

ზურაბ კიკნაძე

ილია ჭავჭავაძის სიმბოლური აზროვნებისთვის  
(მყინვარი და თერგი)

ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებაში, მის პოეტურ აზროვნებაში – „ყვარლის მთებიდან“ (1857) დაწვებული, უკანასკნელი პოემით „განდეგილით“ (1883) დამთავრებული და მათ შორის მოქცეული „მგზავრის წერილებით“ (1863-1871) და „აჩრდილით“ (1859-1872) – მთას კონცეპტუალური მნიშვნელობა ენიჭება. სიტყვა „მთა“ ამ თხზულებათა საკვანძო სიტყვაა. მაგრამ ზერელე გადაკითხვითაც ჩანს, რომ ავტორის დამოკიდებულება მთისადმი, რომელიც ესოდენ ორგანულია საქართველოს ლანშაფტისთვის, არ არის ერთგვაროვანი, შეიძლება ითქვას, წინააღმდეგობრივიც კი არის. დამოკიდებულება მერყეობს მისით აღფრთოვანებიდან მის პრინციპულ მიუღებლობამდე.

პოეტის პირველივე ლექსი – „ყვარლის მთებს“ პროგრამულია, რომელმაც გამოხატა პოეტის გარდატეხის მომენტი, ერთგვარი „გადასვლის რიტუალი“. ამ გარდატეხის, პიროვნული მოწიფულობის დადგომის პერიოდის ნიშანია ეს ტექსტი. ეს არის გამოთხოვება წარსულთან მის სულიერ ცხოვრებაში ახალი პერიოდის დასაწყისის მოლოდინით. მთების სახით იგი ემშვიდობება ერთდროულად თავის ყრმობას („ყმაწვილ ყრმობას“), მშობლიურ ქვეყანას („სამშობლო მთებო!“) და მეგობრებს, რომელთაც დაბრუნებისას ისეთებს ვეღარ იხილავს, როგორცაც გამოეთხოვა. ყრმობის გაუცნობიერებელი დამოკიდებულება მთებისადმი, რომლებიც იწვევდნენ მასში ბუნდოვან გრძნობებს, უცხოეთში წასვლის წინ გაცნობიერებელია.

მახსოვს, ყრმა ვიყავ, ძლივს მოსული გონს და ცნობასა,  
როს სიდიადე თქვენი მგვრიდა კანკალს, ჟრჟოლასა...  
იგი არ იყო შიშის ჟრჟოლა, შიშის კანკალი,

მე თრთოლვით ვსჭვრეტდი ლაჟვარდ ცაზედ თქვენსა სიმაღლეს  
და შევნატროდი ყმაწვილურად თქვენს ზემო მხარეს...

ერთი მხრივ, ონტოლოგია – *სიდიადე, სიმაღლე და ზემო მხარე*, მეორე მხრივ, მათი არსებობით გამოწვეული *ჟრჟოლა, კანკალი, თრთოლვა* – მოწმობს, რომ აქ ყრმა ახალი სინამდვილის აღმოჩენის წინაშეა, რომ ეს მთა, რომელიც გუშინ და გუშინწინ იყო ჩვეულებრივი მთა, ავლენს თავს როგორც თითქმის რელიგიური ფენომენი. ამ აღნიშვნამ, რომ „იგი არ იყო შიშის ჟრჟოლა“, გაამხილა შიშის თავდაპირველი მონაწილეობა ამ განცდაში, მაგრამ შიში – საკრალურის აღმოჩენის პირველი საფეხური – თითქოს დაძლეულია, თუმცა რჩება რაღაც დაძაბულობა ამ სიდიადისა და სიმაღლის წინაშე. ეს მიუწვედომლობა, ტრანსცენდენტულობა, რომელსაც მხოლოდ შეჭნატრის, მაგრამ ვერ წვდება, ასაზრდოებს კვლავ შიშის განცდას, საიდანაც იწყება რელიგია და, კერძოდ, ამ ავტორის სულიერ ბიოგრაფიაში, მამულის რელიგია. ეს ცალკე თემაა.

„გადასვლის რიტუალი“ პირდაპირი მნიშვნელობით სრულდება: ადამიანი სტოვებს მშობლიურ მთებს და უცხოეთის ბარში, ველებში გადადის, გადალახავს ზღუბლს, შეიძლება ითქვას, გამოუცნობი მომავლისკენ. „გადასვლის რიტუალის“ მეორე ეტაპი უკან მობრუნებისას ასევე პირდაპირი მნიშვნელობით ხორციელდება: რეალური თერგის გადმოლახვით იგი სხვებთან ერთად სიმბოლურ „თერგდალეულად“ იბადება. ამგვარი თერგის სიყვარული თითქოს აგრილებს მის გულში ძველ სიყვარულს მთისადმი, „ყვარლის მთებში“ გამოხატულს. ის მთა, რომელიც აქეთა ზღურბლთან დახვდა, არაფრით ჰგავს

მთას, რომელსაც გამოეთხოვა. ახალი მთის ხატი მონუმენტურ სიმბოლოდ აღიმართა მის წინაშე.

