებმა და, კერძოდ, ავთანდილმა კაცობისკენ, ჯერ მხოლოდ ზოგადად არის გამოკვეთილი. მთავარი გამოცდა ახლანაირია. შესატყვისად, თვით თეოკოსმოლოგიური ეგზისტენციალური პოლოგრამაც სეგმენტალურად იხსნება მის წინ განცდათა და შეცნობათა გარკვეულობის ახალ-ახალ წახნაგებად:

"იტყვის: ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად, ერთარსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად. ვის გმორჩილობენ ციურნი ერთის იოტის წამისად, ბედსა ნუ ქცევ, მიაჯე, შეყრამდის ჩემად და მისად! ვის ხატად ღმრთისად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი, შენ მიეშველე რა ტყვე-ქმნილსა. ჯაჭვნი მამიან, რკინანი! ბროლ-ბალახშისა მძებნელმან სათნი დაეკარგენ, მინანი, მაშინ ვერ გავძელ სიახლე, ან სიშორესა ვინანი.

*მთვარესა ეტყვის: „იფიცე სახელი ღმრთისა შენისა!
შენ ხარ მიმცემი მიჯნურთა მიჯნურობისა სენისა,*

*შენ გაქვს ნამალი მისისა მოთმინებისა თმენისა.
მიაჯე შეყრა პირისა, შენ გამო შენებრ მშენისა!*

თეოკოსმოლოგიური ეგზისტენციალური პოლოგრამის საბოლოო გაფორმება ხდება მაშინ, როდესაც გზა გახსნილია და ყველა საცდელი წინაღობა დაძლეული. ავთანდილი შუა გზაზე დგას და, ბუნებრივია, ხედავს მის წინ და მის ირგვლივ გადაშლილ გრაგნილს, რომელშიც არის მოთავსებული და მიიკლავება მისი კაცობის გზა და, ამასთანავე, შეიცნობს, რომ ეს გზა მის შიგნით მდებარეობს. აქ „გარეთ“ და „შიგნით“, „ზევით“ და „ქვევით“ ერთხვევა ერთმანეთს, ერთ მთლიანობად წარმოდგება. სადაც არ უნდა წავიდეს ავთანდილი, გზა ხსნილია და ის უეჭველად მიაღწევს დასახულ მიზანს, თუ არ გადავა ამ გზიდან: არა მხოლოდ იპოვის ნესტან-დარეჯანს, არამედ მეგობრებთან ერთად კიდევ დაიხსნის მას. ამ გამოხსნით უნდა აღდგეს პირველადი ყოფიერების სიმეტრია, რომელიც დარღვეულ იქნა ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის (ხოლო არქეტიპში ადამისა და ევას) ცდუნებითა და უმნიფურობით. მაგრამ ყოველივე ამისათვის საჭიროა, რომ ყოფიერების გრაგნილი ეგზისტენციალურად გაიშალოს კაცობის გზად. არსებობის ეგზისტენციალური პარადიგმა ყოფიერების გრაგნილის (ტექსტის) გაშლით იქმნება, ის იმ სახეს და ფორმას იძენს, რომლის ამოკითხვას შეძლებს ყოველი გამშლელი და ნამკითხველი. ეს კი ითხოვს ნებისყოფისა და ძალისხმევის სრულ მობილიზებას და მიზანში დაჭერას. ნებისმიერი მოდუნება, მინდობა („თავისთავად მოხდება“), მოშვეტულობა და სიზარმაცე გრაგნილს ხურავს და დაფარულს ხდის. არსებობა მინდობისა და ცხოვრებით წაღებულობის სახეს იძენს და უფორმო ხდება. ხოლო, რადგან ყოფიერების გრაგნილი ერთდროულად იხსნება თეოკოსმოლოგიურად და ეგზისტენციალურად, „შიგნით“ და „გარეთ“, „ზევით“ და „ქვევით“, გზაც ყოველგვარი წინააღმდეგობებიდან თავისუფალი ხდება. ავთანდილის მიერ თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის გახსნა, ავტორის თვალთ, კვლავ სიყვარულით ტანჯვით, სოფლის ამოებების და მაცდური თამაშის ამოკითხვით იწყება და სრული გახსნით მთავრდება. სოფლის სამდურავის ეს უკანასკნელი ამონათქმე გათავისუფლების მაუნყებელი ზარია, რომელიც გადადის მთელი ყოფიერების კაცებრივი სახის წარმოჩინებაში და იმგვარ ამღერებაში, რომლის ძალა ცოცხალ და არაცოცხალ სამყაროს თანაუღერად, მთლიანობად, პოლოგრამად, აქცევს.

*„ვაჰ, სოფელო, რაშიგან ხარ, რას გვაბრუნევენ, რა ზნე გჭირსა?
ყოველი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ ტირსა!
სად წაიყვან სადაურსა, სად აღუფხვრი სადათ ძირსა!
მაგრა ღმერთი არ გახსნირავს, კაცსა შენგან განანირსა!
ავთანდილ, მისი გაყრილი, ტირს, ხმა ასწვდების, ა-ცამდის,
იტყვის, თუ: ღვარი სისხლისა კელაცა მდენია, კელაცა მდის;*

ან აგრე გაყრა ძნელია, ვით მაშინ შეყრა და-ც-ამდის,
 კაცი არ ყველა სნორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდის.
 ველს მაშინ მხეცნი ძლებოდეს სისხლითა მუნ ნატირითა,
 ვერ დაივსებდა სახმილსა, იწვის ცეცხლითა ხშირითა,
 კვლა თინათინის გონება ავსებს უფრო-რე ჭირითა;
 ბაგეთათ ვარდსა ანათობს ბროლი ძონისა ძირითა.
 ვარდი ჭნებოდა, ღვრებოდა, ალვისა შტო ირხეოდა,
 ბროლი და ლალი გათლილი ლაჟვარდად გარდიქცეოდა;
 გაჰმაგრებოდა სიკვდილსა, ამისთვის არ უმხნეოდ-ა;
 იტყვის, თუ: „ბნელი რას მიკვირს, რადგან დაგაგდე, მზეო, და!“
 მზესა ეტყვის: „მზეო, გიტყვი თინათინის ლანვთა დარად,
 შენ მას ჰგავ და იგი შენ გგავს, თქვენ ანათობთ მთად და ბარად;
 ხელსა მალხენს ნახვა შენი, ამაღ გიჭვრეტ არ-დამცდარად,
 მაგრა ჩემი რად დააგდეთ გული ცივად, გაუმთბარად?
 თუ ერთისა მოშორება მზისა ზამთრის გაგვამცივნებს,
 მე, გლახ, ორნი დამიყრიან, გული ამაღ რად არ ივნებს!?
 მაგრა კლდესა არა, შესწონს, არაოდეს არ იმტკიცნებს;
 ნყლულსა დანა ვერას ჰკურნებს, გაჰკვეთს ანუ გაამსივნებს“.
 მიმავალი ცასა შესტირს, ეუბნების, ეტყვის მზესა:
 „აჰა მზეო, გეაჯები შენ, უმძლესთა მძლეთა მძლესა,
 ვინ მდაბალთა გაამაღლებ, მეფობასა მისცემ, სვესა,
 მე ნუ გამყრი საყვარელსა, ნუ შემიცვლი ლამედ დღესა!
 მო, ზუღალო, მომიმატე ცრემლი ცრემლსა, ჭირი ჭირსა,
 გული შავად შემიღებე, სიბნელესა მიმეც ხშირსა,
 შემომყარე კაეშანით ტვირთი მძიმე, ვითა ვირსა,
 მას უთხარ, თუ: „ნუ გასწირავ, შენია და შენთვის ტირსა“.
 ჰე მუშთარო, გეაჯები შენ, მართალსა ბრჭესა ღმრთულსა,
 მო და უყავ სამართალი, გაებრჭობის გული გულსა;
 ნუ ამრუდებ უმართლესსა, ნუ ნაინყმედ ამით სულსა!
 მართალი ვარ, გამიკითხე! რად მიწყლულებ მისთვის ნყლულსა?
 მოდი, მარიხო, უწყალოდ დამჭერ ლახვრითა შენითა,
 შე-ცა-მღებე და შემსვარე ნითლად სისხლისა დენითა,
 მას უთხრეს ჩემნი პატიჟნი, მას გააგონონ ენითა,
 რაგვარ გასრულვარ, შენ იცი, გული ალარის ლხენითა.

მოდი, ასპიროზ, მარგე რა, მან დამწვა ცეცხლთა დაგითა,
 ვინ მარგალიტსა გარეშე მოსცავს ძონისა ბაგითა;
 შენ დაამშვენებ კეკლუცთა დაშვენებითა მაგითა,
 ვისმე, გლახ, ჩემებრ დააგდე, გაჰხდი ცნობითა შმაგითა.
 ოტარიდო, შენგან კიდე არვის მიგავს საქმე სხვასა:
 მზე მამბრუნებს, არ გამიშვებს, შემიყრის და მიმცემს წვასა;

დაჯე წერად ჭირთა ჩემთა, მელნად მოგცემ ცრემლთა ტბასა,
კალმად გიკვეთ განლობილსა ტანსა, ჩემსა ვითა თმასა.

მო, მთვარეო, შემობრალე, ვილევი და შენებრ ემჭლდები,
მზე გამავსებს, მზევე გამლევს, ზოგჯერ ვსხედები, ზოგჯერ
ვნვლდები;

მას უამბენ სჯანი ჩემნი, რა მჭირს ანუ რაგვარ ებნდები,
მიდი, უთხარ, ნუ გამწირავს, მისი ვარ და მისთვის ეკვდები.

აჰა, მმონმობენ ვარსკვლავნი, შეიდნივე მემონმებიან:

მზე, ოტარიდი, მუშთარი და ზუალ ჩემთვის ბნდებიან,
მთვარე, ასპიროზ, მარიხი, მოვლენ და მონმად მყვებიან,
მას გააგონენ, რანიცა ცეცხლნი უშრეტნი მდებიან."

ან გულსა ეტყვის: „ვითამცა გდის ცრემლი, არ გაგხმობია,
რას გარგებს მოკლეა თავისა? ეშმა ძმად თუ-რე გძმობია!
მე ვიცი, ჩემსა ხელმქმნელსა თმად ყორნის ბოლო სთმობია,
მაგრა თუ ჭირსა არ დასთმობ, ლხინი რა დასათმობია!

თუ დავრჩეო, ესე მიჯობს, – სიცოცხლისა იტყვის თუსა, –
ნუთუ მომხედეს ნახვა მზისა, ნუ ვიზახი მიწყე უსა”.

მიიმღერის ხმასა ტკიბლსა, არ გასწყევდის ცრელთა რუსა,
მისსა ხმასა თანა ხმაცა ბულბულისა ჰვეანდის ბუსა.

რა ესმოდის მღერა ყმისა, სმენად მხეცნი მოვიდიან,
მისვე ხმისა სიტკბოსაგან წყლით ქვანიცა გამოსხდიან,
ისმენდიან, გაჰკვირდიან, რა ატირდის, ატირდიან;
იმღერს ლექსთა საბრალოთა, ლვარისაებრ ცრემლნი სდიან.”

რუსთველის პოეტიკის მეტაფორებისა და ეპითეტების თეოკოსმო-
ლოგიური მასშტაბების გათვალისწინებით, ავთანდილის ამგვარი კოს-
მიური ცრემლის ღერა სრული განწმენდისა და გათავისუფლების სუ-
რათად წარმოჩნდება. ამას აძლიერებს მომდევნო სტრიქონი, რომელიც
ამასთანავე არის მთელი შემდგომი სახეცვლის და საბოლოო გამარჯ-
ვებისაკენ შეუბრკოლებელი სვლის გასაღები:

„ყმა მტირალი სამოცდათ დღე ზღვისა პირსა მივა გზასა,
შორით ნახა მენავენი მოდიოდნენ შიგან ზღვასა“.

„სამოცდაათ“ დღიანი ზღვაში ჩამდინარე და ზღვისპირის ამავე-
სებელი ცრემლის ნიაღვარი კოსმიური წარღვნის განცდას ბადებს,
ხოლო მენავეთა გამოჩენა („ნავი“ იგივე „კიდობანია“!) წარღვნის, ანუ
„ცრემლის წვიმის“ დასასრულს აღნიშნავს. ამ წერტილში დასრულდა
კაცობის ზრდის პროცესი და იწყება გზის მეორე მონაკვეთი, რომელიც
ხელმწიფობის გზად არის მოცემული. ფაქტობრივად, მთელი პოლო-

გრამა არის ნარმოჩენილი, თუმც სიმკვეთრე აკლია, რადგან მიზანი ჯერ კიდევ ბოლომდე მიღწეული არ არის. თუ კაცობა ხელმწიფობაში არ გამოვლინდა, ყოფიერების ჰოლოგრამის გრაგნილი გაუხსნელი დარჩება, არსებობა წყვეტას განიცდის და ჩერდება. ავთანდილის მთელი მომდევნო თავგადასავალი უფრო რომანული სიმსუბუქით მიედინება და იკვანძება ნესტან-დარეჯანის პოვნასა და ხედვის კუთხის ცვლით: ყოფიერების გრაგნილი ნესტან-დარეჯანის არსებობად იხსნება.

ნესტან-დარეჯანი სიმეტრიის და მთელი თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამის რღვევის მიზეზია. ამიტომ, თუკი ვინმეს უნდა გაეარა სიყვარულით ტანჯვისა და კაცობის ზრდით ხელმწიფობის გზა, ნესტან-დარეჯანი უნდა ყოფილიყო. მის აღმოჩენამდე (ტიქესტში შემოსვლამდე) ნესტან-დარეჯანი მხოლოდ *მკითხველის წარმოსახვაში* არსებობს და სახიერდება იმ მონათხრობებით, რომლებსაც ავთანდილი ისმენს ტარიელისაგან, ნურადინ-ფრიდონისაგან და ფატმანისაგან. მთელი პოემის გასწვრივ ნესტან-დარეჯანი ისახება იმ ფარულ ძალად, რომლის ნამდვილად არსებობა აუცილებლად უნდა იქნეს დადასტურებული (ის ხომ მეხსიერებაში და წარმოსახვაშია), აღმოჩენილი და გამოხსნილი. ნესტან-დარეჯანის მეტაფორა ამ ვითარებაში გამოხატავს იმავე გრაგნილს, რომლის შიგნით მიმდინარეობს ეგზისტენციალური გახსნის პარალელური და სიმეტრიული პროცესი. ეს პარალელიზმი და სიმეტრიულობა იკვანძება ნესტან-დარეჯანის მიერ წერილებში სიტყვიერ ჰოლოგრამად. შესავალი ამ წერილებში ავტორის მიერი *თანხნობის* ხედვით არის მოცემული, რაც კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს თვით ავტორის შემომქმედ ძალისხმევას: მას უპყრია ტექსტი არა მხოლოდ „ობიექტურად“, როგორც მთხრობელს, რომელმაც იცის თავი და ბოლო, არამედ როგორც *პროცესის დამსწრეს*, პერსონაჟებთან და მკითხველთან ერთად ყოველივეს განმცდელს და *გზაზე მდგომს*. კითხვა, ისევე, როგორც წერა (ტიქესტის შექმნა), გრაგნილის გახსნა და ეგზისტენციალური ქმნადობა. ფატმანის წერილის მიღების შემდეგ ნესტან-დარეჯანი პირველად ჩნდება რეალურ პერსონაჟად („მოქმედ პირად“) და იმავე გზაზე მავალად, რომელზედაც ვიდოდა ავთანდილი. იგი უკვე აღარ არის ტარიელის მიერ წარმოსახული თავნება და მაცდუნებელი ჭაბუკა უფლისწული, არამედ სიყვარულის ტანჯვითა და ტრაგიკული ბედით სრულიად დაღვინებული და გონიერი ქალი (მდედრი), რომელშიც მომნიფებულია „მსგავსებად და ხატად“ ქმნილი „დედა-კაცი“, ტარიელისადმი *დედობრივი მზრუნველობით* მოცული:

„ფატმანი სწერს:...

„თუცა თუ შენი ამბავი შენ არა მომასმენიე,

მე ეგრეცა ვცან მართალი, მით გულსა მოვალხენიე;

შენთვის ხელ-ქმნილსა ტარიელს ამბითა მო, ალხენიე!
 ორნივე მიჰხედეთ ნადილსა, იგი ვარდობდეს, შენ იე.
 მოსრულა შენად საძებრად მისი ძმად-შეფიცებული
 ავთანდილ, მოყმე არაბი, არაბეთს შიგან ქებული...”

...

პირ მზე გაჰკვირდა ფატმანის ამბითა საკვირველითა...

ნესტან-დარეჯანი:

მონასა ჰკითხა: მიამბე, ვინ არის ჩემი მძებნელი?

ანუ ვინ მიცის ცოცხალი, მინასა ზედა მტკებნელი?...
 მან მოახსენა: „ვიკადრებ, რასცა ოდენ ვარ მცნებელი,
 რა წამოსრულ ხარ, მას აქეთ შენგან ჩვენია მზე ბნელი...”

ქალმან უთხრა: „მეშართლების, ყმაო, შენი ნაუბარი!

ფატმან ჩემი რა იცოდა, ვიყავ ვისი წანაგვარი?

ულონიოდ არის სადმე ჩემი ცეცხლთა მომდებარი,

მე მივუნერ, შენცა ჰკადრე, ვარ ვითამცა გულ-მდულარი”.

აქ უნდა შევხვხო ერთ მნიშვნელოვან მომენტს, რომელიც წარმოჩნდა „წარმოსახვის შემოქმედებითი ენერჯის“ სახით. ეს თემა თეოლოგიისა და ფილოსოფიის ერთი უმთავრესი თემათაგანია: წარმოსახვაში არსებულის რეალობად ქცევა, მატერიალიზება, ხელშესახებობა ხდება იმ ძალისხმევის და ენერჯის მეოხებით, რომელიც წარმოსახვას განუწყვეტლად ფოკუსში აქცევს და მიზანმიმართულად იჭერს ცნობიერებაში. სინამდვილე, რომელიც ადამიანის მიმართ „ობიექტურ სინამდვილედ“ არსებობს, სხვა არაფერია, თუ არ წარმოსახულის მატერიალიზების სხვადასხვა დონეზე რეალიზებული ნებისა და ენერჯის ფორმები. ეს სინამდვილე ერთდროულად ჩნდება ადამიანში და ბუნებაში და იძენს ფორმასა და გარკვეულობას, სახეს, მხოლოდ იმისდა მიხედვით, თუ როგორ მნიშვნელობას აძლევს მას ადამიანი. სინამდვილე ყოველთვის ენობრივ ფორმაში – ქმედით სიტყვაში (სიყოს ზმნა) არის მოცემული. სიტყვა კი წარმოსახვის ფორმაა, რომლის ობიექტივირება და მატერიალიზება წარმოსახვაში ენერჯის კონცენტრირებით ხდება. წარმოსახვიდან მატერიალიზებული საგანი იძენს ფორმას იმისდა მიხედვით, თუ როგორ ცნობიერდება იგი მნიშვნელობათა ველში და ღირებულებით იერარქიაში, რომელიც ადამიანის ყოფიერების ეგზისტენციალურ ველს აძლევს სახესა და ფორმას – ფერს. რუსთველის მიერ ნახმარი – „გვაქვს უთვალავი ფერთა“ – წარმოსახვის მიერ ყოფიერების პოლოგრამის გრაგნილის ეგზისტენციალურ გახსნილობად არსებობაზე მიუთითებს და კაცს ათავსებს ამ გახსნილი გრაგნილის პოლოგრამის ცენტრში. გრაგნილი მხოლოდ ეგზისტენციალური წარმოსახვის ძალით და ენერჯით იხსნება არსებობის პოლოგრამად, რო-

მელშიც ქმნის ადამიანი საგნებს და ხელშესახებ სინამდვილედ აფორმებს მას. ნესტან-დარეჯანის შემოსვლა წარმოსახვაში და შემდეგ მისი ხორცსხმულ სინამდვილედ დაარსება ზუსტად გამოხატავს ზემოთქმულს. წარმოსახვაში სიტყვიერი არსებობიდან ნამდვილ ხორცსხმულ, ხელშესახებ არსებობამდე ნესტან-დარეჯანი გაივლის „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა და, კერძოდ, ავთანდილის მიერ განუწყვეტელი და მიზანმიმართული ხედვის ნერტილში მოქცევის წყალობით და მისი იქ დაჭერის ძალისხმევით. შეიძლება ითქვას, რომ ავთანდილი *ქმნის* ნესტან-დარეჯანს დანარჩენი პერსონაჟების წარმოსახვის ენერჯით, რომელსაც კონცენტრირებულად მიმართავს ერთი მიზნისაკენ: ნესტან-დარეჯანის პოვნისაკენ.

იმ გონებრივი და ინტელექტუალური ველისათვის თვალის მიდევნებამ, რომელიც შოთა რუსთველს ერტყა გარს, ჩემთვის სრულიად აშკარა გახადა, რომ რუსთველი საზრდოობს ორი სიმეტრიული და პარალელური ძლიერი ნაკადიდან: *დასავლური* – ბერძნული და ქრისტიანული (პლატონი-პროკლე-დიონისე, არეოპაგელი-მაქსიმე აღმსარებელი) და *აღმოსავლური*: სპარსული და მუსულმანური (ფირდოუსი, სუფიზმი და სორაჰვარდი). ამ ორი ნაკადის *ქართულ მითოპოეტურ ჰოლოგრამაში* სინთეზით რუსთველი ხსნის ყოფიერების გრაგნილს და ქმნის *არსებობის ქართულ ტექსტს*, რომელშიც ქართული მითოკოსმოლოგიური და ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიური ყოფიერების და არსებობის ჰოლოგრამა არის გაცხადებული. ეს არის რუსთველის პოეტური, ფილოსოფიური, თეოლოგიური, კოსმოლოგიური, სოციალური და პოლიტიკური *ხედვის* უნივერსალურობის წყარო. *ქართული კულტურა* ის ნიადაგია, რომელსაც ეს წყარო რწყავს და ანოყიერებს.

რუსთველური ქრისტიანული ჰოლოგრამა ერთდროულად ეპასუხება *წარმოსახვის შემოქმედებითი ბუნების* აღმოსავლურ და დასავლურ ხედვას. ამგვარად, წარმოსახვის შემოქმედებითი შესაძლებლობის თემა, რომელიც, საუკუნეთა გასწვრივ დიდ ფილოსოფოსთა (ლაო ძის, ბუდას, პლატონის, მაქსიმე აღმსარებლის, სორაჰვარდის, სადრა შირაზელის, კანტის) უმნიშვნელოვანესი თემაა, ქართულ ფილოსოფიურ და თეოკოსმოლოგიურ ხედვაში რუსთველის „ვეფხისტყაოსნით“ არის წარმოდგენილი იმ თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამის სახით, რომელშიც ხდება ყოფიერების გრაგნილის გახსნა და არსებობის გზის მიმართვა იმ პირველსახეებისაკენ (არქექტიპებისაკენ), რომლებიც შემოქმედის წარმოსახვაში („*თქმა-ქმნაში*“) იქმნა რეალიზებული პირველშესაქმეში. ყოფიერებისა და არსებობის ფილოსოფიური გააზრებისაკენ ამგვარ მიმართებას მე *ჰოლოგრამულ ხედვას* ვუწოდებ.²² რუსთველმა ქართული ენის მეოხებით გახსნა ყოფიერების გრაგნილი თეოკოსმოლოგიური არსებობის ჰოლოგრამად. მანვე დასახა გზა, რომელზედაც

ეს პოლოგრამა იძენს დასრულებულ სახეს როგორც ადამიანის დროებით მინიერ არსებობაში, ასევე კაცის ზედროულ ყოფიერებაში.

ნესტან-დარეჯანის ორივე წერილი არა მხოლოდ რეალობას სძენს ნესტან-დარეჯანს, ხორციელ-ხელშესახებს ხდის მას, არამედ აჩვენებს იმ გზას, რომელიც გაიარა ნესტან-დარეჯანმა საკუთარი კაცებრივი სიმნიფისაკენ. აქაც სოფლის სამდურავი იმავე ფუნქციით შემოდის, როგორითაც სხვა პერსონაჟთა განცდაში, რაც პერსონაჟთა მიერ გავლილ გზას იგივეობრიობის ნიშანს აძლევს:

*„პირ-მზე სწერს: „აჰა, ხათუნო, დედისა მჯობო დედაო!
მისგან ტყვე-ქმნილსა სოფელმან რა მიყო, ამას ჰხედაო?
მე, გლახ, მათ ჩემთა პატიჟთა სხვაცა დამერთო ზედაო,
ან ენახე შენი უსტარი, მე დიდად მეიმედაო.*

...

*სხვად ამბავი აქაური მეტი რამცა მოგინერე:
ქაჯთა მეფე არ მოსრულა, არცა მოვლენ ქაჯნი ჯერე,
მაგრა სპანი უთვალავნი მცვენ და მათი სიაღფე-რე,
რასა ჰქვიან ძებნა ჩემი? არ ეგების, დაიჯერე!
ვინცალა ჩემი მძებნელი მოსრულა, ცუდ-მაშურალია,
იჭირვის, იწვის, ენთების, ჩემი სწევს ცეცხლებრ ალია,
მაგრა მას ეჰნატრი, უნახავს მზე ამად არ-დამზრალია!
უმისოდ ჩემი სიცოცხლე, ვამე, რა დიდი ბრალია!*

*გეაჯები, საყვარელსა შემახვენე, შემაბრალე,
ნუ ნამოვა ძებნად ჩემად, მოუნერე, შე-ცა-სთვალე;
მე რომ მჭირს, კმარის, ნუ მომკლავს ამისითავე სწორითა:
მას მკედარსა ენახავ, მოგკედები მე სიკედლითა ორითა.
ვერას ვინ მარგებს, დასტურად ვიცი, არ რამე ჭორითა,
არ დაგმორჩილდეს, დამქოლე შავისა ქვისა ყორითა!
გეთქვა ნიშნისა გაგ ზავნა, ან ესე განამჟღავნია:
მისეულითვე რიდეთა ნაკვეთი გამიგ ზავნია;
ესენი ჩემთვის მის გამო ტურფანი სანახავნია,
თუცა თუ ფერად ბედისა ჩემისა მსგავსად შავნია“.*

და წერილი ტარიელისადმი, რომელიც ასრულებს ნესტან-დარეჯანის მატერიალიზებას და პერსონაჟად შემოყვანას კაცობისა და ხელმწიფობის გზაზე:

*„ჰე, ჩემო, ესე უსტარი არს ჩემგან მონაღვანები,
ტანი კალმად მაქვს, კალამი – ნალეელსა ამონანები!
მე გული შენი ქალაღდად გულსავე ჩემსა ვანები;
გულო, შავ-გულო, დაბმულხარ, ნუ აეხსნები, ან ები!*

ხედავცა, ჩემო, სოფელი რათა საქმეთა მქნელია!
 რა ზომცა ნათობს სინათლე, ჩემთვის ეგრეცა ბნელია.
 ბრძენი იცნობენ, სწუნობენ, მით მათგან სანუნელია;
 უშენოდ ჩემი სიცოცხლე, ვამე, რა დიდი ძნელია!
 ჰხედავ, ჩემო, ვით გაგვყარნა სოფელმან და ჟამმან კრულმან?
 ველარ გნახე საყვარელი მხიარული მხიარულმან;
 ნეტარ, რა ქმნას უშენომან გულმან, შენგან დალახერულმან!
 გაგიცხადა დამალული გონებამან დაფარულმან.
 შენმან მზემან, აქანამდის შენ ცოცხალი არ მეგონე;
 ჩემი მეთქვა: გარდასრულად სიცოცხლე და ყოვლი ღონე;
 ან, რა მესმა, შემოქმედი ვადიდე და ღმერთსა ვჰმონე,
 ჩემი ყველა აქამდისი ჭირი ღმერთსა შევანონე.
 შენი სიცოცხლე მეყოფის ჩემად იმედად გულისად,
 გულისა ერთობ ნყლულისა და ასრე დადაგულისად!
 მომიგონებდი, გახსოვდე მე, შენთვის დადაგული, სად;
 ვზი მზრდელად სიყვარულისა, მის ჩემგან დანერგულისად!

ან სოფელმან უარესი ჭირი ჭირსა მომისართა,
 არ დასჯერდა ბედი ჩემი მათ პატიჟთა მრავალ-გვართა,
 კვლაცა მიმცა შესაპყრობლად ქაჯთა ძნელად საომართა;
 ბედმან გვიყო ყველაკაი, ჩემო, რაცა დაგვემართა!

რაცა ვიჩივლე ბედისა ჩემისა, კმა საჩივარად!
 ცან, სამართალი მართალი გულისა გულსა მივა რად!
 შენთვის მოვკვდები, გავხდები ყორანთა დასაყივარად,
 ვირე ცოცხალ ვარ, გეყოფი სატირლად და სატიკივარად.
 აჰა, ინიშნე ნიშანი შენეულისა რიდისა!
 გარდმიკვეთია ალამი, ჩემო, ერთისა კიდისა;
 ესელა დაგრჩეს სანაცვლოდ მას იმედისა დიდისა.
 რისხვით მობრუნდა ბორბალი ჩვენზედა ცისა შვიდისა".

მე განგებ გამოვტოვე რამდენიმე სტროფი... საქმე ეხება ქაჯთა მიერ ციხის დაცვას და თვით ციხის სტრატეგიკაციას და მომდევნოდ განვითარებულ აზრებს. ციხის აღწერა, როგორც ზევით აღვნიშნე, კარგი მსტოვრის თვალთ არის დანახულ-გადმოცემული. ამას მოჰყვება თვითმკვლევლობის გადანყვევტილება და სიკვდილის, როგორც „განთავისუფლების, წყურვილი“. ეს ყოველივე არაერთგზის არის თემატურად მოცემული „ამბავში“ სხვადასხვა პერსონაჟის მიერ განცდილის სახით. ამდენად, ამაში ახალი არაფერია, მაგრამ ყოველივე ამის ნესტან-დარეჯანის გულისგანმგმირავ ნერილში მოთავსება, სიკვდილისაკენ სწრაფვისა და ტარიელისათვის ინდოთ მეფის შველის

მონოდებით, ფსიქოლოგიურად არაცნობიერი გამოწვევის და მოპატიუების ფუნქციას ასრულებს და ამხელს ნესტან-დარეჯანის მისწრაფებას, აუცილებლად დახსნილ იქნეს ტყვეობიდან. ამასთანავე, ეს მოპატიუება უკანასკნელი გამოცდის როლსაც ასრულებს, რადგან ამ გამოხსნის და ამ მოპატიუების მიღების გარეშე კაცობისა და ხელმწიფობის გზა დაუსრულებელია და სრული მარცხით გათავდება: კაცობა გაუფორმებელი რჩება და ხელმწიფობა მიუღწეველი, რაც ნიშნავს, რომ ქვეყანა ვერ იქნება მათთვის მიცემული საპატრონოდ. ნესტან-დარეჯანი, რომელმაც შესანიშნავად იცის ტარიელის ხასიათი და ბუნება, ამასთანავე იცის, თუ რას ნიშნავს ტარიელისთვის მისი აღმოჩენა, ქალური ინსტინქტით ავლენს თავის სწრაფვას, დახსნილ იქნეს ტარიელის მიერ, თუმცა, ამას პირდაპირ არ გამოთქვამს ნერილში, არამედ პირიქით, ეხვეწება არმოსვლას და მასზე ლოცვას (აქ პირდაპირი აბრუნდია ნესტან-დარეჯანის და ტარიელის შეხვედრის და სასიძოს მოკვლის მოთხოვნის). აი, ეს სტროფები, რომელთა ფარული განწყობის გადმოცემის ფსიქონალიტიკური სიზუსტე არაცნობიერის ფსიქოლოგიის ქრესტომათიაში შესატანად გამოდგებოდა:

*„ციხეს ვზი ეგ ზომ მაღალსა, თვალნი ვერ გარდასწედებიან,
გზა გვირაბითა შემოვა, მცველნი მუნ ზედა დგებიან,
დღისით და ღამით მოყმენი ნობათსა არ დასცდებიან,
მათთა შემბმელთა დაპხოცენ, მართ ცეცხლად მოედებიან.
ნუთუ ესენი გეგონნენ სხვათა მებრძოლთა ნესითა!
ნუცა მე მომკლავ ჭირითა, ამისგან უარესითა;
შენ მკვდარსა გნახავ, დავინვი, ვითა აბედი კვესითა;
მოგ შორდი, დამთმე გულითა, კლდისაცა უმაგრესითა!
შენ, საყვარელო, ნუ სჭმუნავ ჭმუნვითა ამისთანითა,
ჩემი სთქვა: „სხვათა მიჰხვდაო იგი ალვისა ტანით!
არამ სიცოცხლე უშენოდ! ვარ აქამდისცა ნანითა;
ან თავსა კლდეთა ჩაეიქცევ, ანუ მოვიკლავ დანითა.
შენმან მზემან, უშენოსა არვის მიჰხვდეს მთვარე შენი!
შენმან მზემან, ვერვის მიჰხვდეს, მო-ცა-ვიდენ სამნი მზენი.
აქათ თავსა გარდაეიქცევ, ახლოს მახლვან დიდნი კლდენი,
სული ჩემი შეივედრე, ზეცით მომხედენ ნუთუ ფრთენი!
ღმერთსა შემვედრე, ნუთუ კელა დამხსნას სოფლისა შრომასა,
ცეცხლსა, წყალსა და მინასა, ჰაერთა თანა ძრომასა,
მომცეს ფრთენი და აეფრინდე, მიეჰხვდე მას ჩემსა ნდომასა,
დღისით და ღამით ვხედვიდე მზისა ელვათა ერთომასა;
მზე უშენოდ ვერ იქნების, რადგან შენ ხარ მისი წილი,
განალამცა მას ეახელ მისი ეტლი, არ თუ წბილი!
მუნა გნახო, მადვე გსახო, განმინათლო გული ჩრდილი,*

*თუ სიცოცხლე მწარე მქონდა, სიკვდილიმცა მქონდა ტკბილი!
 მე სიკვდილი აღარ მიმძიმს, შემოგვედრებ რადგან სულსა,
 მაგრა შენი სიყვარული ჩავიტანე, ჩამრჩა გულსა;
 მომეგონოს მოშორება, მემატების ნყლული ნყლულსა;
 ნუცა მტირ და ნუცა მიგლოვ, ჩემო, ჩემსა სიყვარულსა!
 ნადი ინდოეთს მიჰმართე, არგე რა ჩემსა მშობელსა,
 მტერთაგან შეინრებულსა, ყოვლგნით ხელ-აუპყრობელსა,
 გულსა აღხინე ჩემისა მოშორებისა მთმობელსა,
 მომიგონებდი მტირალსა, შენთვის ცრემლ-მეუშრობელსა!"*

ამის შემდეგ თუ რა მოხდება, სრულიად გარკვეული და ცხადია. რუსთველს რომ სრულიად სხვა ამოცანა დაესვა, მაგალითად, „თამარ მეფის ქება“ და ან შესხმის საზეიმო პოეზიის ფორმით გამოთქმა მონდომებოდა, ბუნებრივია, ტექსტის განვითარება სრულიად სხვა სურათს მოგვცემდა. ის, ალბათ, არ იქნებოდა დაკავშირებული იმ ფიზიკურ, სულიერ და ფსიქოლოგიურ განწყობათა თამაშთან და გადასალახავ წინააღმდეგობებთან, რომლებსაც მიჰყავს პერსონაჟები ნიგნის (ტექსტის) ლაბირინთებში მიკლაკნილ გზაზე. ერთი ნუთითაც ვერ წარმოიდგენს მკითხველი, რომ ავთანდილი, ტარიელი და ნურადინფრიდონი არ წაელენ ნესტან-დარეჯანის გამოსახსნელად და გაჰყვებიან იმ რჩევებს, რომლებსაც მათ (ტარიელს, მაგრამ ავთანდილსა და ფრიდონსაც, როგორც მეგობრებს!) ნესტან-დარეჯანი აძლევს. და ვერ წარმოიდგენს იმიტომ, რომ თვითონ უკვე გაიგივებულია კაცობისა და ხელმწიფობის გზაზე მდგომებთან და მზად არის, წავიდეს ნესტან-დარეჯანის გამოსახსნელად. ამ უკანასკნელ გამოცდაში იკვანძება საბოლოოდ კაცობის ეგზისტენციალური გზა და ხელმწიფობის საზრისი. ფაქტობრივად, აქ შეიძლება დამთავრდეს „ვეფხისტყაოსნის“ გზა ჭაბუკების აღზრდისა კაცებად და ხელმწიფეებად, ვისთვისაც არის განკუთვნილი საპატრონოდ ეს უთვალავფერი ქვეყანა, რომელიც საქართველო შეიძლება ყოფილიყო.

„ყოვლთა სწორად წყალობასა, ვითა თოვლსა მოათოვდეს,
 ობოლ-ქვრივნი დაამდიდრნეს და გლახაკნი არ ითხოვდეს,
 ავთა მქმნელნი დააშინნეს, კრავნი ცხვართა ვერ უწოვდეს,
 შიგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთად სძოვდეს.“

„დასასრულის“ 5 ტაეპიდან 2 რუსთველის შეიძლება იყოს, რადგან ეთანხმება დასაწყისის 3 (3,4,5) ტაეპს. მაგრამ საინტერესო სწორედ ის სამი ტაეპია, რომლებიც აშკარად არ ეკუთვნის რუსთველს. აქ *სოფლის სამედურავი* თემა კიდევ ერთხელ მთელი სიმძაფრით არის გახსნილი. ამჯერად ეს თემა თვით რუსთველსაც მოიცავს და მას აქცევს განცდის ფოკუსში. რუსთველის ტრაგიკული თავგადასავალი ჩაგრაგნილი ხდე-

ბა „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტში და კიდევ უფრო აძლიერებს ამ ტექსტის ღირებულებას და მნიშვნელობას ქართული კულტურისათვის. ეს არის ქართულის და რუსთველურის იგივეობის და არსებობის ენერჯიის დაუშრეტელი წყარო. ღრმადწამნდომი სევდა, რომლითაც მთავრდება ეს გზა, სწრაფად ცვალებად და გამოწვევათა მოხელთებად ვერშემძლე არსებობის ამაოებაში, ინვეს განწყობას, რომელსაც გამოყავს კაცი ამაოების ღამეული სიზმრიდან, აფხიზლებს მას და აძლევს საკუთარი ბედის ცდით გამორკვევის შესაძლებლობას:

„გასრულდა მათი ამბავი, ვითა სიზმარი ღამისა.
გარდახდეს, გაელეს სოფელი, ნახეთ სიმუხთლე ჟამისა!
ვის გრძლად ჰგონია, მისთვისცა არის ერთისა წამისა.
ვწერ ვინმე მესხი მელექსე, მე რუსთველისად ამისა.

ესე ასეთი სოფელი, არვისგან მისანდობელი,
წამია კაცთა თვალისა და წამწამისა მსწრობელი!
რასა ვინ ეძებთ, რას აქმნევთ? ბედია მაყიენებელი,
ვის არ შეუცვლის, კარგია, ორისავე იყოს მხლებელი.

ამირან დარეჯანის ძე მოსეს უქია ხონელსა,
აბდულ-მესია შავთელსა, ლექსი მას უქეს რომელსა,
დილარგეთ – სარგის თმოგველსა, მას ენა დაუშვრომელსა,
ტარიელ მისსა რუსთველსა, მისთვის ცრემლ-შეუშრომელსა.“

რუსთველისა და დანტეს ქრისტიანული
ჰუმანიზმი
(დასკვნის ნაცვლად)

მე შევეცადე მეჩვენებინა, რომ რუსთველიც და დანტეც ღრმად ქრისტიანული მსოფლხატითა და მსოფლხედვით ქმნიან ტექსტს. ორივესათვის „ახალი აღთქმის“ ტექსტი ჰოლოგრამული სიცხადით არის უნივერსალური ჭეშმარიტების გამომთქმელი, და ეს ჭეშმარიტება დამოუკიდებელია იმისაგან, რასაც „ეკლესიური დოგმატიკა“ ეწოდება. რუსთველური თვითყოფიერების უნივერსალური თეოკოსმოლოგია წარმოადგენს ქართული ენის ნიაღში და ქართული ცხოვრების წესში არსებული მითოსური მსოფლხატის (მითურყოფითი „ღვთისა თანა“) არსებობის ქრისტიანულ თეოკოსმოლოგიურ ჰოლოგრამასთან შერწყმას, რაც ქმნის უნივერსალურ-ქართული თვითყოფიერების ხატს, საარსებო ჰოლოგრამას, რომლის დედაბოძს და არქეტიპს წარმოადგენს არა თვით რუსთველი (ავტორი), არამედ ქართული კულტურა. ასევე არის დანტე თავისი უნივერსალური ქრისტიანული ჰოლოგრამის შექმნისას იტალიური (ტოსკანური დიალექტიდან) ენის ნიაღსაკენ მიმართული. მაგრამ დანტე ქმნის საკუთარ, დანტესეულ (საავტორო) ჰოლოგრამას, რომლის არქეტიპი არის ყოფიერების ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიური სისტემა – ქრისტიანული ცივილიზაცია. დანტე არ გადის ამ სისტემიდან და არ შემოაქვს მასში საეციფიკურად იტალიური (ან ტოსკანური) მითოკოსმოლოგია და არსებობის წესი, არამედ ახდენს მის ინტერპრეტაციას უნივერსალურობის თვალსაზრისით. ენა ორივესათვის არის ის პირობა, რომლითაც იქმნება ყოფიერების მთლიანი ტექსტი და იხსნება არსებობის შესაძლებლობათა ველი. რუსთველიც და დანტეც „ახალ ენაში“ პოუვებენ ქრისტიანული უნივერსალურობის დაფუძნების შესაძლებლობას. მაგრამ განსხვავებით რუსთველისაგან, რომელიც ქართული მითოკოსმოლოგიური ყოფიერების უნივერსალიზებას ახდენს ქრისტიანული არსებობის გზად და ჰოლოგრამად, დანტე არსებობის გზას და ყოფიერების ჰოლოგრამას უკავშირებს კათოლიკური ეკლესიის და რომის იმპერიის უნივერსალიზმს – „იმპერიულობას“. აქ ისახება არსებითი განსხვავება მათ შორის, რომელიც არ არის დაკავშირებული არც იტალიურ და ქართულ ენათა და არც ეპოქალურ განსხვავებასთან. აქ არის გამოვლენილი ტიპოლოგიური სხვაობა „კულტურას“ და „ცივილიზაციას“ შორის: დანტესათვის „ვეფხისტყაოსანი“ რომანტიზმი იქნებოდა, ხოლო რუსთველისათვის „კომედია“ – ნატურალიზმი. ცხადია, ამ ცნებებს აქ პირობითად ვხმარობ, რადგან ყოველ მათგანს აქვს ისტორიული შინაარსი დადგენილი. მე ამ ცნებებს ვხმარობ არა და-

პირისპირების, არამედ ტიპოლოგიური მახასიათებლების განსახსნავებლად და ამ განსხვავებიდან გამომდინარე ჰოლოგრაფების გასაგებად. ქვევით გავშლი ამ თემას.

აქ არის განსხვავება ორ ფსიქოტიპს შორის, რომელიც იუნგის ფსიქოლოგიურ ტიპთა დახასიათებაში შეესატყვისება ინტროვერტულ და ექსტრავერტულ ფსიქოლოგიურ ტიპებს. ცივილიზაციის განმსაზღვრელი ტიპური ფსიქოლოგიური შინაარსი მიმართულია გარემოს, ობიექტის და „სხვის“ განსაკუთრებულ მნიშვნელობაზე სუბიექტისათვის, იმდენად, რომ სუბიექტი ჩანაცვლებული ხდება (ექსტრავერტობის უკიდურეს გამოვლინებაში) ობიექტით, „მე“ განზავებული ხდება „სხვით“ („არა მე-თი). ცივილიზაცია „ჩემს გარე მყოფის“ მნიშვნელობის და ღირებულების დადგენა საკუთარი ცხოვრების ღერძად. ის ბუნებრივად იქცევა დიდ და განუწყვეტილ მზარდ სანარმო: მეგალონინდუსტრიის, მეგალოქალაქების აგლომერაციების, მასების, ტექნოლოგიის... ყოველივე იმის განვითარებად, რაც ამ ობიექტური სინამდვილის მნიშვნელობას და ღერძობას კიდევ უფრო ამკვიდრებს. ეს არის გზა, რომელიც „ვეროპულ გზად“ არის განსახიერებული ისტორიაში.

კულტურის დედაბოძი და განმსაზღვრელი ფსიქოლოგიური ტიპი არის ინტროვერტული, შიგნით მიქცეული „მე“. ეს არის ღერძი, რომელზედაც არის დახვეული საკუთარი არსებობის მნიშვნელობა და ღირებულება. „სხვას“ იმდენად ენიჭება მნიშვნელობა, რამდენადაც ის „მე“-სთან მიმართებაში ჩნდება და რამდენადაც „მე“ იქნება მოცული მისით. ეს კავშირი „მე“-სა და სხვას შორის კულტურაში ქნის ეგზისტენციალურ არაფორმალურ ზებად „ჩვენობას“, რომელიც მდგრადი განწყობის სტრუქტურაში იკვანძება და ქმნის კულტურის მყარ ფორმას, რომლის საზღვრების გაფართოება შეუძლებელი ხდება ამ ფორმის დაშლის გარეშე. ამგვარი ინტროვერტული არსებობის ფორმაში დრო „მე“-ზე არის მიბმული და მისი სვლა დამოკიდებულია კულტურის მდგრად განწყობაზე და გამონევეათა ინტენსივობაზე და ძალაზე, რომელიც იძულებულს ხდის კულტურას, გაიხსნას, ან თავის თავში ჩახვევით დაიცვას თავი. გახსნის შემთხვევაში ხდება კულტურის ღერძის და ინტროვერტულობის თანდათანად გადაწევა ექსტრავერტული მიმართებით და ობიექტურად არსებული „სხვის“ ან „არა მეს“ ღირებულებისა და მნიშვნელობის დადგენა. ჩახვევის შემთხვევაში კულტურა მონადური ხდება და მისი სასიცოცხლო ენერგია თანდათან ინრიტება ობიექტური რეალობის გამონევეათა შეუკავებლობის გამო. ეს პროცესი ისტორიულ განშლადში გაიარა თითქმის ყოველმა კულტურამ, რომელიც დღეს გაბატონებული „დასავლური“ ტიპის გლობალური ცივილიზაციის სივრცეში არის შემოსული. ამ კულტურებს მეტისმეტად „უჭირთ“ იმ ფორმის მიღება, რომლის განვითარებას „ევ-

როპამ" (ან ზოგადად „დასავლურმა ცივილიზაციამ“) მონადრომა მეტად სპეციფიკური ჩამოყალიბების ოცსაკუნოვანი გზა: რომის იმპერიიდან, შუა საუკუნეების გავლით, ახალი დროს ინდუსტრიულ იმპერიათა და უახლესი ეპოქის მასობრივ გლობალიზაციამდე. ამგვარ ვითარებაში ჩამდგარი კულტურები იძენენ არაცნობიერი ინტროვერტული მიმართების კომპენსაციის ფორმას „თვითმოქმედი კოლექტივების“ სახით. ამგვარ ვითარებაშია აღმოჩენილი აფრიკის პოსტკოლონი-ალური კულტურები, ამგვარსავე ვითარებაში არიან პოსტკოლონი-ტარული კულტურები, რომელთა განვითარება *ფსევდოევროპული გზით* წარიმართა XX საუკუნეში. და ამგვარსავე ვითარებაში არიან ის არაევროპული ცივილიზაციები, რომელთაც განვითარების განსხვავებული გზა გაიარეს და აღმოჩნდნენ ტოტალიზებული „დასავლური ცივილიზაციის“ გამოწვევითა და მოთხოვნათა წინაშე. XIX-XX საუკუნეებში „ევროპის მზის ჩასვენების“ ტრაგიკული შეგრძნების ერთი ნახნაგი განვითარების იმ „მე“-ს გარეშე არსებობის ხედვა იყო, რომელსაც აუცილებლობით მოჰქონდა ადამიანისა და კაცის არსებობის გახლეჩა და გაუცხოება ურთიერთისაგან. არსებობის მიმართვა ობიექტურად არსებულის მნიშვნელობისა და ღირებულებისაკენ – მატერიალიზებისაკენ. ახალი დრო (მოდერნი) მთელი თავისი ობიექტური საგნობრიობით და ტოტალური ექსტრავერტულობით ღრმად დრამატიკული იყო თვით განვითარების ლოგიკით და ცოდნით, ამ დრამატიზმის გასაცნობიერებლად. მაგრამ დრამატიზმის გაცნობიერებამ ვერ შეაფერხა დროის სვლა და ტემპი, რომელიც უკიდურესი გახსნისაკენ და გლობალიზაციისაკენ იყო მიმართული. ეს არის თანამედროვე „პოსტმოდერნული“ ტრაგიზმის წყარო.

ცივილიზაცია, როგორც ღირებული და მნიშვნელობის მქონე „სხვის“ „ჩემს გარე მყოფობა“, არსებობრივი „ჩვენობის“ რაციონალიზებას და ფორმალიზებას ახდენს. „სხვა“ არასოდეს არ ერთვის „მე“-ს, არ შემოდის მასში და არ სახლდება იქ, როგორც – განუყოფელი „ჩვენ“, ის დამოუკიდებლად და ყოველთვის ობიექტურად არსებულის ფორმით იძენს მნიშვნელობას და ღირებულებას – აფორმებს განწყობას. ილია ჭავჭავაძის, ვაჟა-ფშაველას და ერთობ ქართული ინტეგრალური ნაციონალისტების ნუხილი სწორედ ამ „მე“-სა „ჩვენ“-ს შორის განყვეტილი კავშირი იყო, რაც არსებითად ნიშნავდა ქართული კულტურის მიმართების და მდგრადი განწყობის ღერძის გადაქანებას ინტროვერტულიდან ექსტრავერტულისაკენ; არაფორმალურ ეგზისტენციალურიდან ფორმალიზებულ რაციონალურისაკენ. ეს ორი განსხვავებული ხედვა და ამ ხედვის ფსიქოკულტურული და ფსიქოცივილური (ინტროვერტული და ექსტრავერტული) საფუძველი რადიკალურად განსხვავებულ ისტორიულ ფორმას ქმნის. ეს ორი ფორმა გამოიხატა ქართული კულტურის ისტორიულ მდგრადობაში (კონსერვ-

ატიულობაში) და ევროპული ცივილიზაციის გახსნილობასა და განვითარების დინამიკურობაში. დროის პარამეტრებით ევროპა საქართველოზე გაცილებით სწრაფი ტემპით ვითარდება და განიცდის ცვლილებებს. და ამ გაგებით დრო ამ ორ ფორმაში სხვადასხვა სიჩქარით და რიტმით მიედინება.

ფორმალურად ეს შეიძლება დანახულ იქნეს რუსთველის და დანტეს ტექსტების თვით ლექსთწყობის რიტმშიც. დანტესეული *სამბნკარედეები* (ტიერცინები არარეგულარული დამარცვლით და რიტმით) შეუდარებლად „სწრაფია“ რუსთველის ოთხბნკარედი მაღალ-დაბალი რიტმული ნწყობის *თექესმეტმარცვლიანი* ლექსის მდინარებაზე. გეომეტრიულად ეს გამობატულია ოთხის *კვადრატული*, თავის თავში დახშული მდგრადობის და სამის სხივური *ტრიადული* მისწრაფებულობით, *თავისი თავიდან გასელისაკენ*. გარკვეული თვალსაზრისით, აქ შეიძლება დანახულ იქნეს მართლმადიდებლურ და კათოლიკურ ეკლესიათა დამოკიდებულება ქრისტიანულ ყოფიერებასთან: აღმოსავლური ორთოდოქსული მსოფლბატი გაცილებით მდგრადია და „ინტროვერტული“, მისტიკური და ინტიუციური, ვიდრე კათოლიკური „ექსტრავერტირებული“ რაციონალური და მისტიცისტური (რაციონალური მისტიკის ფორმის). ეს არ არის შეფასება ან უპირატესობის აღნიშვნა, არამედ ტიპოლოგიური განსაზღვრულობა, რაც ადგენს ქრისტიანობისადმი მიდგომის ამ ორ ხედვას შორის განსხვავებას. მიუხედავად იმისა, რომ თემატურად თითქოს ერთი და იგივე, *ქრისტიანული ყოფიერების და არსებობის* გზა არის დახატული, ერთსა და იმავე ავტორებს (*ავტორიტეტებს*) ასახელებენ და ხედავენ პოეტები, რუსთველი და დანტე, მათი სულიერი გარემო თითქმის იგივეობრივად თანხედება ურთიერთს და მათი პიროვნული ბედიც ასე თუ ისე მსგავსია, *შედეგი* ორი გენიოსის შემონაქმედისა განსხვავებულია. ვიმეორებ, განსხვავება არ არის ეპოქალური, არამედ – არსებითი, ტიპოლოგიური. დანტეს „კომედია“ იტალიური და ევროპული „რენესანსის“ წყარო გახდა, მაშინ, როდესაც რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ ბოლომდე გაუგებარია, გარდა, ცხადია, ნმინდა პოეტური და ენობრივი „მელექსეობისა“ – „პოეტურობის“. მთელი ექვსი საუკუნის განმავლობაში რუსთველი რჩებოდა *ქართული სულის რომანტიკულ სიმღერად*, უსაზღვროდ ლამაზ „მითოსურ“ ბატად. დანტეს შემოქმედება „ნახვისთანავე“ იქნა შეფასებული „ღვთაებრივად“ და მას შემდეგ, იტალიაში და მოგვიანებით ევროპაში, დღემდე არ შეწყვეტილა მისი შესწავლა. ამას მოწმობს კომენტარების ის უსასრულობა, რომელშიც დანტეს „კომედია“ არის გახვეული. კომენტარი გაგების რაციონალიზებული ფორმაა, ის ტექსტს შლის სემანტიკურ ველად, რომელშიც ცდილობს, ამოიკითხოს სიტყვათა და წინადადებათა ყველა შესაძლო მნიშვნელობა და ინტერპრეტაცია მისცეს ამ სიტყვებით აგებულ ფორ-

მას, საზრისი ამოიკითხოს. ეს მით უფრო საჭიროდ იქნა მიჩნეული, რადგან „კომედია“ ეხება ადამიანის ყოფიერების ტრანსცენდირებას იმ რეალობაში, რომელიც აუცილებლობით *სიმბოლურად* ითხოვს ამოკითხვას, რადგან ნარმოადგენს სიზმრისეული „ფანტაზიის“ რაციონალიზებას და ობიექტივაციას. ამაზე მიუთითებს ნაწილობრივ თვით დანტეს მითითება თავისი „*უცნაური ლექსის*“ *მეოთხე აზრით* გაგები-საკენ.

რუსთველის შემთხვევაში ამგვარი რამ არ არსებობდა მთელი VI საუკუნის განმავლობაში და ყურადღების ცენტრში რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ ვახტანგ VI-ის სწავლულ კაცთა მიერ რედაქტირების შემდეგ, არსებითად კი მხოლოდ XIX და XX საუკუნეებში ექცევა და ისიც წმინდად „ხატობრივი“, ლიტერატურული და ისტორიკო-ფილოლოგიური თვალსაზრისით და, ძირითადად (ცალკეული გამონაკლისით), მხოლოდ ქართველ ფილოლოგთა მიერ. მეტ-ნაკლებად სრული კომენტარები ეკუთვნის *ვიქტორ ნოზაძეს*. ვაჟა-ფშაველას პოეტური ინტუიცია ჩასწვდა რუსთველის მთელ სიღრმეს. გალაკტიონმაც პოეტური ბეჭდით გახსნა მთელი რუსთველი: „*ყველა სახელებში მხოლოდ რუსთველი იხსნის განსაცდელით მრავალ საუკუნეს*“ – ეს ბუნებით რომანტიკული ხედვაა: შიგნიდან – შიგნით, უფრო ღრმად... მხოლოდ XX საუკუნის მეორე ნახევარში იწყება მეტ-ნაკლებად „ვეროპული“ რაციონალური კომენტარების გაკეთება. ამ აზრით „რუსთველოლოგია“ ვერაფრით ვერ უტოლდება „დანტოლოგიას“ და ეს არ არის მიზეზი მეცნიერული ან სხვა რამ სახის ჩამორჩენილობისა. ეს არის შედეგი, რომელიც ორი სხვადასხვა ტიპის: „ინტროვერტულ-კულტურულის“ და „ექსტრავერტულ-ცივილურის“ განსხვავებიდან გამომდინარეობს. დანტე იტალიური და ევროპული ცივილიზაციის ფოკუსშია, „კომედია“ ობიექტურ საგნად არის ქცეული, რომელსაც კვლევა ესაჭიროება და იკვლევს არა მხოლოდ იტალიელი, არამედ მთელი ევროპა და მსოფლიოც. მაგრამ საგულისხმოა, რომ ფაქტობრივად არც ერთი ევროპელი გენიოსი (მხოლოდ სამი რომ დავასახელო: რაბლე, შექსპირი, გოეთე...) არ იცნობს დანტეს. დანტე მეცნიერ-ფილოლოგთა, ისტორიკოსთა, თეოლოგთა, ლიტერატორთა, ეზოტერიკოსთა და ა.შ. კვლევის საგანია – *ობიექტი*, როგორც ნებისმიერი სხვა ობიექტი ბუნებაში. თვით ჯაკომო ლეოპარდიც კი დანტეს *შემფასებლად* გამოდის. შეფასება კი რაციონალური გააზრების (რეფლექსიის) შედეგია. რუსთველი ქართული პოეტური განცდის თვით ქსოვილში მონაწილეობს, *პოეზიის ან პოეტური ხედვის არქეტიპად*. მისი გამოცალკეება და ობიექტად, კვლევის საგნად გახდომა არა მხოლოდ ქართული კულტურის მთელი ქსოვილის ღრმა წვდომის მოითხოვს; რომელიც არა რაციონალური, ან არა მხოლოდ რაციონალური რეფლექსიის, არამედ შთანვდომის, კონტამპლაციის, და ინტუიციის საშუალებით მიიღწევა და არის კიდევ მიღწეუ-

ლი ქართულ პოეზიაში. ის მეთოდოლოგიურად მთლიან, პოლოგრამულ ხედვას მოითხოვს. მაგრამ არც ერთი ასპექტი ინტროვერტირებული ხედვის, კონტამპლაცია, ინტუიცია თუ პოლოგრამულობა არ არის „მეცნიერების“ ფორმა. ის ფილოსოფიური ხედვა და გზა არის, რადგან *პოლოგრამად „კითხულობს ტექსტს“* – ერთდროულად და მთლიანად ხედავს მას, რაც შეუძლებელია რაციონალური რეფლექსიით, ლოგიკით და ანალიზით. ამგვარად ის, რასაც „მეცნიერული რუსთველოლოგია“ ეწოდება, სცილდება და უცხოვდება თვით რუსთველისა და ქართული კულტურისაგან, რომლის მოდელირებას ახდენს ევროპული რაციონალურ-ანალიტიკური მეთოდოლოგიის ინტერპრეტაციის ფორმებით.

პოლოგრამული ხედვის თვალსაზრისით არ არსებობს „არქაული“ ტექსტი „ძველი ამბავი“ და „ფანტაზია“ (გამონაგონი, წარმოსახული). პოლოგრამაში ყოველივე არის ნამდვილი, არსებული, და ღირებული. რადგან პოლოგრამა „ობიექტური სინამდვილის“ ასახვა ან სურათი კი არ არის, არამედ თვით ობიექტური რეალობის არსებობის პირობაა. ის ქმნის ყოფიერების და არსებობის საზრისს და ტოპოლოგიას. პოლოგრამულ ფორმატქმნაში ერთდროული თანამყოფობაა და ამ აზრით პოლოგრამა, როგორც სინამდვილე, შეუძლებელია იყოს „წარსული“, ან არქაული. ფსიქოლოგიურად ეს გამოიხატება *„მეხსიერების“* ფორმით. *მეხსიერება* მუშაობს პოლოგრამულად იმ ენერგეტიკული ველის ჰორიზონტში, რომელშიც სახიერდება მთლიანად ყოფიერება და არსებობა. ამ გაგებით, პოლოგრამა არის *ენა*, რომელიც ასევე მთლიანობად და ერთდროულობად არის მოცემული, როგორც *სინამდვილის წამომქმნელი ფორმა და ენერგია*. ენობრივ ერთდროულობასა და თანამყოფობის ველში არის გაფორმებული *განწყობა* და ამ განწყობის *არქეტიპი*, რომელიც, თავის მხრივ, ფორმას აძლევს ინდივიდის და კოლექტივის არსებობას. განწყობის ამ ველს ეწოდება *კულტურა*. *კულტურა* თავის ნებისმიერ გამოვლინებაში განასახიერებს არქეტიპს და განწყობას, რომელიც *მდგრადი („ფიქსირებული“ – უზნაძის ცნებით) განწყობის* სახით არის კულტურის ველში მოარსებე ინდივიდში და ქმნის მისი ინდივიდუალიზების ფორმას და ენერგიას. რამდენადაც *„ადამიანობა“* („ადამისაგან ჩამომავლობა“) იმთავითვე „გენეტიკურად“ მოცემულია ფიზიოლოგიურად და ბიოლოგიურად, ხოლო *„კაცობა“* (ღმერთისმიერი შექმნილობა – „ხატობა და მსგავსება“) კი მიზანდასახული, არსებობის პროცესში მისალწევი, *ინდივიდუაცია* ნიშნავს *ადამიანის (ბიოფიზიოლოგიური „მატერიალური“ ფორმის) კაცად (სულიერი არსების და სხიერების „ხატობისა და მსგავსების“)* გაპიროვნებას იმ კოლექტიური განწყობის – *კულტურის* – ველში, რომელშიც არის ის *აღზრდილი*. „აღზრდა“ ნიშნავს *მდგრადი განწყობის* ღირებულებით მატრიცის ჩამოყალიბებას იმ არქეტიპების გადაცემით და გააქტიურებით (გაცხოველმყოფელებით), რომლებიც მოცემული

კულტურის (ერთობის, კოლექტივის, კრებულის) ყოფიერების ჰოლოგრაფად არის გაფორმებული. კულტურის ჰოლოგრაფა არის ინდივიდუალური მდგრადი განწყობის ნარმოქმნელი და მაფორმებელი მითო-და-თეოკოსმოლოგიური „ხატი - არქეტიპი“. ინდივიდის ყოფიერება და არსებობა თავის ეგზისტენციალურ ყოფიერებაში ამ ჰოლოგრაფის რეალიზებას ახდენს. კოლექტიურ დონეზე არქეტიპის ეს რეალიზება ქმნის *კულტურის ტიპს*. ნებისმიერი კულტურის ტიპოლოგია განსაზღვრულია *კოლექტიური არქეტიპის* ყოველ დონეზე მოქმედებით (გრძნობით, აღქმით, გონებრივ, სულიერ, შემოქმედებით და ა.შ.), *ინდივიდუალური განწყობის* ამოსავალი საფუძვლის სახით. ეს განსაზღვრავს „ობიექტური სინამდვილის ხედვას და ინტერპრეტაციას“ - *გაგებას* და კულტურას მეტაჰოლოგრაფად წარმოსახავს. კოლექტიური არქეტიპი განწყობის ფორმაშია აქტივირებული და ქმნის *მატრიცას*, რომელიც ადამიანის (და ერთობის: ოჯახიდან თემამდე) ცხოვრებისეულ ფორმას ადგენს. არქეტიპული ჰოლოგრაფის სახეებში წარმოდგენა და სიმბოლიზება კულტურის ხატების წარმოსახვითი (შემოქმედებითი) ენერჯის გამოხატულებაა. კულტურათა შიდა ნებისმიერი ტიპოლოგია და კულტურათაშორისი ტიპოლოგიური განსხვავება ამ სახეთა წარმოსახვის მრავალფეროვნებაშია გამოხატული და არა არსებაში. განსხვავება კულტურათა შორის ადასტურებს მხოლოდ კულტურათა ჰოლოგრაფულობას და ერთიანი *მეტაჰოლოგრაფის* არსებობას, რომელიც *კაცობრიობად* და *ენად* არის არსებული. კაცობრიობის *კულტურის მეტაჰოლოგრაფა* განსაზღვრავს იმ მდგრად განწყობას, რომელიც ქმნის ყველა იმ მახასიათებელს, რომლებიც *კაცობრიობას* ახასიათებს და მთლიანად ყოფიერების მეტაჰოლოგრაფის წარმომსახვე-შემქმნელია. სამყარო, ან უფრო ზუსტად „სამყაროს სურათი“ (რადგან ამ *სურათის* გარეთ მხოლოდ კითხვის ნიშანია), რომელშიც *კაცობრიობა* არსებობს, *არსობრივად კაცობრიულია* და განპირობებულია იმ *ენით* და *ენობრივი ენერჯით*, რომელიც ყოფიერების ფორმატწარმოქმნელია და რომლითაც ხდება ყოფიერების ჰოლოგრაფის პროექცია და ობიექტივაცია „ობიექტურ სინამდვილედ“. *კაცობრიობაში* „*თქმა*“ და „*ქმნა*“ თანხვედბა ურთიერთს, იგივეობრივი ხდება, რაც მიანიშნებს იმაზე, რომ არსებობს კიდევ უფრო მაღალი დონის *მეგაჰოლოგრაფა*, რომელიც თვით ამ *კაცობრიობას* *ხედავს*, როგორც თავის მიკროჰოლოგრაფას, მიკრორეალობას („მიკროკოსმოსს“), რაც რელიგიური ფორმით გამოიხატება, როგორც „*ხატი* და *მსგავსება*“, რადგან „*არაკაცობრიული*“ აბსოლუტურად შეუღწეველია. *ხატი* და *მსგავსება* ადგენს უნივერსალურ პრინციპს: მსგავსი მხოლოდ მსგავსს წარმოქმნის, რაც უკუხედვით ადასტურებს ღმერთის ანტროპომორფულ იერს.⁹⁹

კულტურის მატრიცას „ბზარი“ უჩნდება და არქექტიპული ჰოლოგრაფა იწყებს „ნათხაპნას“, გაბუნდოვანებას, როდესაც ინდივიდუალური ქცევა და ინტერპრეტაცია არღვევს დადგენილი ქცევის წესს. ეს აუცილებლობით იწვევს „ტრადიციის დამრღვევის“ გაყვანას კულტურის მდგრადი განწყობის ველიდან და ჰომოგენური ნონასნორობის აღდგენას. მაგრამ ცალკეული გამოვლინების შემთხვევაში და ნონასნორობის სწრაფ აღდგენისასაც კი, პრეცედენტით გამოწვეული პროცესი უკვე დაწყებულია და ადრე თუ გვიან კულტურა თანდათან დაირღვევა. მის ველში სულ უფრო და უფრო მატულობს ინდივიდუალური ინტერპრეტაცია და საკუთარი პრინციპით ქცევა, კოლექტიურ განწყობას ენაცვლება ინდივიდუალური და რაც მატრიცას ავიწროებს. რუსთველთან ეს პროცესი განსახიერებულია ტარიელის და მისი ქვეყნის (სახელმწიფოს) ტრაგიკული თავგადასავლით. ვაჟა-ფშაველამ და ალექსანდრე ყაზბეგმა ამ ვითარების და პროცესის კლასიკური სურათი შექმნეს („სტუმარ-მასპინძელი“, „ალუდა ქეთელაური“, „მოკვეთილი“, „ხევისბერი გოჩა“), ხოლო გრიგოლ რობაქიძემ კულტურის საბოლოო რღვევა წარმოაჩინა („ენგადი“). მაგრამ ინდივიდის მიერ მატრიცის პრეცედენტული დარღვევა მნიშვნელობას იძენს, როგორც ნიშანი ინტროვერტული მიმართების ექსტრავერტულად შეცვლის დასაწყისისა და არა მხოლოდ ინდივიდუალური გამოვლინებისა. ეს ყოველივე მიემართება ერთადერთ, XIX საუკუნემდე დაურღვეველ, ქართულ (სვანურ, ხევსურულ, ფშავეურ) კულტურასთან, რადგან საქართველოს ბარი ამავე ეპოქაში განიცდის სწრაფ დეკულტურიზაციას რუსეთის სახელმწიფოებრივ ფორმად გადაყვანის პროცესში. ამ პროცესში ხდება ინტროვერტული ტიპის (ინდივიდუალური და, შედეგად, კოლექტიური არქექტიპის) ტრანსფორმაცია ექსტრავერტულ ტიპად – ხედვის რაციონალიზება და დროის მდინარების ობიექტივაცია. დრო დამოუკიდებელი ხდება კულტურის მდგრადი განწყობისა და ჰოლოგრაფისაგან – ობიექტურდება. ექსტრავერტულ-რაციონალური თვალსაზრისით, ინტროვერტული ტიპის – კულტურის – სინამდვილე „გაჩერებულია“, „არქაულია“ და „ილუზიურია“, არარაციონალური და სიმბოლურ-წარმოსახვით (ფანტაზიაზე) დაფუძნებული, რაც ამ სინამდვილის არანამდვილობის და არაობიექტურობის და, საბოლოოდ, უსაფუძვლობის გამომხატველია. დეკულტურიზებული ხედვით ობიექტურად არსებული სინამდვილე „სხვა“ დროში მყოფია და მდინარეა. ამ ობიექტური დროს მიმართ კულტურის დრო „სხვა“ დროა, არარსებული, წარმოდგენითი. არარსებულს კი ვერ „მივბმები“, რაც ექსტრავერტირებული ტიპის მიმართების სასიცოცხლო აუცილებლობაა. ხდება გაუცხოება საკუთარი კულტურიდან, საკუთარი „მე“-დან და ღირებულებითი ცენტრის ობიექტურ რეალობაში, „სხვაში“ გადატანა. ექსტრავერტულობა ამ გაგებით არის კულტურის ცივილ-

იზაციად, როგორც „სხვად“, ობიექტურად არსებულად, გარდაქმნის (განვითარების) პირობა. რუსთველთან ეს *სხვადეცევა* გამოხატულია ავთანდილის თავგადასავლით *გულანშაროში – ვაჭართა სახელმწიფოში*, რომელიც არსებით ექსტრავერტული განწყობისაა და *ცივილიზაციას* განასახიერებს. ვაჟა-ფშაველამ ეს განსხვავება არაერთ ლექსში, ფილოსოფიურად კი „გველის-მჭამელში“ წარმოადგინა.³⁴

კულტურის „ცივილიზაციად“ გარდაქმნის პროცესი ინტროვერტული მიმართების ექსტრავერტულ მიმართებით შეცვლითაა გაპირობებული და, შესაბამისად, *ექსტრავერტული* განწყობა „სხვაზე“, „ობიექტურ რეალობაზეა მიბმული და ამითაა გაპირობებული. როგორც აღვნიშნე, ეს ამასთანავე არის კულტურიდან გაუცხოების და *დეკულტურიზაციის* პროცესი, რომელიც ინვეეს კონფლიქტს როგორც ინდივიდუალურ, ასევე კოლექტიურ დონეზე. ეს კონფლიქტი შინაგანი *გაუფორმებლობის* სახით წარმოდგება, ვიდრე არ მოხდება სრული გადაქცევა ინტროვერტულისა ექსტრავერტულად და მისი მდგრადი განწყობის სახით დადგენა. ეს პროცესი ვლინდება თანამედროვე ტოტალური დეკულტურიზაციისა და ტიპობრივი ცივილიზაციის გავრცობის – გლობალიზაციის – ფორმით. ცივილიზაციის ტიპოლოგიური ექსტრავერტულობის დასაანახად აუცილებელია, თვით ექსტრავერტულობის ტიპოლოგიას შევხებო. *ჰოლოგრამული თეალსაზრისით*, კულტურის და ცივილიზაციის ტიპოლოგიის გადააზრების აუცილებლობა *ჰოლოგრამული პარადიგმის* მეთოდოლოგიური მოთხოვნითაა გამოწვეული. კულტურული ტიპი და ცივილური ტიპი ფსიქოლოგიურად ინტროვერტული და ექსტროვერტული მიმართებებით წარმოქმნილ განსხვავებულ *ჰოლოგრამათა* საფუძველზე ყალიბდება. ამ თეალსაზრისით, ინტროვერტულობა და ექსტრავერტულობა წარმოადგენს *ჰოლოგრამის* მუშაობის შედეგს, ინდივიდუალური *ჰოლოგრამის* ობიექტივაციას სინამდვილედ. სინამდვილე წარმოდგენილია, როგორც ხატი, სურათი, რომლის არსებულობის აღქმა და ღირებულებითი საზრისი ინდივიდის ინტროვერტულ თუ ექსტრავერტულ ტიპოლოგიაზე დამოკიდებული. *ჰოლოგრამა* განწყობის საფუძველზე იქმნება: *კოლექტიურ-არქექტიპული – კულტურაში; ინდივიდუალურ-არქექტიპული – ცივილიზაციაში*. ფსიქოკულტურული ტიპი ამიტომ მთლიანი განწყობის მქონეა, კულტურის მდგრადი განწყობის ველის შესაბამისად. ფსიქოცივილური ტიპი უფრო ინდივიდუალიზებული და რაციონალიზებული (*საჭიროებრივი*) განწყობისაა, ცივილიზაციის განწყობის ველის ფორმალიზებისა და ფრაქტალურობის შესაბამისად. აქ უმთავრესი არის იმის გაცნობიერება და გაგება, რომ *ჰოლოგრამა* ყოველთვის მთლიანი სახით წარმოდგება და ამიტომ მას არ ახასიათებს ის, რაც ჩვეულებრივ გაიგებოდა, როგორც „ობიექტური სინამდვილის ანალიტიკური შემეცნება“. *ჰოლოგრამა*

მოცემულია მთლიანად და ერთდროულად თავისი ყველა პარამეტრით და მახასიათებლით, ამიტომ ხდება ის ობიექტივირებადი მთელ სინამდვილედ, რასაც ადრეულ ხედევაში ეწოდებოდა მითი, მსოფლხატი, სულიერი-და-ფიზიკური, სამყარო და ა.შ. და, საბოლოოდ, ღმერთი.

თავის „ცნებათა ლექსიკონში“ იუნგი განსაზღვრავს ექსტრავერტულობას, როგორც ლიბიდოს²⁸ მიმართებას გარეთ, სხვაზე: „ამ ცნებით მე აღვნიშნავ აშკარა დამოკიდებულებას სუბიექტისა ობიექტთან, სუბიექტური ინტერესის ობიექტისადმი დადებითი მიმართების თვალსაზრისით. ექსტრავერტულ მდგომარეობაში მყოფი ადამიანი აზროვნებს, გრძნობს და მოქმედებს ობიექტის მიმართ ისე, ამასთანავე, იმდენად პირდაპირ და გარეგნული გამოხატვით, რომ არავითარი ეჭვი არ შეიძლება არსებობდეს მის დადებით განწყობაზე ობიექტისადმი დამოკიდებულებაში. ამიტომ ექსტრავერსია არის, გარკვეულ დონემდე, ინტერესის გადატანა გარეთ, სუბიექტიდან ობიექტისაკენ. თუ ექსტრავერსია ინტელექტუალურია, მაშინ სუბიექტი ფიქრით ღრმავდება ობიექტში; თუ ექსტრავერსია ხორციელდება გრძნობით, სუბიექტი შთაგრძნობილია ობიექტში. ექსტრავერსიის მდგომარეობაში არსებობს ძლიერი თუ განსაკუთრებული გაპირობებულობა ობიექტით. უნდა ითქვას აქტიური ექსტრავერსიის შესახებ, თუ ის საგანგებოდ გამოწვეულია ნებით, და პასიური ექსტრავერსიით, თუ ობიექტი იწვევს მას, ე.ი. თუ თავისთავად იზიდავს სუბიექტის ინტერესს, შესაძლებელია, თვით სუბიექტის ნდომის სანინააღმდეგოდ. თუ ექსტრავერტული მდგომარეობა ხდება ჩვეული, შეიძლება საუბარი ექსტრავერტულ ტიპზე.“

ინტროვერსია, იუნგისავე განსაზღვრებით, „ეწოდება ლიბიდოს მიმართებას შიგნით. ამით გამოიხატება ნეგატიური დამოკიდებულება სუბიექტისა ობიექტისადმი. ინტერესი ობიექტისადმი კი არ არის მიმართული, არამედ იხვევს უკან მისგან სუბიექტისადმი (თავისი თავისადმი). ადამიანი ინტროვერტული განწყობით ფიქრობს, გრძნობს და მოქმედებს იმგვარად, რაც ააშკარავებს, რომ მოტივაციის ძალა ეკუთვნის პირველ რიგში სუბიექტს, მაშინ, როდესაც ობიექტს ეკუთვნის ყველაზე დიდი მეორადი მნიშვნელობა. ინტროვერსია შეიძლება იყოს მეტად ინტელექტუალური და უფრო მგრძნობელობითი ხასიათის; ზუსტად ასევე ის შეიძლება იყოს აღნიშნული ინტუიციით ან შეგრძნებით. ინტროვერსია აქტიურია, როდესაც სუბიექტს სურს გარკვეული დახურვა ობიექტისაგან; ის პასიურია, როდესაც სუბიექტი არ არის შემძლე, ხელახლა უკან ობიექტზე გადაიტანოს ის ნაკადი, რომელიც მოედინება ობიექტიდან მასზე. თუ ინტროვერსია ჩვეულია, მაშინ საუბრობენ ინტროვერტულ ტიპზე“.