ახალი გარდატეხის ეტაპზე, როცა განვლილია უცხოეთში მამულის რელიგიის ინკუბაციური პერიოდი, ადამიანი კვლავ აღმოჩნდება მთის, როგორც ზღურბლის, წინაშე. ქვეყნიდან გასვლისას თავის აღმოჩენილ მთებს ეთხოვება, შემოსვლისას კვლავ მთა ეგებება, და ახალ განცდებს იწვევს მასში. მთა ახალ განზომილებებში აღიქმება. ამ მთას იგი *შენობით* არ მიმართავს, რადგან პასუხს არ ელის მისგან. მთა მისთვის *შენ* აღარ არის, ის *იგია* (მარტინ ბუბერის Es).

„მეინვარი!.. დიდებულია, მყუდრო და მშვიდობიანი, მაგრამ ცივია და თეთრი. დანახვა მისი მაკვირვებს და არ მალეღვებს, მაცივებს და არ მათბობს, – ერთი სიტყვით, მეინვარია. მეინვარი მთელის თავის დიდებულებით საკვირველია და არა შესაყვარებელი. აბა, რად მინდა მისი დიდება? ქვეყნის ყაყანი, ქვეყნის ქარიშხალი, ქროლვა, ქვეყნის ავ-კარგი მის მაღალს შუბლზედ ერთ ძარღვსაც არ აატოკებს. ძირი თუმცა დედამიწაზედ უდგა, თავი კი ცას მიუბჯენია, განზე გამდგარა, მიუკარებელია. არ მიყვარს მაგისთანა სიმაღლე, არც მაგისთანა განზე გადგომა...“

აღბათ არ არის შემთხვევითი, რომ ასეთი *ხედვა* არა ლექსით, როგორც ადრე მიუძღვნა თავისი ყრმობის მთას, არამედ პროზით არის გადმოცემული. ყრმობის უამინდელ კანკალს, ჟრუოლას, რომელიც ამხელდა ავტორის რელიგიურობას ან მის საწყის ფაზას, რომანტიულად შეფერილს, აქ ცვლის განწყობებული თვალი, ხედვა გარედან. დამკვირვებელი აშკარად გაუცხოებულია მისგან. მისი გაუცხოება მთის სახეზეა აღბეჭდილი. თუმცა მეინვარი აღწერილია ისეთად, როგორიც უნდა იყოს. გიყვარს თუ გიყვარს – ის რეალობაა, მისი არსებობა აუცილებელია, მის გარეშე საყვარელი თერგიც დაკარგავდა თავის საზრისს.

შენიშვნა. „აბა, რად მინდა მე მისი დიდება?“ – ეს სიტყვები, შესაძლოა, თვითირონულადაც უღერდეს (ან რიტორიკული იყოს, იხ. ქვემოთ). ყოველ შემთხვევაში, „ქვეყნის ყაყანი“ რომ მისთვის ღირებულების მწვერვალი არ უნდა ყოფილიყო აქსიოლოგიის კიბეზე, ეს ლექსიც მოწმობს, რომელიც მის პეტერბურგულ ეპოქაშია დაწერილი (ჩრდილოეთის ღამეში სამხრეთის ღამეზე ოცნებისას):

„როცა ყაყანი ქვეყანისა სრულად მიწყდება  
და აღარ ისმის ბოროტების ხმა მოსაწყენი,  
როს მძინარს სოფელს კამარა ცის ზედ გარდემლგება, –  
სამხრეთის ღამეგ, მაშინ მიყვარს ყურება შენი“

*დიდებული, საკვირველი, განზე გამდგარი, მიუკარებელი* – ეს ის სიტყვებია, რომლებიც რუდოლფ ოტოს და სხვათა (ნ. სედერბლომი, მ. ელიადე...) გამოკვლევების შემდეგ ქრესტომათიული გახდა *წმიდის*, საკრალურის კატეგორიის დასახასიათებლად, რომელიც ყველაზე რელიეფურად ძველი აღთქმის წიგნებში გამოვლინდა. თუმცა ჩვენი მწერალი ამას არ ისახავდა მიზნად, მაგრამ ვხედავთ, რომ სრული ადეკვატურობით გამოხატა სწორედ ამ სიტყვების მეშვეობით. მას არ გამოუყენებია თავად სიტყვა-ცნება „წმიდა“, რომელიც მის თანამედროვე ენაში უკვე ზნეობრივი და ფიზიკური სისპეტაკე-სისუფთავის კონოტაციას ატარებდა, ეს კი *წმიდის* კატეგორიისთვის მხოლოდ თანმხლები ნიშანია და არა არსებით-იმანენტური. თითოეულს ზემოთხამოთვლილ სიტყვათაგან თავისი სემანტიკური ისტორია აქვს, რომელიც ენის მახსოვრობაში, ვფიქრობ, წარუშლელად ინახება.

ა) მყინვარი დიდებულა. ასეთივეა იგი „აჩრდილშიც“: „იგივე დიდებულ და დადუმებულ“.

სწორედ ამ დიდებულებით არის მყინვარი საკვირველი. ამ სიტყვა-ცნებას, რომელიც ბიბლიური ენიდან მოდის, არავითარი კავშირი დიდთან, ფიზიკურ სიდიდესთან, არა აქვს. დიდებულ მოდის სიტყვა-ცნებიდან დიდება, რომლის ებრაული შესატყვისი ქაბოდ ძველი აღთქმის დედანში ღვთიური მანიფესტაციის ნიშანია. ლათინური gloria უცვლელად, თავისი ფორმა-შინაარსით გადმოდის ევროპულ ენებში. გლორია-დიდება მხოლოდ ღმერთს და მასთან ნაზიარებ არსებებს, საგნებს, მოვლენებს ახასიათებს, – ისეთ რეალობებს, რომელთაც აქვთ დაფარული სიღრმე, უკანა მხარე. ამიტომაც მოსაგვს მყინვარს დიდება, როგორც ღვთიური რეალობის გამოვლენას, მისი მყოფობის მანიფესტაციას. მაგრამ სეკულარული საუკუნე არ საჭიროებდა იმ რეალობას, რომელიც ამგვარი დიდების ნიშნით არის აღბეჭდილი. არაფერია მიღმიერი, რაც შეიძლება დაფარული იყოს, ყველაფერი ერთ სიბრტეზეა მოცემული, ანუ სახეზეა (ზედაპირზე) როგორც ამბობენ. და მაინც დიდებას პოეტმა სხვა სფეროში მიუჩინა ადგილი.

ეს პრეტენზიაც „აბა, რად მინდა მისი დიდება?“ დაწუნების კილოთი წარმოთქმული, ეპოქალურ სიმართლეს აცხადებს.

შენიშვნა. ძველადღობისეული ქაბოდი მისტიკური კატეგორიაა, მაგრამ მას აქვს ნივთიერი გამოხატულება, რომლის ხილვა ყველასთვის მისაწვდომია: ეს არის ჩამავალი მზის კაშკაში ღრუბელში, რომელსაც გამლღვალი ვერცხლის სახე აქვს. ეს არის უხილავი მზის მანიფესტაცია იმ სახით, რომ შესაძლებელი იყოს მისი აღქმა ადამიანის თვალისთვის. ჩვენ ვხედავთ არა მზეს, არამედ მზის რეფლექსს ღრუბელში. ჩვენ ვხედავთ მყინვარს, რომელიც სხვა, მიღმიერი რეალობის მიწიერი ხატია. ეს არის დიდება.

ბ) მყინვარი საკვირველია. ეს რთული სემანტიკის სიტყვაა, რომელიც, შესაძლოა, დამოუკიდებლად მისი „ავტორის“ განზრახვისა, მყინვარის ბუნებას, უფრო სწორად, მისი ხილვისგან გამოწვეულ შთაბეჭდილებას (მის ანაბეჭდს ადამიანზე), ააშკარავებს. თუ დღევანდელი ჩვეულებრივი აზრით გავიგებთ ამ სიტყვას, გაუგებარია, რა უნდა ყოფილიყო საკვირველი მყინვარში?

მცირე წიაღსვლა სიტყვის სემანტიკაში.

არ შეიძლება, შემჩნეული არ ყოფილიყო, მაგრამ, რამდენადაც ვიცი, ამ სიტყვის (საკვირველი) მნიშვნელობის ევოლუცია საგანგებო ყურადღების საგანი არ გამხდარა. აქ ვაწყდებით ენის სეკულარიზაციის შემთხვევას, ანუ როგორ ექვემდებარება ენა დესაკრალიზაციის პროცესს ან როგორ ასახავს დესაკრალიზაციის ფაქტს, როცა უკვე მომხდარია. ამის უამრავი მაგალითია ახალ ქართულში, რომელიც სეკულარულ XIX საუკუნეში იღებს სათავეს. ერთ-ერთი მათგანია კვირ-ძირისგან ნაწარმოები ზმნური და სახელადი ფორმები.

ახალი აღთქმის ძველ თარგმანებში სიტყვები განკვირვება-დაკვირვება გადმოცემს დედნისეულ ekstasis (ყველგან შვიდსავე შემთხვევაში):

„და განუკვირდებოდა მათ განკვირვებითა დიდითა ფრიად“ (მრ. 5:42);

„...იყო მას ზედა განკვირვება“ (საქმე, 10:10);

„ვიხილე განკვირვებასა ჩემსა ჩვენება“ (საქმე, 11:5);

„ხოლო იყო მოქცევასა ჩემსა იერუსალემს და ლოცვასა ჩემსა ტაძარსა შინა, ვიყავ განკვირვებასა შინა და ვიხილე უფალი“ (საქმე, 22:17-18);

„და განკვირვებამან შეიპყრნა იგინი ყოველნი და აღიდებდეს ღმერთსა, და შიში დაეცა მათ ზედა“ (ლ. 5:26);

„და აღივსნეს იგინი შიშითა და საკვირველებითა“ (საქმე, 3:10);

„შეძრწუნებულ იყვნეს და დაკვირვებულ“ (მრ. 16:8).