როგორც ზევით აღვნიშნე, ინტროვერსია არის კულტურის ბუნების დამახასიათებელი, რადგან კულტურა, როგორც ცხოვრების წესის

მატრიცა და ჰოლოგრამა, არის ის სინთეზური ფორმა, რომელშიც ექსტრავერტულობა მხოლოდ ფსიქოლოგიურ ფაქტორად და მდგრადი განწყობის ინდივიდუალურ და არა ტიპოლოგიურ მახასიათებლად არსებობს. კულტურშემოქმედება არსებით ინტროვერტული მიმართების კოლექტიური ფორმაა, იმ ჰოლოგრამის ობიექტივაციის საფუძველზე, რომელიც კოლექტიური არქეტიპის მიერ არის განსახიერებული. ამის სანინალმდეგოდ, როდესაც ინტროვერტული კულტურშემოქმედებითი იმპულსი იკლებს და კულტურა ველარ ახერხებს ჰოლოგრამის ცხოველყოფელობითი ენერჯის გადაცემას და ობიექტივირებას სინამდვილედ, იწყება ექსტრავერტიზაცია. *სასიცოცხლო ენერჯია* (ლიბიდო) მთლიანად გადადის ობიექტზე. როგორც კოლექტიური, ასევე ინდივიდუალური „მე“ აღარ არის ღერძი, რომლის ირგვლივ ლაგდება სინამდვილე, ის იხურება და ენერგეტიკულ კონსერვაციას განიცდის. კულტურშემოქმედება წყდება. ღერძის ეს გადატანა ობიექტზე, *სხვაზე* და ექსტრავერტულობისკენ ტრანსფორმაცია ინვეეს თვით ყოფიერების ჰოლოგრამის ღირებულებით ცვლასაც. მდგრადი განწყობა რაციონალიზებას განიცდის ობიექტის დომინირების გამო. ხდება რაციონალურად ორგანიზებული ჰოლოგრამის ექსტრაპოლაცია ობიექტურ სინამდვილედ და მისი შეცნობა გარედან, როგორც „სხვის“, რომელიც თვითონ განსაზღვრავს საკუთარი არსებობის წესს, როგორც „ობიექტურ“, რაციონალურ და ფორმალიზებულს. ადამიანი „მიბმული“ მასზე, როგორც რაციონალური ან გრძნობითი მიმართების ობიექტზე, *შეისწავლის* ამ ობიექტის არსებობის წესს. ცივილიზაციის კოლექტიური ცნობიერება, ცხოვრების წესი ხდება ობიექტივირებულ-ფორმალიზებული „სხვა“ – ობიექტური ცხოვრების წესი, რომელიც ექსტრავერტული მიბმის ფაქტორია. ის, რაც არ არის ფორმალიზებული და „ობიექტური“, ცივილიზაციაში მას არც ღირებულება და არც (ზოგადად) მნიშვნელობა, როგორც სუბიექტურ ფაქტორებს, არა აქვს. აქედან გამომდინარე, ცივილიზაციას არა აქვს ტრადიცია – ის ატრადიციული ფორმალიზებული კანონების განუწყვეტელი ცვალებადობის პირობებში არსებობს. შესატყვისად არსებობს ცივილიზაციის ტიპოლოგიური მახასიათებლები: რაციონალური და ობიექტური ღირებულებების „კაპიტალის“ სახით. კულტურისაგან განსხვავებით, ცივილიზაციაში არ არსებობს კოლექტიური გაგებები და არც კოლექტიური გრძნობები, დაკავშირებული ღმერთის, ან სამშობლოს, ზრდილობის, წესის, ტრადიციის და ა.შ. *საერთო იდეასთან*. ექსტრავერტული მიბმით „ობიექტურ ღირებულებით კაპიტალზე“ არა მხოლოდ გაგებები და გრძნობები, არამედ მთელი ფუნქციებიც *დეკოლექტივიზებულია* და „სუბიექტურ ვითომობაში“ (სიმულაკრში) არის გახვეული. ვთქვათ, აზროვნება, რომელიც კულტურის ინტროვერტირებულ დომინანტურ ტიპში კოლექტიური ხედვის ფუნქციად

წარმოდგება, ცივილიზაციაში რაციონალიზებულ ფორმალიზებულ სახეს იძენს. მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ ცივილიზაცია, ექსტერნალიზებულ-ობიექტივირებული ფორმების თვალსაზრისით, კულტურის მდგრად განწყობასა და შეჩერებულობასთან შედარებით, უსასრულოდ სწრაფად ცვლადია და განუწყვეტლივ ივსება „მიბმის ობიექტებით“, ის წარმოადგენს თავის თავში არსებულ კონფლიქტურ ველს, რომელსაც გამოხატავს ტერმინი „ვითომ“. ობიექტის „ვითომობა“ პიროვნების „მე“-ს მიმართ ადამიანის სიკვდილის წინაშე დგომით ცხადიყოფა. ცივილიზაციის რაციონალურ სისტემას არ გააჩნია არავითარი ბუნებრივი საშუალება ადამიანის ყოფიერების ამ სასაზღვრო გარდუვალობის წინააღმდეგ, რადგან სიკვდილის წინაშე დგომა არ ობიექტივირდება, არ რაციონალიზდება და არ ექვემდებარება ექსტრავერტულ გადაბმას სხვა ობიექტზე. მე აქ არა მხოლოდ ფსიქოლოგიურ ფაქტორს ვგულისხმობ, არამედ მთლიანად ცივილიზაციურს.*

თუ დავუბრუნდები რუსთველისა და დანტეს მაგალითს, აშკარა ხდება, რომ დანტე განასახიერებს ცივილიზაციას და მის უკიდურეს მახასიათებელს - შევსებულობას „ობიექტური სინამდვილით“, რომელშიც არსებობის სივრცე, ფაქტობრივად, „ნერტილამდე“ არის დასული და სულს გასაქანი არა აქვს. ცხადია, აქ მე არ ვგულისხმობ თავად დანტეს, როგორც პიროვნებას და შემოქმედს. სწორედ იმით, რომ დანტემ „კომედია“ შექმნა, მან კიდევ დაადასტურა თავისი ინტროვერტულობა თავისივე თავის ობიექტივირებით პერსონაჟად. სწორედ ეს პერსონაჟი არის ექსტრავერტული და მიბმული ობიექტთან, რომელიც წარმოდგენილია უკიდურესად შევსებული „ჯოჯოხეთის“, „განსანმენდელისა“ და „სამოთხის“ პოლოგრამულ სურათად. ეს არის დანტეს პიროვნული გათავისუფლება ცივილიზაციის ექსტრავერტული „ვითომობიდან“ და თავის თავში დაბრუნება. რუსთველის წინაშე ამგვარი გათავისუფლების პრობლემა არ დგას, რადგან რუსთველური ყოფიერების ღერძი არის „კაცობაში“ რეალიზებული ორმაგი პოლოგრამა: ღვთაებრივი და კაცებრივი, რომელიც ობიექტივირებული ხდება მხოლოდ ყოფისშემოქმედებით თავისუფლებაში იმ პერსონაჟების სახით, რომლებიც ამ ორივე პოლოგრამის ობიექტივირებას - განამდვილებას ახდენენ თავის თავში კაცობის ზრდით და გახელმწიფებით. მათი ყოფისშემოქმედების სივრცე ცარიელია და ყოველნამიერ ქმნადობაშია. მოძრაობა ობიექტებს კი არა, თვით სუბიექტებს ახასიათებს და, ამ თვალსაზრისით, რუსთველი ხედავს ტიმოლოგიურად „სხვას“, როგორც „ქაჯურ ვითომობას“ და მისთვის (და პერსონაჟებისთვის) არსებრივად უცხოს. შეიძლება ითქვას, რომ რუსთველმა ინტუიციურად განჭვრიტა ის გზა, რომელზედაც შესაძლებელი იყო, განვითარებულიყო ქართული კულტურა, როგორც

საკუთრი თავის დამკარგავი, თავისი არსებობის არქექტიპული საფუძვლიდან და სანყისიდან გადახვევით, და იმ ფორმად გარდაქმნით, რომელიც მიბმული გახდებოდა „ობიექტურად“ არსებულ სხვაზე“; კულტურიდან ცივილიზაციად ისე გარდაქმნილიყო, რომ დაერღვია საკუთარი ჰოლოგრამა, რომელიც სრულიად განსხვავებული ტიპის გზას აფუძნებდა, ვიდრე ეს გაპირობებული ხდებოდა მოსალოდნელი ცვლილებებით და მიმართებით საქართველოს არსებობაში. სინთეზურობა, რომელიც გამოხატულია ობიექტისა და სუბიექტის ურთიერთგამსჭვალულობით, რუსთველთან მომაკვდინებლად ირღვევა მთავარი პერსონაჟების – ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის – ექსტრავერტულობით და ინტროვერსიის დათრგუნვით და ისევე აღდგება ინტროვერტულისა და ექსტრავერტულის სინთეზით, რომელიც კაცობრიული მდგრადი განწყობის და ეგზისტენციალური ყოფიერების შემოქმედების საფუძველია.

ცივილიზაცია, რომელიც ევროპაში განვითარდა და დაფუძნდა, თავისი არსებით არის ექსტრავერტულის მიერ ინტროვერტულის დათრგუნვის პროცესის განსახიერება. ეს გზა იქნა გავლილი რაციონალიზმის დომინირების საფუძველზე, „ობიექტური სინამდვილის“ თანდათან შევსებით ღირებულებითი და მნიშვნელობითი *კაპიტალით* (რაც საბოლოოდ „ფულში“ გამოიხატა) და ხელოვნური და ფორმალური, „ობიექტური სინამდვილისადმი“ მიბმის „პალოებით“: გამოსაყენებელი საგნებით, რომელთა *სისავსე* ირაციონალურ ფორმას იძენს. ეს წარმოქმნის კონფლიქტს ადამიანობასა და კაცობას შორის – ზუსტი ქართული გამოხატვით და ილია ჭავჭავაძისეული კითხვის ნიშნით: „კაცია – ადამიანი?“. *ადამიანის მოთხოვნები და მისწრფებები* („ადამის მოდგმის ნესი“) არსებით ექსტრავერტულია, მიმართული ობიექტურზე, გარეზე. *კაცის* კი ასევე არსებით ინტროვერტული, მიმართული თავის თავში. *ადამიანობის* მიერ (ჰუმანიზმის, რაციონალურის, მასობრივის და ა.შ.) *კაცობის* („ხატობისა და მსგავსების“, ირაციონალურის, ინტუიციურის, გონიერის, პიროვნულ-კოლექტიურის და ა.შ.) დათრგუნვით ადამიანურ-კაცურის *ორბუნებოვნება* ირღვევა და, შესატყვისად, ირღვევა ის ობიექტური თუ სუბიექტური შინაარსი, რომელიც სინთეზური ჰოლოგრამის ფორმით უნდა იყოს ობიექტივირებული სინამდვილედ. ამ ჰოლოგრამაში სიცოცხლე-სიკვდილის საზღვრებში იშლება ყოფიერებისა და არსებობის შემოქმედება; ირღვევა წონასწორობის მდგრადი განწყობა და მეფდება *ფსევდოპიროვნულ-ფსევდოკოლექტიური მასა* და *ეგოისტური ვითომობა*. *მდგრადი განწყობის* დაშლა და ნათხაპნა ცივილიზაციის არსებითი მახასათებელი ხდება. ექსტრავერტული მიბმა ობიექტზე – ინდივიდის გარეთ „სხვად“ არსებულ ცვლად, „მოსახვეჭ“ საგანზე, ინვევს *თვითორგანიზების* და *თვითგანწყობის* ფორმირების შესაძლებლობის დაქვეითებას და ინტენსიური „მეობის“ შესაბამის ცვალებ-

დობას. „მე“ იწყებს „თამაშს“ და ხდება უფორმო, კარგავს სახეს, იქცევა „ეგოდ“ იმ მნიშვნელობით, რასაც „ეგოიზმი“ აღნიშნავს: თავის მისწრაფებაში ჩახვეულ და არაფრის არადჩამგდებ არსებად – ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის ტრაგედიის საწყისად.

განწყობის მნიშვნელობა იმდენად დიდია, რომ ეს თემა განსაკუთრებულ გახსნას ითხოვს. მე სავსებით ვიზიარებ განწყობის უზნადისეულ ინტერპრეტაციას, როგორც არა მხოლოდ პიროვნების მიმართვას (ინტენციას), არამედ პიროვნების ხედვის, შემცენების და შემოქმედების საფუძვლის, რომელიც ორგონიერი არსების ორბუნებოვნებიდან გამომდინარეობს: ადამიანობიდან-და-კაცობიდან; რაციონალურობიდან და ირაციონალურობიდან; ინტელექტუალობიდან და ინტუიციურობიდან; ნებიდან და უნებობიდან (მინდობიდან); შემოქმედებიდან და მიმბაძველობიდან და ასე შემდეგ, ვიდრე მორალურ ოპოზიციურ წყვილებამდე: სიყვარულისა და სიძულვილის, ზნეობრივისა და უზნეოს და სხვა... ადამიანი განუწყვეტელი არჩევანის წინაშე იმყოფება და ეს არის მისი თავისუფლების გამოწვევა.

ამ თვალსაზრისით, განწყობა, გაცილებით უფრო ღრმა და მომცველი ცნებაა, ვიდრე ის ფსიქოლოგიაში იყო გააზრებული.⁷⁷ იუნგისათვის, რომელმაც განწყობა თავისი სიღრმითი ფსიქოლოგიის ცენტრალურ თემად გახადა, განწყობა არის ფსიქიკის მზადყოფნა, უპასუხოს გამოწვევას ან იმოქმედოს გარკვეული მიმართულებით. რთულ სულიერ მოვლენათა ფსიქოლოგიისათვის მეტად მნიშვნელოვანი ეს ცნება „გამოხატავს იმ თავისებურ ფსიქოლოგიურ მოვლენას, რომლის ძალით გარკვეული გაღიზიანება გარკვეულ დროს ძლიერად მოქმედებს, სხვა დროს კი სუსტად ან საერთოდ არ მოქმედებს. იყო განწყობილი – ნიშნავს, იყო მზად რაღაც გარკვეულისადმი, მაშინაც კი, როდესაც ეს გარკვეული არის არაცნობიერი, იმიტომ, რომ განწყობილობა არის იგივე, რაც რაიმე გარკვეულზე აპრიორული მიმართება, დამოუკიდებლად იმისაგან, ეს გარკვეული ცნობიერებაში არსებობს, თუ არა. ჩვეული განწყობა ყოველთვის არის ყველა ფაქტორის შედეგი, რომლებსაც აქვთ შესაძლებლობა, არსებითად იმოქმედონ ფსიქიკურზე, სახელდობრ: თანდაყოლილი წინასწარწყობა, გარემოს ზეგავლენა, ცხოვრების გამოცდილება, დიფერენციაციის გზით დარწმუნების და აღმოჩენის და სხვა. განწყობის ამგვარი ფუნდამენტური გავების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა ინდივიდუალური ფსიქოლოგიის არსებობა... ..ადამიანს, რომელიც განსაკუთრებთ ღრმად გრძნობს ცხოვრებისეულ დაუკმაყოფილებლობას, ბუნებრივია, ექნება ყოველთვის არასასიამოვნოს მოლოდინის განწყობა. ამგვარი უკიდურესი ცნობიერი განწყობა კომპენსირებულია არაცნობიერი განწყობით, მიმართულით სიამოვნებაზე. დაჩაგრულ ადამიანს აქვს ცნობიერი განწყობა დაბეჩავებაზე, ცდაში ის არჩევს სწორედ ამ მო-

მენტს და ყველგან გრძნობს მას, ამიტომ მისი არაცნობიერი განწყობა მიმართულია ძალაუფლებასა და აღმატებულებაზე...“ „...არსებითად, – ასკენის იუნგი, – განწყობა ინდივიდუალური მოვლენაა და არ ეტევა მეცნიერული მიდგომის ჩარჩოებში. მაგრამ ცდაში შეიძლება განსხვავდეს ცნობილი ტიპური განწყობები, რადგან განსხვავდება ფსიქიკური ფუნქციებიც. თუ რომელიმე ფუნქცია ჩვეულებრივ მძლავრობს, აქედან წარმოიქმნება ტიპური განწყობა. დიფერენცირებული ფუნქციის გვარის მიხედვით წარმოიშობა შინაარსთა კონსტალაციები (წყობები), რომლებიც წარმოქმნიან შესაბამის განწყობას (მზაობას და მიმართულებას). ასე, არსებობს მოაზროვნე ადამიანის, მგრძნობიერის და ინტუიციურის. გარდა განწყობათა ამ ფსიქოლოგიური ტიპის, რომელთა რიცხვი შეიძლება გაიზარდოს, არსებობს სოციალური ტიპები, ე.ი. იმგვარი, რომელთაც ადევთ რომელიმე კოლექტიური წარმოდგენების ბეჭედი. ისინი ხასიათდებიან სხვადასხვა „იზმებით“. ეს, კოლექტიურად განსაზღვრული განწყობები ყველა შემთხვევაში მეტად მნიშვნელოვანია, ხოლო ზოგ შემთხვევაში მათ აქვთ მეტი მნიშვნელობა, ვიდრე ნმინდად ინდივიდუალურ განწყობებს...”

იუნგისეული განსაზღვრება გაცილებით უფრო ფართოა, ვიდრე საკუთრივ ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაცია. ეს უზნაძის განწყობის თეორიაშიც წარმოჩნდა, მაგრამ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ამ განწყობის მეტაფიზიკას აქვს ჰოლოგრამულ ხედვაში და მეთოდოლოგიაში, რადგან განწყობა ეხება არა მხოლოდ ფსიქიკურ მოვლენათა კონსტალაციას ან მატრიცას, არამედ თვითყოფიერებისაც. მთელი ყოფიერება და არსებობა მის ჰოლოგრამულობაში წარმოადგენს სრულიად გარკვეულ განწყობით ტოპოლოგიურ ველს, რომელშიც ხორციელდება როგორც ფიზიკურ-მატერიალური „ბუნების“ ქმნადობა, ასევე ზებუნებრივისაც, რასაც „სულიერს“ ვუნოდებთ. ტოპოლოგიურობა პრინციპული მახასიათებელია განწყობის ველისაც და ჰოლოგრამისაც, რადგან ყოფიერების სტრუქტურა და სისტემა მთლიანად მის ნაწილთა წყობაში და ურთიერთმიმართებაშია მოცემული. ფიზიკურის და მეტაფიზიკურის ურთიერთმიმართების და ზემოქმედების საფუძველზე ხდება აღქმა, შეგრძნობა, ხედვა და ინტერპრეტირება იმ ჰოლოგრამისა, რომელიც ობიექტური სინამდვილის შემოქმედებად წარმოდგება და ხორციელდება როგორც ინდივიდუალურ, ასევე კოლექტიურ დონეზე. განსაკუთრებული სიცხადით ჩანს ეს კულტურისა და ცივილიზაციის, როგორც მდგრადი განწყობით შექმნილი ჰოლოგრამების „ობიექტურ სინამდვილედ“ ხედვისას. ამ თვალსაზრისით, თვით განწყობა გამოხატავს არა ფსიქიკურ მდგომარეობას, არამედ ჰოლოგრამას, რომელშიც ხდება ფსიქიკური სუბიექტისა და ობიექტური რეალობის შეხვედრა და განწყობა, მისთვის ფორმის მიცემა. არც სუბიექტი და არც ობიექტი ამ ჰოლოგრამის გარეთ არ

არსებობენ. კულტურისა და ცივილიზაციის განწყობების განსხვავებულობა გამომდინარეობს მათი წარმომქმნელი პოლოგრამების განსხვავებულობიდან, რაც *მეტაპოლოგრამის* განსხვავებული წარმოდგენიდან და ინტიერპრეტაციიდან გამომდინარეობს. ფსიქოლოგიური ტიპები, რომელნიც ოპოზიციური წყვილის (ინტრო-და ექსტრა-ვერტული) სახით არის წარმოდგენილი ფსიქოლოგიაში, თვით „ადამიან-კაცში“ წარმოდგენილია *ერთებაში*. ტენდენცია, რომლითაც ხდება ერთ-ერთი დომინანტი ტიპის ჩამოყალიბება, განსაზღვრულია იმ პოლოგრამით, რომელიც *ინდივიდის ალზრდის პროცესში* *მეტაპოლოგრამის ფორმით* არსებობს. იმდენად, რამდენადაც ეს *მეტაპოლოგრამა* ინარჩუნებს თავის მნიშვნელობას და ცხოველმყოფელობას, იმდენადვე არის განწყობა მდგრადი („ფიქსირებული“ – უზნაძე) და განსაზღვრავს ინდივიდუალურ ფსიქოლოგიურ განწყობას და ტიპს. განწყობის პოლოგრამულობა მიუთითებს იმაზე, რომ კოლექტიური განწყობა განპირობებულია *მეტაპოლოგრამით* და არ წარმოადგენს ინდივიდუალურ განწყობათა ჯამს. ისევე, როგორც *მეტაპოლოგრამიდან* არის განპირობებული კერძო პოლოგრამა, კოლექტიური განწყობიდან არის განპირობებული ინდივიდუალური განწყობა. ექსტრავერტული მასის განწყობა, როგორც სუბიექტურობის გამომრიცხავი (სხვით ჩანაცვლებული), მთლიანად „ვითომობაშია“ გახვეული – *განწყობის სიმულაქრია*. ეს ქმნის მასებზე ზემოქმედების და მასათა მართვის შესაძლებლობას და ამასთანავე შინაგან კონფლიქტურ სიტუაციას, რომელიც „გლობალური ეგოისტური არამდგრადობის“ საფუძველია.

ეს ყოველივე უნდა იყოს მხედველობაში, როდესაც ვარკვევთ ორი პოეტის მიერ მოცემული პოლოგრამული ტექსტის მსგავსება-განსხვავებას. საერთო წყაროს წარმოადგენს *ქრისტიანული მეტაპოლოგრამა*, რომელსაც აღიქვამს, ხედავს და სინამდვილედ აარსებს, ერთი მხრივ, ინტროვერტული ტიპის – *კულტურის* – პოლოგრამული განწყობიდან შოთა რუსთველი და, მეორე მხრივ, ექსტრავერტული ტიპის – *ცივილიზაციის* – პოლოგრამული განწყობიდან დანტი ალიგიერი.

ექსტრავერტული ტიპის მიზმა ობიექტურ რეალობასთან, რომელიც მის გარეთ არის, აუცილებლობით მოითხოვს ამ ობიექტური რეალობის შემეცნებას, კითხვების დასმას მისი ნამდვილად არსებულობის შესახებ და, შესაბამისად, რაგვარობის შესახებაც. ეს ექსტრავერტული მიმართება არის საფუძველი *რაციონალური შემეცნების* განვითარების ევროპული „არსებობის წესის“, მეცნიერების და ფილოსოფიის ფორმით. ექსტრავერტული ტიპის მიმართება „გარეთ“ ბუნებრივად იწვევს ყოფიერების ღერძის გადატანას „მე“-დან „ობიექტურ რეალობაში“ და იმავდროულად ეჭვს სინამდვილის არსებულობის და ღირებულების მიმართ. დასავლური ფილოსოფიის კითხვათა მთელი

სისტემა განვითარებულია ამ ექსტრავერტული მიმართებით და დაეჭვებით ობიექტურად არსებულის ნამდვილობაში, რასაც შემეცნების რაციონალურობა განსაზღვრავს. ევროპული რაციონალური ფილოსოფიის განვითარების გზა ადასტურებს ინტროვერტული მიმართების თანდათან გადასვლას ექსტრავერტულში და შემეცნების „დაკავებულობას“ ობიექტურად არსებული სინამდვილით და საგნებით; მათი ღირებულების და მნიშვნელობის უპირატესობის არსებობის წყაროდ დასახვას. ექსტრავერტული „რაციო“ არის „ცნება“-ცნობიერება“, გონების ის ასპექტი, რომელიც მიმართულია ობიექტზე ეჭვით და ცდილობს მისი არსებულობის დასაბუთებას ანალიზისა და ლოგიკის საფუძველზე – შემეცნების ერთადერთი „ხელსაწყობის“, რომელთა მეშვეობით ხდება ინტერპრეტირება და გაგება „ობიექტური სინამდვილის“ და მისი ნამდვილად არსებულობის. კლასიკურ მაგალითად გამოდგება ფილოსოფიური და თეოლოგიური „ბრძოლა“ ღმერთის არსებობის დასაბუთების ირგვლივ, რომლის შთამბეჭდავ გამოხატულებას წარმოადგენს გოდელის მიერი ლოგიკური დასაბუთება. აგრეთვე „მატერიალიზმისა“ და „იდეალიზმის“ მრავალსაუკუნოვანი ბრძოლა, რომელიც ხშირად იდიოტიზმის ფორმას იძენს. ეს ბრძოლა ინტეგრალურად გამოხატავს იმ ტიპოლოგიურ განსხვავებას, რომელიც ექსტრავერტული და ინტროვერტული ტიპების უკიდურესობამდე მისული განკერძოება ქმნის. უკიდურესობამდე მიყვანილი ექსტრავერტული მიმართება ობიექტისადმი ერთმნიშვნელოვნად მატერიალისტურ ჰოლოგრამას ქმნის და მის გაგებას და ინტერპრეტირებას („ასახვას“) რაციონალური საშუალებებით ცდილობს. სიმეტრიულად, უკიდურესობამდე მისული ინტროვერტული ტიპის მიერ შექმნილ ჰოლოგრამაში ამგვარივე უკიდურესობით არის მოცემული თავის თავში არსებულის აბსოლუტურობა, რომლის შემეცნების შესაძლებლობა „მე“-ს არა აქვს, მაგრამ რომლის არსებულობის ნამდვილობა მას უეჭველობით ეძლევა თავისთავიდან. ამგვარ უკიდურესობას ავლენს საეკლესიო დოგმატიკა, რომელიც შემეცნებისათვის დახურულია და ინსტიტუციონალური იდეოლოგიის ფორმად ყალიბდება, რომლის მხოლოდ „ობიექტურად ჭეშმარიტის“ სახით მიღება არის შესაძლებელი. ეს თავისთავად ექსტრავერტულ უკიდურესობას და რწმენის „ფსევდორაციონალიზებას“ ნიშნავს.

არსებულობის ინტროვერტული თვით სიცხადე ბუნებრივად ოპერირებს ინტუიციით, კონტამპლაციით, განათებულობით (ილუმინაციით), როგორი ბუნებრივობითაც ექსტრავერტული რაციო ოპერირებს ლოგიკით, ანალიზით და ეჭვით. მაგრამ ინტროვერტულ ხედვაში ობიექტური და სუბიექტური არ დიფერენცირდება და არ უპირისპირდება ურთიერთს, შესაბამისად, არც ეჭვის ქვეშ დგება, რომ გადავიდეს რაციონალურ ანალიტიკასა და ლოგიკაში. ინტროვერტულ რაციოში

მხოლოდ სინამდვილის დასრულებული სურათი შედის არსებულობის უეჭველობით, რასაც რაციო პროეცირებას უკეთებს ობიექტურ რეალობად. ინტროვერტი არასოდეს არ დასვამს კარტეზიანულ კითხვას. ინტროვერსია ბუნებრივად თავის თავში არსებულის სრულყოფისაკენ მისწრაფებას გულისხმობს, რადგან თავის თავში არსებულის ნამდვილობა ეჭვს გარეშე აქვს მოცემული. თანამედროვე მეცნიერული სურათის განვითარების გზა ამკარად ცხადყოფს კაცობრიული გონის ექსტრავერტული და ინტროვერტული ტიპის ფორმით მიმართების ამ ორმაგობას. ღმერთის არსებობის დასაბუთების აუცილებლობა ასევე ხაზს უსვამს ექსტრავერტული მიმართების აუცილებლობას, *ლოგიკით შეიმეცნოს* ღმერთის ობიექტურად არსებულობა და არა *რწმენით*. რაც ნიშნავს, რომ რაციონალური ექსტრავერტული ცნობიერება ღმერთს ხედავს, როგორც *საგანს*, შემეცნებელი „მე“-ს *განზე* მყოფს და არა როგორც თვით შემეცნებელ „მე“-ში („ღვთის სასუფევლის“ გულში მოთავსებულობა აბსოლუტურად მიუღებელია რაციონალური ექსტრავერტული ცნობიერებისათვის). მეცნიერების მიერ ობიექტური რეალობის შემეცნების გავლილი გზა, ფაქტობრივად, უსასრულო პროცესია, მაშინ, როდესაც *შთაჭვრეტა*, *ინტუიცია* და *განათება* მთლიანად და ერთდროულად ხედავს სუბიექტურ-ობიექტურ სინამდვილეს და მას იღებს. განსხვავება აღმოსავლურ სიბრძნესა და დასავლურ რაციონალიზმს (ფილოსოფიას, მეცნიერებას, ზოგადად, ხედვას) შორის ვლინდება, როგორც განსხვავება ინტროვერტულ და ექსტრავერტულ მიმართებას შორის. ტაოს, ბუდიზმის, ძენის, იოგას და *რწმენის* გზათა მიერ *დაცარიელების გზით განათლების* და ამით *ყოფიერების სრული დაუფლების* მოთხოვნა, ისევე გაუგებარია დასავლელი ფილოსოფიური და მეცნიერული შემეცნებისათვის, როგორც ობიექტურ რეალობაზე მიბმული დასავლური ექსტრავერტული რაციონალური *სისავის* გზა არის გაუგებარი აღმოსავლურისათვის. აღმოსავლური და დასავლური ხედვის ეთგვარი *სინთეზის* ცდები, რომელიც სპორადულად ხორციელდებოდა შუა საუკუნეებში (პლატონიზმში და ნეოპლატონიზმში) და არსებითად განხორციელდა XIX-XX საუკუნეებში (კირკეგაარდი, შოპენჰაუერი, ნიცშე, ნეოგნოსტიციზმი, ჰაიდეგერი...), მეცნიერულმა გზამ თავის მხრივ გაასრულა *ჰოლოგრამული პარადიგმის* სახით, რომელიც ადასტურებს, რომ არსებული არ არის შემოსაზღვრული ყოფიერების და არსებობის იმ ფორმით, რომელიც მისანვდომია რაციონალური ცნობიერებისათვის და ექსტრავერტულად მიმართული გონებისათვის. არის *არსებულის* იმგვარი ფორმა, რომელში შეღწევა შესაძლებელია მხოლოდ ინტუიციით, კონტამპლაციით, განათებით (ილუმინაციით) – *თავის თავში, როგორც ყოფიერების ჰოლოგრამაში სრული შეღწევით და ხედვით*. ეს ფორმა კი არის განწყობის ინტროვერ-

ტული მიმართების შესაძლებლობაში. და მისი უპირატესი ენა არის პოეზია.

ნიცქესსინანულით გამოთქმული: „უნდა მემღერა, არ კი მომეთხრო“, მეტაფორად შეიძლება იქნეს მიჩნეული. მეცნიერების“ მიერ ამოხსნილ და ინტერპრეტირებულ „ობიექტურ რეალობაში“ უკიდურესი შელწევის წინაშე, რაციონალურმა ფილოსოფიამ დაკარგა თავისი გზა და მთლიანად იქნა შეწვილი მეცნიერების მიერ. „ფილოსოფია გარდაიცვალა მეცნიერების ხელში“ (პოკინგი), მაგრამ გახსნა ფილოსოფოსობის ახალი გზა, რომელიც *ჰოლოგრამული ხედვის* სინთეზურ გზად დგინდება. ყოფიერების სხვადასხვა ასპექტებისადმი რაციონალური მიუღებლობის და ეჭვიან მიმართებას ენაცვლება მთლიანად ყოფიერების *ჰოლოგრამული* არსებულობისა და უეჭველობისადმი დადებითი მიმართება. *ყოველივე, რაც ჩემშია – არსებობს! ყოველივე, რაც მნიშვნელობს – არსებობს!* „არარსებობის შეუძლებლობა“ თვითცხადად არის მოცემული *თვითგონში*, რაც ინტროვერტულის და ექსტრავერტულის თანამყოფობის წონასწორობაში ვლინდება. სწორედ *წონასწორობის აღდგენის* გზა არის მოცემული *ქრისტეს* მიერ და ამ წონასწორობის აღდგენისაკენ არის მიმართული ის გზა, რომელზედაც ატარებენ თავიანთ პერსონაჟებს და მკითხველს შოთა რუსთველი და დანტი.

ყოფიერების და არსებობის პრობლემა წარმოიქმნება ამ წონასწორობის დარღვევით და ერთის ან მეორის მიმართებით გადახრით და ამ გადახრილი მიმართების თანდათან მიყვანით უკიდურესობამდე. როგორც კულტურა, ასევე ცივილიზაცია, ამ უკიდურეს ფორმებში განსახიერებელი, კარგავს თავის ცხოველმყოფელობას და იწყებს გადაგვარებას არამდგრად განწყობათა ქაოტურ ხლართად, რომელიც მთელ *ჰოლოგრამას* და მის ტოპოლოგიურ სისტემას აბუნდოვნებს, თხაპნის და შლის. კავშირები და კვანძები იშლება. *ჰოლოგრამა* კარგავს ფორმას. შესატყვისად, კარგავს ფორმას ყოფიერება და არსებობა, რომელიც გადადის „*ვითომობის*“ ფორმაში. ეს „*ვითომობა*“ არ არის „*მოჩვენებითი*“, ეს არის ექსტრავერტისაკენ გადახრილი, მაგრამ ჯერ გაუფორმებელი მიმართების სანყისი ფორმა, რომელიც თანდათან მკვიდრდება, იძენს მახასიათებლებს და ნამდვილობას. რაციონალური ხედვისთვის ეს ფორმა ნამდვილი ხდება და ედება საფუძვლად იმ *ჰოლოგრამას*, რომელსაც ქმნის. სწორედ ამ *ჰოლოგრამას* მიჰყავს უკიდურესობამდე ექსტრავერტული „*ობიექტური ვითომობა*“, როგორც სინამდვილე. ეს დაემართათ იმ კულტურებს, რომელნიც სრულად ჩაიკეტა და ჩაახშო თავის თავში ექსტრავერტული მიმართებისა და ხედვის ყველა შესაძლებლობა. იგივე დაემართათ ექსტრავერტულ ცივილიზაციებს, რომლებიც მთლიანად განზავდა სიმულაკრულ „*ობიექტურ რეალობაში*“ და მის რაციონალურ კანონზომიერებებში და

ექსტრავერტულ გლობალიზაციაში. მასათა ბატონობის ეპოქის დრამა ამ უკიდურესობათა ბატონობაშია. რუსთველმა ეს იგრძნო და დაინახა კულტურის მიმართ და იმ საფრთხეში, რომელსაც ქმნიდა ქაჯობა, რაც ვითომობის მეტაფორაა და იგივე იგრძნო და დაინახა დანტემ ცივილიზაციის მიმართ და იმ საფრთხეში, რაც ქრისტიანული პოლოგრამის ნონასნორობის დარღვევას მოჰყვება ყოფიერების სამი სფეროს მხოლოდ კეისრული ან მხოლოდ ლეთიური განკერძოებით. ორივე შემთხვევაში უკიდურესობათა საზღვარდებულობა სიკედილის მეტაფორაში არის განსახიერებული.

როგორც იტალიური, ასევე სხვა ევროპული კულტურების ცივილიზაციად ჩამოყალიბების გზა თანხედება რაციონალიზმის თანდათან გაბატონებას. რაციონალური სახელმწიფოს ფორმალიზებული კანონმდებლური სისტემა, ინსტიტუციონალიზება და ბიუროკრატიზება, ამ გაბატონების გამოხატულებაა. ქალაქი, როგორც ცივილიზაციის უპირატესი ფორმა ევროპული ცივილიზაციის ყველა ასპექტის განმსაზღვრელი ხდება: ინდუსტრიალიზების პროცესი, მასათა თანდათანი კონცენტრირება ქალაქებში, სოციალური სტრატეფიკაციის გართულება და სოციალური ბრძოლის ფორმათა წარმოქმნა, პოლიტიკურ პარტიათა ჩამოყალიბება, მეცნიერების და საუნივერსიტეტო განათლების სისტემათა ტიპობრივად ერთგვაროვანი ფორმით ჩამოყალიბება და სხვა ელემენტები თვით ქალაქთა ახალი ტიპების წარმოქმნასთან ერთად, აღნიშნავს ექსტრავერტული რაციონალიზმის ცალკერძი გაბატონების გზას, რასაც საბოლოოდ აუცილებლობით უნდა მოჰყვეს იმ ქაოტური ვითარების დამკვიდრება, რომლის საკომპენსაციოდ ხდება იმგვარი ფორმების გამომუშავება, რომელნიც თავისი არსებით ირაციონალურია: ტოტალიტარული ორგანიზების და მმართველობის იდეოლოგიათა მიერ არსებობისა და ყოფიერების პოლოგრამების ჩანაცვლების და ცნობიერების დეკოლექტივიზების და ინდივიდუალობის გათქვეფვის. ამის პირველი ნიშნები ჩაისახა იმ მოძრაობაში, რომელიც უკვე განვითარებული ევროპული ცივილიზაციის ნიალიდან უკუხედვით იქნა შეფასებული, როგორც *კუმანიზმი*, რომელმაც მიიღო „რენესანსის“ სახე. „რენესანსის“ შემდგომი ვექტორი კვლავ იმავე რაციონალური ექსტრავერტული მიმართების ფორმით აგრძელებს განვითარებას და რაც უფრო უკიდურეს ფორმას იძენს, მით უფრო მძლავრდება კომპენსატორული მისწრაფება და ინტროვერტული მიმართების აქტივიზირების მოთხოვნილება, ეს თავის გამოხატულებას პოუვებს რომანტიზმის, რეალიზმის, ბუნებისაკენ მიბრუნების, მისტიციზმის და ნეოგნოსტიციზმის ფორმებში, მაგრამ არა როგორც შემობრუნების კვანძები, არამედ, როგორც *რეპლიკები* განვითარების იმ მთავარი გეზის მიმართ, რომელიც ტიპოლოგიურად ერთგვაროვან

ევროპულ (დასავლურ) ცივილიზაციად ჩამოყალიბდა უკვე XIX საუკუნეში და განაგრძობს გავრცობას მსოფლიოში გლობალიზაციის ფორმით.