როგორც ეს ორი უკანასკნელი მუხლი მოწმობს, *ექსტასის* („განკვირვება“, „საკვირველება“) ახლავს შიში და ძრწოლა; *ექსტასისში* მყოფი („დაკვირვებული“) შიშის მდგომარეობაშია. მაგრამ ეს არ არის პანიკური შიში, არამედ იმგვარი შიში, რომელსაც საკრალურთან შეხება იწვევს. მას თავის სახელი აქვს: *Mysterium tremendum*. საკრალური თავის თავს აცხადებს საკვირველისა და საშიშის – პრინციპულად გამოუცნობი საიდუმლოს სახით. ეს კი რელიგიის, საღვთო მოწიწების დასაბამია. ამიტომ მთელი ფრაზა ცნობილი პასაჟიდან „და შეეშინა და თქვა: ვითარ საშინელ არს ადგილი ესე!“ (დაბ. 28:17) შეიძლება ითარგმოს ასეც: „და გაუკვირდა და თქვა: რა საკვირველია ეს ადგილი“. დედნისეული *ნორა* მოიცავს „საშინელის“ და „საკვირველის“ მნიშვნელობებს ერთდროულად (არა მხოლოდ კონტექსტების მიხედვით), უფრო ზუსტად, გაკვირვება, რომელსაც საკრალურთან შეხება იწვევს, შიშით არის გამსჭვალული, არათუ შეფერილი. ამას გრძნობდა პოეტი, მაგრამ მოერიდა მის გაცხადებას – „ვერ ვიტყვი მყინვარის მეშინიაო... მითამ?“ ეს სიტყვები გადაშლილია ერთ-ერთ ვარიანტში, რომელიც დასაბუქდად იყო გამზადებული. არც ერთ გამოცემაში ეს ფრაზა არ აღდგენილა. ის გრძნობს შიშს, მაგრამ არ უტყდება თავს? თუ ეს შიში რაღაც სხვაგვარი შიშია, რომელსაც XIX საუკუნიდან მოყოლებული ქართულში სახელი დაეკარგა, ისევე როგორც *საკვირველი* დაიცალა იმ ძველი ძლიერი შინაარსისგან? მაგრამ ენას – ვგულისხმობ ამ სიტყვა-ცნებას – *საკვირველის* სახით შერჩა ძველი მნიშვნელობის ჩრდილი მაინც: ის ამბობს თავისას მისი წარმომთქმელის დამოუკიდებლად.

ვ) მყინვარი *განზე განმდგარია*. ეს *სიწმიდის* იმ რიგის დახასიათებაა, რომელიც ყველაზე ნაკლებად არის მხედველობაში მიღებული. არადა, ეს ყველაზე არსებითია, ონტოლოგიურად ყველაზე ღირებული, ფუნდამენტური. რეალობა, ჩვენი სინამდვილე არ არის, როგორც შეიძლება (და ალბათ ასეც არის) მოეჩვენოს სეკულარულ თვალს, ჰომოგენური კონტინუუმი, ერთიანი გაშლილი ველი. აქ არის იდუმალი სიღრმეები და არანაკლებ იდუმალი სიმაღლეები – ჩავთვალოთ ისინი ტრანსცენდენტული რეალობის ნიშნებად, მის მანიფესტაციებად *ჩვენს* მისაწვდომ რეალობაში. მეტაფიზიკური რეალობა თავს აცხადებს როგორც არა *ჩვენს*, არა *ჩვეულებრივს*, ანუ ჩვენისგან (*ჩვენ/ჩვეულ*) განსხვავებულს, უ-*ჩვეულს*, სხვას, რომელსაც აქვს უცხოში, *სრულიად სხვაში* (რუდოლფ ოტოსეული *Ganz Andere*) გადაზრდის ტენდენცია. ეს კი სრულიად გაუგებარია და, მაშასადამე, უსარგებლო. თუმცა ეს „გასაშტერებელია“, ეს ექსტატური განცდის, აღტაცების შინაარსია. (ბერძნ. *ექსტასის* „განზე (*ე*) დგომას“ (*სტასისის* „დგომა“). ექსტასში ადამიანი შეიცნობს იმას, რაც რეალობის მიღმაა, მის განზე დგას.