არაფერი მსგავსი საქართველოში არ მომხდარა და „რენესანსის“ ის ფორმა, რომელიც ქართულ კულტურას ცხოველმყოფელობას უნარჩუნებდა, არავითარ მსგავს შედეგთან არ მისულა XIX საუკუნემდე, ვიდრე რუსეთმა არ მოახდინა ინტროვერტული ტიპის „შებრუნება“ და ექსტრავერტული მიმართებით გეზის მიცემა. ამ მომენტამდე ქართული კულტურა ჩაკეტილი იყო თავის თავში, მიუხედავად იმისა, რომ მონღოლთა, სპარსთა, თურქთა შემოსევები მას განუწყვეტელ გამონევეებში ამყოფებდა. ჩაკეტვა იყო ის კომპენსაცია, რომელიც ინტროვერტულმა მიმართებამ პოვა კულტურის ჰოლოგრამის მდგრადი ფორმით შესანარჩუნებლად. ტიპოლოგიური აღმოსავლური ინტროვერტულობა არ ცვლიდა ქართული კულტურის ბუნებას და ასეთუ ისე აადვილებდა მდგრადი განწყობის შენარჩუნებას, რომელიც ქართული ცხოვრების წესში გამოიხატებოდა. მაგრამ რუსეთის შემოსვლამ ეს მდგრადი განწყობა შეაქანა და იწყო თანდათან გადაყვანა ექსტრავერტული მიმართებით ახალი „ობიექტური რეალობისა და ღირებულებებისაკენ“. ამ ვითარების პარადოქსულობა მდგომარეობდა იმ წინააღმდეგობაში, რომელსაც იჩენდა მდგრადი არაცნობიერი განწყობა ამგვარი გადაყვანის მიმართ, რამდენადაც ეს არ გამოძინარეობდა შინაგანი წონასწორობის შენარჩუნებიდან. ქართული ჰოლოგრამის ინტროვერტული ხასიათი (ჩაკეტვით უკიდურესობამდე მიყვანილი) იბინდება და ითხაპნება, ვექტორი იხრება ექსტრავერტული მიმართებით. ქართული კულტურის ტიპი თანდათან ბივალენტური ხდება, კარგავს წონასწორობას და ეცვლება ნიშნები: ცივილიზაცია ვერ ფორმდება იმ ტიპოლოგიით, როგორსაც ითხოვდა მდგრადი განწყობა და შინაგანი წონასწორობა. გახსნილობა კომპენსირდება არაცნობიერი ჩაკეტვით და კულტურის „მე“-ობის გადაჭარბებული მნიშვნელობით, გახსნილობა აგრესიული ხდება და ანგრევს შინაგან გახსნილობასაც თავის თავში. ეს არის შინაგანი გაუსტეხობის და გამოუცნობობის საფუძველი, რომელიც „ახალის“ ფორმით წყვეტს კავშირს „ძველთან“, „ივინყებს ძველს“. კითხვა: „რანი ვიყავით? რანი ვართ? რანი ვიქნებით?“ ამ კავშირის და მთლიანობის აღდგენის ცდებს გამოხატავს.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, რუსთველისა და დანტეს ქრისტიანული ჰუმანიზმი ტიპობრივად განსხვავებული ხასიათის ჰუმანიზმად ისახება. ღმერთი-და-კაცი არის ქრისტიანული კულტურისა და ცივილიზაციის ბუნებრივი არქეტიპი, რომელიც ორბუნებოვნების და, ორმომართებადობის განსახიერებაა: ეს არქეტიპი ინტროვერტული მიმართებით ღირებულებას კაცობას ანიჭებს, ხოლო ექსტრავერტულით კი – ადამიანობას და, ადამიანურ მისწრაფე-

ბას ობიექტური რეალობიდან მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებისაკენ, რადგან ადამიანი გარეგნული სახეა კაცის. მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანობასა და კაცობას სიტყვიერად მხოლოდ ქართული ენა ასხვავებს, ყველა ენაში, რომელიც ქრისტიანული ცივილიზაციის და საერთოდ ქრისტიანობის სივრცეში არსებობს და მოქმედებს, ეს ორი ასპექტი ასე თუ ისე განსხვავებულად არის გადმოცემული, ზოგადად, როგორც *სულიერი* და *ფიზიკური ადამიანის*, „შინაგანი და გარეგანი ადამიანის“ ფორმით. კულტურის არქეტიპად ქრისტეს დადგენა ქართულ კულტურაში ასახავს იმ გზას, რომელიც ბუნებრივი არსებობის პროცესში სამხრეთ კავკასიის სივრცეში არსებული ეთნოგგუფებიდან აყალიბებს კულტურის გარკვეულ ტიპს, რომელსაც *ქართულს* ვუნოდებთ *ენობრივი*, *სახელმწიფოებრივი* და *ქრისტიანული ერთობის საფუძველზე*. აქ უკვე არა აქვს მნიშვნელობა შემადგენელ ნაწილებს და მათ ვინაობას წარსულში. „ქართულმა და ქართველობამ“ დაფარა ყველა სხვა შემადგენელი და გააერთიანა ის ერთიან კულტურულ ჰოლოგრამაში, რომლის არქეტიპმა ბუნებრივად შეიძინა *ძე ღეთისას* და *ძე კაცისას*, ღმერთისა-და-კაცის *ქრისტეს* სახე. ღეთისპეილთა და გმირთა ქართული მსოფლხატი და განწყობა ეფუძნება სამხრეთ კავკასიის სივრცეში დამკვიდრებული კულტურების რელიგიურ მსოფლხატთა სინთეზს ქართულ მითოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამისა და ქრისტიანული ჰოლოგრამის შერწყმის ფორმით. ისევე, როგორც ქართული კულტურა არის სინთეზი სამხრეთ კავკასიაში მოარსებე ეთნოსების. მხოლოდ ამ სინთეზის გაცნობიერებით არის შესაძლებელი საუბარი ქართული კულტურის მთლიანი განწყობის და ტიპის შესახებ და ამ ტიპის დახასიათება, როგორც ინტროვერტული თუ ექსტრავერტული მიმართების მქონესი. ეს განსაზღვრავს ქართული კულტურის ბუნებრივ ღირებულებათა ველს და მდგრად განწყობას, ამომავალს კულტურის „მე“-ს, როგორც არქეტიპის მატარებლის უპირობო ღირებულებიდან. ვიდრე კულტურის არსებობის და მდგრადი განწყობის ეს ღერძი ცხოველმყოფელია, კულტურა და მასთან ერთად საზოგადოება, რომელიც ამ კულტურის შემომქმედი, უსაფრთხოა და მისი ცხოველმყოფელობაც გარანტირებული, პიროვნული „მე“-ს სიკვდილის წინაშე ყოფნის გარდუვალობის მიუხედავად.⁹⁸ კულტურის კოლექტიური „მე“ ქართული კულტურის სახით ხდება ნყარო ინდივიდუალური „მე“-ს ცხოველმყოფელობისა და არსებობის, თაობიდან თაობაზე გადაცემის და კაცად აღზრდის გზით. ეს არის მოცემული რუსთველის მიერ „ვეფხისტყაოსანში“, როგორც უნივერსალური ქრისტიანული კულტურის კაცობრიული არქეტიპის – „ქრისტეს“ თავის თავში მატარებელი ინდივიდუალური და კოლექტიური „მე“-ს აღზრდა. სრულიად ბუნებრივად ამ ტიპის კულტურის ცივილიზაციად განვივთარება ითხოვს არა მიმართების და ტიპოლოგიის შეცვლას, არამედ

იმავე ღირებულებით ველში და იმავე არქეტიპის ბუნებრივობაში ადამიანურ მისწრაფებათა სინთეზირებას ექსტრავერტული ღირებულებითი „კაპიტალის“ და ლიბიდოს ჰარმონიზებით ინტროვერტულ განწყობასთან.

რუსთველსა და დანტეს მიერ წარმოდგენილ ჰოლოგრამათა განსხვავება აღნიშნავს ქართული კულტურის და იტალიურ-ევროპული ცივილიზაციის ტიპობრივ განსხვავებულობას. შედეგად იქმნება განვითარების სხვადასხვა ვექტორი და შესაძლებლობა, იმ პირობათა ზემოქმედებით, რასაც „ისტორიული პირობები“ ეწოდება და რაც აძლიერებს ან ამცირებს ტიპოლოგიურ ვექტორთა მოქმედებას: ამ პირობების ზემოქმედებით ქართული ინტროვერტული კულტურა „დაიხურა“ და შეიძინა გამონევეათაგან თავდაცვის კომპლექსის სახე. კომპენსაციის სახით განვითარდა ზეაღმატებულობის კომპლექსი, რაც არსებით ეწინააღმდეგება ბუნებრივ არქეტიპს, რომელიც ამ ვითარებაში კარგავს გარკვეულობას და მაფორმებელ ძალას. ხოლო იტალიურ-ევროპული ცივილიზაციის განვითარება ექსტრავერტული ცივილიზაციის, რაციონალური ჰუმანიზმის და „რენესანსის“ გზით წარმართა. სწორედ ეს ტიპი ხდება დომინანტური თანამედროვე ცივილიზაციის განვითარებაში, როგორც „კაპიტალისადმი ტოტალური მიბმის“ გამოხატულება, რაც აბსოლუტურად ეწინააღმდეგება ქრისტიანული ცივილიზაციის ბუნებრივ არქეტიპს და იძენს რაციონალურად აბსურდულის და ქაოტურის ფორმას.

ის, რაც რუსთველსა და დანტეს აერთიანებს, „გენიოსობა“ ან შინაგანი ხედვის ძალა და შემოქმედებითი ენერჯია, არის მათ მიერ საკუთარი „მე“-ს ქრისტიანული არქეტიპის არსებით ორბუნებოვნებაზე დაფუძნება და ქრისტიანული უნივერსალიზმის საფუძველზე იმ ჰოლოგრამების შექმნა, რომელიც სინთეზირების, ან ურთიერთში დაბრუნების შემთხვევაში, ეგზისტენციალური ყოფიერების ამ ორი ტიპის – კულტურის და ცივილიზაციის, ბუნებრივისა და ხელოვნურის შემოქმედებითი განვითარებით განკერძოებისა და რადიკალური უპირატესობისა კენ სწრაფვის გარეშე მშვიდი თანაარსებობის შესაძლებლობას იძლევა.

„თხისა და მგლის ერთად ძოვის“ მეტაფორა კარგად გამოხატავს ბუნებრიობისა და ხელოვნურობის თანაარსებობის შესაძლებლობას და ყოფიერების განონასწორებას. „თხა-და-მგელი“ ბუნებრივად ურთიერთდაპირისპირებული წყვილია და თხა მგელს სასიკედილო საფრთხედ განიცდის, ხოლო მგელი თხას თავის ბუნებრივ სასიცოცხლო წყაროდ ხედავს. მათი „ერთად ძოვა“ ნიშნავს, რომ ისინი გაყვანილნი არიან ბუნებრიობის საზღვრებიდან და სრულიად ახალ რეალობაში, ახალ ჰოლოგრამაში, ახალ ტოპოლოგიურ მიმართებაში იწყებენ არსებობას ახალი ბუნებით. სწორედ ეს ახალი ბუნება არის ის, რასაც გა-

ნასახიერებს ღმერთი-და-კაცი ქრისტე და, შესატყვისად, ქრისტიანობა თავის ბუნებრიობაში: როგორც ქრისტიანული კულტურა და ქრისტიანული ცივილიზაცია, როგორც ინტროვერტული და ექსტრავერტული მიმართების და მდგრადი განწყობის პოლოგრამის მეტაფორა. ამ ჰარმონიის მიღწევა მხოლოდ იმ გზაზე არის შესაძლებელი, რომელი გზაც ერთნაირად ღირებული არის და ადამიანის და კაცის არსებობის განონასწორებას და გამთლიანებას გულისხმობს. ეს არის რუსთველის და დანტეს ცხოველმყოფელი შემონაქმედის უშრეტი ენერჯისა და ზემოქმედების წყარო.

რუსთველის ბუნებრივი მდგრადი განწყობის საფუძვლიდან წარმოიქმნება კაცობის დადგენის და მასზე უნივერსალური სახელმწიფო წყობის დაფუძნების შესაძლებლობა, რომელიც ამ ბუნებრიობას მთელი სისრულით გახსნის და წარმოაჩენს. ეს არის ჰუმანიზმი, ქართულად კაცთმოყვარეობა, რომელიც ცხოვრების წესად დგინდება და ურთიერთობებს აპირობებს როგორც ინდივიდუალურ, ასევე სახელმწიფოებრივ და ზოგად ადამიანურ დონეზე. ამგვარი ბუნებრიობა სიკეთის პირველადობის საარსებო გზად ისახება. სიკეთე არის თავისუფლება და ზნეობა – იმ მდგრადი განწყობის უცვლელი საფუძველი, რომელიც ერთი სიტყვით სიყვარული გამოითქმის და პოლოგრამულად აჩენს მთელ ყოფიერებას. რუსთველური ჰუმანიზმი-კაცთმოყვარეობა ბუნებრიობით ასხივოსნებს მთელ ყოფიერებას და არსებობას. ეს კი ღმერთის ძედ გაკაცების მიზნად ცნაურდება და გულისცნების-და-გონების ერთიანობაში, მთლიანობაში და სრულყოფილებაში ყოფიერებისადმი სიყვარულით გახსნით შეიცნობა.

დანტეს ქრისტიანული ჰუმანიზმი პიროვნული და საზოგადოებრივი ზნეობის კანონზეა დაფუძნებული. კანონი რაციონალური ფორმალისების შედეგად მიიღება და დგინდება სოციალურ ურთიერთობებში და საყრდენად აქვს არა ბუნებრივი მოთხოვნილება, არამედ შემეცნება, რომელიც არის არა ბუნებრივი გონიერების მოქმედება, არამედ გონითი რაციოს მუშაობის შედეგი. კანონი ქმნის არა ინდივიდის თუ საზოგადოების კეთილხედვისა და კეთილქცევის მდგრად განწყობას, არამედ ფორმალურ საბმელს, პალოს, რომელსაც უნდა მიეჯაჭვოს ადამიანი და რომლითაც განისაზღვრება მისი (ინდივიდის და კოლექტივის) ქცევა და პასუხისმგებლობა ამ ქცევისათვის. ჰუმანიზტურ ურთიერთობათა ზნეობრივი სჯულდებით განსაზღვრულობა იწვევს ადამიანის ბუნებრივი „თვითმპირგანიზებელი თავისუფლების“ რაციონალიზებას და ობიექტივირებას. მდგრადი განწყობის გარეშე ადამიანი ცდილობს, ანალიტიკურად და ლოგიკურად დაასაბუთოს და შემეცნებადი გახადოს ის „პალოები“, რომლებსაც უნდა მიებას ყველა, რომ გახდეს შესაძლებელი თანაარსებობა გარკვეულ საზოგადოებრივ ერთებაში: სახელმწიფოში და სახელმწიფოთა შორის. მაგრამ ამგვარი გაცნო-

ბიერება, რომელიც არ არის მდგრადი განწყობიდან და თვითორგანიზების თავისუფლებიდან გამომდინარე, ქაოსის წარმომქმნელია ექსტრავერტული სივრცის ყოველთვის „სხვით“, მნიშვნელოვანი და მიმზიდველი ობიექტით – შევსებულობით და მასზე მიბმით. ამ ვითარებაში კი კანონი ვერავითარ ობიექტურად მაორგანიზებელ როლს ვეღარ თამაშობს. იტალიურმა „რენესანსმა“ არაჩვეულებრივი სისრულით გამოხატა და გამოთქვა ქრისტიანული ჰუმანიზმის ექსტრავერტული გაგება მისი ცოდნის ფორმით წარმოდგენაში, როგორც შემოქმედებაში, ასევე მეცნიერებასა და ფილოსოფიაში. იმგვარივე გამოხატულება პოვა ჰუმანიზმის ამ გაგებამ მთელ ევროპაში, მოახდინა რა ამ რაციონალური ჰუმანიზმის ევროპული სახელმწიფოებრივ პოლიტიკურ და სოციალურ ჰუმანიზმად ტიპოლოგიზება. „რენესანსი“ გახდა ის წყარო, რომელიც ხსნის რაციონალური ჰუმანიზმის ცივილიზაციის გზას.

ვერც კულტურა თავის ინტროვერტულ ჩაკეტილობაში და ვერც ცივილიზაცია თავის ექსტრავერტულ გახსნილობაში ვერ აღწევს იმ შესაძლებლობების მიზანს, რომელიც იქნებოდა შესატყვისი იმისა, რაც მოცემულია „ადამიანურ“ ბუნებრიობაში და „კაცურ“ ხატობასა და მსგავსებაში. ქრისტეს მოვლინება ამ ცალკერძ უსრულობის დემონსტრირებაც იყო და ადამიანურის-და-კაცურის გამთლიანების ცდაც, რაც გამოხატა მეტაფორაში: „მიეცით კეისარს კეისრისა და ღმერთს ღმერთისა“. ქრისტემ „თავისუფლებისთვის გაათავისუფლა კაცობრიობა“, რათა მას შეძლებოდა, კეისრულისა და ღვთაებრივის მთლიანობაში და სიყვარულში დაარსება სამყაროულ „ჩვენობაში“. ამ ჩვენობის გზას ხატავს რუსთველი თავის „ვეფხისტყაოსნით“ და ამავე გზას ხატავს დანტე თავისი „კომედიით“ და მათ ერთნაირად ესადაგებათ ეპითეტი ღვთაებრივი.

ქრისტიანული ხედვა რუსთველსა და დანტეს აყენებს იმ პრობლემის წინაშე, რომელიც თანამედროვე და, ალბათ, კაცობრიობის ისტორიის უმთავრეს კითხვად რჩება: რა არის ყოფიერებისა და არსებობის საფუძველი და მამოძრავებელი სიკვდილის უპირობო გარდუვალობის წინაშე დგომისას? მათი პასუხი ამ კითხვაზე აბსოლუტურად თანხვდომადი და იგივეობრივია: სიყვარული და მისგან გამომდინარე სიკეთე. ეს პასუხი ასევე აბსოლუტურად ქრისტიანული პასუხია კაცობრიობის ყოფიერებისა და არსებობის მიზნის და დანიშნულების შესახებ, რადგან ადამიანს კაცობით მიცემული აქვს დაუსაზღვრავი შემოქმედების თავისუფლება, რომელიც ყოფიერების თანამშემოქმედებაში არის გამოხატული და წარმოდგენილია მის მიერ საკუთარი ბუნების და ყოფიერების ჰოლოგრამაში არსებობით და მისი შემეცნებით, რაც არსებით თვითშემეცნება არის. სიყვარულს მხოლოდ იმ ბუნებრივი და ხელოვნური მიმართების გამთლიანებაში ეძლევა ძალა,

რომელიც ადამიანში კაცს და კაცში ბუნებას ზრდის. რადგან ეს იგივე სიყვარულია, რომელიც „აბრუნებს მზეს და ვარსკვლავებს“ და ღმერთის „ხატისა და მსგავსების“ უნივერსალურობის ერთადერთი გამოხატულებაა. რუსთველმა და დანტემ ცდა არ დააკლეს, რომ გაეხსნათ ის გზა, რომელიც ისტორიულ ბედისწერას კეთილშესაქმის სახეს მისცემდა. მაგრამ საქართველოს ისტორიამ გვერდი აუარა რუსთველის გზას და საქართველო თავისი თავის გადასარჩენად ინტროვერტულ „მართლმადიდებლურ ნაციონალიზმში“ ჩაიკეტა. ქართული ცივილიზაციის რუსთველური გზით განვითარების შესაძლებლობა ისტორიის გამონეკვებისადმი მინდობის და ლამეული სიზმრების ბურუსში გაეხვია, ასცდა დროს და შედგა.

დანტეს იტალიის და ევროპის ბედი სრულიად სხვა გზით წარიმართა. ევროპის დრო, რომელიც XII საუკუნიდან „ჩაირთო“, სულ უფრო სწრაფად მდინარეებდა, ნებისმიერ „ისტორიულ“ გამონეკვას და თავის გზაზე მიმართავდა და თავისი განვითარების ენერგიად იყენებდა. დრო მთლიანად განცალკევდა ადამიანის არსებობიდან, გარეთ მდინარე გახდა და გაიყოლა ადამიანის არსებობის ლერძიც – „ობიექტურ“ მატერიალურ ღირებულებათა მორევეში ჩაიძირა. „ობიექტურმა“ სინამდვილემ მთელი თავისი აუნონელი ენერგიით დაიპყრო ევროპელი ადამიანი. „ალორძინებიდან“ ახალი დროს დადგომამდე ტრაგიკული მსოფლგანცდა თანმდევია ევროპული ცივილიზაციისათვის. უკიდურესი ექსტრავერტულობა, კომპენსირებული უკიდურესი არაცნობიერი ეგოიზმით, ევროპული ცივილიზაციის ტიპოლოგიური მახასიათებელი გახდა. დანტეს გამაფრთხილებელი ძახილი მასათა ხმაურმა გადაფარა, რომელშიც მხოლოდ ერთი სიტყვის გარჩევა გახდა შესაძლებელი – გულანშარო! „რენესანსმა“ დაასრულა აღმოსავლეთიდან მზის ამოსვლა. სინათლე, რომელიც აღმოსავლეთიდან მოდიოდა საუკუნეთა განმავლობაში, იწყებს „დასავლეთიდან“ ნათებას – რაციონალიზმის და რაციონალური ღირებულებების გაბატონებით.

ქართული რენესანსი დასავლური „რენესანსის“ მიღმა დარჩა...

მითითებანი და განვრცობანი

1. ტექსტოლოგიური პრობლემები, ჩემი ღრმა რწმენით, უნდა გადაიჭრას მხოლოდ პოეტიკის კრიტერიუმებით და არა შინაარსობრივად, ან რაიმე სხვა მიმართებით ეპოქასთან, კულტურასთან და სხვა. რადგან არა გვაქვს – ჯერჯერობით მაინც – სხვა წყარო (დედანი), უნდა დავჯერდეთ იმას, რაც ხელთა გვაქვს. და არ მივაქციოთ ყურადღება არაფერს, გარდა პოეტიკიდან გამომდინარე დასტურყოფისა. თუ რომელიმე სტროფი მხატვრული თვალსაზრისით არ შეესაბამება პოემის პოლოგრამის ესთეტიკას, ამგვარი ტაეპი შეიძლება მშვიდად იქნეს ამოღებული ტექსტიდან. ტექსტის მხატვრული ლოგიკა, გამომხატველობა და ჟღერადობა არის მატარებელი ყველა ელემენტის, რომელიც ქმნის მხატვრულსავე ფორმას. ყოველ შემთხვევაში, დედნის აღმოჩენამდე არავითარი სხვა საშუალება არ მოგვეპოვება. ამ თვალსაზრისით ვუდგები მე „ვეფხისტყაოსანს“ და მის ტექსტს. რაც შეეხება პუნქტუაციას, ესეც მეტად გაუგებარ ვითარებას ქმნის. ნერტილები და სხვა სასვენი ნიშნები რის მიხედვით არის აწყობილი? შეესატყვისება თუ არა ხელნაწერთა ეპოქას, თუ თანამედროვე ქართულის ნესებით არის გამართული. მხატვრული ფორმის თვალსაზრისით, ეს ისევე მნიშვნელოვანია, როგორც ადრე აღნიშნული დასათაურებები, რომელიც შეუძლებელია, რუსთველური იყოს.
2. ძველ გამოცემებში ყველგან იკითხებოდა „ბადახში“, ახალი ნაკითხვით – „ბალახში“. მაგრამ რადგან „ბალახში“ ბალახის და სიმწვანის ასოციაციას ბადებს (*მწვანე ბალახისფერი ბაგე-კბილების მიჯრით-მიწყობის ქება? ან იქნებ თამარის დროს ბალახი თეთრი იყო, ან სპილოს ძელის ფერი?*), იქნებ ისე „ბადახში“ დარჩეს, რადგან სიტყვასაც მეტი „სიმკვრივე“ აქვს.
3. იხ. „ქართლის ცხოვრება“ სიმონ ყაუხჩიშვილის რედაქციით. გვ 69. მართალია, სხვა ხელნაწერი (V) ამ ადგილს სხვაგვარად გადმოგვცემს: „ან ახლისა დავითისთვის და გიორგის ძისა თამარისთვის...“ და „ახალ დავითად“ თამარს წარმოადგენს, მაგრამ, ვფიქრობ, ეს მოგვიანო ხელნაწერის ავტორის მიერ თამარის წმინდანობისა და უაღრესი პოპულარობის ზემოქმედებით უფროა დანერილი, ვიდრე ისტორიის მოხრობელის ლოგიკით.
4. ქართული ხელმწიფობის ბიბლიურ დავითთან დაკავშირებას მეტად ღრმა საფუძველი აქვს. დავით მეფესალმუნე და ისრაელის პირველი მეფე – ბაგრატიონთა არქეტიპი და იესო ქრისტეს „არქეტიპული ოჯახის“ ფუძემდებელი იყო. როდესაც დავითმა გადწყვიტა ტაძრის აგება ღვთისათვის, წინასწარმეტყველმა ნათანამ აალებინა ხელი არგუმენტით, რომ „ღმერთს არ ესაჭიროებოდა ტაძარი, როდესაც ებრაელი ტომები დახეტიალებდნენ უდაბნოში და არც ახლა ესაჭიროება. დავითმა კი არ უნდა აუშენოს ღმერთს სახლი, არამედ ღმერთი ააშენებს დავითის სახლს“, რაც გულისხმობდა დინასტიას, რომლიდანაც მოვა მესია (მხსნელი). ნათანი, ცხადია, გულისხმობდა ებრაელთა მხსნელ-მეფეს, მესიას, თუმცა დავითის დროს ეს თემა ჯერ კიდევ არ იყო აქტუალური, რადგან მხოლოდ იქმნებოდა ებრაელთა იმპერია, რომელიც გაგრძელდება დროში და თავის მწვერვალს მიაღწევს დავითის შვილის სოლომონის მეფობისას. რადგან დავითი არ იყო შესაფერი პიროვნება

ლმერთის სახლის (ტაძრის) ასაშენებლად, ის იყო მეომარი მეფე „სისხლიანი ხელებით“, მას მიეცა უფლება, შეარჩიოს ტაძრის აშენების ადგილი, შეაგროვოს მასალები და მოხაზოს გეგმა. ტაძრის აშენების პატივი გადავიდა სოლომონზე, მის შვილზე, რომელიც გამეფდა 922 წ. ქრისტემდე. სოლომონმა ააშენა ტაძარი. სოლომონის ტაძარი იქცა ისრაელის თეოკოსმოლოგიური და ეგზისტენციალური ყოფიერების ცენტრად და სიმბოლოდ. ეს პირველი ტაძარი დანგრეულ იქნა ასირიელთა მიერ 586 წელს (ეს წელი თანხვედბა მცხეთაში ებრაელთა გამოჩენას და „ქართლის ცხოვრების“ პირველ ცნობას ქართული ენის შესახებ! იხ. „უბისი.“ ნ. I, ნან. I, გვ.52), ხოლო ებრაელები ბაბილონის ტყვეობაში გაგზავნილნი (საქართველოშიც ამ დროს ჩნდებიან ლტოლვილი ებრაელები). სპარსეთის მეფე კიროსის გამარჯვების შემდეგ ებრაელებს მიეცათ უფლება – ააშენონ ახალი ტაძარი. ის აშენდა იმავე ადგილას 520-515 წწ. ქრისტემდე. ისრაელი სპარსელთა ბატონობის ქვეშ ორასი წლის განმავლობაში იმყოფებოდა. რომაელთა ეპოქაში ეს ტაძარი, რომელზედაც გადაიარა ხუთსაუკუნოვანმა ომებმა, სულ განიდარცვა და გაპარტახდა, ვიდრე ისრაელის მეფის ჰეროდე დიდის (37 წ. ქრ.შ.) დროს არ იქნა ჩართული ახალ გრანდიოზულ ნაგებობაში. მომდევნო საუკუნის განმავლობაში ეს (ჰეროდესეული) ტაძარი მთლიანად დაინგრა და აღარ აღდგენილა. მუსულმანთა მიერ დაპყრობისას ხალიფა ომარმა ბრძანა, გაენმინდათ ნანგრევებიდან და ნაყარიდან ეს ადგილი, სადაც შემდგომ დაიდგა ახლაც არსებული მეჩეთი. ტაძრის თემა ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის უმთავრეს თემად თვით ქრისტემ დაამკვიდრა, ჯერ ვაჭართა განდევნით „მამის სახლიდან“ და შემდეგ ცნობილი თქმით: „დაანგრეთ ეს ტაძარი და სამ დღეში აღვადგენ მას“ (იოანე, 2, 19). და კიდევ ერთი თქმით: „იქ, სადაც ორნი შეიკრიბებიან ჩემი სახელით, მესამე მე ვიქნები“. ეს ამავე დროს იყო რადიკალური ცვლილება და ტაძრის მატერიალურობიდან (როგორც „სათავსოს“) სულიერობაზე („შიგთავსობაზე“) გადასვლა, რამაც განაპირობა კაცის და ეკლესიის, როგორც სულიერი ცენტრების, სიმბოლიზება, ეკლესიის ინსტიტუციონალიზების პროცესის დაწყება, როგორც ზეციური იერარქიის ხატისა.

5. ეს თემა მეტად საყურადღებოა: მუსიკისა და პოეზიის არსებისგამომთქმელობა ადამიანის სიკვდილის წინაშე დგომის ეგზისტენციალური სევდის გამომთქმელ ენად. სწორედ სევდის და არა შიშის, როგორც არის „მიჩნეული“ თითქმის საყოველთაოდ. ამ კუთხით (სევდის) ქართული სასულიერო და საერო პოეზიის, საგალობლების, სიმღერების და „დატირებების“ სინთეზური ფორმების გაანალიზება მეტად საინტერესოდ ხსნის აღნიშნულ თემას... აქ ამ თემის გაშლის საშუალება არა მაქვს. ვიმედოვნებ, ვინმე ახალგაზრდა ცდის მის გახსნას.
6. ეს არაჩვეულებრივი ლექსი ეგზისტენციალური პრობლემატიკის ამომწურავი პასუხგაცემის მაგალითია. ის ცალკე კელევას ითხოვს. აქ მხოლოდ იმაზე მიუთითებ, რომ მასში „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი მეტაფორაა გაშლილი, კერძოდ, ტარიელის მიერ ვეფხის ხელით გაგუდვის ამბავი. ამით ზუსტადაა გამოხატული ტარიელის სრული სტიქიურობა და გაუცნობიერებადი შეპყრობილობა, რაც მასში ჯერაც უმნიშვარი კაცობის გამოვლინებაა.
7. რუსთველის ცნობილი აფორიზმი – „რასაცა გასცემ შენია, რასც არა დაკარ-

გულია" შეესატყვისება ქრისტეს მიერ მდიდრის დახასიათებას. ასევე შესატყვისობაშია „თუ შენი თავი თან გახლავს, ღარიბად არ იხსენები“ – ნათქმიროსტევანის მიერ. პატრონყმობა, განსხვავებით გვიანდელი ფეოდალიზმისაგან, ქონებაზე არ იყო დამოკიდებული და არც ქონებით განისაზღვრებოდა დიდებულება (არისტოკრატიზმი). ეს ცხადად სულიერი ღირსების მახასიათებელი იყო, ვიდრე სიმდიდრის. „ვეფხისტყაოსანში“ ქონებრივი ზღვარგადასულობა მხოლოდ გაცემის უზომობის აღმნიშვნელია. ის შინაგანი სიმდიდრის და გაცემის არდანანების მეტაფორაა.

8. გზის მეტაფორა და სიმბოლო ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული და ღრმა სიმბოლოთაგანია კაცობრიობის ისტორიაში და ყველა რელიგიურ პოლოგრამაში. ის იხმარება მეცნიერებაშიც („თეორია“=გზას). მაგრამ ქრისტიანობაში მას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, რადგან თვით ქრისტეს განასახიერებს.
9. ამავე აზრისა იყო კორნელი კეკელიძეც, რომელსაც აკრიტიკებდა შალვა ნუცუბიძე. იხ. შალვა ნუცუბიძე. „რუსთველის შემოქმედება, „მეცნიერება“, თბილისი 1980.
10. ამ თვალსაზრისს იცავს თამარ კარბელაშვილი თავის საინტერესო წერილში „...ყოვლი დამალული...“ (ქართული პარლამენტარიზმის სათავეებთან“), რომელშიც ცდილობს დაასაბუთოს თამარის მეჭურჭლეთუხუცესისა და შეზღუდული მონარქიის (კონსტიტუციური მონარქიის ჩანასახის) იდეის შემომტანის, ყუთლუ-არსლანის და შოთა რუსთველის იგივეობა, გადმოცემების და ჯვრის მონასტერში აღმოჩენილი შოთა რუსთველის პორტრეტის და წარწერის საფუძველზე (იხ. კრებული „ახალი ათასწლეული“, თბილისი 2007, გვ. 67-80). წარწერაში შოთა მოხსენებულია მეჭურჭლეთუხუცესად. XIV თუ XVI საუკუნის ეს პორტრეტი და წარწერა, ჩემი თვალსაზრისით, მეტად სათუო არგუმენტია, მაგრამ ის, რომ ყუთლუ-არსლანი და შოთა რუსთველი ორივე განდევნილია საქართველოს ისტორიიდან, ვიდრე მათი ხელნაწერების აღმოჩენამდე და გადაწერამდე – XVI საუკუნემდე (სანამ უფრო ადრეული ტექსტი არ აღმოჩნდება) – ეს ნათელია. ამასთანავე ნათელია ისიც, რომ ეს ორი მნიშვნელოვანი პირი XII-XIII საუკუნეების ქართული სოციალური და პოლიტიკური აზრისა, ერთ დასს ეკუთვნის. მაგრამ შოთა რუსთველი საქართველოს, თვით საქართველოს და ქართული ენის მეტაყოფიერებას უიგივდება და მისი სხვა რომელიმე ისტორიულ პირთან გაიგივება შეუძლებელი ხდება მასშტაბების შეუსატყვისობის გამო. დანარჩენი ძირითად ტექსტში იხილეთ.
11. მიხაკო წერეთელს „ისტორიანი და აზმანი“ შოთა რუსთველის მიერ შექმნილ და ნახსენებ „ქებად“ მიაჩნდა. კიდევ პოულობდა პარალელურ ადგილებს. უნდა ითქვას, რომ შოთა რუსთველის პიროვნების გამორკვევას მეტი ენერჯია და დრო მოანდომეს მკვლევრებმა, ვიდრე თვით პოემის ანალიზს. ეს მხატვრული კრიტიკის პრაქტიკულად არარსებობის გამო მოხდა, ჩემი აზრით. კრიტიკის არარსებობაზე ილია ჭავჭავაძე და ვაჟა-ფშაველა ნუხდნენ ძლიერ. ეს პრობლემა დღესაც დაუძლეველია.
12. იხ. „უბისი“, წიგნი I, ნაწილი II, „ქრისტიანული სახელმწიფოს და ხელმწიფობის ქართული კონცეფცია“, გვ.91-170; „ბალეაშვი“, გვ. 131.

13. პავლე ინგოროყვამ ამ ცნობაზე და მარი ბროსეს შენიშვნაზე, რომ ეს უნდა იყოს ჩვენი პოეტი შოთა რუსთველი, დააფუძნა თავისი თვალსაზრისი „შოთა კუპრისა“ და შოთა რუსთველის იგივეობის შესახებ. იხ. პავლე ინგოროყვა, რუსთველიანა.
14. ეს მეტად საინტერესო ცნობაა, რადგან ყველა ჩამოთვლილი პირი თათართა მოციქულია, რომელთაც დაიპყრეს „ქვეყანა ამიერი“, რისთვისაც რუსუდანმა განიზრახა, მიენდოს თათართა და მოციქულად გააგზავნა ძე თვისი დავით, რომელმაც უნდა აიღოს „სიმტკიცე უწინებლობისა“... იხ. „ქართლის ცხოვრება“, ტ. II, ყამთააღმწერელი, გვ. 192.
15. „ვეფხისტყაოსნის“ შესავალი ნაწილი: „მიჯნურობის და მეღვქესობის ტრაქტატი“ არაერთ მკვლევარში იწვევდა ეჭვს (ნიკო მარი, მიხაკო წერეთელი, კორნელი კეკელიძე...).
16. აქ აშკარა ხდება დამანგრეველი მეთოდოლოგიური არტახების უმძიმესი შედეგი, რომელიც, მიუხედავად ისტორიკოსთა ძალისხმევებისა, მარქსისტულმა იდეოლოგიამ შემოარტყა ქართულ საბჭოთა ისტორიოგრაფიას. ეკონომიკოცენტრიზმისა და „კლასთა ბრძოლის“ ხელოვნური თეორია ყველაზე მძიმედ იმ ერებსა და ქვეყნებს მოუბრუნდა, რომელნიც ტიპოლოგიურად იყვნენ განსხვავებულნი ევროპული და რუსული (რომელთა ანალიზსაც დაეყრდნო მარქსი და ენგელსი და მთლიანად მარქსიზმ-ლენინიზმი) წყობებისაგან. ამგვართა რიცხვში შედიოდა, ჩემი თვალსაზრისით, მთლიანად კავკასიური წყობა და საკუთრივ ქართულიც, რომელიც განასახიერებდა კავკასიური მითოკოსმოლოგიური და ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიური წყობის სინთეზს. ეს გარემოება აუცილებელს ხდის, მთელი ისტორიული სურათი გადახედვილ იქნეს და აღდგენილი ის ტიპოლოგია, რომელიც სპეციფიკურია საქართველოსა და კავკასიისათვის.
17. მე არაერთხელ ვახსენე ვაჟას ნერილები, და გამეორების მიუხედავად, მკითხველს შევახსენებ შემდეგ ნაწყვეტს: ...მე და შენი საერთო აზრი იმდენად ლმობიერი, გულკეთილი და ღვთისნიერია, რომ თავის დღეში არ მოგვთხოვს: გაითხარეთ სამარე და ცოცხლები შიგ ჩანექითო: ან გატიტვლდით, ჩანექით ჭაობში და ხუთს-ექვს თვემდის ნულარ ამოხვალთ იქიდან, ეჭმევინეთ მუმლსა და კოლოებსაო. – ჯაჭვით მიაბით თქვენი თავი ამირანივით კლდეს, აიჩოქეთ და დაიჩოქეთ და სხვა. არა, ჩვენი აზრი მაღლიანი და დალოცვილია. ის ამას არ გირჩევს არას დროს. არამედ: „იცხოვრეთ ქვეყანაში, იღვანეთ, იმრომეთ, მინამ სული გიდგათ, თავისა და ქვეყნის სასარგებლოდ ჰღვარეთ ოფლი. კაცთა ნახეთ, ქალიც. ნურც ერთს დაუშავებთ, ნურც მეორეს. არა დროს არ გაექცეთ საქვეყნო საქმეს, არამედ ედექით გვერდში, მხარდამხარ. თვალ-ნარბში უტკირეთ, რომ ყოველივე მისი ნადილი გამოინვრილოთ და გამოიკელიოთ და თუ შემთხვევამ მოიტანოს, მოკედით კიდეც, რადგან დადება და სიკვდილი ძმანი არიან და სიკვდილი სახელოვანი სჯობს სიცოცხლეს უსახელოსა“. ამგვარ ხედვას ეწოდებდნენ მე რეალეგ ზისტენციალურს. ადამიანის ცხოვრებისეული სინამდვილე მისი ყოფიერების ეგ ზისტენციალური არსების გამომთქმელია (ონტოლოგიალი) – გაგებადი ხდება საეხებით და ცხოვრების წესში სიკეთის სახით ფუძნდება. იხ. „გველის-მჭამელი. გაგების ცდა.“ პარიზი. ქეი. 1989/90. გვ. 123. შენ. (9)

18. საზოგადოების ინსტიტუციონალიზების თემა ისტორიული კვლევის უმნიშვნელოვანესი თემაა, რადგან მიუთითებს ცნობიერების ნამდვილ განსაზოგადოებრიობაზე და სახელმწიფოებრივ გაგებაზე. „ინსტიტუტები“ დანესებულეებია, რომელთა მოქმედება ეფუძნება არა ვინმეს ერთპიროვნულ ბრძანებას და ნებას (მეფის, მინისტრის, დირექტორის და ა.შ.), არამედ *კანონს*, თუნდაც *დაკრისტალებულ ტრადიციას*. კანონთა არსებობა „ღვთაებრივ აუცილებლობად“ არის დადგენილი „*თორაში*“ (მეორე სჯულთა), სადაც კანონი (სჯული) ის პრინციპია, რომელიც ახდენს პიროვნების იდენტიფიცირებას მისსავე ერთობასთან და საცხოვრისთან; იგივეა – „ყურანში“... ათენელები „ბერძნობას“ (ელინობას) კი არ იცავდნენ, არამედ *ათენის დემოკრატიას*, *წყობას!* თანამედროვე ევროპული სახელმწიფოს განვითარება არსებითად კანონთა და ინსტიტუტთა განვითარებაა, რასაც ეწოდება კიდევ *ევროპული ცივილიზაცია*. ტრადიციაც ასრულებს სჯულდებით როლს, მხოლოდ, შედარებით უფრო პომოგენურ და ვინრო ნრეში, როგორც ადსტურებს ქართული ტრადიციული ინსტიტუტები: ხვეისბერობის და მახეშობის.
19. ეს თემა მეტად ემოციურად არის „დამუშავებული“ *ქართულობის* განცდაში. მიჩნეულია, რომ „უცხო“, საუცხოო“ და ა.შ. არის „უცხო“, არაქართულის და სხვა, ზედგომისა და მისით ალტაცების გამოხატულება. არსებითად, აქ საუბარია კომპლექსზე, რომელიც ქართველებს ახასიათებთ „უცხოურის“ მიმართ. მე ვფიქრობ, რომ თვით სიტყვა *უცხო* შეესატყვისება „*უსიცოცხლოს*“ და *ამაგრებს* „*სტუმარ-მასპინძლობის*“ ზოგადკავკასიურ არქექტიპს. „უცხო“ უნდა მიიღო, შეითბო და მოუარო. და ამ თვალსაზრისით პატივი უნდა სცე და შენზე მალა დააყენო. აქვე აღვნიშნავ, რომ, ჩემი თვალსაზრისით, როგორც საქართველოში არსებული ქრისტიანობამდელი რელიგიური ცენტრები მოწმობენ, „უცხოხადმი“ ამგვარი რელიგიური დამოკიდებულება აყალიბებს ქართული და ზოგადკავკასიური *სტუმარ-მასპინძლობის არქექტიპს*. ვაჟა-ფშაველას „სტუმარ-მასპინძელი“ ამ არქექტიპის კლასიკური გამომთქმელია.
20. *მითოპოეტურობა* მთლიანად პოეზიის არსებამია და ამდენად იმთავითვე პოეტურობის არქექტიპად ვლინდება. ქართული პოეტური ხედვა და მთლიანად პოეტიკა (ესთეტიკური განცდითი ხედვის ობიექტივაციის სისტემა) XX საუკუნემდე მითოპოეტური ხედვის სისტემა იყო. მხოლოდ XX საუკუნეში „საბჭოთა სოცრეალიზმმა“ და ნაციისტურმა „მითორეალიზმმა“ სცადა ამ სისტემის დარღვევა, თუმცა, ჩემი აზრით, მაინც ვერაფერი გააწყო მასთან. ცისფერყანნელები, გალაკტიონი, გრიგოლ რობაქიძე, ტერენტი გრანელი, გოგლა ლეონიძე, სიმონ ჩიქოვანი, ლადო ასათიანი, ირაკლი აბაშიძე... და სამოციანელი „საბჭოთა“ პოეტები არანაირად არ თავსდებიან „სოცრეალისტურ“, ან სხვა „ისტური“ და „იზმური“ პოეტიკის ჩარჩოებში. ხოლო ნებისმიერი მდარე მელექსეობის აღზევება და მაგალითებად დასახვა ქართული პოეზიის *სოცრეალისტური გაარაფრების* ამოცანას ვერ წყვეტდა. ვაჟა-ფშაველას პოეზიამ ახალი რუსთველური იმპულსი შექმინა ქართულ პოეტურ ხედვას. ამ თემაზე იხ. მითითებული „გველის-მჭამელი. გაგების ცდა“ – პარიზი. ქეი. 1989/90.
21. საკმარისია, გადავხედოთ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურას და იმას, თუ

როგორაა შეფასებული რუსთველი ქართულ კულტურასთან, ქართველ ერთან და ქართულ ოცნებასთან მიმართებაში, რომ აშკარა გახდეს: რუსთველმა ამოიკითხა ქართულობის არქეტიპი და შექმნა ქართველისათვის ყველაზე კომფორტული წყობის პოლოგრამა.

22. იხ. ვაჟა-ფშაველას შესანიშნავი წერილები და ანალიზი ხევისბერობისა და ხევისბერის როლის: „...ხევისბერობა სულ სხვა ნიადაგზეა აღმოცენებული; იგი განკერძოებული მოვლენაა, და, თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, მოძღვრება, გამომხატველი მაცხოვრის მცნებისა - საცა სახელითა ჩემითა შეკრბენ ორნი და სამნი, მე მათ შორის ვარო...“ ვაჟა-ფშაველა. ტ. X, გვ. 111. თბილისი 1964.

23. XXI საუკუნის დასაწყისშიც კი, შიდაკავკასიური ურთიერთობები, მიუხედავად პოსტკოლტიტარული კონფლიქტებისა და სეპარატისტული მისწრაფებებისა, რომელიც კავკასიური კულტურის და ურთიერთობების თვალსაზრისით სრულიად არის აცდენილი ტრადიციულ ყოფას და გზას, ეფუძნება ამ სამეზობლო-სამოყვრო ურთიერთობების მატრიცას. XII საუკუნის ბოლოს ჩიხი უკვე ცხადად ჩანს განათლებული საზოგადოებისათვის. უკვე აუცილებელი ხდება ტრანსცენდირება მეფის თვითნებობისა ობიექტურ კანონმდებლობებად და მისი ინსტიტუციონალიზება. მაგრამ ეს გზა შეუსატყვისო აღმოჩნდა ურთიერთობების ქართული (და ზოგადად კავკასიური) ჩვეული წესისა და ბუნებისათვის, რომელიც *პირად ურთიერთობებს გაცილებით მეტ მნიშვნელობას ანიჭებს დღესაც კი, ვიდრე კანონებსა და ინსტიტუტებს*. ამ შემთხვევაში თამარ მეფე და მისი მომხრეები იცავდნენ ქართულ ტრადიციულ „ბუნებრივ“ წყობას და ტრადიციას. ეს დაწყებული განვითარების დამნიფებას აფერხებდა, რაც სწრაფად გამოვლინდა კიდეც. საჭირო იყო, მონახულიყო ერთგვარი ნონასწორობა და შესატყვისობა ტრადიციულ არქეტიპულ ურთიერთობებსა და განვითარების იმ ხაზს შორის, რომელიც მომნიფებული იყო და რომელიც პასუხობდა თანამედროვეობის გამონევეებს. ერთი მხრივ, ყუთლუ-არსლანმა და, მეორე მხრივ, შოთა რუსთველმა შესატყვისი პასუხი გასცეს ამ გამონევეებს...

კავკასიის კულტურული ერთობა, რომელსაც *სამეზობლო-სამოყვრო ურთიერთობას* ეწოდებ, მე მიმაჩნია იმ საფუძვლად, რომელზედაც იდგა საუკუნეთა განმავლობაში კავკასიის ერთა ურთიერთობა. არქეტიპი ამ ურთიერთობისა გახსნილია „ქართლის ცხოვრებაში“, რომელსაც კავკასიური იმპერიის შექმნის სახელმძღვანელო წიგნად და სტრატეგიად მივიჩნევე. რაც შეეხება თანამედროვე ვითარებას, უნდა გვახსოვდეს, რომ ეს არის *ტოტალიტარული სისტემის* ბატონობისა და *კულტურის სულის დამლის* შედეგი. იმდენად, რამდენადაც კავკასია შეძლებს დაუბრუნდეს თავის ისტორიულ ყოფას და შეინარჩუნებს „საუკუნეთა მიერ გადმოცემულ ერთადერთ ბეგრას“ (ვიეკიანანდა), გულისძგერას და თავდადებას კავკასიის შესანარჩუნებლად, იმდენადვე იქნება ეს მოვლენები დროებითი და ამოვარდნილი განვითარებისა და კავკასიური ყოფიერების გზიდან. სოციალურ-პოლიტიკური წყობის და ურთიერთობის არც ერთი სხვა მოდელი არ არის შემძლე, შეინარჩუნოს კავკასიის მდგრადობა და სამეზობლო-სამოყვრო ურთიერთობები და პრინციპები. ის ფაქტი, რომ ეგზისტენციალური პრობლემები, აღმოცენებული თვით კავკასიელ ერებს შორისაც, იქნებოდა ეს ინ-

დივიდუალური თუ ჯგუფური, ყოველთვის გვარდებოდა იმ ურთიერთობის სქემის საფუძველზე, რომლებსაც *არქეტიპებს* ვუწოდებთ. ის ფაქტი, რომ არსად კავკასიაში (კავკასიურ სამოსახლოში, ეკუმენაში) არ განვითარდა ინსტიტუციონალური საზოგადოებრივი სისტემები და იმგვარი პოლიტიკური ფორმები, როგორც ჰქონდა ქრისტიანულ დასავლეთს და მუსულმანურ აღმოსავლეთს, მიუთითებს იმაზე, რომ ეს „არ განვითარება“ უნდა შეიცვალოს „ვერ განვითარებით“ და გამოკვლეულ იქნეს ის მიზეზები, რომელმაც ხელი შეუშალა კავკასიური ტიპოლოგიიდან „დასავლურ“ ან „აღმოსავლურ“ ტიპოლოგიაში გადასვლას. დასავლეთთან სუსტი ურთიერთობების გამო (თუნდაც რუსეთის მიერ შემოტანილთან) ეს „ვერ განვითარება“ თუ მეტ-ნაკლებად გასაგებია, სრულიად გაუგებარია აღმოსავლური ტიპის ცივილიზაციის მიერ განვითარებული ინსტიტუციონალური სახელმწიფო ნიშნების მიმართ. აქედან გამომდინარეობს, ჩემი აზრით, ის, რომ *კულტურის მატრიცას* და *არქეტიპებს* *გაცილებით მეტი მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე აქამდე წარმოგვედგინა*. სწორედ ისინი არიან *დამცავი ფარები*, რომელიც იცავს არქეტიპულ სისტემას და იგივეობრივ ფორმას უნარჩუნებს მას. *თვითგამოსაცნობობა ისტორიაში* (გარეგნულ ცვლილებებისდა მიუხედავად) ეფუძნება, ეფიქრობ, სწორედ ამგვარი დამცავი ფარების ძალასა და ენერჯიას. ამ ფარებს ბოლომდე ვერც „რეველუცია“ ერევა და ვერც „თავზეხელაღებული ლიბერალიზმის“ სიმულირება.

24. ამ კითხვაზე პასუხი, რომელიც დამკვიდრდა რუსთველოლოგიასა და საქართველოს ისტორიაში, რომ „უამუბედობამ დაგვიკარგა რუსთველის „ვეფხისტყაოსნის“ დედანი და მისი ვინაობა“, ვერაფერს კრიტიკას ვერ უძლებს. არსებობს საქართველოს ისტორიის ტექსტი, რომელსაც ეწოდება „ქართლის ცხოვრება“ და რომლის სეგმენტები, ფაქტობრივად, ფარავს საქართველოს მთელ ისტორიას. თუკი რუსთველის სახელი XVI ს.-ში უეცრად ამოვიდა დღის სინათლეზე და სრულიად გარკვეულ მითოგარსში გაეხვია მაშინვე, ეს იმას ნიშნავს, რომ ის არსებობდა მანამდეც. საკითხავი სწორედ ისაა, თუ რატომ არ არის ნახსენები რუსთველი და მისი პოემა არც ერთი ისტორიკოსის თუ პოეტის მიერ, გარდა თვით პოემაში მოძიებული ინტერპოლაციებისა და გვიანდელი ჩანართებისა და სწორებებისა. ჩემი პასუხი ამ კითხვაზე, რომელიც ძირითად ტექსტში მაქვს, ვერ იქნება, ცხადია, საბოლოო, მაგრამ არის ცდა, გაირღვეს ის კედელი, რომელიც აგებულია ფსევდოორთნული პატივმოყვარეობით და ზეგანდიდებით თამარის ეპოქის, რომელსაც მე *ყუთლუ-არსლანისა და რუსთველის ეპოქად* მივიჩნევ. თამარის *პირადი* სახე და საქმე ჯერ კიდევ არ არის იმის დამადასტურებელი, რომ საქართველო რამენაირად სწორ გზაზე ვითარდებოდა და იქ არ იყო ის მძიმე პრობლემები, რომლებიც არ შეეფერებოდა ქრისტიანულ სახელმწიფოს, რომელსაც ჰქონდა პრეტენზია, ყოფილიყო ნინა აზიის უდიდესი და ყველაზე განვითარებული იმპერია (თუნდაც თამარის მხედრობის გაუთავებელი მარბიელობა და ნადავლისათვის ზრუნვა რომ ავილოთ, რასაც არავითარი პოლიტიკური შედეგები არ მოჰქონდა!). ამ ეპოქასაც ესაჭიროება ინტეგრალური გაანალიზება და არა „ოქროს ხანის“ მითოპოეტურ ხატად დასახვა მხოლოდ. ამაზე პასუხს, მე ვფიქრობ, ისტორიის ტექსტიდან შოთა რუსთველის ამოშლა და თვით „ვეფხისტყაოსანი“ იძლევა.

25. რადგან „ვეფხისტყაოსანი“ ქრისტიანული ეპოქის ნაწარმოებია, ხოლო რუსთველი კი ქრისტიანი შემოქმედი, განხილვის საფუძვლად ვიღებ „ბიბლიას“ – ძველი და ახალი აღთქმის ნიგნებს. ფილოსოფიური თვალსაზრისით, ქრისტიანობა ერთადერთი ჭეშმარიტად უნივერსალური რელიგიაა (*ენობრივი სულთმოფენითი უნივერსალურობით*), რომელმაც გაასრულა და დაასრულა ყველა სხვა რელიგიური ხედვა და პოლოგრამა (თვითშემოქმედი ღმერთის ძე-კაცად მოვლენით). ამიტომ მასში სხვადასხვა წინარე რელიგიების კვალის, იდეო-და-მითოლოგიების აღმოჩენა სრულიად ბუნებრივია ისევე, როგორც *შემოქმედის ხედვა მის შემონახველში*. რუსთველი ქართველი მართლმადიდებელი ქრისტიანეა, რასაც მისი ფრესკაც ადასტურებს, სადაც ის ორი დიდი მართლმადიდებლისადმი ალაგლენს ლოცვას. მაგრამ იყო თუ არა ის დოგმატიკოსი, ეს საკვლევეა, რაც აუცილებელს ხდის მისი მართლმადიდებლური კონცეფციის დოგმატურ-საეკლესიო დებულებებთან მიმართების გარკვევას. ეს საგანგებო კვლევას მოითხოვს და ჩემს მიზანს სცილდება.
26. ვაჟა-ფშაველას თქმა: „უსულო საგნებს სული ჩაებერე...“ ზუსტად გამოხატავს შექმნის არსებას. „სულის ჩაებერვა“ მხოლოდ იმას შეუძლია, ვინც თავად არის სული და ამ „ჩაებერვით“ არ აკლდება. შემოქმედში ამიტომ ვლინდება ყველაზე სრულყოფილად საიდუმლო არსება ქმნისა: *სამყაროში შედის და არსდება ის, რაც არაფრით არ გამოიყვანება თავად სამყაროდან*, ანუ არ განეკუთვნება „ბუნებას“ გაგებულს უსულო ქმნილებიდან და არ არსებობიდან. მაგრამ განეკუთვნება იმ სრულყოფილ ბუნებას, რომელიც ღმერთმა – შემოქმედმა შექმნა, ანუ იმთავითვე გონებისა და ნების მქონე პოლოგრამას. იმ ბუნებას, რომელზედაც (და მხოლოდ რომელზედაც) ამბობს ვაჟა: „ბუნება ჩვენშია და ჩვენ ბუნებაში ვართ...“.
27. აქ იხილება დიდი პარადოქსი, რადგან „დროც და მისი, მომენტიც“ აქ ჩნდება. ხოლო მარადისობაში კი არ არსებობს არც დრო და არც მისი მდინარეობა, რომელიც მომენტებს ქმნის. სამების იპოსტაზირება, ამდენად, არ არის დროში არსებული პროცესი, არამედ უწინარეს დროთა, მაგრამ ადამიანის მიერ მარადიულობის აღქმის შეუძლებლობა გონებას განაწყობს იპოსტაზირების დროში ტოპოლოგიურ სისტემად გასააზრებლად. ამ პარადოქსს დაეფუძნება ოკულტური ფილოსოფია, ეზოთერიზმი და მისტიციზმი. სამების და იპოსტაზირების და კაცად მოვლენის ხედვა ონტოლოგიურად შეუძლებელი გახდა იუდაური და მუსულმანური რელიგიური ხედვისა და აღქმისათვის, რაც აპირობებს მათ მიერ ქრისტიანობის ვერ მიღებას.
28. ეს საესებით ეთანხმება მოციქულ პავლეს განმარტებას: „ხოლო შუამავალი ღმერთთან არ არსებობს. ხოლო ღმერთი ერთია“ (გალ. 3,20). აქ, ცხადია, საუბარია არა ძველი აღთქმის ღმერთზე (ხოლო ყოველთვის ადამიანისეულ აღქმაზე), არამედ *სამებაზე*, რადგან ქრისტიანისთვის *სამების* გარეშე ღმერთის არსებობა სრულიად შეუძლებელია, ზუსტად ისევე, როგორც ვე-რაფრით ვერ აღიქვამს და აცნობიერებს (ხედავს) არაქრისტიანი „ერთარსება სამების“ რწმენას. იოანეს სახარების სანყისი (რაც დიდი ხნის განმავლობაში დავის საგანი გახდა პირველი საუკუნეების თეოლოგიაში და მწვალებლობაც წარმოშვა, ვიდრე, ჯერ ნიკეის და, საბოლოოდ, ქალკედონის მსოფლიო კრებამ არ დაადგინა *მრწამსის* სრული დაფორმლება) ქრის-

ტიანული თვალსაზრისით უპირობოდ მიუთითებს სწორედ სამებაზე. მე ვფიქრობ, იოანეს სიტყვებს, რომელსაც დავის საგნად ის შერეული (იუდაურ-ბერძნულ-ქრისტიანული) გაგებები და ხედვა ხდიდა, ჯერ კიდევ მძლავრობდა საეკლესიო და თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ აზროვნებაში. „პირველთაგან იყო სიტყუაი. და სიტყუაი იგი იყო ღმრთისა თანა, და ღმერთი იყო სიტყუაი იგი. ესე იყო პირველთაგან ღმრთისა თანა. ყოველივე მის მიერ შეიქმნა, და თვინიერ მისა არცა ერთი რაი იქმნა, რაოდენი რაი იქმნა. მის თანა ცხორებაი იყო და ცხორებაი იგი იყო ნათელ კაცთა. და ნათელი იგი ბნელსა შინა ჩანს, და ბნელი იგი მას ვერ ენია... სოფელსა შინა იყო და სოფელი მის მიერ შეიქმნა, და სოფელმან იგი ვერ იცნა... და სიტყუაი იგი ხორციელ იქმნა და დაემკვიდრა ჩვენ შორის, და ვიხილეთ დიდებაი მისი, დიდებაი ვითარცა მხოლოდშობილისაი მამისა მიერ, საესე მადლითა და ჭეშმარიტებითა...“ რუსთველის ქრისტიანული ხედვა პირდაპირ ესიტყვება იოანესეულ თქმას და აგრეთვე ქალკედონურ განმარტებას მრწამსისა, რაც მისი ხედვისა და ხატოვანების საფუძველს ქმნის. იოანესეული სანყისი ერთება სამებად ვლინდება და კელაე ერთებაში გადადის ქრისტეს აღდგომით და მამის მარჯვნივ ჯდომით. ხოლო სულიწმიდა, რამდენადაც ის არ გადის ამგვარ გზას, მარადიულად მამასთან არის და მისგან გამოდის. ერთი იპოსტასურად კაცობას არ შეიცავს, ანუ კაცობა არ არის იპოსტასი, არამედ ქმნილება, რომელსაც აქვს „მსგავსება და ხატობა“ შემქმნელის, ანუ ერთარსება სამების. ეს არის ერთარსება სამი იპოსტასი ერთი ღმრთიებისა. და ყოველთვის საუბარია ადამიანის მიერ აღქმასა და რწმენაზე. „დიდი განყოფის“ („სქიზმის“ – 1054 წ.) თეოლოგიური საფუძველი გახდა კათოლიკურ მრწამსში „ფილიოკვას“ მოძღვრება, რომელიც სულიწმიდას მამიდან და შვილიდან გამოშავალად მიიჩნევდა, რაც, ჩემი აზრით, დაკავშირებული იყო იმ ლოგიკასთან, რომელსაც ეფუძნებოდა XI საუკუნიდან ლათინური (ევროპული) თეოფილოსოფიური ხედვა: ბერძნულ-არისტოტელური ლოგიკის ტრადიციასთან. შესაბამისად, იოანეს სიტყვების ინტერპრეტაციაც ამავე ლოგიკით ხდებოდა და რწმენას უქვემდებარებდა ამ ლოგიკას, რაც რწმენის რაციონალიზებას იწვევდა, ანუ, ფაქტობრივად, რაციოს (ცნობიერებას) აყენებდა რწმენაზე მაღლა, რასაც ქრისტიანობისადმი საპირისპირო გზით მიჰყავდა ხედვა. მე ვფიქრობ, ეს იყო საფუძველი „ღმერთის არსებობის“ ლოგიკური დასაბუთების გაუთავებელი ცდებისა, რომლითაც გამოირჩევა კათოლიკური და პროტესტანტული თეოლოგიებისა და ევროპული ფილოსოფოსების ცდები. XVIII საუკუნის „განმანათლებლობიდან“ მოყოლებული, შეტევა ქრისტიანულ ირაციონალიზმზე და სიმბოლიზმზე (საერთოდ ქრისტიანობაზე), რომელსაც ეხედავთ დასავლურ აზროვნებაში, სულ უფრო აქტიურდებოდა მასობრივი და მოზაიკური ცივილიზაციის გავრცობის და ათეიზაციის კვალად, ჩემი ხედვით, რის საფუძველს ეს ცალკეობი რაციონალიზება წარმოადგენს.

29. კოლასელთა მიმართ მინერილ ეპისტოლეში მოციქული პავლე ადასტურებს ზემოთქმულს: „უმადლოდეთ მამას, რომელმაც წმიდანთა მემკვიდრეობაში მონაწილეობის ღირსი გაგვხადა ნათელში. რომელმაც გვიხსნა სიბნელის ძალაუფლებისაგან და შეგვიყვანა თავისი საყვარელი ძის სასუფეველში; რომელშიც ჩვენ გვაქვს მისი სისხლით გამოსყიდვა და ცოდვების მიტევება.“

ვინც არის უხილავი ღმერთის ხატება, პირმშო ყოველი ქმნილებისა. ვინაიდან მასში შექმნა ყოველი, რაც ცაში და დედამიწაზეა, ხილული და უხილავი; ტახტები თუ ბატონობა, მმართველობანი თუ ძალაუფლებანი – ყველაფერი მის მიერ და მისთვის არის შექმნილი. და იგი არის ყოველივე ზნი და ყოველივე მისით დგას. და ის არის ეკლესიის სხეულის თავი. ის არის დასაბამი, პირმშო მკვდრებით, რათა მას პქონდეს ყველაფერში პირველობა. ვინაიდან სასურველი იყო მამისათვის, რომ მასში დაფუძნებულიყო ყოველივე სისავსე. რათა მის მიერ შეერიგებინა თავისთან ყველაფერი, დაემშვიდებინა მის მიერ, მისი ჯვრის სისხლით, დედამიწაზე თუ ზეცაში." (1,12-20). გამოთქმა „ყოველივე მის მიერ და მისთვის არის შექმნილი“ მე ფიქრობ, გულისხმობს „სამებისულ“ ქმნადობას და რადგან ლოგოსი, ანუ სიტყვა დასაბამითიერია, ამიტომ, ბუნებრივია, რომ ყოველივე მისი გაკაცების შემდგომაც მისთვის რჩება შექმნილი. და ახლა უკვე „მამის“ მიერ, როგორც ქრისტეს „ომიავლენებელისა“. როგორც თავად ქრისტე ამბობს, „ვერავც იხილავს მამას შვილის გარეშე“. მამა შვილში იხილუება და შვილი მამაში. გზა ამ ჭეშმარიტების მისაღწევად მხოლოდ ქრისტეზე გადის („მე ვარ გზა...“). „უხილავი ღმერთის ხატება და პირმშო ყოველი ქმნილებისა“ მეტად მნიშვნელოვანი განმარტებაა, რადგან „პირ-მშო“ ლოგოსს, სიტყვას ნიშნავს და „თქმა-ქმნაზე“ მიუთითებს. აქაც ვხედავ უხილავ საიდუმლო სხეულად ერთებას“ და გამოვლენილობას შობითა და კაცობით.

30. მონოთეისტური „ღმერთი“ – მოსესეული „იაღვე“ და მუჰამედისეული „ალლაჰი“ – ი რადიკალურად განსხვავდებიან ქრისტესეული „სამების“ – „მამა ღმერთის – ძე ღმერთის – სულიწმიდა ღმერთისაგან“. იუდაური და მუსულმანური (სემიტური ენის) მონოთეისტური ღმერთი განუყოფელი და სახიერად გამოუვლენელი მარადიული ერთია, „დაფარული“ და ტრანსცენდენტური, რომლის ხილვა შეუძლებელია, შეიძლება მხოლოდ არაუშუალოდ მის მიერ ნათქმის (უხილავის) სმენა და მისი სიტყვის გაგონება (მოსე, მუჰამედი). სამების ერთებაც მარადიულია, მაგრამ, როგორც გამოვლენელი, ის თანხვდება მონოთეისტურ ღმერთს, თუმცა თავის თავში შეიცავს შვილსაც, რომელიც დროთა უწინარეს არსებობს მასში, და სული წმიდასაც, რომელიც მისი სულია, ქმნის ენერგია, რომელიც „მისგან გამოვალს“ და ასევე მარადიულად არის მასში არსებული. „დროთა უწინარეს“ მიუთითებს „შექმნამდე“, რაც ნიშნავს, რომ ის ვერ იქნება მოაზრებული, როგორც „ქმნილი“. ეს იგივეა, რაც „დედობაში“ შვილის არსებულობა მის შობამდე და სიტყვის არსებობა „თქმამდე“... მაგრამ დროში მხოლოდ ქმნილება არსებობს და ქრისტეც „განკაცნა“ და „ადამის მოდგმისად“ იქცა, ხორცი აისხა, რათა მოვლენილიყო, – სიტყვა-ლოგოსი ითქვა, შვილი იშვა... – მარადიული შემოვიდა დროში. რუსთველური სანყისის „რომელმან“, სრულიად გარკვევით მიუთითა არა რომელიმე სხვა მონოთეისტურ ხედვაზე „შემომქმედი ერთისა“, არამედ სწორედ ქრისტესულ ჩვენებაზე სამების განუყოფელი ერთებისა. არც ერთმა მონოთეისტურმა ხედვამ არ იცის არც „მამობა“ და არც „შვილობა“, რადგან მათ იციან მხოლოდ შექმნა. ღმერთი – მშობელი შვილისა თავისი თვითობით – სრული ღმრთულობით და სრული კაცობით, და, აგრეთვე ის, რომ მამის ხედვა მხოლოდ შვილიდან არის შესაძლებელი, სრულიად გაუგებარი ხდება როგორც იუდაური, ასევე მუსულმანური ხედვისა და რწმენი-

სათვის. იუდეველები ქრისტეს მხოლოდ ადამიანად აღიქვამენ (ცრუ წინასწარმეტყველადაც კი არ თვლიან), ხოლო მუსულმანები კი მას წინასწარმეტყველად და მოციქულად მიიჩნევენ. ამიტომ *მაჰმადი*, როგორც დროში უახლესი სიტყვის მომბანი, და *ყურანი*, როგორც „ზეციური დედნის“ ერთადერთი ასლი, ღმერთის ბოლო სიტყვად არის მიღებული. რელიგიური აქსიომების შესახებ. იხ. ჯ. კაშია, „რელიგიათა კვლევს ინტეგრალური მეთოდოლოგიისათვის“. „ივერია“, II, გაზაფხული-ზაფხული 1999, პარიზი. ქეის-ჟურნალი, გვ. 177.

31. ჯგრაგ რომ გიორგია, ეს, ჩემი აზრით, ახალი თარგმანი უნდა იყოს. „გიორგი“ ამკარად ბერძნული გე-ორგედან მომდინარეობს და გარკვეული აზრით ბერძნულ-ქართული შეხვედრების დროული ჩარჩოთია მოსაზღვრული. რაც შეეხება ჯგრაგს, თუმც იმ დადგენილია „გიორგის“ შესატყვისად, მისი ეტიმოლოგიისა და სტრუქტურის ანალიზი ჯერ სათანადოდ არ არის ნაწარმოები. გაუგებარია, როგორ ითარგმნა ქართულიდან (ან უშუალოდ ბერძნულიდან) სვანურად ამგვარი ფორმით და როგორ დაიკავა ადგილი სვანურ მითოლოგიაში ამ ახალმა სახელმა და არსებამ. სვანურ მითოლოგიაში *ჯგრაგის* როლი და ადგილი, მისი ფუნქციები და მისი ლინგვისტური ტოპოლოგია ჯერჯერობით ბოლომდე შესწავლილი და ამოკითხული არ არის.
32. სულხან-საბას „სიტყვის კონა“ სიტყვას „კაცი“ ასე განმარტავს: „დაბადა ღმერთმან კაცი თვისითა ხელითა ხატებისაებრ და მსგავსებისაებრ თვისისა, ქვეყანისაგან უკუე ხორცინი შემზადა, სულისა სიტყვიერისა და გონიერისა შთაბერვისა თვისისა მიერ მიმნიჭებელმან მისმან, რომელსა-იგი საღრმთოდ ხატებად ვიტყვი. და რამეთუ ხატებისა ებრობა ვითარმე გონიერისა გონიერებასა და თანამფლობელობასა ცხად-ჰყოფს, ხოლო მზგავსებისაებრობა ძალისაებრსა მსგავსებასა სათნოებისასა.“ აქ უნდა შევნიშნო, რომ სულხან-საბას მიერი განმარტება, რომელიც უეჭველად ქრისტიანული კონცეფციიდან ამოდის, *კაცისა და მის ნაწილთა თანაზიარობის* შესახებ მიმარჩია უალრესად საინტერესო და შესატყვის განმარტებად, თანაზიარის თანამედროვე გენეტიკოსთა ნაკვლევისა და *ჰოლოგრამული ხედვისადმი*. *კაცი-და-ადამიანი ერთობაშია* წარმოდგენილი, და განსაზღვრული (მე გამოყოფო „გასაღებ“ სიტყვებს): „სახმარ არს ცნობად, ვითარმე *კაცი უსლოთაცა ეზიარების და პირუტყვთა ცხორებისა ზიარ არს და სიტყვიერთა თანამონაწილე* არს გონიერებითა, რამეთუ ეზიარების უსულოთა უკვე *სხეულოვანობითა და ოთხთა ნივთთაგან შეზავებულობითა*, ხოლო *ნერგთა ამითაცა და მოზარდობითითა და აღორძინებადობითა და თესლოვანებითა*, ესე იგი არს *შშობელობითა* ძალითა. ხოლო *პირუტყვთა ამათ შინაცა* ვიდრემდე, ხოლო *უფროსლა ნადიერებითითა*, ესე არს *გულისწყრომა* და *მგრძნობელობითისა მიმართებისა მოძრაობისა*, რამეთუ ძვალნი ეზიარებისან ქვათა, ფრჩხილნი – ნერგთა, და თმანი ბალახთა.“ და კიდევ: „*ხატება ღვთისა არს მოქმედება, სიბრძნე და სიყვარული, რომელსაც შორის წმიდა სამება გამოისახვის: მოქმედი – მამა, სიბრძნე – ძე და სიყვარული – სულიწმიდა. ესე არს ხატება ღვთისა კაცთა შორის*“. თბილისი, „მერანი“ 1991 წ. გვ. 359–362. ხოლო ყოველივე ეს *წარმოაჩინა* იესო ქრისტემ.
33. პლატონის ტერმინების ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის გაუთვალისწინებლად ძნელია მისი ფილოსოფიური ხედვის მეტ-ნაკლებად სრული ამო-

კითხვა. ბერძნულ ენაში (ისევე, როგორც ჩემთვის ცნობილ სხვა ენებში), არ არსებობს ცნება „ადამიანი“ (ადამის ჩამომავლის აზრით; ადამიანი – ადამისგამონი). ებრაული „ადამაჰ“ (ან „ადამათ“) ნიშნავს „მინას“, რაც მიუთითებს „მინისაგან“ ადამის გაკეთებაზე იმ შექმნილი „მოდელით“ (ფორმით, იდეით), რომელიც ღმერთმა სახედ და ხატად თვისად შექმნა. ამგვარი გაკეთების, „მოზელვის“, „გამოცხოვის“, „გამოჭრის“ და სხვა თვალსაზრისი მითოლოგიაში თითქმის ყველგან გვხვდება, სადაც შექმნის შესახებ არის გადმოცემული. პლატონის იდეა ფილოსოფიური ხედვის გამოხატულებაა და, ამდენად, მას არა აქვს რაიმეს „გაკეთებასთან“ კავშირი – გაკეთებულ-შექმნილი ჩრდილია იმ იდეისა, ფორმისა, რომელიც ნამდვილი ცოცხალი ყოფიერებით არსებობს მარადიულად, მაშინაც კი, როდესაც მისი ჩრდილი აღარ არსებობს. ჩრდილს ხომ დროებითი არსებობა აქვს. მზე გადავა და ჩრდილიც ქრება. ბერძნული „ანთროპოს“-ის, რომელიც ითარგმნება, როგორც ადამიანი, ერთ-ერთი მნიშვნელობა არის „ატომოს“. ეს ორი სიტყვა მეტად საინტერესო კავშირშია და მათი ეტიმოლოგიებიც გარკვეულწილად საერთო სემანტიკურ ველში უნდა თავსდებოდნენ. „ატომოს“ ნიშნავს განუყოფელს, დაუშლადს, მთლიანს და ა.შ., რაც სავსებით შეესატყვისება ფორმა-იდეის პლატონისეულ გაგებას, რადგან იდეა შინაგანი ფორმაა. ხედვაში ისინი ურთიერთის ასპექტებად ვლინდებიან, როგორც ველი და ქვანტი. ეს არის იდეისა და ფორმის მთლიანობა, დაუშლელიობა, განუწუნალიველობა, თვითიგივეობა. აქვე აღვნიშნავ, რომ ქართული „ყანა“ (ქვე-ყანა...) ნიშნავს აგრეთვე მინას, მაგრამ ქართული ენის სემანტიკურ პოლოგრამაში ის დადგინდა, როგორც „კულტურული მინა“, სარგოს მომცემი მინა და შრომის ნაყოფიერების გამომღები („ყანასა სეტყვა აშინებს, კაცთ უსარგოდ დარჩენა...“). ეს სრულიად სხვა განზომილებას აძლევს „ადამიანობას“ და მის „ყანობრიობას, ანუ მინიერებას – იგი იმთავითვე მაკულტურულელებელი არსებითა და ენერგითა აღჭურვილი.

34. ქრისტეს ხორციელი ჩამომავლობის ნუსხაში, რომელიც ორ სახარებაშია მოცემული, მათესთან და ლუკასთან, დავითისგან ჩამომავალი იოსებია, რომელსაც არავითარი კავშირი იესო ქრისტესთან არა აქვს, გარდა იმისა, რომ ის მარიამის ქმარია და ოჯახის მამა. იმ ოჯახისა, სადაც, საგულეებელია, შემდგომ ბუნებრივად იშენენ ქრისტეს ძმები. ქრისტეს მიერ ნათქმის თავის მოციქულებზე და მიმდევრებზე: „აი, ჩემი ძმები“ – შეიძლება პირდაპირი აზრითაც იქნეს გაგებული. ქრისტე მხოლოდ სულიერ ნათესაობას და ძმობას ცნობს და ეს მეტად მნიშვნელოვანია ქრისტიანობის ზეთნიკური და ზებიოლოგიური ხედვისაკენ მონოდების გასაგებად. ქრისტეს ხორციელი და-ძმის არსებობის ეს ფაქტი უაღრესად მნიშვნელოვანია მარიამის ღვთისმშობლობისა და მარადქალწულობის მეტაფიზიკის გაგებისათვის.
35. აქ აკაიი ნერეთლის „გამზრდელის“ თემატ იხსნება: ჰაჯი უსუფის მიერი – „სასიკვდილო მე ვარ მხოლოდ, რომ კაცად ვერ გამიზრდისარ...“ – არქეტიპულობა სწორედ ამ ზედროულობას გულსხმობს, რომელიც საუკუნების გასწვრივ უცვლელად წარმოაჩენს ღირებულებას და გაგებას, რაც კულტურის ცხოველმყოფელობის გამოთქმაცაა.
36. ეს დოგმატურობა გამოიხატა ლენინის მიერ ჰეგელის კითხვისას მინანერში დაფორმულეებულ აზრში, „небо долой – материализм“. ეს ფორმულა მეტრძო-

ლი ათეიზმისა და მატერიალიზმის არსთა არსია.