სწორედ ეს განზე განმდგარობაა, რაც ძირეულად ახასიათებს ძველადთქმისეულ *წმიდის* კატეგორიას – *კოდემს*, რომელიც თავს გვაცნობს არა როგორც სიწმიდეს ჩვეული ყოფითი გაგებით (ზნეობრივი თუ ფიზიკური სისუფთავის მნიშვნელობით). ყოველივე ის, რასაც წმიდა წერილი მიაწერს *კოდემის* კატეგორიას, პრინციპულად არ ეკუთვნის ჩვენს ჩვეულებრივ რეალობას, გარიდებულია მისგან: თუ ეს საგანია, იგი ამოღებულია ყოველდღიური სადაგი ყოფიდან, თუ ეს სივრცის მონაკვეთია, იგი გამოცალკეებული და განკრძალულია ჩვეულებრივი ყოფითი სივრციდან უხილავი საზღვრით, როგორც აალებული მაყვლოვანი; თუ დროული მონაკვეთია, როგორც არის შაბათი, იგი არ ირიცხება დანარჩენი დღეების სათვალავში (ექვსი დღე ადამიანს ეკუთვნის, მეშვიდე დღე ღვთისადმია განკუთვნილი). მეშვიდე დღე განსრულებისა და სიმშვიდის დღეა. მაგრამ მას არ სურს ასეთი სიმშვიდე, ვინც არაგვის მშფოთვარება აირჩია.

დ) მყინვარი მიუკარებელია. მეტაფიზიკური რეალობის აბსოლუტური მიუწვდომლობა ამ მიუკარებლობით თავს აცხადებს დროუამულ-სივრცულ განზომილებაში. მიუკარებლობა ობიექტური (ონტოლოგიური) განზე განმდგარობის მეორე, სუბიექტური მხარეა, ანუ უფრო მისი ადამიანის ცნობიერებაზე ზემოქმედების შედეგი. განზე დგომით ეს რეალობა გეუბნება, გაფრთხილებს, გიბრძანებს: noli me tangere! („ნუ მომეკარები!“) „ახლოს ნუ მოხვალ! გაიძრე ფეხსამოსი, რადგან ეს ადგილი, სადაც შენ დგახარ, წმიდა მიწაა“ (გამ. 3:5), ანუ მიუკარებელია.

მაგრამ ამ საუკუნეში ის, რაც მიუკარებელია, მიუღებელიც არის. სეკულარული ხედვა და პრაქტიკა არაფერს მიუკარებელს რეალობაში არ ცნობს.

ე) მყინვარს ძირი დედამიწაზედ უდგა, თავი ცას მიუბჯენია. ამ დახასიათებას მითოსში გადაყვავართ. ეს ფენომენოლოგიური ხატი, როგორც ძველი უნივერსალური მითოლოგიების სპონტანური გახსენება, გადადის „აჩრდილის“ მყინვარის აღწერილობაში, რომელსაც ჯერ თითქოს ფორმულის სახე აქვს,

„აღმოჩნდა მთების ზემოთ მყინვარი,  
ცისა და ქვეყნის შუა დაკიდულ;“

რათა მერე გაიშალოს და, საბოლოოდ, კოსმიური მითოლოგიების გაყინულ კრისტალად გადაიქცეს:

„ქვესკნელთ ძალთაგან იგი მთა მედგრად  
ცის გასარღვევად აღმოზიდულა,  
მაგრამ მის სრბოლა ცაში უეცრად  
თითქოს განგებით შეყენებულა“.

ისევ და ისევ სიმშვიდე, მყუდროება, სისრულე. კოსმოსის, სამყაროს, განსრულების, შეყენებული დროუამის სურათი, რომელშიც განგების ნებაა გამოსატყული. ასეთ მთას იცნობს შუამდინარული არა მხოლოდ ეპოსი –

„მათი მწვერვალი ცარგვალს ებჯინება,  
ქვემთ ქვესკნელს ეყდნობა მათი მკერდი“  
(„გილგამეშიანი“),

არამედ საბრძოლო ექსპედიციის ანალებიც –

„ზემთ მისი თავი ცას სწვდებოდა,  
ქვემთ საფუძველი ქვესკნელის წიაღამდე აღწევდა“  
(სარგონის ლაშქრობა ურატუს მთებში).

მაგრამ თუ ყველგან ამგვარი მთის ხატი ადამიანში სიმყარის და სიმტკიცის, რაღაც საბოლოო მიზნის მიღწევის და საიმედოობის განცდას ბადებს, – და სწორედ ეს არის ამ მითოლოგიური კონცეპტის საზრისი, – სეკულარული ხედვისთვის მისი სიმშვიდე მხოლოდ მოჩვენებითია, მყინვარი მუდმივ „რისხვას და მუქარას“ ინახავს. თითქოს მყინვარი განკითხვის დღის მოლოდინშია. „განდევილის“ ესქატოლოგიური უამის სურათში ეს „რისხვა და მუქარა“, „რისხვა და ზარი“ მასვე ატყდება თავს, ის შეიძლება კოსმიური ნგრევის მსხვერპლად იქცეს. დვთის რისხვა ცისა და მიწის ჰარმონიას ელვის სისწრაფით დასაბამიერ ქაოსში მიაბრუნებს.