- ა. უმთავრესი საკითხი, რომელიც ქართულ ხედვასა და იტალიური (ევროპული) „ჰუმანიზმის“ და „რენესანსის“ ხედვას განასხვავებს, არის *კაცის* არსების და *ადგილის* გარკვევა ყოფიერებაში და არსებობაში. როგორც წინა ნაწილებში შევეცადე მეჩვენებინა, ევროპული ხედვა „ადამიანსა“ და „კაცს“ არ განასხვავებს. ის განასხვავებს ფიზიკურს და სულიერს, მაგრამ *ადამიანს* „ადამად“ შექმნილად განიხილავს და მას მიანერს „ხატობასა და მსგავსებას“, აქედან გამომდინარე „ჰუმანიზმის“ იმგვარი ინტერპრეტაციით, როგორც დამკვიდრდა ევროპულ აზროვნებაში XIII-XIX საუკუნეებში და დღესაც გრძელდება. ქართულ მსოფლალქმაში „ადამიანი“ ენოდება „ადამის თესლს“, ბიოლოგიურ წარმოშობას, ხოლო *კაცი* კი ღვთის მიერ შექმნილ „ხატსა და მსგავსებას“. კონცეპტუალურად ეს რადიკალურად გასხვავებული ხედვაა, რადგან ქართული ენის ხედვით და შექმნის ინტერპრეტაციით, *თქმით შექმნასა და ხელით გაკეთებასთან გვაქვს საქმე*, ხოლო ევროპულ გაგებაში კი ერთმანეთთან – ადამიანის *სული* („მინაგანი ადამიანი“) კი არ წარმოადგენს „ხატსა და მსგავსებას“, არამედ – ადამიანის ბიო-ფიზიკური სახე. მეტასახიერება დამინებულია, ფიზიკურ მსგავსებად არის წარმოდგენილი, რაც გახდება საფუძველი „ჰუმანიზმის“ და „რენესანსის“ ტოტალური ესთეტიკური ანთროპომორფიზმის (ადამიანურსახეობის), რომელიც მომდევნოდ, XX საუკუნეში ანთროპომორფულ „სიმბახინჯის ესთეტიკად“ ან „ესთეტიკურ სიმბახინჯედ“ ჩამოყალიბდება. თუ მივიჩნევთ, რომ მხოლოდ რომელიმე ამ ხედვათაგან არის „ჭეშმარიტი“, ბუნებრივია, ყველა სხვა ხედვა იქნება „არაჭეშმარიტი“. რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში ამგვარი მიდგომა პროკრუსტეანური ცენზორის როლში გამოდიოდა იმ მთლიანი, ინტეგრალური ხედვის მიმართ, რომელიც, ვფიქრობ, ყველაზე შესატყვისი იქნებოდა ნებისმიერი ეპოქის ცოდნის მარაგისა და ყოფიერების პოლოგრამის ამოკითხვის თვალსაზრისით. ეს ცენზურა „მეცნიერების“ პრეტენზიით დღესაც მოქმედებს. „პოლოგრამული პარადიგმა“ შესანიშნავად ხსნის ბევრ ისეთ მოვლენას, რომელიც შეიცავს როგორც *გამოვლენილ* (მანიფესტირებულ), ასევე ყოფიერების და მისი წყობის, ტოპოლოგიის *გამოვლენულ* (არამანიფესტირებულ) ასპექტებს. მე ვფიქრობ, რომ ყოფიერების ნებისმიერი სეგმენტისა და ადამიანის არსებობის ნებისმიერ მახასიათებელში, ეს ორი დონე და მათი ურთიერთმიმართება და თანამოქმედება განსაზღვრავს იმას, რასაც ადამიანი ხედავს და მოიმოქმედებს. შეიძლება, ამ პარადიგმას პირობითად ეწოდოს „*განწყობის პარადიგმა*“, უზნაძისეული (და მის წინამორბედთა) *განწყობის თეორიის* ფსიქოლოგიური, ფილოსოფიური და რელიგიური ასპექტების გამთლიანებით. *განწყობის ველი* პოლოგრამის ხედვის პირობას ქმნის, ხოლო ეს ველი იქმნება მანიფესტირებული და არამანიფესტირებული კვანძების ურთიერთმიმართებითა და ურთიერთქმედებით. ადამიანის „*ორბუნებოვანება და ორგონიერება*“ „*კაცობის*“ მანიფესტაციის წარმოადგენს (ხოლო ქრისტესთან კი „ღმერთობის და კაცობის“ აბსოლუტური ტოპოლოგიით და მანიფესტირებით „ხილვადის და უხილავის“, „ხორცის და სულის“, ფიზიკურის და მეტაფიზიკურის) და *არსებისგამომთქმელია* (ონტოლოგიური), ანუ *ენით* განპირობებული. რომელიმე ასპექტის წინ წამოწევა ბუნებრივად ცვლის მთელ პოლოგრამას

და მას გასხვავებულ გამოთქმულობად აქტევს. მე ეფიქრობ, ეს არის მიზეზი იმისა, რომ XI-XIII საუკუნეების ხედვას მომდევნო ეპოქებში ჩაენაცვლა „ახალი პოლოგრამა“, რომელმაც მოახდინა გამოთქმულობის ახლებური ხედვა და გაგება. იხ. ამის შესახებ ჩემი „ენა, საზრისი, ყოფიერება“, თბ. 2002 წ; აგრეთვე „The HOLOGRAPHIC PARADIGM AND OTHER PARADOXES. Exploring the Leading Edge of Science“, edited by Ken Wilber. NEW SCIENCE LIBRARY. SHAMBALA/Boston & London/1982; Quantum Questions: „Mistical Writings of the World’s Great Physicists“, edited by Ken Wilber; Fritj of Capra: „Tao of phisics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism“, second edition.

38. ტრადიციულად, ქართულ თანამედროვე ფილოსოფიურ ტერმინოლოგიაში მიღებულია *არსებობისა და ყოფიერების* შეზღუდული ხმარება: *ყოფიერება* შეესაბამება ინგ. being-ს, ფრ. être-ს და გერმ. sein-ს, მაგრამ ქართულისაგან განსხვავებით, ამ სიტყვებს არა აქვთ „ქმედების“ მნიშვნელობა, როგორც აქვს ქართულ „ყოფიერებას“; „არსებობა“, რომელსაც ქართულში არა აქვს ქმედების მნიშვნელობა, პირიქით, შეესატყვისება ეხსისტერე, რასაც აქვს ქმედების მნიშვნელობა, რადგან გამოხატავს გარკვეულ პროცესს, დროში მყოფობას, გამოსვლას და სხვა. მე მიმაჩნია, რომ სიზუსტისათვის უნდა დავაბრუნოთ სიტყვები თავიანთ ადგილას და მივცეთ შესატყვისი მნიშვნელობა და გამოყენება. *ყოფიერება ქმედითობაა*, ხოლო *არსებობა* კი – *არსის მოცემულობა*, ხოლო არსი კი თავისთავად მოცემული არ არის, ის ქმედითად, ცოცხალი ცხოვრებით იქმნება – არსი შედგება ცხოვრების და არა მიზეზი. ბარათაშვილმა („აბა რა არის ჩვენი ყოფა, ნუთი-სოფელი, თუ არა ოდენ სანყაული ალუესებელი“ და ვაჟა-ფშაველამ ზუსტად დაინახა ეს. „ყო“ – „ჰყო“ = „ქმნა“ ამას შესანიშნავად ადასტურებს. რა თქმა უნდა, ამ ცვლილებებს ვერ განახორციელებ ბუნებრივ სამეცნიერო ენაში, მაგრამ იქნებ სჯობდეს, სპეციალურ ტერმინოლოგიაში ზუსტი ეტიმოლოგიური მნიშვნელობებით აიხსნას სიტყვები. იხ. ამის შესახებ ჩემი „ენა, საზრისი, ყოფიერება. ქართველურ ენათა ტოპოლოგია“, თბილისი, ქეი, 2002.

39. ჩემი თვალსაზრისით, ენ. „შესავალი“, ის ნაწილიც კი, რომელიც პირველ პირშია გადმოცემული და ესე იგი ავტორს ეკუთვნის, არეულია და არ შეესატყვისება ტექსტის არც მხატვრულ ფორმას და არც თემატურ სისტემურობას. 1-5 ტაეპებს ბუნებრივად უნდა მოსდევდეს მე-19 ტაეპი:

(1) „რომელმან შექმნა სამყარო...“

...

(5) „მიბრძანეს მათად საქებრად თქმა ლექსებისა ტკბილისა, ქება ნარბთა და ნამნამთა, თმათა და ბაგე-კბილისა, ბროლ-ბალახშისა თლილისა, მით მიჯრით მინყობილისა, გასტეხს ქვასაცა მაგარსა გრდემლი ტყვიისა ლბილისა.“

(19) „– ჩემი ან სცანით ყოველმან, მას ვაქებ, ვინცა მიქია, იგი მიჩნს დიდად სახელად, არ თავი გამიქიქია! ეგია ჩემი სიცოცხლე, უწყალო, ვითა ჯიქია; მისი სახელი ქვემორე, შეფარვით მითქვამს, მიქია.“

შემდგომ, „ეზმება“ მომდევნო ტაეპები:

(6) „ან ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება...“

(7) „მო, დავსხდეთ ტარიელისთვის ცრემლი გედის შეუშრობელი...“

- (8) „ესე ამბავი სპარსული ქართულად ნათარგმანები...“
 (9) „მე რუსთველი ხელობითა ვიქმ საქმესა ამა დარი...“
 (10) „თვალთა მისგან უნათლოთა უნატრამცა ახლად ჩენა...“
 (11) „რაცა ვის რა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს, მუშა მიწყვი მუშაკობდეს, მეომარი გულწინობდეს; კელა მიჯნურსა მიჯნურობა უყვარდეს და გამოსცნობდეს, არცა ვისგან დაინუნოს, არცა სხვასა უნუნობდეს.“

ამ ტაეპს პირდაპირ და რუსთველური ტექსტის ბუნებრიობით ებმება შემდგომი სტროფი: „იყო არაბეთს როსტევეან, მეფე ლეთისაგან სვიანი...“ და შემდგომ მდინარებს შეუწყვეტილივ... თუმცა გზადაგზა შეიმჩნევა ჩარევისა თუ გასწორების კვალიც.

„შაირობისა და მიჯნურობის“ თეორია ამჟამად ხელოვნური ჩამატებაა. ეს კონცეფცია რუსთველის დროს საკმაოდ გავრცელებული იყო (აღმ. რელიგიური ტექსტები, სუფიები, თვით სახარებათა ალეგორიები და სხვა, ასევე დას. რელიგიური მისტიკა, X-XIII საუკუნეების მისტიკოსები, პოეზია და ალეგორიული პროზა), ხოლო მოგვიანოდ კი ამ ფორმათა ცოდნა გაილია (XX საუკუნეში კი საიდუმლო, ეზოთერულ ცოდნად იქცა, ნეოგნოსტიკოსებთან, ოკულტურ ფილოსოფიაში და მისტიციზმში), რამაც, ვფიქრობ, გამოიწვია ეს ჩანართი. თავისთავად, ამ ჩანართის ავტორის მაღალპოეტური ნიჭიერება ეჭვს არ იწვევს, და არც ის არის საეჭვო, რომ მან ზედმიწევნით აითვისა რუსთველური პოეტური ენა და ნყობა – კიდევ ერთი უცნობი ნიჭი ქართულ პოეტურ პოლოგრამაში, მაგრამ პოემის მხატვრული ფორმა ვერ დაიცვა. ან სრულიად შეგნებულად სცადა მოეცა ერთგვარი „გასაღები“ იმ ფარული აზრისა, რომელიც „ვეფხისტყაოსნიდან“ პირდაპირ არ ამოიკითხებოდა.

40. შეხედულება, რომელიც დამკვიდრდა „ბნელი შუა საუკუნეების“ შესახებ, გადაჭარბებულად ასახავს „კუდიანების დევნას, ინკვიზიციას და სხვა იმგვარ მოვლენებს, რომელნიც „შუა საუკუნეებს“ V-XV საუკუნეებს („რენესანსამდე“) განსაკუთრებულად ბნელ ცრურწმენებით დატანჯულ ეპოქად წარმოადგენს. თანამედროვე კვლევები ადასტურებს ამ გადაჭარბებების იდეოლოგიურ საფუძველს და შეუსატყვისობას იმ ვითარებებისადმი, რომელიც რეალურად არსებობდა შუა საუკუნეებში და იმ მონაკვეთებშიც, რომელიც ახალ დროს წარმოადგენდა. XIX და XX საუკუნეების პოლიტიკური, რასობრივი და, თუგინდ, „მეცნიერული“ ინკვიზიციები გაცილებით უფრო დიდი მასშტაბის იყო, ვიდრე მთელი შუა საუკუნეებისა. ეს გასათვალისწინებელია.

41. აქ ნათლად დასტურდება არა სამზერობა ლამეში არსებულ საგანთა, არამედ თვით ლამის საგნობრიობა და შესატყვისობა პოეტის „მე“-სთან – პოეტურ ხედვაში თვით ლამე („უხილავობა“, „სიბნელე“...) საგნდება: „ახლა, როცა ამ სტრიქონს ვნერ, შუალამე იწვის, დნება...“ – იწვის ყოველთვის ნივთიერი საგანი და თუ იწვის, ე.ი. ანათებს, ანუ დღედ საგნდება... სიტყვის საგნობრივი ხედვა და განცდა ვაჟა-ფშაველასთან ერთად, გალაკტიონის პოეტიკის არსებითი მახასიათებელია.

42. „უცნაური და უთქმელი“ ის ატრიბუტებია, რომელიც ადამიანს უადვილებს ღმერთის სახიერების ხედვას და ამასთანავე მას განყოფს კაცისაგან, როგორც ღმერთის მიერ შექმნილ „მსგავსებისა და ხატისაგან“. „უცნაური“

მიუთითებს: ცნობიერებაში ვერთავსებადი, ცნობიერების გარეთ მყოფი, რაც შესატყვისობას პოეზის რწმენის ტერტულინესულ ფორმულასთან: „მნამს, რადგან უცნაურია“ (*“credo qua ab surdum est”*). ხოლო „უთქმელობა“ კი სრულ შესატყვისობაშია დიონისე არეომაგელისეული *ზენათელი წყვდიადის ხედვით დამუნჯებასთან*. ჩემი მიზანი ნამდვილად არ არის თეოლოგიურ ლაბირინთში შესვლა. მე ვცდილობ, ჩემეული ხედვის და გაგების გადმოცემას მისანდვლოში სახით და იმ კავშირების გამოვლენას, რომლებიც რუსთველის ხედვას „ვეფხისტყაოსანში“ გაშლილ რელიგიურ ბადედ დამანახებს. თეოლოგიური ასპექტები მხოლოდ ის საფუძველია, რომელსაც, ჩემი აზრით, რუსთველი ეფუძნებოდა „ვეფხისტყაოსნის“ შენობის ასაგებად. ამ საფუძველს მე ერთმნიშვნელოვნად *ქართულ-ქრისტიანულს* ვუნობდებ.

43 როგორც „სიტყვის კონები“ განმარტავენ, „რელიგიო“ ნიშნავს *კავშირს*, ამ ლათინურ სიტყვას არა აქვს შესატყვისი სხვა ენებზე და რადგანაც ის იხმარება საყოველთაოდ, ამიტომ, ბუნებრივია, მისი ეტიმოლოგიური მნიშვნელობაც (არქესემანტიკური ველი) „თან დააქვს“.

44 აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მუსულმანობის ერთი მნიშვნელოვანი ნახნავი შეესატყვისება პავლესეულ გაგებას. მასულმანობა-მამადიანობა ასევე ზემდგომია სისხლით ნათესაობაზე (ეთნოსზე). მუსულმანები ერთიანდებიან „ერთგულებით ნიგნისადმი და მისი მიმღებისადმი“ - „ყურანისა“ და მოჰამედისადმი, რომელიც „გამოგზავნილია“. ეს არის „ერთგულთა სანათესაო“, რომელშიც არა აქვს მნიშვნელობა ეთნიკურობას და ჩამომავლობას. თუმცა, საფუძველი ამ ნათესაობისა არის არა ღმერთი უშუალოდ, არა „ალაჰი“, არამედ *ნიგნი* - „ყურანი“ და ამ ნიგნის უშუალოდ მიმღები, ზეგარდმო კარნახით, მოციქული - მოჰამედი. ამ თვალსაზრისით, ნყობა, რომელიც მკვიდრდება მუსულმანურ სახელმნიფოში - *ხალიფატში*, მიუხედავად იმისა, რომ საკმაოდ მაღალი ხარისხის ინსტიტუციონალიზებას აღწევს, რადიკალურად განსხვავდება ევროპული (დასავლური) ნყობისაგან. მუსულმანური (აღმოსავლური) სამყარო ეთნიკური შემადგენლობით ისევე *მრავალკულტურულია*, როგორც ქრისტიანული (დასავლურ-აღმოსავლური). ამიტომ ბრძოლა მუსულმანურ და ქრისტიანულ სამყაროებს შორის გამორიცხავდა „ეთნიკურ კონფლიქტებს“, რადგან არც ერთ მათგანში არ ჰქონდა მნიშვნელობა ეთნიკურ „ნათესაურ“ სუბსტრატს. ეს კარგად გამოვლინდა *ჯვაროსნული ომების* დროს. მაგრამ ისტორიის მსვლელობაში, როდესაც მოხდა სახელმნიფოს სულ უფრო მაღალი ხარისხით სეკულარიზაცია და, შედეგად, ეთნიზაცია, რელიგიამ თანდათან დაუთმო ადგილი სოციალურ პრობლემებს და ურთიერთობრივ პრინციპებს, რის შედეგად ეთნიკურობამ უპირატესი ადგილი მოიპოვა. ეთნიკური კონფლიქტების მოძალება XX საუკუნეში და ერთგვარი „ეთნიკრატია“ ცნობიერებაში ამის ნათელ დადასტურებად მიმაჩნია.

მუსულმანთა ისტორიული განყოფა სუნიტებად და შიიტებად, ისევე, როგორც ქრისტიანობის დიფერენცირება კათოლიკეებად და ორთოდოქმართლმადიდებლებად, ან მონოფიზიტებად და დიოფიზიტებად და სხვა, არ ნარმოადგენს ონტოლოგიურ ნინაალმდეგობას. ეს არის ისტორიული და ინტერპრეტაციული განყოფა, რომელიც არ ეხება რელიგიურ აქსიომას, რომელსაც ეფუძნება ისლამი და ქრისტიანობა.

45. ტოპოლოგიურობა ნიშნავს, რომ არსებობს მისამართი, რომლისკენაც შესაძლებელია, მიმართო სიტყვა, ცნობიერება და სხვა. დღევანდელი გამოთქმით, შესაძლებელია „წერილის გაგზავნა“. ეს იმდენადაა საინტერესო, რომ საქართველოში დღევანდლამდეა შერჩენილი საიქიოს გამგზავრებული მიცვალებულის მეშვეობით *წერილის გაგზავნა* გარდაცვლილი ახლობლისათუ ნაცნობისათვის (გამოთქმა: „წერილი ნაილო“ გარდაცვლილს ნიშნავს!). ეს ნიშნავს, რომ ქართულ გაგებაში *საიქიო* ერთიანი სივრცეა, რომელშიც გარდაცვლილები სახლობენ და განაგრძობენ არსებობას. ამასვე უნდა უკავშირდებოდეს მტრისათვის ხელის მოჭრა და სხვადასხვა, „სააქაოდან გასვენების“ და „სააქაოში ხსოვნის“ რიტუალები, როგორც მტრის მიმართ, ასევე ახლობლის.
46. აქ შეიძლება ქართული რელიგიური ხედვის ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტი იქნეს გააზრებული და, სახელდობრ, საქართველოს მთის რელიგიურ სისტემაში შემორჩენილი „ხატი“ ცნება და გაგება. *ხატი ხატობის ალაგიც* არის, ანუ ის ალაგი, სადაც *ღვთისშვილი, ანგელოზები და ხატ-კაცები იკრიბებიან*. ამ ალაგს „ღვთის კარი“ ეწოდება. ეს არის *სიმბოლური მეტა-პოზიციური ალაგი*, რომელიც იმდენადვეა აქ, ფიზიკურ ხატში, რამდენადაც იქ, თავის „დედან“ ყოფიერებაში, რომელთანაც მას ეს „ღვთის კარი“ აკავშირებს. ამ „კარიდან“ გამოდიან *ხატ-კაცები* ქვეყნიერების მოსანესრიგებლად და სამორიგეოდ: კოპალა, იახსარი და სხვანი ის *ხატ-კაცები* არიან, რომელთაც ეს მისია აკისრიათ... ეს გარკვეულწილად მოგვაგონებს იმას, რასაც აღმოსავლურ მისტიკაში და ეზოთერულ ხედვაში „შამბალა“ ეწოდება, სადაც ბოდჰისათვები (ზებრძენი მორიგე-მომნესრიგებლები ქვეყნიერების) ცხოვრობენ და იღებენ მისიას...
47. მეჩვენება, სიტყვების – *დაბადება – დაბეღება; დაბეღებული – დაბადებული* და ა.შ. მიმართება და მიჯრა – მეტად საინტერესოდ ხსნის ქართული ჰოლოგრაფის ხედვის.
48. აი, თინათინის მიერ ავთანდილისადმი მიმართული სიტყვები 133-ე სტროფიდან:
 „ფიცით გითხრობ: შენგან კიდე თუ შევიერთო რაცა ქმარი,
 მზეცა მომხვდეს ხორციელი, ჩემთვის კაცად შენაქმარი,
 სრულად მოვსწყდე სამოთხესა, ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი,
 შენი მკლვიდეს სიყვარული, გულსა დანა ასაქმარი“.
 სიტყვა „დასანთქმარი“ არ მიუთითებს „ჯოჯოხეთზე“, არამედ საბოლოო სიკვდილზე, გარდაცვალების შეუძლებლობაზე! რამდენიმეჯერ არის ნახსენები „ედემი“ რაც *სამოთხის* სინონიმია.
49. „გარდაცვალება“ – „გარდაცვლილი“ და „მიცვალება“ – „მიცვალებული“ არ გვხვდება არც ერთ გამოქვეყნებულ ხელნაწერში, ყოველ შემთხვევაში, XI საუკუნემდე. მას არც რუსთველი ხმარობს. ძირითადი სიტყვა არის „სიკვდილი“. მიუხედავად ამისა, „გარდაცვალება“ მიუთითებს ისეთ ღრმა გაგებაზე ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრაფისა, რომელიც ბუნებრივად ამოკლდა ქართულ ეროვნულ ცნობიერებაში ქართული მითოკოსმოლოგიური კულტურის სიღრმედან. ეს სიღრმე სწვდება ნინარეკრისტიანული რელიგიური ხედვის ფესვებს და იქიდან საზრდოობს, ისევე, როგორ თვით ქრისტიანობა, რომელმაც შეინოვა მთელი რელიგიური კოსმოსი და ქრისტეს

გაკაცებით დაასრულა იგი. ქრისტე-ღმერთის, სამების ერთი იპოსტასის გაკაცების შემდგომ შეუძლებელია, რაიმე სხვა რელიგიური საფუძველი არსებობდეს უფრო მაღალი და სრული. ყველა დანარჩენი ჩართული იქნება ქრისტიანობაში, ისევე, როგორც ქრისტეს მოვლინების შემდგომ ყველა ნარსული რელიგია გასრულებული და დასრულებულია.

50. „დებულობის“ და „მინდობილობის“ თემა არა მხოლოდ რუსთველთან, არამედ მთელ ქართულ ლიტერატურაში გავრცობილი თემაა. *სანუთრო*, როგორც თვით სიტყვა მიუთითებს, ვერ იქნება დახასიათებული იმგვარად, როგორც ცხოვრება, სიცოცხლე და სიკვდილი, რადგან მას „ნამწამის-მსწრობელობა“ ახასიათებს, რაც მას ფორმაცვალებადს და მოუხელთებელს ხდის. ამიტომ *სანუთრო* მიუნდობელია, *სანუთრო*ში მინდობილი და დებული ყოფნა იმავე დენად და უფორმო ყოფნას გულისხმობს და თვითცნობიერებას მოკლებულია, ხოლო ეს კი ნიშნავს, რომ მას არც გული და არც გონება არა აქვს: „იგი მიენდოს *სანუთროს*, ვინაც თავისა მტერია“; „*სანუთრო* უხანაო, სიმუხთლისა სენი გჭირსა“, – განაგრძობს „ვეფხისტყაოსანს“ XVI საუკუნის პოეტი. „სოფლის სამდურავი“ სათავეს იღებს რუსთველისავე სიტყვები: „ვაჰ, სოფელო, რაშიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჭირსა! ყოელი შენი მონდობილი ნიადამცა ჩემებრ სტირსა“; თეიმურაზ პირველი: „მე დამეტერა სოფელი, მტერთანა ყოფა მეყოფა, ჩემკენ არ ბრუნავს *სანუთრო*, მისთვის მომძულდა მე ყოფა“ და „ჩივილი სოფლისადმი“; ვახტანგ მეექვსის „ეაი, სიკვდილო, მწარე სიკვდილო“... გასაოცარი სევედა არის დაუფლებული ქართველ მეფეთა ჩანგს, გურამიშვილის, ბარათაშვილის, ვაჟას, გალაკტიონის გზით სულ უკანასკნელ ქართველ პოეტამდე. სოფლისა და *სანუთრო*ში ყოფნის სევედა იმ შინაგან დრამატიზმსა და სიმძიმის გამოხატავს, რომელსაც მხოლოდ *ნამდვილი ღრმად რელიგიური განცდა* წარმოშობს. ვფიქრობ, სიკვდილისადმი დამოკიდებულებაც ამ სევედიდან გამომდინარეობს და ის ესთეტიკური მსოფლხატიც, რომელიც შეუბღალაე ბროლივით ირეკლავს ცხოვრების და ყოფიერების მშვენიერებას, რომელთან განშორება ესოდენი ღრმა განცდით გამოხატა ვაჟა-ფშაველამ: „იას უთხარით ტურფასა, მოვა და შეგჭამს ჭიაო, მაგრე მოხდენით ლამაზო, თავი რომ აგილიაო, ნუ ნახავს მზესა, ინანებს, განა სულ მუდამ მზეაო, მიწავე, შენ გებარებოდეს, ეს ჩემი ტურფა იაო, შენ უპატრონე, ემშობლე, როგორაც შენი ზნეაო.“ სევედა გონებით არ დაინახება და ინტელექტით არ განიცდება. მას მხოლოდ გული ხედავს და განიცდის. ეს სევედანი გული ცემს ქართული პოეზიის სამყაროელ ხედვაში და იმ უღრმეს რელიგიურობაში, რომელმაც ერთადერთმა გამოატარა ქართული კულტურა ესოდენ დიდ განსაცდელებს. ამ სევედის გაქრობა რელიგიურობიდან დაცლის ნიშანია, რაც კულტურის სიკვდილის ტოლფასია. (ამის მისწრაფება ჰქონდა „მოზეიმე საბჭოთა პოეზიას“).
51. ქართული მითოლოგიიდან ვიცით, რომ *დღე* და *მზე* სინონიმური წყვილია იმ სემანტიკურ ველში, რომელიც ზოგადად სინათლისა და სიბნელის ოპოზიციას არტყია გარს. „დღე დღესინდელი“ ხშირად ჩანაცვლებულია „მზე მზესინდელით“, რაც მითოლოგიურად იგივეობრივი სტრუქტურებია.
52. ადამის და ევას ანთროპომორფული სახე ებრაულ ენობრივ სემანტიკურ ველში კოსმოლოგიურ განზომილებას იძენს „ადამაჰ“-„მინისა“ და „ევაჰ“-

„სიცოცხლის“ მნიშვნელობით. ეს, რა თქმა უნდა, საკმაოდ მნიშვნელოვანი გააზრების ფაქტორი ხდება, არა მხოლოდ ქრისტიანულ-რელიგიური თვალსაზრისით, არამედ ფილოსოფიური თვალსაზრისითაც, „ცოდვის“ გააზრებისა და „ცოდვილიანობის“ სიცოცხლესა და მინაზე გავრცობის აზრით.

53. ბუნებრივი კითხვა (რადგან ხედვის ძალისხმევაში ვარ და არა რწმენის), რომელიც მიჩნდება, არის: რა დროა ეს და რას ნიშნავს „მერვე დღე“, როდესაც ქმნილებას ღმერთმა (ბიბლიით) მოანდომა *შეიდი დღე*, ხოლო ქართულ ათეულაში „დღე ერთი, ვითარცა წელი ათასი“ ყოფიერების ქმნის დასაწყისად მოიაზრება? მეშვიდე დღე „დასვენების“ დღეა. ამიტომ ეს „მეშვიდე ათასწლეული დღე“, გატანილია ეგზისტენციალური პოლოგრამის გარეთ – ის რჩება შემომქმედში ტოპოლოგიურად არსად – მეტაყოფიერებაში. ქრისტეს შობამდე გასულია *ექვსი დღე*, ანუ „*ექვსი ათასი წელი*“, რაც ეთანაბრება ქართულ „დასაბამს“ – 5604. ეს „მერვე დღე“ შეესატყვისება „მეორედ მოსვლას“, მაგრამ „მეორედ“ ვერ მოვა იმავე პოლოგრამაში, რომელშიდაც უკვე იყო – *კაცად*. მეორედ ქრისტე მოვა არა როგორც *კაცი*, არამედ მთელ თავის სიდიადეში, როგორც *პანტოკრატორი და სახიერი* და *უკვე მამის თავის თავში მომცველი*. *სამების* საიდუმლო აქ იხსნება *დასასრულის* და *საბოლოობის* ერთებაში – სამება ერთებაში ხდება გასრულებული საბოლოოდ და არა ჰიპოსტასურად. ჩემი თვალსაზრისით, ეს თეოკოსმოლოგიური ზეგონიერი ლოგიკა ნათლად არის მოცემული რუსთველის „ვეფხისტყაოსანში“. ქართულ თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამაში და ეგზისტენციალურ მსოფლგანცდაში. იგი „რუსთველური ჰუმანიზმის“ და ქართული კულტურის თვითგამოსაცნობ პრინციპად არის დადგენილი.

54. აქ იკვრება წრე, რომელიც იწყება როსტევეან მეფის დახასიათებით და სრულდება სამი ჭაბუკის ზრდასრული კაცობით, ხელმწიფობით და მორჭმულობით. ეს კვანძი, *როსტევეანი – ჭაბუკი ხელმწიფენი*, სრულად გამოხატავს იმ იდეას და იდეოლოგიას, რომელსაც მონარქიული ხელმწიფობა ეწოდება და რომლის ადეპტიც არის რუსთველი. აქ სრულ თანხმობას ვხედავ დანტეს „მონარქიასთან“, რომლის ილუსტრაცია ღვთაებრივი „კომედია“ კი არ არის, არამედ „ვეფხისტყაოსანი“. ეს იდეოლოგია განსაკუთრებული კვლევის საგანი უნდა გახდეს, რის შესაძლებლობას არც ჩემი თემის საზღვრები არ მძლევს და არც „მონარქიის“ თემის სიფართო და სიღრმე.

რა თქმა უნდა, რჩება სერიოზული კითხვა იმის შესახებ, თუ სად მთავრდება რუსთველის ტექსტი, სად დასვა წერტილი თავად რუსთველმა. ამ ჩაკეტილი წრიდან გამოსავალი, მე ვფიქრობ, ერთია: ის, ვინც რუსთველის „ვეფხისტყაოსანს“ თავისი სტროფები დაამატა, რუსთველის კონგენიალური უნდა ყოფილიყო და, ამგვარად, იმავე ხედვის ორგანულად მატარებელი, რომელიც რუსთველს ჰქონდა. მე ვამბობ, რომ ტექსტი პოლოგრამა და ამ პოლოგრამის შეცვლა შეუძლებელია ავტორის გარეშე. თანავეტორის ტექსტი ამ შემთხვევაში საეხებო უნდა ატარებდეს ამ პოლოგრამას და მისგან (როგორც ნამსხვრევიდან) შეიძლება აღდგენილ იქნეს მთელი პოლოგრამა, ყოფიერების და თეოკოსმოლოგიური ხატის მთლიანი სურათი. თუ ყოველი ტაეპი და ყოველი ბნკარი ამ თვალსაზრისით იქნება განხილული, მაშინ საეხებით შესაძლებელი იქნება იმ „ფუყე“ ჩანამატების გამოხშირვა, რომელიც არ

იძლევა მთლიანი ჰოლოკრამის აღდგენის შესაძლებლობას, არ ატარებს მთლიან ხატს. როგორც აღვნიშნე, ამგვარი არის დასაწყისის ის „თეორიული პოეტიკისა და მიჯნურობის“ ბანალური სტროფები, რომლებსაც არავითარი დატვირთვა ფორმის თვალსაზრისით არა აქვს და რომელთაგანაც პოლოგრამა, რომელიც პირველსავე სიტყვაშია მოცემული, ვერანაირად ვერ ამოიკითხება. პოლოგრამულობა ტექსტისა ესიტყვება ჰუმბოლდტის ცნობილი თქმას, რომ „პირველსავე ნათქმ სიტყვაში მთელი ენაა ჩადებული“. ჰუმბოლდტმა აქ გამოთქვა ის პრინციპი, რომელსაც მე ვუნოდებ *პოლოგრამას*. არა მგონია, რომ ამაზე ფესვეულად ამოეცნო ვინმეს ენის არსება და რაობა. მე ვფიქრობ, რომ ამგვარი ტაეპი: „მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი, მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი, ნურვინ გაპრეეთ ერთმანეთსა, გესმათ ჩემი ნაუბარი“, არანაირად არ ჯდება „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტურ ქსოვილში და ენობრივადაც სრულიად შეუსატყვისოა რუსთველისათვის. თუმცა, ეს ტაეპი სავსებით ჰომოგენურია „მიჯნურობის თეოლოგიის“ დანარჩენი ტაეპებისადმი. შესავლის („პირქმის“) ლოგიკით, რუსთველს უნდა ეკუთვნოდეს „დასაწყისის“ (1-11+19) სტროფები, რომლიდანაც ბუნებრივად გადადის „როსტევეან მეფის“ ამბავზე და ხელმწიფობის ხატზე. „რუსთველურად განყობილი“ სხვა სტროფები ინტერესმოკლებული არ არის, მაგრამ „სხვა ტექსტიდანაა“ და სრულიად სხვა პოლოგრამას ქმნის. აქ საგანგებოდ აღვნიშნავ, რომ XI ტაეპი: „რაცა ვის რა ბედმან მისცეს...“ - თავისი სოციალურ-ტოპოლოგიური კლასობრივი მნიშვნელობით სავსებით შეესატყვისება იმ გზას, რომელიც უნდა იქნეს განვლილი *კაცობის* გამოსავლენად. „ბედის მიერ მოცემულის“ მიღება და მისით „უბნობა“ - მასში გამოვლენა თავისი კაცობისა, სავსებით შეესატყვისება ბედის რუსთველურ დახასიათებას („ბედი ცდაა“) და საკუთარი ბედის შემოქმედების შესაძლებლობას, ანუ *ხელმწიფობისაკენ მიმავალი გზის გახსნილობას*. მაგალითად ავთანდილის მთელი გზა გამოდგება, რომლის ბოლოსაც კი ავთანდილი რჩება იმად, რაც მას ბედმა არგუნა - *სპასხეტად*, უფლისწულთა და მეფეთა *ქვეშევრდომად*. მის *ხელმწიფობას* ადასტურებს *ტარიელი - დიდი მეფე ინდოეთისა*. რის შემდეგ *ავთანდილი სამეფო სხეულით იმოსება*. ეს პატრონყმური ხელმწიფური ნყობის მეტად მნიშვნელოვანი მახასიათებელია.

55. ეს არა მხოლოდ რუსთველის შესახებ არსებული გადმოცემებისა და ლეგენდების მიხედვით, ასევე იერუსალიმში ჯერის ქართული მონასტრის ტაძრის კედელზე აღმოჩენილი ფრესკიდან გამოტანილი დასკვნით, არამედ „ვეფხისტყაოსნის“ შინაგანი ლოგიკითა და ჩემი თვალსაზრისიდან გამომდინარე, რომელიც რუსთველს ყუთლუ-არსლანის დასის ნევრად მიიჩნევს. ყუთლუ-არსლანი და რუსთველი ერთნაირად არიან გამქრალნი „თამარის დროის ისტორიკოსების“ თხზულებიდან და მე ვერ ვხედავ სხვა ადგილს, სადაც მათ, შესაძლოა, თავი შეეფარებინათ, გარდა მონასტრისა, შესაძლოა, წმინდა მინაზეც (ამის დადასტურება იქნებოდა სხვა რაიმე ნაწერის აღმოჩენა, რომელიც რაღაც მინიშნებას მაინც გააკეთებს. ამას თავდადებული მეარქივე-მკვლევარი ესაჭიროება და უფლებაც წმინდა მინის უზომო არქივებში სამუშაოდ!). „ვეფხისტყაოსანი“, ჩემი აზრით, გავიმეორებ ამას, თამარის სიკედილს ეძღვნება, გამომდინარე „ქართლის ცხოვრების“ და, კერძოდ,

ბასილი ეზოსმოდღერის ცნობიდან, რომ თამარის გარდაცვალებისას: „იცვა-
ლა ფერი ქართველთა მხიარულებისა... და ყოველნი პირნი მზა ერთბაშად
იყვნენ, რათა ღირსი რამე თამარის საქებლობისა სიტყუა აღმოთქუნა; ყრ-
მანი მებროწლენი, განპეტახსა შინა ორნატოხასა, თამარის ქებათა მელექ-
სეობდიან; ესრეთ ყოველი სოფელი სახსე იყო მის-მიერითა ქებითა, და
ყოველიენა ადიდებდა, რომელსაცა ოდენ სახელი მისი ასმიოდეს.“ („ქართლის
ცხოვრება“, II, გვ, 146), ყოველივესთან ერთად, მეტაფორა – „სისხლისა
ცრემლდათხეულობა“ – მაფიქრებინებს, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ საგან-
გებოდ არის დანერილი თამარის გარდაცვალებისათვის სრულიად სხვა სა-
გნით, მიმართებით და მიზნით. სრულიად შეუფარავი თქმა – „თამარს ვაქემ-
დეთ მეფესა“ – მაღაეს სათქმელს ამ საფარველით. ნიგნი თამარის ქება არ
გახლავთ. ეს არის კაცობისა და ხელმწიფობის ნიგნი – „ქრისტიანი ხელმ-
წიფის აღზრდის სახარება“, რომელმაც უნდა დააფუძნოს ქვეყანაზე და კა-
ცურ-ხელმწიფურ „საბრძანისში“ ის წყობა, რომელიც „თხას და მგელს ერ-
თად ამოვიწებს“. „ვეფხისტყაოსანში“ კაცად და ხელმწიფედ აღზრდის და
დადგენის გზა არის მოცემული და ამიტომ არის ის შემოქმედებითი ენერგი-
ით აღსავსე, რათა მიმართოს ნებისმიერი მკითხველი ამ გზაზე. ეს არის
ქმედითი ენერგიის მომცემი, მოქმედებაში ჩამრთველი და აღმზრდელი ნიგ-
ნი, რაც შეუძლებელი იქნებოდა, ყოფილიყო მხოლოდ „ქება“, „შესხმა“ და
პასიური მხედველობა-შემფასებლობა გარდაცვლილი მეფისა. ამ ორგვარი
მიმართების განსხვავებაში დასარწმუნებლად საკამარისია, შეედაროს ერთ-
მანეთს ჩახრუხადისეული „ქებათა-ქება“ და „ვეფხისტყაოსანი“. ამას, ჩემი
თვალსაზრისით, ადასტურებს თვით ანტონ კათალიკოსის ნათქმიც, „ამაოდ
დაშვრაო“, რასაც ვეჭვობ, ეკლესიის მამამთავარი იტყოდა საერო კარის პო-
ეტზე. ტიმოთე გაბაშვილის გაბოროტება რუსთველის მიმართ ასევე ადას-
ტურებს, რომ საქმე არ ეხება საერო ადამიანს, არამედ ეკლესიისთვის (მთა-
ვარეუბისკოპოსის აზრით) საშიშ ნანარმოებს და ავტორს: „ესე იყო მთქმელი
ლექსთა ბოროტთა, რომელმან ასწავა ქართველთა სინმიდისა ნილ ბოროტი
ბილნება და განრყენა ქრისტიანობა. ხოლო უწინარეს ჩვენთა საღმრთოდ
თარგმნეს ბოროტი ლექსი მისი“. – „საღმრთოდ თარგმნა“ ნიშნავს, რომ „ვე-
ფხისტყაოსანი“ ღრმად იყო გაგებული, როგორც სულის თავგადასავალი
ყოფიერებაში (სიმბოლური ნახნაგი) და რელიგიურ „საღმრთო ნიგნად“ აღ-
ქმული და არა ტიმოთე გაბაშვილისეულად ბრტყელ და ერთნახნაგოვან
„განმრყენელ“ ამბავად. ეს ყოველივე „მწვალელობის“ წინააღმდეგ მიმარ-
თულ ტექსტებს მომაგონებს, როდესაც „მხარეები“ არ იშურებდნენ მონი-
ნააღმდეგის აზრების „ბოროტებად“ გამოცხადებას.