შენიშვნა. განმდგარობისა და მიუკარებლობის ნიშნად მყინვარს

„ერთადერთი ვარსკვლავი, მეტად ბრწყინვალე  
ზედ დაჰნათოდა...“

ოღონდ „მეზავრის წერილების“ ავტორი ორიგინალური არ არის ამ კომპოზიციის გამოსატვაში, თუმცა ის შეიძლება სპონტანურადაც დაბადებულიყო. ასეც ვიფიქრებდით, რომ ეს ფრაზა სიტყვიერი არ ემთხვეოდეს გრიგოლ ორბელიანის ამ სტრიქონს:

„და ყაზიბეგსა საამოდ / ზედა ვარსკვლავი დაჰნათის“

ეს კომპოზიცია ცნობილია კოსმიური მთების გამოსახვისას. ასეთია მთა ნარამსინის ცნობილ ტრიუმფალურ სტელაზე, სადაც კონუსისებურ მთის წვერს აგვირგვინებს ორი მნათობი, რომელთაგან ერთი მზეა, მეორე მთვარე – მათი ერთდროული მყოფობა ცის კაბადონზე მარადისობის, დროის შეყენების ნიშანია. ხოლო მეფე ნარამსინი ამ სტელაზე საკრალური მთის პარალელურად ადამიანის საკრალურ ხატს ქმნის, რაზეც მისი გოლიათური ფიგურა მჭევრმეტყველურად მიგვანიშნებს.

„აჩრდილის“ დასასრულს, რომლის დრამატულ ჩანაფიქრში „რისხვა და მუქარა“ ქვეყნის ბედის პროექციაა ბუნების მოვლენებში, ის ეჭვი და უნდობლობა, მყინვარი რომ იწვევს თავისი მოჩვენებითი მდუმარებით, როგორც წუთისოფლის ბედისწერა, გაქარწლდება მის თავზე ცისარტყელის მოფენით. ისტორიული ბედუკუღმართობით ნასაზრდოები ეს სკეპსისი

„ნუ გჯერსო, – მითხრა, – ეს მყუდროება,  
სტყუისო ზეცაც და ყვეყანაცა“, –

რომელიც ცის გმობამდეც კი მიდის, საბოლოოდ გალღვება ბუნების ამ მშვენიერების ხილვისას. მაგრამ ცისარტყელა ესქატოლოგიური უამის ნიშანია.

ცისარტყელის გამოჩენამდე რჩება ავის მუდმივი მოლოდინი (თ. XXV) იმ დიდებული სანახაობიდან, რომლის აღსაწერად არ დაუშურებია მას პოეტური კალამი. იმედიანი ესქატოლოგიის გადმოცემა მხოლოდ პოეტურ სახეებში, არა პროზით, იყო შესაძლებელი მისთვის.

მაგრამ არის სხვა, საწინააღმდეგო პერსპექტივაც, რომელიც „განდევილში“ პოულობს რეალიზაციას, ესადაგება რა ამ პოემის კონკრეტულ ჩანაფიქრს. ეს განაჩენია, რომელიც გამოაქვს პოეტს საკრალური და, მასასადამე, უსარგებლო რეალობისთვის. რა რჩება ამ საკვირველი დიდებულებისგან, რომლის აღწერით იწყება პოემა?

„და იქ, სად ღმერთი უდიდებით  
ღმერთი მსჯავრის და ჭეშმარიტების,  
იქ, სად უწირავთ უფლისა მიმართ  
მსხვერპლი ქებისა და დაღადების, –  
აწ შორის ნანგრევთ და ნატამალთა  
მარტო ქარიღა დადის და ქშუის,  
და გამომფრთხალი ჭექა-ქუხილით  
მუნ შეხვეწილი ნადირი ღმუის...“

რა რჩება? – რჩება მხოლოდ „გატიალების (თუ გაუდაბურების) სიბილწე“. და ეს არის პოემის აბსოლუტური დასასრული, რომლის მიღმა არავითარი იმედი აღარ ჩანს. თუმცა იმედი მაინც არის – და ეს გადამწყვეტია ჩვენი პოეტის მითოლოგიაში: ამ ნანგრევების ქვემოთ ღრიალებს თერგი თუ არაგვი, რომელსაც არ შეხებია გატიალების სიბილწე, რადგან ის მოძრაობს. ერთადერთი იმედი თერგია, როგორც გაღვიძებული ცხოვრების ხატი. ეს იყო,

როგორც ვიცით, სეკულარული საუკუნის („სულ ძილი, ძილი...“) უპირველესი გამოწვევა.