56. „კაცობა, ხელმწიფობა და მეფობა“ მხოლოდ ქრისტეს ატრიბუტებია. არც
ერთი ღმერთი არც მონოთეიზმში და არც პოლითეიზმში არ არის ამ ატრიბ-
უტებით დახასიათებული. „ღმერთ-კაცი“ (და არა ღმერთ-ადამიანი, ან
გაადამიანებული-ღმერთი!) და „მეფე იუდეველთა“ მეტაფიზიკურად
გამოხატავენ ამას. ხოლო ქრისტეს ხელმწიფობა მის სრულობაშია გამოხატ-
ული: სრული ღმერთი და სრული კაცი.
57. „მამ სჯული რაღა? დანაშაულთა გამო მიეცა სჯული...“; „ხოლო სჯული რნ-
მენით არ არის...“; „ხოლო თუ მადლით, უკვე არა საქმეებით, თორემ მადლი
აღარ არის მადლი (ხოლო თუ საქმეებით იყო, ეს უკვე მადლი აღარ არის,

თორემ საქმე აღარ არის საქმე”. საზღაურისა და მადლის განსხვავება მრავალგზისაა აღნიშნული როგორც სახარებებში, ასევე მოციქულთა ეპისტოლეებში. მოციქულ პაულეს განმარტებები ამ განსხვავების განსაკუთრებით ღრმა გაგებას გვაძლევს. მადლისა და საქმის განსხვავება სჯულისა და ღმერთის ნების მიმართებით დგინდება. სჯული საქმეა და ის, ვინც სჯულით ცხოვრობს, სჯულითვე იქნება განსჯილი, ხოლო მადლი მხოლოდ რწმენის მიერობით ეფინება და ეძლევა *მორწმუნეს*. მოციქულ პაულეს განმარტებით, *მადლი ისაა, რაც არაფრით არ არის დაკავშირებული დამსახურებასთან*. მადლი მთლიანად და განუყოფლად ღმერთს ეკუთვნის. ასევე, მადლი მთლიანად იმ საიდუმლო განცებულებას არის დაკავშირებული, რომელიც ღმერთს აქვს, *ღმერთის საბოლოო გეგმასთან* (რომლის გაგების *შეუძლებლობაში* იმყოფება ადამიანი), რომელიც, ქრისტეს მაგალითისა და სწავლების მიხედვით, *ამარადიული სიცოცხლეა ხორციელად აღდგენილ სულთა*, ანუ ფიზიკური, სხეულებრივი არსებობა ღვთაებრივად მონესრივებულ სამყაროში. ბუნებრივია, რომ ამგვარ სინამდვილეს ვერავითარი ცოდნიდან ვერ გამოვიყვანთ და ვერავითარი ლოგიკით ვერ დავასაბუთებთ, ამიტომ ეს განუყოფლად და სრულად *რწმენის* საკითხია, იმ რწმენის, რომელიც *„მდოგვის მარცვლის ოდენაც“* კი მორწმუნეს სამყაროს მბრძანებლად ხდის. ეს არის სიკეთის სრულყოფილი საუფლო. ეკლესიის ინსტიტუციონალიზება და დოგმატიზაცია აუცილებლობით მოითხოვდა *„სჯულის კანონის“* შექმნას და სამართლებრივ დამუშავებას. ამ მოდელით იქნა დამუშავებული საერო კანონმდებლობა და სასამართლო ვეროპის ქრისტიანულ ნყოფაში, რასაც შეეზავა რომაული სამოქალაქო სამართალი. სამართლებრივი სფეროს განუვითარებლობა აღმოსავლურ საქრისტიანოში გამოწვეული იყო იმით, რომ არ მოხდა მსგავსი პროცესის გავლა და საერო სამართლებრივი და პროცესუალური კანონმდებლობის განვითარება საეკლესიო სჯულის კანონის მაგალითით. საქართველო ამ თვალსაზრისით ტიპოლოგიურად იყო გამოკეეტილი. თითქმის XIX საუკუნემდე სამართლებრივი სისტემა არსებითად ტრადიციული და *„მადლმოფენითი“* სისტემის სახით წარმოდგება. რაც თვით სახელმწიფოს განვითარების შემაფერხებელი იყო თანამედროვე ვითარებაში. საქართველოს აცდენა ევროპისაგან და მუსულმანური სამყაროსგანაც, ვფიქრობ, ამითაც იყო გამოწვეული.

აქვე აღვნიშნავ, რომ მუსულმანები არ მიმართავენ ალაჰს უშუალოდ. არც მუსულმანურ ფორმულაში, რომლითაც *„ყურანი“* იწყება და ისლამის მთავარი ფორმულაა *ალაჰთან მიმართებაში* – *„სახელითა ალაჰისა მონყალისა და შემწყნარებლისა...“* – ალაჰისადმი მსგავსი *მოდილოვე* მიმართება არ გვხვდება. ალაჰი ობიექტივირებული და ტრანსცენდენტირებულია, მასთან დიალოგი შეუძლებელია. ამიტომ ის მესამე პირშია მოხსენებული: *„შენ, ალაჰო“* წარმოუდგენელი მიმართება მუსულმანისათვის. მაშინ, როდესაც *„შენ, ღმერთო...“* ბუნებრივია ქრისტიანისათვის.

❧ ხოსე ორტიგა ი გასეტმა თავის ბრწყინვალე წიგნში *„მასათა ამბოხი“* XX საუკუნის სულიერი და ყოფიერი ვითარების სრული სურათი წარმოადგინა. მან ერთ-ერთმა პირველმა მიაქცია ყურადღება ინდუსტრიული ეპოქის ნამდვილ მახასიათებელს – მასებსა და მასათა მიერ *შეესებას* ყოფიერების სივრცისა. ამას მან *„მასათა ამბოხი“* უწოდა. მას შემდეგ მასებმა აბსოლუტური ძალაუ-

ფლება მოიპოვეს და XX საუკუნის მეორე ნახევარი სრული დეპერსონალიზაციისა და მასობრივი ანტიცნობიერების გაბატონებით აღინიშნა. „მასის“ პარადოქსი მთელი ძალით იქნა გამოვლენილი. თემატურად ეს პროცესი დანახულ იქნა უკვე XIX საუკუნიდანვე და მკვეთრად გამოიხატა ნიცქეს მიერ.

59. „მოყმე და ვეფხვი“ ქართული სიტყვიერი შემოქმედების ნამდვილი გვირგვინია. კულტურის პოლოგრამა აქ თავის სისრულეს აღწევს და ქრისტიანული ხედვისა და განწყობის უღრმეს ფესვებს აჩენს „უბრალო“ დედა-კაცის მოთქმაში: „...არც ვეფხი იყო ჯაბანი, არც ჩემ შვილ დახვდა ჭკვიანი, მათ დაუხოცავ ერთურთი, არ დარჩეს სირცხვილიანი... იქნება ვეფხის დედაი ჩემებრ დღედაღამ ტირისა?, ნავიდე, მეც იქ მივიდე, სამძიმარ უთხრა ჭირისა. ისიც მიაშობს ამბავსა, მეც უთხრა თავის შვილისა. იმასაც ბრალი ექნების უწყალოდ ხმლით დაჭრილისა...“ – აქ ყოფიერებისა და არსებობის ხედვის ისეთი სიღრმეა, რომელიც ნებისმიერ „ეგზისტენციალურ პრობლემას“ ინფანტილურ ნუნუნად აქცევს.
60. აქ შეიძლება დაფიქრება იმაზე, რომ ეს ორმაგი „ერთი“ გამოხატავს როგორც ღმერთის შემოქმედ ერთობას, ასევე ქრისტიანული „სამების“ ერთებასაც, მაგრამ ეს სიღრმეები ცალკე საგანია და ქართველ თეოლოგთა საფიქრალია.
61. როგორც ზევით აღვნიშნე, „დღე“ იგივეა, რაც „მზე“. ქართულ რელიგიურ მითოპოეტკაში „დღე-დღესინდელი“ და „მზე-მზესინდელი“, როგორც პროფ. ვერა ბარდაველიძემ შესანიშნავად დაასაბუთა, იგივეობრივი გამოთქმებია. ისევე, როგორც სიკვდილი და სიცოცხლე ვერ ხვდებიან ურთიერთს, რადგან ერთის ყოფნა მეორის არყოფნას ნიშნავს და მოასწავებს, ამიტომ სიკვდილი ვერაფერს შეყრის. ის ცალკერძია და ღამეს მიეუთვნება იმდენადვე, რამდენადაც სიცოცხლე არის დღის-მზის კუთვნილება. მათი შემყრელი კი შეიძლება იყოს ის, ვინც თვითონ არის ერთიც და მეორეც. ამგვარი კი არის სამება, ანუ ღმერთი-ერთი. ქრისტეს, როგორც ძისა და სამების იპოსტასის, ერთადერთობა ისევე აქსიომატურია, როგორც ყოფიერების ერთადერთობა და განუმეორებლობა. აქ ღმერთის აპოფატკური და კატაფატკური განსაზღვრებები ერთიანი თეოკოსმოლოგიური ხაზით არის მოცემული, როგორც ერთდროულად „ჩენილი“ და „უჩინარი“, დღე-მზე-დასიბნეულე-ღამე, სიცოცხლე-სიკვდილი და... გარდაცვალება – რაც ორისავე ხლებას მოასწავებს და ერთდროულად ყოფნას სააქაო (მეხსიერებაში) და საიქიო (სულის) სასუფეველში. საინტერესოა, რომ ქართველები ვამბობთ არა „სიცოცხლე-სიკვდილ“-ს რაც თითქმის ყველა ენაში გვხვდება, არამედ „სიკვდილ-სიცოცხლე“-ს („სიკვდილ-სიცოცხლის საკითხია“...)
62. ვაჟას-ფშაველას გაგებით, ენას პირდაპირი კავშირი აქვს რჯულთან: „ყველასა თურმე ენა აქვს, არა ყოფილა ურჯულო“ ამ ფრაზაში მთელი ენის ფილოსოფიაა გამოთქმული. ეს თემა გამლლილი სახით იხ. ჯანრი კაშია. „გველის-მჭამელი. გაგების ცდა“ პარიზი. ქეი, 1989/90 და ჯანრი კაშია. „ენა, საზრისი, ყოფიერება“. ქეი, თბილისი 2002.
63. მითითებული „ენა, საზრისი, ყოფიერება“. ქეი, თბილისი 2002.
64. 1989 წელს, ჩადში ყოფნისას, დავესწარი ფრანგი არქიეპისკოპოსის ჩამობრძანებას ნჯამენაში და მის ქადაგებას ჩადელი ადგილობრივი ტომების წი-

ნაშე. სხედასხვა ტომის წარმომადგენელი იდგა ეპისკოპოსის წინ შემად-
 ლებაზე და ისმენდა სახარებას *თაე-თაეის ენაზე*, თარჯიმნების მეშვეობით.
 ეს იყო უაღრესად შთაბეჭდავი სანახაობა, რომელმაც საესეებით დაადას-
 ტურა გამოთქმული აზრი - გაქრისტიანების (ან ნებისმიერი სხვა რელიგიის,
 მონოთეოზობრივისაც კი - იუდაიზმის ან ისლამის) მომენტიდან ენა და მით, ყო-
 ფიერება და ცნობიერება სრულიად სხვა განზომილებაში იწყებს მუშაობას
 და სრულიად სხვა თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამაში ხედავს თავს და სა-
 მყაროს - *თაეის ენაზე*. ხოლო ეს პოლოგრამა სრულიად არ ცვლის მის
 ტრადიციულ, ქრისტიანობამდელ ხედვას და არც ცხოვრების ნებსებსა და
 სტილს. ვფიქრობ, რომ მსგავსი რამ მოხდა საქართველოშიც, როდესაც
 ქრისტიანობამ დამკვიდრება დაიწყო საქართველოს და კავკასიის მთიანეთ-
 ში (სევანეთი, ხევსურეთი, ფშავი... და ჩრდ. კავსიელი ხალხები) ქრისტიანო-
 ბის გავრცობის პროცესში. მითოკოსმოლოგიური პოლოგრამა ტრანს-
 ფორმირდება ახალ თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამად და გვაძლევს ახალ
 პოლოგრამას, რომელშიც ადვილი ამოსაკითხია ყველა ელემენტი და ხატი
 ძველისაც და ახლისაც. სწორედ მითო-და-თეოკოსმიური სინთეზური
 პოლოგრამები გვაქვს ისტორიის გასწვრივ. პირველადი პოლოგრამები ყოვ-
 ელთვის არის შენარჩუნებული ახალ სინთეზურ პოლოგრამაში, რაც ქმნის ამ
 პოლოგრამების არაჩვეულებრივ ქმედითობასა და ურთიერთგამსჭვალუ-
 ლობას. როგორც აღვნიშნე, ქრისტიანობის უნივერსალურობის საფუძველი
 მისი ენობრივი გახსნილობაა (სულთმოფენის მითოგრამა) და ენის ყოფი-
 ერების პირობად არსებობა. ებრაული „ნიგნებიც“ და მუსულმანური „ყურან-
 იც“ *ერთნოვნიების მიზეზით* ამგვარ უნივერსალურობას მოკლებულნი არი-
 ან, რადგან მათი ნაკითხვა და ე.ი. გაგება-გაცნობიერება მხოლოდ დედნის -
 ებრაულ ან არაბულ - ენაზე არის შესაძლებელი. „ბიბლიის“ შეტანა ქრის-
 ტიანულ თეოკოსმოლოგიური პოლოგრამის ტექსტად, მისი ენობრივი უნი-
 ვერსალიზება არსებითად მის გაქრისტიანებას ნიშნავდა და არა მის *წყაროდ*
 მიჩნევას. დროის ნაპრალის გამო იგივე ვერ განხორციელდა „ყურანის“
 მიმართ. ვფიქრობ, ეს არის მიზეზი იმისა, რომ ებრაელები და ქრისტიანები
 სხედასხვაგვარად კითხულობენ და აღიქვამენ „ძველ აღთქმას“, ხოლო
 ებრაელები კი საერთოდ ვერ აღიქვამენ ქრისტეს და ქრისტიანობას (სადმებას
 და კაცად მოვლინებას), როგორც ონტოლოგიურად გაუგებარს და მიუღებ-
 ელს. ასევე მუსულმანებშიც (ორივენი აღიქვამენ ქრისტეს, როგორც „აღამი-
 ანს“, „მესიას“, „მიმლეს“ და ა.შ. და არა როგორც თვით ღმერთს, სამების
 ერთ იპოსტასს, სიტყვას და ა.შ.).

65. რამდენჯერაც არ უნდა ნავიკითხო მოციქულ პავლეს ეს სიტყვები, თქმული
 გალატელთა მიმართ ეპისტოლეში (3,23-29), ჩემ თვალწინ ისახება მთელი
 ქრისტიანული პოლოგრამის უნივერსალურობა და სისრულე. გასაოცარია
 ეს ხედვა და, ამასთანავე, ნიშანია იმის, რომ მხოლოდ რწმენით გახსნილ და
 გათავისებული ხედვით არის შესაძლებელი ქრისტიანული პოლოგრამის
 გაგება და ნაკითხვა: *„რწმენის მოსვლამდე კი მომწყვდულულები ვიყავით
 სჯულის მეთვალყურეობის ქვეშ, ვიდრე რწმენა გამოჩნდებოდა. ამრიგად,
 რწმენა იყო ჩვენი წარმმართველი ქრისტესაკენ, რათა გავმართლდეთ რწმე-
 ნით. მაგრამ როცა რწმენა უკვე მოვიდა, წარმმართველის ხელქვეით აღარ
 ვიმყოფებით. ვინაიდან ყველანი ღმერთის შვილები ხართ ქრისტე იესომი*

რწმენით. ვინაიდან, რაკი ყველა მოინათლეთ ქრისტეში, ქრისტეში შეიმოსენით. უკვე აღარ არსებობს არც იუდეველი და არც ბერძენი, არც მონა და არც თავისუფალი, არც მამრი და არც დედრი, ვინაიდან თქვენ ყველანი ერთი ხართ ქრისტე-იესოში..." – ეს არის ნამდვილი ჰოლოგრამული ხედვა იმ უნივერსალური პრინციპების, რომელიც არა მხოლოდ ადამიანის ყოფიერებას, არამედ მთლიანად შემონაქმედს წარმოადგენს. მიმართება „რჯული-რწმენა“ პირდაპირ სიმეტრიულია მიმართებისა „კულტურა-ქცევა“ და, ამდენად, მოიცავს ადამიანისა და სამყაროს თეოკოსმოლოგიური ყოფიერების ერთიანობას დროისა და სივრცის ტოპოლოგიაში. ისტორიულობა აქ დაძლეულია ონტოლოგიურობით (არსებისგამოთქმულობით). არამანიფესტირებული, რომელიც რწმენის ინტენციაში იხატება, მანიფესტირებულში იკითხება და გაიგება. აქ რელიგია (რწმენა) და ფილოსოფია (ხედვა-აზრი-გონება-ცოდნა) ან რუსთველურად: „გული, ცნობა და გონება“ ან ვაყსაბეურად: „გრძნობა-გონება და წარმოსახვა“, ურთიერთს თანხვედება და იძენს განითი რწმენის და რწმენითი ხედვის სახეს. ეს კი ჰოლოგრამული პარადიგმის ტექსტის სრული, არა მხოლოდ შეცნობის და გაგების, არამედ შექმნის შესაძლებლობას ხსნის. ამაშია თავისუფლების საზრისი – ამ თანაშემოქმედებაში, რომელიც მხოლოდ დიდი ძალისხმევით, ნებისყოფითა და მისწრაფებით მიიღწევა. ქრისტიანული თეოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამა მთლიანად ამ თავისუფლებითა და თანაშემოქმედებით არის შექმნილი.

- ❖ უნდა ითქვას, რომ საბჭოთა რუსთველოლოგია იდეოლოგიური წნეხის გამოც იყო იძულებული, თითქმის არ მიექცია ყურადღება იმ პრობლემებისათვის, რომლებიც ბუნებრივად უნდა წარმოჩენილიყო „ვეფხისტყაოსნის“ კვლევისას. შიშის ფაქტორი იმდენად ძლიერი იყო, რომ საკუთარი მაგიდის უჯრაშიც კი არ აღმოჩნდა მეტად თუ ცოტად მნიშვნელოვანი კვლევა. ამიტომ მათი მკაცრი განსჯა არ მიმაჩნია სამართლიანად. მაგრამ ფაქტი ფაქტად რჩება. ემიგრაციაში მყოფი რუსთველოლოგები (ვიქტორ ნოზაძე, მიხაკო ნერეთელი, ზურაბ ავალიშვილი...) არსებითად ტექსტოლოგიურ საკითხებს იხილავენ და „საბჭოთა რუსთველოლოგიას“ ეკამათებოდნენ. რუსთველისა და „ვეფხისტყაოსნის“ მთლიანი (ჰოლოგრამული) ხედვა არც ერთს არ მოუცია, სამუნჯაროდ. ამიტომაც რუსთველის წარდგენა მსოფლიოსათვის, მიუხედავად ოცდაათი წლის მანძილზე ორგზის (800 და 850 წლის) იუბილეს ჩატარებისა, სათანადოდ ვერ მოხერხდა. წინასწარდადგენილი დებულება რუსთველის და „ვეფხისტყაოსნის“ რენესანსულობის და მისი ევროპული (იტალიური) „რენესანსისადმი“ წინმსწრებობის შესახებ, ჩემი ხედვით, ვერავეითარ კრიტიკას ვერ უძლებს და ეპოქათა ნამდვილი ცოდნის ნაკულს ავლენს. „ვეფხისტყაოსნის“ ქრისტიანულობაც კი ეჭვის ქვეშ იყო დაყენებული ამ კონცეფციით. თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ არ არის გამოსარიცხი ის უეჭველი ფაქტი, რომ არსებული ტოტალიტარული „მებრძოლი ათეიზმის“ პირობებში რუსთველოლოგია იყო ის სარკმელი, რომელიც თავისუფლების და ეროვნული თვითშეგნების ნიავეს აქროლებდა, რაც უდიდესი მიღწევა იყო. რუსთველური ხედვის ანტიქრისტიანულობის შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გაბალზურება იმაზე მიუთითებს, რომ ქართველ ერს, რომელიც ქრისტიანულ სარწმუნოებას, როგორც ქართველ

ელობის ლიბოს, თავგანწირვით იცავდა, არავითარი ეჭვი არ გასჩენია ამ ნაწარმოების შესატყვისობაში თავის რწმენასთან. ეს საკმაო არგუმენტად მიმაჩნია „ვეფხისტყაოსნის“ ქრისტიანულ პოლოგრამად წარმოსახვისთვის.

67. აქ შეიძლება დიონისური სტიქიის გახსენება და სხვა მრავალი ამბისაც, მაგრამ, ვფიქრობ, ჩემი განათლებული მკითხველი თავად გახსნის მეხსიერების პორიზონტს და ამოიღებს იქიდან მითოპოეტური პერსონაჟებით სავსე კალათას, როგორც კლასიკური, ასევე თანამედროვე ლიტერატურიდან თუ ფსიქოანალიტიკური ისტორიებიდან. დიონისურის და აპოლონურის მიმართების ქართულ შესატყვისს ქვევით შევებები.
68. აქ გურიელთა სამაგალითო ტრადიცია უნდა გაეიხსენო: 2 იანვარს, ნახალ-ნლევს, გურიელები მართავდნენ სადილს თავიანთი ყმებისათვის და თავად ემსახურებოდნენ მათ. თამადას, უხუცესს ყმათაგან, შეეძლო ზუსტად ისევე მოქცეოდა „მოსამსახურე თავადებს და თავადიშვილებს“, როგორც ისინი ექცეოდნენ თავიანთ ყმებს. ეს კარნავალური აბრუნდი მეტად მნიშვნელოვანია პატრონყმობის არსების გასაგებად და ყოველგვარი იდეოლოგიზებული ხედვიდან გასათავისუფლებლად.
69. საკმარისია, გაეიხსენოთ ილია ჭავჭავაძის შესანიშნავი ნერილი „ზოგიერთი რამ“, სადაც ხაზგასმითაა ნათქმის: „*ეაი იმ ხალხს, რომელსაც საერთო ძარღვი გაუნყდა; ეაი იმ ქვეყანას, საცა საერთო ძარღვში სისხლი გამშრა, საცა ყველამი თითო არ არის და თითომი – ყველა, საცა თვითული ყველასათვის არ უფიქრობს და ყველა თვითულისათვის, საცა „მე“ ხშირია და „ჩვენ“ – იშვიათი!*“ ეს არის მთელი ეროვნული ბრძოლის ძრავა საქართველოს უკანასკნელი ორასი წლის ისტორიაში, ეს ბრძოლა ჯერაც არ დამთავრებულა, რადგან პრობლემა „მე“-სა და „ჩვენ“-ის მიმართებისა კვლავინდებურად იმგვარივე სიმძაფრით არსებობს, მიუხედავად იმისა, რომ საქართველო დეკლასირებული „ლუმენის“ ქვეყანად იქცა XX საუკუნის განმავლობაში: აღარც კლასები, აღარც არისტოკრატია, აღარც ქვეყნის ინტერესები. სახელმწიფოებრივი და საზოგადოებრივი სიმულაკრი ვითომობის თავდავიწყებაში იოხებს გულს.
70. შდრ. ნყველას, რომელიც ჩვეულებრივ დალოცვად აღიქმება. „სიკვდილსაც დავიწყებინარ“ – რელიგიურად ნყველაა, რადგან, თუ სიკვდილს დაავიწყდი, არაფერი აღარ გაგიხსენებს, *გამხსენებელი აღარ გეყოლება*. ნაიშლები მეხსიერებიდან გაარაფრებული. ამიტომ *სიკვდილი განუწყვეტლად გ ზაზე მდგომის ხსოვნშია დაჭერილი თვითონ, რომ არ დაივიწყონ ის*.
71. ცხენი ცეცხლის სიმბოლოა, რაც არა მხოლოდ ცხენის ცეცხლოვანების მეტაფორაში ცხადდება, არამედ, როგორც მიხაკო ნეეთელმა დაასაბუთა, საერთო ძირიდან წარმომავლობაშიც „ცხ“ ძირი. ცხენზე შემჯდარი მხედარი არის აპურა მაზდას სიმბოლო, იგივე არის თეთრი და წმიდა გიორგი, თრიალეთის თასზე გამოსახული ცხენი მაზდაეანური საკურთხევის წინამე – იგივე სიმბოლოა. „ცხ“ ძირზე აწყობილი ყველა სიტყვა სიცოცხლისა და ცეცხლის იგივეობას ადასტურებს (*მაცხოვარი...*) მხედარი იმავდროულად მხედვარიც არის, როგორც ფიზიკური (ზევიდან ხედავს), ასევე მეტაფიზიკურ სიმბოლური თვალსაზრისით, რადგან ცხენზე-ცეცხლზე ზის.
72. მატერიალისტური ისტორიოსოფიული თვალსაზრისით (მარქსისტული და

სხვა), ვაჭრობის განვითარება და სავაჭრო-კაპიტალისტური სოციალ-პოლიტიკური წყობა უფრო მაღალი საფეხურია ისტორიული განვითარებისა (ევოლუციის), ვიდრე მინათმფლობელობითი და სამინათმოქმედო წყობა და ურთიერთობები. მართალია, ეს თვალსაზრისი ვითარდება მხოლოდ XIX საუკუნიდან, თუმცა ერთგვარი საფუძველი მოიპოვება ევროპული სოციალ-ური და პოლიტიკური წყობის ფორმატქმნის პროცესში XVI საუკუნიდან მოყოლებული. საბანკო-სავაჭრო კაპიტალის გამოჩენა და ბრუნვა, საქონელ-წარმოების უფრო და უფრო მზარდი შესაძლებლობები, რეალურად აყალი-ბებდნენ ამ ევოლუციონისტურ შეხედულებებს. მაგრამ თუ ისტორიას ღირე-ბულებითი თვალსაზრისით განვიხილავთ და როგორც ცივილიზაციის პო-ლოგრამას მთლიანად გავაანალიზებთ, ფაქტობრივი სურათის იმანენტურ მექანიზმებსა და აქსიომატურ დებულებებს არაიდეოლოგიურად ამოვი-კითხავთ, ამკარა ხდება, რომ არისტოკრატულ-მინათმფლობელობითი (კლასობრივი) სისტემა თავისი პრინციპებით და აქსიომებით გაცილებით უფრო ნაკლებ მატერიალისტური და იმავე ხარისხით ზნეობრივია, ვიდრე ბურჟუაზიულ-მწარმოებელი. პირველი აქსიომატური წყვილი, ანუ მჭიდი - არისტოკრატი (თავადი) - გლეხი - გაცილებით უფრო მდგრადია, ვიდრე მეორე მჭიდი - ბურჟუაზია-პროლეტარიატი. როგორი სიმძაფრითა და გაავებითაც არ უნდა ეკრიტიკებინათ XVIII-XIX-XX საუკუნეების იდეოლო-გებს არისტოკრატულ-მინათმოქმედი სისტემა, ცხადი იყო, რომ ამ სისტემის მდგრადობა და მიღწევები ათეულ საუკუნეთა და ათასწლეულის განმავ-ლობაშიც კი იყო ფესვამდგარი კაცობრიობაში. კრიტიკრიუმად თუ მხოლოდ ერთი და კერძოდ ბურჟუაზიულ-პროლეტარული სისტემის იდეოლოგი-ზირებულ მახასიათებლებს ავილებთ, მხოლოდ „პროკრუსტეს ეფექტს“ მი-ვილებთ, რაც კიდევ დაადასტურა მატერიალისტურ-მარქსისტულმა ისტო-რიოგრაფიამ და „ბედნიერი მომავლის“ იდეოლოგიამ. ევროპული ფეოდალ-ური სისტემა, რომელიც თანდათან დეგრადირებას განიცდიდა და იცვლე-ბოდა ბურჟუაზიულ-პროლეტარული ურთიერთობებით, ბუნებრივ ფონს უქმნიდა ამგვარ იდეოლოგიურ გაგებას. მაგრამ იმავე კრიტიკრიუმების გა-დატანა სხვა სისტემებზე არაფრით არ იყო გამართლებული. სახელდობრ, საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური წყობის განვითარებამ ფაქ-ტობრივად გამორიცხა ბურჟუაზიულ-პროლეტარული ფორმები და თითქ-მის XX საუკუნემდე შეინარჩუნა ის, თუმც უკვე „გაცრეცილი“, „პატ-რონყმური“ ურთიერთობები, რომელთა არქტიკოს და უმაღლეს გამოხა-ტულებას იძლევა „ვეფხისტყაოსანი“. თავის კრიტიკულ მიმართებაში მარქ-სი უდავოდ ღრმად ჩასწვდა პრობლემებს, მაგრამ იდეოლოგიზებით და კო-მუნისტური „ფუტუროლოგიზებით“ თვითვე გაუთხარა საფლავი (ენგელსის დიდი დახმარებით, ცხადია).

73. დავით ბატონიშვილის სამართალში ორი ასეთი მუხლია: „სომეხნი ჯარში არ გაინევიან, რამეთუ ჯაბანნი არიან და ომის უმეცარნი“; „ურიანი ჯარში არ გაინევიან, რამეთუ წვრილ ვაჭარნი არიან და საქმეს ვერ იქმნიან“ - ამის საპასუხოდ ებრაელებმა იკისრეს ქართული ჯარისათვის ფურაყის მზადება. იხ. სამართალი ბატონიშვილის დავითისა.
74. „ნუ მოაგროვებთ თქვენთვის საუნჯეებს დედამიწაზე, სადაც ჩრჩილი და ფანგი სპობენ და სადაც ქურდები თხრიან და იპარავენ... ვინაიდან სადაც

შენი საუნჯეა, შენი გულიც იქვე იქნება" (მათე, 6, 19-21); აგრეთვე: მათე, 21, 12; მარკოზი, 11, 17; ლუკა, 19, 46.

76. შდრ. ვაეას „გველის-მჭამელში“ მინდიას „გასამართლებისას“ ჩაღხია ამბობს: „კაცთა კელა ყველასა სჭარბობს, თუნდ მტერი იყოს ყოველთა... მაგრამ ვკლავთ იმას, ვინაცა ჩვენსას დაარღვევს შევბასა...“ – იხ. მითითებული „გველის-მჭამელი. გაგების ცდა“; ქეი, 1989/1990.
76. ეს ის პრინციპია, რის საფუძველზეც ხევისბერი გოჩა კლავს თავის შვილს. იგივე გვხვდება მერიმეს მოთხრობაში „მატიო ფალკონე“, და გოგოლის „ტარას ბულბაში“: მამა კლავს თავის შვილს. სამივე შემთხვევაში ერთი და იგივე პრინციპი და არქეტიპი მოქმედებს. ფსიქონალიზმა მშობლის მიერ შვილის მოკვლის ეს არქეტიპი („მედეა“ – „ოიდიპოსი“) არაცნობიერის საფუძველ განწყობად და სტრუქტურად გაიაზრა. ჩემი ხედვით, აქ საქმე ეხება კულტურის მატრიცის ღირებულებით მდგრადობას. ფსიქოლოგიურ არქეტიპად მხოლოდ ამ მდგრადობის რღვევისას ფორმდება. თანამედროვე ფსიქოსტენია და „შვილთა ხოცვის“ ფაქტები ამაზე მეტყველებენ.
77. იხ. მითითებული „The Holographic Paradigm and other paradoxes. Exploring the leading edge of science“ – Edited by Ken Wilber. New Science Library. Chambala/Boston & London/1982; აგრეთვე ჩემი „ინტეგრალური მეთოდი“; ნიგნში: „გულისთქმანი მდუმარებისანი“ ნან I. 1956-1963. ქეი-ის არქივი.
78. აქ კიდევ ერთხელ უნდა დავუბრუნდე „შესაქმის“ („დაბადების“; „ყოფიერების“, „ნარმოქმნის“... бытие, Genesis, Naissance და სხვ.) ტექსტს და ხაზი გავესვა ადამიანისა და დანარჩენი ბუნების შექმნის განსხვავებულობას. ყოფიერების – „შესაქმის“ მესამე დღეს ღმერთი ქმნის ბუნებას მის მცენარეულ ფორმაში: „თქვა ღმერთმა აღმოაცენოს მიწამ მცენარეული...“; მეოთხე დღეს იგი ქმნის მზესა და მთვარეს; მეხუთე დღეს ქმნის მთელ წყლისა და ცის სულდგმულთ; მეექვსე დღეს კი შესაქმე სრულიად სხვა სახეს იძენს მას შემდეგ, რაც მიწაზე გააჩენს სულდგმულთ თავ-თავისი გუარისდა მიხედვით – პირუტყვი, ქვემძრომი და მიწის მხეცები თავ-თავის გუარისდა მიხედვით. და იქმნა ეს.“ და იქვე ღმერთი აჩენს პატრონს ყოველივე იმაზე, რაც ბუნებად არის ქმნილი. და ეს პატრონი არის ღმერთის ხატი და მსგავსება, მას ეწოდება კაცი და აქვს კაცობა („დედაკაცად და მამაკაცად შექმნა ისინი.“). მამ კაცი ბიბლიურ თეოკოსმოლოგიურ პოლოგრამაში პატრონია და არ განეკუთვნება თავად ბუნებას, რომელსაც თავის თავში პატრონი არა ჰყავს კაცის გაჩენამდე. ამიტომ ვამბობ, რომ კაცი და კაცობა არ გამოიყვანება ბუნებიდან, ის არ არის ბუნებრივი ნარმონაქმნი. ის არის პატრონი ამ ბუნებისა და თანაშემოქმედი-თანამოსაქმე პირველშემოქმედისა. თითქმის ყოველი მითოკოსმოლოგიური პოლოგრამა ამ არქეტიპს გვაძლევს. ადამიანის არსებობა ამ ზნეობრივი პრინციპით იქნება განსაზღვრული შემდგომშიც, ადამის გამოცხადებით მიწის მტერისაგან და მასში კაცობის სულის ჩაბრუნვით, გაცოცხლებით და მისი ნეკიდან (ანუ იმავე სუბსტანციიდან) ევას „გამოძერწვით“ და მომდევნო თავგადასავლით. ცხადია, ეს სიმბოლური ტექსტია, მაგრამ ფილოსოფიურად ნაკითხული მეტად საინტერესო პოლოგრამას ქმნის. ეს პოლოგრამა თანხვედება იმ სურათს, რომელსაც სანუთროში მოარსებე ჭაბუკების გზაზე სვლა ნარმოსახავს. კაცობა – ხელმწიფება – პატრონობა სიკვდილისა, კენ მიმართული სანუთროს გზის არსებას ქმნის. ამას ვუნოდე

მე ყოფიერების *ონტო-ეგზისტენციალურ მეტაფორას*, რომლის ცენტრში მოთავსებულია *კაცი-ადამი*. *ადამიანობის საზრისი ცხადდება*, როგორც *კაცობისაკენ მისწრაფებულობა* და *მასთან შერწყმა*, *ადამიანობისა* და *კაცობის დამთხვევა* და *სრულ სიმეტრიად* დაარსება. ეს არის *კოსმოლოგიური პატრონის გზა*, რომელიც მხოლოდ *საანუთროში* შეიძლება იქნეს გავლილი და დაძლეული.

79. იხ. „დაბადება“ (შესაქმე) I, 20–31.; II, 7–19: 19. „*გამოსახა უფალმა ღმერთმა მინისაგან ველის ყველა ცხოველი და ცის ყველა ფრინველი და მიჰგვარა ადამს, რომ ენახა, რას დაარქმევდა. რომელ სულდგმულს რას დაარქმევდა ადამი, მისი სახელიც ის იქნებოდა.*“ სახელის დარქმევა ნიშნავს *არსების აღნიშვნას* და *ბუნების ადამიანის არსებობაში შემოყვანას*, გადაქცევას *ადამიანურ ბუნებად*, როგორც *კანტი უნოდებს*, ან *კულტურად*. ის, რაც *სახელდებული* არ არის, ანუ არ შემოდის ენობრივ ველში, რომელიც მხოლოდ *ადამიანს* აქვს, ის არც *გამოვლენილია* და ე.ი. არც *არსებობს*. ხოლო *არსებობას* იწყებს მაშინვე, როგორც *კი ამ ველში შემოდის*. ეს არამანიფესტირებული და მანიფესტირებული რეალობის *ჰოლოგრაფული პრინციპია*, რომლის *პირველგამომთქმელი* იყო *პლატონი* (არ ვეხები *პლატონამდელ აღმოსავლეთს* და არც *ეგვიპტეს*), აქ *აუცილებელია*, ხაზი გაესვას იმას, რომ *ქართული ზუსტად განასხვავებს არსებობას* და *არსს ყოფიერებისაგან*. *ყოფიერება* („ყოფნა“ ზმნა) არის *ქმედითი ფორმა*, რომელიც *მოიცავს ყოველივეს*, რაც *ღმერთმა* ქმნა და *თვით ღმერთსაც*. *არსებობა* კი ის არის, რაც *ამ მოქმედის მანიფესტაციას* ნარმოადგენს, ანუ *გამოთქმულია* და *სახელდებული*, შემოსულია *ადამიანის ყოფიერებაში*. ხოლო *ჯერ უნდა გამოითქვას* და *შემდეგ უნდა დაერქვას სახელი*. სხვაგვარად: *ყოფიერება არამანიფესტირებულია*, *არსებობა – მანიფესტირებული*. *კანტთან* ეს *გამოითქმის*, როგორც *„ნივთი თავისთავად“* და *„მოვლენა“*, *პლატონთან – როგორც „იდეა“–„ფორმა“* და *„ჩრდილი“*. იხ. *აგრეთვე ჩემი „ენა, საზრისი, ყოფიერება“*. ქეი, პარიზი-თბილისი 2002.