შენიშვნა. „გატილების სიბილწე“ (ებრ. *შიკკუც შომემ*, ბერძნ. *ბდელუგმა ტეს პერემოსეოს*), როგორც კონცეპტი, ცნება, პირველად დანიელის წიგნში (დან. 12:11) გამოჩნდება, მაგრამ მისი რეალიზაციის პერსპექტივა თითქმის ყველა წინასწარმეტყველების თემაა. მისი თარგმნა ამგვარადაც შეიძლება „გაუკაცრიელების სიბილწე“. წუთისოფლის გარდა იმედიანი დასასრულისა, რომელსაც ესაია ჭკრეტს შორეულ მომავალში („მოილხენს უდაბნო და ხრიოკი, გაიხარებს ტრამალი და შროშანივით აყვავდება“, 35:1), არსებობს სხვა პერსპექტივაც მის ხილვებში: „გადახვეწავს ადამიანებს უფალი და დიდი უდაბურება დაისადგურებს ქვეყანაში“ (6:132), „უდაბნოს მხეცები გაიხენენ იქ ბუნაგს და მიკიოტებით აივსება მათი სახლები, სირაქლემები დაიბუღებენ იქ და აღქაჯები გათელავენ იქაურობას. ტურები მოჰყვებიან კივილს გაოსრებულ სასახლეებში და ველური ძაღლები აყმუვლდებიან მის სახეიმო დარბაზებში. მოაწვეს მისი ჟამი და მისი დღეები აღარ გაგრძელდება“ (13: 21-22). რამდენად წმიდაა (*კოდეშ*) ადგილი, იმდენად ბილწი (*შიკკუც*) ხდება იგი გატილები (გაუკაცრიელების, გაუდაბურების) შემდეგ. სიწმიდისგან დაცლილ არეს სიბილწე ეუფლება, როგორც მისი ანტიპოდური სახე. რამდენად ძვირფასი იყო, იმდენად საძულველი ხდება. XIX საუკუნის ქართულ სინამდვილეში გაუდაბურების *ბდელუგმას* (ებრ. *შიკკუც*) განცდა არ უნდა ყოფილიყო მოულოდნელი მას შემდეგ, რაც ქართული ისტორიული ცნობიერება „ნგრეული ნაშთის“ წინაშე აღმოჩნდა. ამის განცდას სხვადასხვაგვარი გამოხატულება აქვს: თუ ბარათაშვილთან ის ექსისტენციალური გამოცდილებიდან მოდის – „განქრა ტაძარი და უდაბნო ჩემდა მდუმარებს“ (მდუმარება, ებრ. *შომემ*, გაუდაბურების მეორე მხარეა), ვახტანგ ორბელიანი მზად არის არარაობა იხილოს წმიდა მამულის ადგილზე, ოღონდ არ იყოს მისი გატილების მოწმე –

„განქრი, დმანისო, და დაინთქე უფსკრულსა შინა,  
ჩემს სატანჯავად რომ არ იდგე ჩემთ თვალთა წინა!“

მაგრამ მყინვარი მაინც დგას და დგას როგორც გატილების სიბილწის მარადიული საყვედური, როგორც საკრალიზმის უკანასკნელი ბასტიონი, ყველაგან დავიწყებული და მოძულებული, რომელიც მხოლოდ გაკვირვებას (სეკულარული აზრით) თუ იწვევს. თუმცა პოეტი არ იშურებს მისთვის საქებარ სიტყვებს: მაღალი შუბლი, შუბლზე ძარღვშეუტოკებელი, დიდებული, უკვდავი, თეთრი და აუშდვრეველი, მყუდრო... მაგრამ თუ საკრალური არსებობს, ის უთუოდ პროფანულის, სადაგის, რიოშის და ა. შ., ზოგადად რომ ვთქვათ, ყოველდღიურის ფონზე არსებობს. და რა სახე აქვს მას, პროფანულს და ყოველდღიურს? ის, რაც მის სიმაღლეს უპირისპირდება, არის “ქვეყნის ყაყანი, ქვეყნის ქარიშხალი, ქროლვა, ქვეყნის ავ-კარგი...” სად არის ეს ყველაფერი? სად ბრდღვინავს, სად ბღავის, სად მიღრიალებს თერგი თუ არაგვი, „ადამიანის გაღვიძებულის ცხოვრების“ ნიშანი? ეს ყველაფერი არის ქვემოთ, ძირს, მიწაზე, სადაც მთასაც უდგას ძირი. თუ თერგის „მღვრიე წყალში ჩანს უბედურების ნაცარტუტა“, რა ჩანს მყინვარის მაღალ შუბლზე? არაფერი, გარდა სიცივისა და განცხრომისა? პოეტს არ სურს იქ რაიმე ღირებულის დანახვა. უცნაურად საყვედურობს მას, რომ „ქვეყნის ყაყანი... მის მაღალ შუბლზედ ერთ ძარღვსაც არ აატოკებს“. რატომ უნდა „ატოკებდეს“ – ის ხომ ტრანსცენდენტურის ბინადარია ან, მისი გამიხატულება, პერსონიფიკაცია. უცნაურია, რომ პოეტი მოითხოვს მყინვარისგან იმას, რაც უცხოა მისი ბუნებისთვის, ან მას უკვე მოტოვებული აქვს, რაც, შესაძლოა, მისი წარსული იყო. თუ დავუკვირდებით თერგის აღწერილობას და მიმართვას არაგვისადმი –

– „თერგი მრისხანე, თერგი მბდღვინვარე,  
ქაფისა ზვირთთა მიაქანებდა,

ვით შმაგი ლომი დაჭრილი, ცხარე,  
ჰრბოდა, ჰბლაოდა, მიღრიალებდა,  
სწექდა და ჰქუხდა...“