80. იხ. *ქართული მწერლობა 2; „ნაკადული“* თბილისი 1987, გვ. 197.

„*არ სიყუარულისათვის სოფლისა*“

„*ამას მიმართ, იწყე, ბრძენო, გონებას,*

რაითგან არა სოფელი მოიძულევო?

საანუთროს, ვითარ არმყოფსა, მყოფად ნუ ჰყოფ!

იმას ახედევო, თვითმყოფსა უფროს მართალ,

ყოვლითურთ მიხვალ საუკუნოსა მზისა.“

81. „*წმიდანობის*“ თემა არა მხოლოდ *თეოლოგიური* თემაა, არამედ *ეგზისტენციალურიც*. აქ *თეოლოგიურად* და *ეკლესიურად* ხორციელდება *გარკვეული საიდუმლო*, რომელიც არ ექვემდებარება *ფილოსოფიურ* და *ეგზისტენციალურ* გაგებას. მაგრამ *სწორედ* *ეგზისტენციალურ-ფილოსოფიური* და *ზნეობრივი თვალსაზრისით*, ეს თემა *საკმაოდ ბევრ „უხეზულობას“* ქმნის, რადგან *რიგი წმიდანებისა მთლიანი ცხოვრებით* ვერ *პასუხობენ ზნეობრიობის გაგებას*. მაგალითად, *რუსეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის ერთ-ერთი უპირველესი წმიდანი* *ოლგა „ბედურათა ცეცხლისწამკიდებელია“* და *ქალაქისა და მისი მოსახლეობის ამომბუგავი*, ანუ *ტოტალური ბოროტმოქმედი*. *უზნეობით* იყო *გამორჩეული დიმიტრი თავდადებულიც...*

წმიდანობა, ეკლესიური გაგებით, ტიპოლოგიურად ქრისტიანული ფორმაა, რომლითაც აღნიშნულია ადამიანის ღვანლი *ქრისტიანობის* ან ქრისტიანული ეკლესიის მიმართ. არის კიდევ ერთი ღვანლმოსილება, ლეთიური *საიდუმლო (მისტიკური) გამორჩევის*, გაგება რწმენის გარეშე შეუძლებელია, ხოლო რწმენას გაგება არ ახლავს, რადგან რწმენა არარეფლექსურია. ამგვარი გამორჩევები ყოვლადკეთილი და „კეთილისა შემოქმედი“ ღმერთის მხრიდან გონებისათვის სრულიად გაუგებარი რჩება, რაც ხდება დაეჭვების საფუძველი, ხოლო დაეჭვება კი გზას უხსნის რაციონალიზმს, რაც, თავისთავად, რწმენისადმი შეუთავსებელია.

82. თავადობის ინდივიდუალურობა კარგად ჩანს იმ დრამატულ ვითარებაშიც, რომელიც რუსეთის ადმინისტრაციამ გამოიწვია საქართველოს დაპყრობის შემდგომ: ქართველ თავადაზნაურობას მოსთხოვეს დოკუმენტური დასაბუთება მათი „თავადური წარმოშობისა“. მართალია, ბატონყმობის დროს მეტნაკლებად შემოსული იყო *სიგელთა გაცემის* ფორმა, მაგრამ ეს ტრადიციასთან მიმართებით მეტად უმნიშვნელო რამ იყო. თავადები ჩამომავლობით კი არ იყვნენ თავადები, არამედ *პიროვნულად ადასტურებდნენ თავიანთი ჩამომავლობის ინდივიდუალურ ღირსებად ამაღლებით*. გარდა ამისა, საქართველოში თავისუფალი თავადაზნაურობაც არსებობდა და ტახტისაც. ხოლო რუსეთში კი მხოლოდ „კარის“ – დეორიანსტვო, რომელსაც მეფე აძლევდა მხოლოდ მაშულებს, პეტრე პირველიდან მოყოლებული, რუსეთი ტოტალურად ქვეშევრდომულ-კარისკაცული პირამიდით იყო მოცული. ანდაზად ქცეული გამოთქმა: „საქართველოში ყველა თავადია,“ ან „რამდენი კაციცაა, იმდენი თავადია“, გაცილებით უფრო მნიშვნელოვანი შინაარსის შემცველი და მოვლენის გამომხატავია. ხოლო შეფასება – „კაცი ყოფილა“ ან „კაცი არ ყოფილა“, „ეგ რა კაცია“ – თავისთავად სწორედ თავადობის შესატყვისად იხმარებოდა ყოველთვის. გვიან შემოსული – „თავადიშვილი“ (ნაცვლად „თავად შვილი“) არ ნიშნავდა თავადს, არამედ „შვილს“, რომელიც ჯერ არ გამხდარა თავადად პიროვნულად, აკლდა თავადური ზრდილობა და ქცევა... და სხვ. ამას მე უწოდებ „გვაროვნული ინდივიდუალიზმი“, რაც გვარისა და ზრდილობის მიმართებაში არის გამომხატული. აქედანაა იმ მოვლენის კომიკურობა, როდესაც გვარებს იცვლიან და „თავადურ“ გვარებს იღებენ(?!), ხოლო ვერ კი თავადობენ! ეს თემა განსაკუთრებული სიღრმით აქვს გაშლილი ვაჟა-ფშაველას. ვაჟას მითოკოსმოლოგიური ფილოსოფია და პოლოგრამა ეგზისტენციალური პრობლემატიკის ხედვის, დასმის და მასზე პასუხის გაცემის ერთ-ერთი უბრწყინვალესი ნიმუშია თანამედროვე ფილოსოფიაში და პოეზიაში. ამის შესახებ იხ. მითითებული „გველის-მჭამელი. გაგების ცდა“. ქეი, პარიზი 1989/1990.

83. გამოთქმები: „კაცური კაცი“, „კაცია!“ „კაცი მას ჰქვია“ „კაცობა“ და სხვა – მთელი *სემანტიკური* ველითა და მხებებით ამის დასტურია. საკმარისია, ვაჟა-ფშაველას პოეზიას გადაავლოს თვალი მკითხველმა, თუმცა, არც ამ სიმალღეზე ასვლაა საჭირო. „გახარებული საბჭოთა პოეზიის“ ნიაღშიც კი ისმის ეს თემა განუწყვეტილვ. ყველა თაობა ეხმინება და სწევს მას.

84. თუ კვლავ „სახარების“ მაგალითს დაუბრუნდებით, იქ ზუსტად არის მოცემული ეს განსხვავება ადამიანურ და კაცურ მოთხოვნებს შორის. ხუთი პურიტა და თევზით დაპურებისას აშკარაა, რომ *გაკაცებული ღმერთი*

მოშიებულ ადამის მოდგმას კვებავს, რითაც ერთგვარად კიდევ ფერხდება თავის სამაგალითო გზაზე. ამ კუთხით განხილული, მეტად საინტერესო მოვლენაა პლატონის „ნადიმი“ და ქართული სუფრის ნეკი (ცხადია, კლასიკური და არც დღევანდელი ღრეობები პურისჭამისა თუ პურმარილისა), რომელიც კაცობის და კაცობრივი ურთიერთობის, სულიერების სიმბოლური ფორმაა და არა „სიმშობის მოკვლისა“, „დროსტარებისა“ და „მუცელლორობისა“. ჩვეულებრივ, ადამიანს მაშინ შიედება, როდესაც ის „გამორთულია“ იმ ნებისყოფის დაძაბვიდან, რომელშიც იყო „ჩართული“ და ცდუნების საფრთხეც მაშინ ჩნდება. „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტიც (და „სახარებისაც“) ერთნაირად მიუთითებს ამაზე, თორემ გასაკვირი იქნებოდა, რომ ავთანდილს სამი წლის განმავლობაში არც ერთხელ არ მოშიებოდა, ხოლო ქრისტეს კი თავის სამაგალითო და სიმბოლურ საიდუმლო სერობამდე არასოდეს ეფიქრა იმაზე, რომ ისინი, ვინც მას და მის გზას შეუდგნენ და სხვებს აპურებდნენ, მოშიებულნი იქნებოდნენ. ყოველმა იცის, რომ „საქმეში“ ჩართულობისას დრო სრულიად სხვაგვარად მდინარებს. ის, თითქოს ინაცვლებს მკეთებლის შიგნით და მისით იმართება. და მხოლოდ „გამორთვისას“, როდესაც „ობიექტურად“, მის გარედ მდინარე დროში ბრუნდება, ხედება ის, თუ „რა დრო გასულა“.

85. ქართულად ვამბობთ: „გულკეთილი – გულბოროტი“; „გულთბილი – გულგრილი“, „გულმზურვალე – გულცივი“; „გულიანი – უგულო“; „გულგახსნილი – გულჩათხრობილი“ და ა.შ.; ეს ყოველივე გულის *კვანძის* სხივებია, კაცურის და ადამინურის გამომხატველი. ასევეა თითქმის ყოველ ენაზე.
86. აქ შეიძლება აკაკის „გამზრდელი გაეხსენო: ჰაჯი უსუფ ეუბნება თავის გამოზრდილ ბაგრატს, რომელმაც უღალატა მეგობარს: „შენ სიკვდილის რა ღირსი ხარ, სასიკვდილო მე ვარ მხოლოდ, რომ კაცად ვერ გამიზრდინარ“ და მოხუცი გამზრდელი თავს იკლავს. ვაჟას „გველის-მჭამელში“ იგივე დაპირისპირებაა გულ-თვალ-ყურ გახსნილი მინდიასი სოფლის მკვიდრებთან („მომნდობლებთან“), რომელნიც არაფრით არ არიან უარყოფითად დანახულნი. სოფელი მინდიას ვერ უგებს და „გულს ვერ შეუდის“. მხოლოდ მის მტკიცებათა და ქმედებათა უეჭველობას ხედავს და იღებს. ერთხელ იცრუებს მინდია და დალუჟავს კიდევ სოფელს ამ ტყუილით და თავსაც იკლავს. ეს თემა გაშლილი სახით იხ. მითითებულ წიგნში: „გველის-მჭამელი. ვაგების ცდა“.
87. ხალხურის ცნება, რომელმაც ესოდენი გავრცელება პოვა ლიტერატორებსა და თვითმოქმედების ადებტებს შორის, ეკუთვნის იდიოტურ ცნებათა რიგს. მას არავითარი ინფორმაცია არ მოაქვს და არც არაფერს აღნიშნავს. როგორც არაერთხელ მითქვამს, ხალხი არაბულად *მდაბიოს* ნიშნავს. თუ ხალხურობაში ეს იგულისხმება, ის არანაირად არ შეიძლება მიეკუთვნოს პოეტურ შემოქმედებას, რომელიც აბსოლუტურად ინდივიდუალურია და არამდაბიური. თუ ეს ნიშნავს უბრალოდ „უცნობ ავტორს“, მაშინ მით უფრო გასაკვირია ამ *უცნობის* დეპერსონალიზება და გათქვეფა „ხალხში“. ერთადერთ შემთხვევაში არის შესაძლებელი ამ ცნების ზოგადი თვალსაზრისით გამოყენება – როდესაც ვეხებით ისეთ ნანარკოებს, როგორიცაა „ვეფხისტყაოსანი“, რომელიც ზეპირგადმოცემით საყოველთაოდ იყო გავრცელებული. სხვა შემთხვევაში კი უმჯობესია, ეს სიტყვა დატოვებულ იქნეს ეთნოლო-

გებისა და ეთნოგრაფებისათვის. „ქართველნი“, „მოქალაქენი“, „მოსახლეობა“ „სამოსახლო“... და ასე შემდეგ გაცილებით უფრო სწორი და სოციალურად ღირებული გამოთქმაა, ჩემი აზრით, ვიდრე „ხალხი“.

ეს ვითარება შესანიშნავად არის ილუსტრირებული XX საუკუნის ფილოსოფოსთა მიერ და, პირველ რიგში, ხოსე ორტეგა ი გასეტის „მასათა ამბობით“. საზრისდაკარგულობისა და პიროვნებად ვერშემდგარობის თემა XX საუკუნის ეგზისტენციალური ფილოსოფიის უმთავრესი თემათაგანია. ქართულ პოეზიაში ვაჟა-ფშაველამ შეძლო ამ თემის ფილოსოფიურ დონეზე გააზრება და გამოხატვა.

ჰაველეს ეპისტოლეს ამ სიტყვების თარგმანი სხვადასხვაგვარად იკითხება: ძვ.ქართულით: „და ვითარცა არა გამოიცადეს ღმერთი, რაითამცა აქუნდა მეცნიერებით, მისცნა იგინი ღმერთმან გამოუცდელსა მას გონებასა საქმედ უჯეროისა“; ახალი თარგმანით: „რაკი იუკადრისეს გონებით ღმერთის ნედომა, ამიტომაც უჯერი საქმეთა საქმნელად მისცა ისინი უკულმართ ვნებას“ (საქ. საპატრიარქ. გამ. 1989); რუსულად იგივე: „И как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму – делать непотребства“.

– Москва 1989; ლათინურად: „Et sicut non probaverunt Deum habere in notitia, tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant, quae non conveniunt“; ინგლისურად: „And even as they did not like to retain God in their knowledge, God gave the-mover to a reprobate minde, to do those things which are not convenient.“;

ბერძნულად: και καθως ονκ εδοκι ασαν θεον εχειν εν επιγυασει παρεδωκεν αυτους ο θεος εις εδοκι ον νοον ποιειν τα ε καθικοντα...

„გონება“ სულხან საბას მიერ (ისევ და ისევ პროკლეზე და პეტრინის თარგმანზე და კომენტარებზე დაყრდნობით) განმარტებული აქვს, როგორც: „არს სიტყვიერი, მხედველობითი, საცნაურისა და უკედავისა სულისა. გონება არს ხედვა უზორცო და დაუშრომელი, მომეღელი ყოვლისა. სამ სახედ ითქმის გონება: გონება ღმერთი, გონება ანგელოზი და გონებაცა ჩუენი. საცნაურ არს მოგონებითა მოსაგონებელითა. ოთხნი არიან მგრძნობელნი: გონება და მოგონება. ნება და ოცნება. გონება უკვე არს მარტივი კეთება მოსაგონელისაი. ხოლო მოგონება არს მიმოგანყოფაი გონებისა სხვათა და სხვათა წინააღმდეგომთა მოგონებათა მიმართ. ხოლო ნება არს აღრჩევა ერთისა რასაჲმ მრავალთა მათგან მოგონებათა კეთილისა, გინა ბოროტისა. ხოლო ოცნება არს, რაჟამს არღარა ქმნილი ეოცნებოდის, ანუ თუ უხილავსა, ვითარცა ხილულსა იოცნებდეს. რამეთუ ოცნება იქმნების გონებისაგან, რაჟამს სხვით სხვად განიცდიდეს დაბადებულთა ამათ ყოველთაგან იოცნებს ღმრთისათვის. გონებად ანგელოზთაცა უწოდებენ. გონება სიტყვიერი არს გრძნობა უკედავისა სულისა.“

„გონიერს“ საბა განსაზღვრავს, როგორც: „გონებიანი“; „გულისხმიერი.“ აქ უკვე „შემოპარულია“ გულთან მიმართება გონებისა, რაც კვლავ რუსთველთან გვაბრუნებს „გული, ცნება და გონება ერთმანერთზედა ჰკიდიან...“ საბა განმარტავს: „გულის-ზრახვა – გონებით ლაპარაკი; ფიქრი.“; „გულის-სიტყუა – გონებით მეტყველობა.“ დაბოლოს, „გულის-ხმა – ესე არს გონებით ახმა და გულთა შელება. გულსა არა აქუს ხმაი, არამედ ახმა და შელება.“ საიქიოს მითოლოგია კულტურის მატრიცის უმნიშვნელოვანესი მახასიათებელია. ქართულ კულტურაში არსებული და ჯერ ბოლომდე არ გადაგ-

ვარებული დამოკიდებულება სიკვდილსა და საიქიოსთან ხაზგასმით *კაცურ ღირსებაზე* არის დაფუძნებული. რიტუალები და წესი, მოსაგონებელი, შესანდობარი და ხსოვნაში დაჭერა გარდაცვლილისა და თვით მისი „გარდაცვლილობა“ მიუთითებს, რომ საიქიო *კაცებით* (დედა-კაცებით და მამა-კაცებით... – ბავშვი არის პოტენციური დედა- ან მამა- კაცი) არის დასახლებული და *ქვეყნის* ცნებაში ისიც მოიაზრება. ეს ისევე და ისევე ადამიანისა და კაცის გაგებისაკენ მიგვმართავს. ადამიანობა, როგორც კაცობის ხორციელი გარსი, კვდომადია, ხრნნადი, ხოლო კაცობა კი უკედავი და უხრნნელი ფორმაშეცენილი საზრისიანი არსი. კაცობას აქვს აქ-და-იქ არსებობა სხვადასხვა ფორმით და, ამიტომაც, შეფასება ადამიანისა მისი განვლილი და გასაველელი არსებობისა ხდება *კაცობის ნაყოფით*.

91. ზემოთაც აღვნიშნე, მაგრამ, შესაძლოა, მკითხველისათვის საინტერესო იყოს, რომ ეტიმოლოგიურად ადამი, ბიბლიური შესაქმის – დაბადების წიგნიდან გამომდინარე, არ არის შექმნილი „ხატი და მსგავსება“, ამგვარი არის „კაცი“. მაგ. რუსულად მამა-კაცი და დედა-კაცი არის *мужчина* и *женщина*; ხოლო ადამზე კი ნათქმია: „И сохдал Бог Человека из праха земного, И вдунул в лице его дыхание жизни. И стал Человек душою живою.“ ხოლო ის, რომ ეს *Человек* არის ადამი, მხოლოდ ცოლის (*жена*) შექმნის შემდეგ არის ნათქმე. ებრაულად ადამაჰ არის მინა. ევაჰ კი, სიცოცხლე, ცხოვრება. სიტყვა *ადამიანის* შემოსვლა ქართულ ენობრივ სივრცეში ებრაული ტექსტის პირდაპირ გადმოტანაზე მიუთითებს: ადამი – მინიერი; ადამიანობა – მინიერობა. ისიც საინტერესოა, რომ ქართულში იხმარება *მამა-კაცი* და *დედა-კაცი* ანუ მამობისა და დედობის საზრისი ჩნდება, მაშინ, როდესაც რუსულში (და სხვა ენებში) სექსუალურ-სოციალური დიფერენცირებაა მხოლოდ: *мужчина-женщина*; *муж-жена* (მამრი-მდედრი; ცოლი-ქმარი); *მან-ნომან*; *პომმე-ფამმე* და ა.შ.

92. *წარმოსახვის* შემოქმედებითი შესაძლებლობების და ენერჯის თემა – პლატონიდან მოყოლებული, ფილოსოფიის ქმედითი თემაა. პლატონმა სცადა დაენახა ყოფიერება მის ნებისმიერ გამოვლილებაში და დაინახა ის მანიფესტირებული (გამოვლენილი – ჩრდილთა, ფენომენტთა) და არამანიფესტირებული (გრაგნილი, დაფარული – იდეათა, აობათა) პოლოგრამის სახით. ამ თემით იყვნენ დაკავებულნი ნეოპლატონიკოსები და ქრისტიანი თეოლოგები და ფილოსოფოსები, დიონისე არეოპაგელიდან მაქსიმე აღმსარებლამდე.

ქრისტიანული ხედვა ბუნებრივ საფუძველს პოვებდა პლატონის ნააზრევში, რომელიც ნეოპლატონიზმის და, კერძოდ, პროკლეს იოანე პეტრინისეული თარგანებით იყო შემოსული საქართველოში, რაც, ცხადია, არ გამორიცხავდა, რომ დედანში იყო ცნობილი განათლებული საზოგადოებისათვის, მით უმეტეს, იყალთოსა და გელათის დაფუძნების შემდგომ. XII საუკუნიდან ეს თემა სპარსედი ფილოსოფოსთა და თეოსოფოსთა ერთი, გამაცხადებელი (ილუმინაციური) ნაკადის მნიშვნელოვან თემად იქცა. სორაჰპვარდის (1154 წ.) ილუმინაციური თეოსოფიიდან და ფილოსოფიიდან სადრა შირაზელის (მოლა სადრას – 1572-1640 წწ.) უნივერსალურ თეოკოსმოლოგიურ და არქე-პოლოგრამულ ხედვამდე.

წარმოსახვის შემოქმედებითი ენერჯის და შესაძლებლობების თემა გან-

საკუთრებით აქტუალური გახდა თანამედროვე „ელემენტალურ ნაწილაკთა“ ფიზიკაში და ნეიროფიზიოლოგიაში (მეხსიერების მუშაობის კვლევა და სხვა) რიგი მოვლენების გახსნასა და ინტერპრეტაციაში, რომელიც „ჰოლოგრამული პარადიგმის“ სახით ფორმდება (ბოში, პრიბრამი და სხვ.). თემა ახალი არ არის. იგი მუშავდებოდა რელიგიური სისტემების წიაღში, განსაკუთრებით, აღმოსავლურ რელიგიათა მითოკოსმოლოგიური ხედვით და პრაქტიკით. შამანიზმიდან – იოგამდე, და ბუდიზმიდან – ზოროასტრიზმით და დაოსიზმით, – ქრისტიანულ უნივერსალურ ჰოლოგრამად გასრულებამდე, ჩანს, თუ როგორი აქტუალობითა და ქმედითი ძალისხმევებით ხდებოდა მიახლოება ჰოლოგრამულ პარადიგმასთან, რომელიც დღეს იძენს მეტ-ნაკლებად დასრულებულ უნივერსალურ სახეს მეცნიერული აღმოჩენების და ძველ რელიგიურ თეოკოსმოლოგიურ ხედვასთან სინთეზის გზით. ქრისტიანული რელიგიური აქსიომა პირველშემოქმედის და მისი იპოსტაზირების შესახებ *საშემის* სახით გარკვეულწილად ასრულებს ნარმოსახვის შემოქმედებით შესაძლებლობათა კავშირს პირველშემოქმედ ენერჯიასა და ნებასთან. აღმოსავლური რელიგიური ფილოსოფიის სიმეტრიულად, ქრისტიანობაში ადამიანს შემოქმედებითი ძალისხმევები და ენერჯია ზეგარდმოა მოცემული და მასთან *უნყვეტ კავშირში* იმყოფება – ზებუნებრივ ანტროპომორფულ ჰოლოგრამას ქმნის. აღმოსავლურ რელიგიურ ფილოსოფიაში თეოკოსმოლოგიური კავშირი ადამიანის შესაძლებლობათა მაქსიმალური გამოვლინების სახით არის ნარმოდგენილი. თუმც, შედეგი ორივე შემთხვევაში იგივეა, ქრისტიანული ჰოლოგრამა არსებითად შეიცავს აღმოსავლურს, რადგან არამანიფესტირებულსა და მანიფესტირებულს სუბიექტურ შემოქმედებით აქტებად ნარმოაჩენს; „თქმისა და ქმნის“ აქტით *ენა* იმთავითვე ბუნებრივად ხდება ყოფიერებისა და არსებობის პირობა და თეოკოსმოლოგიური და ეგზისტენციალური ჰოლოგრამულობის შემოქმედი და მატარებელი. ნეიტრინოს აღმოჩენამ და მატერიის ძველი კონცეფციის რადიკალურმა შეცვლამ დასვა ახალი კითხვები, რომელთაგან უმთავრესი, ჩემი აზრით, არის „რა ინფორმაციას შეიცავს ნეიტრინო? გადატანის და გაცვლის (მიღება-გაცემის) რა შესაძლებლობები აქვს? რამდენად არის ნეიტრინო იმ რეალობის „საშენი აგური“ რომელიც არამატერიალურ ნარმოსახვაში ეძლევა ადამიანს? კითხვების დასმა მხოლოდ იწყება და მოსალოდნელია არსებულ „ძველ“ ნარმოდგენათა და განმარტებათა (არა მხოლოდ მეცნიერულ, არამედ ფილოსოფიურ) რადიკალური გადახედვა.

ამ თემაზე იხ. მითითებული: "The Holographic Paradigme", ed. Ken Wilber (Boulder, Colo: New Science Library, 1982. ...; ibid: Renee Weber, "The Enfolding-Unfolding Univers". A Conversation with David Bohm; Michael Talbot, "Holographic Univers"; Fritiof kapra, "Tao of Phiziks"; Karl Pribram, "Languages of the Brain" (Monterey, Calif.: Wodsworth Publishing, 1977). Stephen Hawking and Leonard Mladinov, "The Grand Design", Bentam Books. New York 2010.

ჯ. კაშია „ენა, საზრისი, ყოფიერება“, თბილისი 2002; „ინტეგრალური მითოლოგია და მითოკოსმოლოგიური ჰოლოგრამა“, 1967 ქეი, არქივი; „რელიგიათა აქსიომები“, „ივერია“, VIII-IX, პარიზი; „ინტეგრალური მეთოდი და ჰოლოგრამული პარადიგმა“, პარიზი. „ივერია“ XIV-XV, 2011. იხ. აგრეთვე YouTube; The Holographic paradigm.

რუსთველის და დანტეს ქრისტიანული ჰუმანიზმი

93. ვოლტერის ცნობილი „ანტიანტროფომორფული“ მეტაფორა: „ბაყაყის ღმერთს ბაყაყის სახე ექნებოდა“, მხოლოდ ადასტურებს აღნიშნულ უნივერსალურ პრინციპს. თუმცა, იდიოტიზმად უღერს.
94. ვაჟა-ფშაველა ინდივიდუალურ მოქმედებას და არატრადიციულ ქმედებას უკავშირებს ქრისტიანულ მეტაჰოლოგრამას („გიყვარდეს მტერი შენი“), მაშინ, როდესაც ყაზბეგი პირდაპირ ხატაეს კულტურის ჰოლოგრამის რღვევის შედეგს: ხევისბერი კლავს თავის შვილს, რომელიც არღვევს დადგენილ წესს – „არ უღალატო“. „გველის-მჭამელში“ მინდიას მოქმედება ასევე მეტაჰოლოგრამის გამოვლინებაა ინდივიდში, რომელიც სრულიად გაუგებარი ხდება იმათთვის, ვინც კოლექტიური არქეტიპის განსაზღვრულობაშია – „კოლექტიურ ყველაობაში“, რომელიც თანდათან „მასად“ გარდაიქმნება და გახდება ის „ობიექტური სინამდვილე“, რომლისადმი მიბმა ინდივიდის საარსებო ღირებულებას განსაზღვრავს. ეს არის *ექსტრავერტიზაციის პროცესი*, რომელიც ისტორიაში კულტურისა და ცივილიზაციის ფორმით განსახიერდა და უკანასკნელი ორი საუკუნის (XIX–XX) განმავლობაში „მასათა ამბოხიდან“ – „მასათა ბატონობის“ ან *ტოტალური ექსტრავერტულობის სახით განსახიერდა*. „მე“ აღარ არის და ვერც იქნება „ყოფიერების ღერძი“, რადგან „მასა“ თავისთავად არის „არაინ“, მას „ეინობა“, ანუ ინდივიდუალური ფორმა, რომელიც „კაცობრიობის“ გამოშხატეელია, არა აქვს. „მასა“ შინაგნად ცარიელია, ფუყე. ეს წარმოქმნის დესტრუქციული განწყობის ველს, რომელშიც ხდება საგანთა მატერიალიზება, გამოყენება – „თქველუფა“ – „კონსომაცია“: მასობრივი კონსომაციური სისტემა „მთქველუფავი“ სისტემა... მასათა ბატონობის ვითარებაში ინდივიდიც ობიექტური საგნის როლში გამოდის. იმისათვის, რომ ინდივიდმა დაიბრუნოს სახე, წარმოქმნას საკუთარი „მეობის“ ღერძი, ის უნდა გავიდეს მასიდან, აღარ იყოს მასის *შემთქველუფი ინტენციის ობიექტი*, რაც კონფლიქტში მოდის მის პირად ექსტრავერტულობასთან. ინტროვერტულ ფსიქოსოციალურ ტიპს ამავე პირობებში გაცილებით ბუნებრივად შეუძლია, „დაბრუნდეს თავის თავთან“, მაგრამ ამისათვის მან უნდა გადალახოს ის წინააღმდეგობა, რომელშიც მას უწევს მასის უპიროვნო კოლექტიური ექსტრავერტულობა, რომლის მიმართ ის „მტრულ“ პოზიციაში დგება. ექსტრავერტულობისა და ინტროვერტულობის შინაგანი *წონასწორობა* გამუდმებული გამოწვევისა და რღვევის საფრთხის წინაშე დგას. მის შესანარჩუნებლად ნებისყოფის სრული კონცენტრაცია და „მეს“ უპირობო ღერძად დაჭერა არის აუცილებელი, რასაც ესაჭიროება მდგრადი განწყობის ველი, რომელშიც ორივე ტიპი თანაბარი ღირებულებითი გაგებით არის წარმოდგენილი და ორიენტირებული მეტაჰოლოგრამისაკენ, რაც თვითოეულს საკუთარი შემოქმედებითი რეალიზების და ჰოლოგრამაში დაარსების საშუალებას უქმნის. ქრისტიანობის ყველაზე დიდი როლი ამგვარი განონასწორებული ტიპის შესაქმნელი გზის *მაგალითად* არსებობაშია, რაც ქართული ქრისტიანული ყოფიერების და არსებობის ჰოლოგრამად არის განსახიერებული რუსთველის მიერ.
95. „ლიბიდო“ ნიშნავს სექსუალურ სწრაფვას. ამ ცნებას ფსიქონალიზმი განსაკუთრებული დატვირთვა აქვს, რადგან სექსუალური სწრაფვა გაგებულია

(ძირითადად), როგორც მთელი სასიცოცხლო ენერჯის წყარო. მე „ლიბიდოს“ სიცოცხლის ენერჯეტიკულ წყაროდ განვიხილავ „სასიცოცხლო ენერჯიად“, რომელიც *სწრაფვათა სერიით* გადანაწილებულია სხვადასხვა მიმართებით, მათ შორის სექსუალურითაც. სექსუალური სწრაფვის ზესი-ქარბის შემთხვევაში *ლიბიდო* კარგავს შესაძლებლობას სხვა მიმართულებით გადანაწილებისა, რაც იწვევს წონასწორობის დარღვევას და მისით გამოწვეულ ფსიქიკურ თუ ფიზიოლოგიურ და ფუნქციურ აშლილობებს. „ლიბიდო“ ამ ხედვით ასრულებს მანონასწორებელი სასიცოცხლო ენერჯის წყაროს როლს, რომლიდანაც იკვებება მთელი ორგანიზმი არსებობის განმავლობაში – სიკვდილამდე. „ლიბიდოს“ დაქვეითება აღნიშნავს სასიცოცხლო ენერჯის დაქვეითებას და საბოლოოდ გაქრობას, რასაც სიკვდილი ეწოდება. „ლიბიდოს“ (სასიცოცხლო ენერჯის) მისწრაფებას *ინვეეს* ინსტინქტი – სპონტანური რექტიულობა, და *მართავს* ნება – გონიერი კონცენტრირება.

96. აქ შეიძლება, სამაგალითოდ, ლევ ტოლსტოის „ივან ილიჩის სიკვდილის“ გახსენება. ივან ილიჩი ვერანაირად ვერ აღწევს თავს სიკვდილით შეძრწუნებას ნილოგიზმის ანალიზით: „ადამიანი მოკვდავია, / სოკრატე ადამიანია, / სოკრატე მოკვდავია“. ეს ყოველივე სწორია სოკრატეს მიმართ, მაგრამ მე ხომ სოკრატე არა ვარ!“ და ა.შ. ეს თემა ეგზისტენციალური ფილოსოფიის ერთ-ერთი ცენტრალური თემა იქნება XX საუკუნეში. რუსთველისთვის, ისევე, როგორც ვაჟა-ფშაველასთვის, ამ თემას შემადრწუნებლობა განძარცვული აქვს ღრმად განცდილი „მე“-ს ღირებულებით: „მე იგი ვარ, ვინც სიცოცხლეს არ ამოჰკრეფს კიტრად ბერად...“ (ავთანდილი); „ომი ქორნილი შეგონა, სისხლის რუ წყარო მდინარი...“ (ვაჟა – „მოხუცის ნაამბობი“). ხევსური მოხუცების გასვლა სასიკვდილოდ ანატორის ჯვარში სიკვდილით შეძრწუნებულობის სრული მოხსნაა.
97. მიულერის, შუმანის, ებინჰაუზის და თვით იუნგისაც (რომელიც თავისივე სიტყვით ებინჰაუზის განსაზღვრებას ეფუძნება). პოლოგრამული თვალსაზრისით, *განწყობა* ის „მატრიცაა“, რომელშიც ხდება ობიექტური სტიმულის და სუბიექტური მიმართების შეხედვრა და პოლოგრამად გაფორმება. განწყობა მთლიანია და მატრიცის ყოველ მის ელემენტში სრულად არის მოცემული, რაც არის პოლოგრამულობის არსება. „ობიექტური სინამდვილე“ სწორედ ამ პოლოგრამას განასახიერებს.
98. ქართულ ენაში „მე“-ს აქვს ინდივიდის, როგორც კაცის-და-ადამიანის პიროვნულობის ღერძის შინაარსი. „მეობა“ არის ბუნებრივი მთლიანობის გამოხატულება, რომელიც არაეითარ რაციონალიზებას არ ექვემდებარება და შესატყვისობაშია კულტურის არქეტიპთან. ამ შესატყვისობას განსაკუთრებული ღირებულება და მნიშვნელობა აქვს კულტურის ცხოველმყოფელობის თვალსაზრისით: ვიდრე ეს შესატყვისობა მკვიდრია და განწყობა მდგრადი, პიროვნული „მე“ ასევე მდგრადი და ინდივიდუალურად გარკვეულია, მიუხედავად იმისა, რომ ის კოლექტიური „მე“-ს განსახიერებაა. ამას მე უწოდებ „გეაროვნულ ინდივიდუალიზმს“, რაც ახასიათებს ინტროვერტული მდგრადი განწყობის კულტურებს, როგორც იყო ქართული მითოკოსმოლოგიური პოლოგრამის შემოქმედი და ობიექტურ სინამდვილედ დამდგენი სვანური და ფშავ-ხევსურული კულტურები. ამის საპირისპიროდ, რაციონალიზებული გაგება „ეგოსი“ გამოხატავს ექსტრავერტული მიმართების საფუძველზე განეითარებული გაგების შინაარს, რომელსაც ამგვარად

განსაზღვრავს იუნგი: „ეგოს ქვეშ მე მესმის იდეათა წარმოდგენათა კომპლექსი, რომელიც ჩემთვის წარმოადგენს ჩემი ცნობიერების ველის ცენტრს და რომელიც, როგორც მე მეჩვენება, ხასიათდება მაღალი დონის უწყვეტობითა და იგივეობრივობით (იდენტურობით) თავის თავთან. ამიტომ მე ვლაპარაკობ ეგო-კომპლექსზე. ეს კომპლექსი იმდენადვე არის ცნობიერების შინაარსი, რამდენადაც ცნობიერების პირობა. რადგან ფსიქიკური ელემენტი იმდენად არის გაცნობიერებული ჩემ მიერ, რამდენადაც ის მიემართება ეგო-კომპლექსს. მაგრამ რადგან ეგო არის მხოლოდ ცენტრი ჩემი ცნობიერების ველის, ის არ არის იგივეობრივი მთელი ჩემი ფსიქიკისადმი, არამედ წარმოადგენს კომპლექსს სხვა კომპლექსთა შორის. ამიტომ მე ვასხევებ ეგოსა და თვითობას, რამდენადაც ეგო არის მხოლოდ სუბიექტი ჩემი ცნობიერებისა, თვითობა კი არის მთელი ჩემი ფსიქიკის სუბიექტი, რომელიც მოიცავს აგრეთვე არაცნობიერსაც. ამ აზრით, თვითობა იქნებოდა იდეალური არსება (სიდიდე), ეგოს შემცველი. არაცნობიერ ფანტაზიებში თვითობა ხშირად ჩნდება ზეორდინარულ (არაჩვეულებრივ) ან იდეალურ პიროვნებად, ფაუსტისა გოეთესთან ან ზარათუსტრასი ნიცშესთან. სწორედ იდეალური ხატის შესანარჩუნებლად თვითობის არქაული ნაკეთები ზოგჯერ გამოისახებოდა, როგორც განცალკევებულნი „უმალლესი“ თვითობისაგან, როგორც, მაგალითად, მეფისტოფელი გოეთესთან, ეპიმეთეოსი შილერთან, ხოლო ქრისტიანულ ფსიქოლოგიაში ეშმაკი ან ანტიქრისტი. ნიცშესთან ზარათუსტრა თავის ჩრდილს აღმოაჩენს „უსაზიზღრეს ადამიანში“.

სარჩევი

წინათქმა	
ზოგი რამ „ქართული რენესანსის“ შესახებ.....	3
კარიბჭა	
„შუა საუკუნეები“ – „რენესანსი“ – „ახალი დრო“	25
„რენესანსული“ არქექტიკები და ევროპული ეკუმენა	58
ქართული „აღორძინება“ და იტალიური „რენესანსი“	70
რუსთველი და დანტე	
ყოფიარების მეთატოპოლოგია „ვეფხისტყაოსანში“ და	
„კომედიაში“	109
კარი I	
„რომელთაც სიღრმანი იხილნეს...“	111
XII საუკუნის რენესანსი.....	122
კარი II	
პატრონჟეგობა და ფომალური მონარქია	175
სოციალური იერარქიულობა და სამართლიანობა.....	175
დანტეს „მონარქია“	198
„ყოვლად ქრისტიანი ხელმწიფე“	233
კარი III	
დანტის „კომედია“	
სივრცისა და დროის მეთატოპოლოგია	269
ენა და ტექსტი	269
ჯოჯოხეთი.....	281
„შეუძლებელი სტრუქტურები“	285
განსანმენდელი	301
ავტორი, პერსონაჟი და მკითხველი;	311
მეტაყოფიერების პოლოგრამა.....	311
სამოთხე.....	313
კაჩაგვიდა:	323
„...ტივილი სულის...“	332
დროისა და სივრცის ინტელექტუალური ტოპოლოგია	337
კარი IV	
რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“	
პაცოგის ეგზისტენციალური გზა და ხელმწიფოგის საზრისი....	358
ვის მიმართავს რუსთველი?	358

„ვეფხისტყაოსანი“	383
„ბვაძვს უთვალავი ფართა...“	397
„ვეფხისტყაოსნის“ სტრუქტურა	409
ქრისტიანობა და ქართველობა – თეოქოსმოლოგიური ყოფიერება	423
სოფლის სამდურავი და კაცობის ეგზისტენციალური მეტაფორა	461
რუსთველისა და დანტეს ქრისტიანული ჰუმანიზმი (დასკენის ნაცვლად)	496