– „ჩვენო არაგვო! რარიგ მიყვარხარ!..  
ქართველის ცხოვრების მოწამე შენ ხარ...“

– „შენს ზვირთებშორის ჩემი ქვეყნისა  
გრძელი მოთხრობა დამარხულია“,

დავრწმუნდებით, რომ მდინარე თავისი დინამიურობით პოეტის ინტუიციაში ისტორიას განასახიერებს. სხვა რა არის „ადამიანის გაღვიძებული ცხოვრება“, რომელიც მან თერგის თუ არაგვის „მღვრიე წყალში“ ამოიკითხა, თუ არა ისტორიის ქარტეხილიანი, ალაგ მართლაც მღვრიე, ალაგ ნათელი და ანკარა, მსვლელობა? არ ისმის მისი ზვირთების ხეთქებაში ისტორიის „დაუწმარი ჩივილი“? თერგის ხმა ისტორიის ხმაა, რომელიც ადამიანის, ისტორიის მონაწილის ხმასთან არის უნისონში. თერგის ბობოქარი დინება ნამდვილად მისთვის ისტორიის სახე შეიქმნა მისი ქვეყნის უისტორიო თუ ისტორიადაკარგულ ეპოქაში. „მე მესმის ამ ხმაგაკმენდილ ქვეყანაში თერგის დაუწმარი ჩივილი“. ბუნება აძლევს მაგალითს ქვეყანას, ბუნება ისტორიის ენით ლაპარაკობს, რათა ისტორია ბუნების ენით ალაპარაკდეს და უფრო გასაგები გახდეს. თუნდაც ეს ენა შორს იყოს ჰარმონიისგან, სავსე დისონანსებით, ხმაურით და ურიაშულით, „ქვეყნის ყაყანი“, რომელიც დღის გათენებას მოაქვს. თერგი რომ „ჰბლავის და იბრძვის“, ეს იმის ნიშანია, რომ „ქვეყნის ტკივილი დაუყუჩავია“, ანუ ისტორია გრძელდება. მაგრამ იქვე აღმართულია მყინვარი მისი დასასრულის და განსრულების ნიშნად. მყინვარი დადუმებულია, რადგან სათქმელი აღარაფერია, ყველაფერი უკვე მოხდა და ყველაფერი უკვე ნათქვამია. ისტორია დასრულებულია და შეჯამებული; საბოლოო ჰარმონია მიღწეულია, დრო შეყენებულია და სივრცედ არის შენივთებული. ყველაფერი თითქოს სააშკარაოზე ჩანს, როგორც მანიფესტაციის უკანასკნელ საფეხურზე, თუმცა იგი მაინც იდუმალებით არის მოსილი, მის შუბლზე აზრის წაკითხვა პოეტს არ ძალუძს. სხვა რა შედეგს უნდა მოელოდეს კაცობრიობა ისტორიისგან, ხომ უნდა ჰქონდეს მას მიზანი, რაც ამავე დროს დასასრულიც არის (როგორც ბერძნული ტელოს)? ხომ არ უნდა გრძელდებოდეს დაუსრულებლად ეს „დაუდგარი ფაცა-ფუცი“, ბლავილი და ბრძოლა, ეს „დაუყუჩავი ტკივილი“? ამ დაუყუჩებას არ გამოხატავს მყინვარის სახე? აჰა, მისი სახით ბოლო მოეღო „მოუსვენარ დღეს თავის ტანჯვითა, წვალებითა, ბრძოლითა და ვაი-ვაგლახითა“. აჰა, დგას მის წინაშე ისტორიის შედეგი თავისი დიდებულებით და იდუმალებით („იგივ დიდებულ და დადუმებულ“). როგორც გაქვავებული მუსიკა, კოსმიურ ჰარმონიად გარდაქმნილი „ქვეყნის ყაყანი“.

შენიშვნა\*. ეს იდეა – მდინარე-ისტორია 1859 წელს გამოთქვა ლექსში „ალაზანს“, სადაც, სხვათა შორის, პოეტი ამბობს:

„დაცქერ ჰმუნვითა და შენს წყალში ვეძებ ჩემს წარსულს,  
დროთა ბრუნვისგან შენ ზვირთ შორის დამარხულს, დანთქმულს,  
რაც კი არს ჩემ წინ, მომაგონებს, მას, რაც დაკარგე...“

ამხანად პოეტი უკვე იცნობდა ბარათაშვილის ლექსს „ფიქრი მტკვრის პირას“, სადაც პირველად ქართულ ენაზე გამოთქმულია სოფლის (ისტორიის) დასასრულის იდეა:

„მაგრამ თუ ერთხელ სოფელსაც უნდა ბოლო მოეღოს,

მაშინ ვიღამ სთქვას მათი საქმე, ვინ სადღა იყოს?...“

შენიშვნა\*\*. როგორც რ. გენონი აღნიშნავს ერთ თავის ნაშრომში („საკრალური მეცნიერების ფუნდამენტური სიმბოლოები“, თავი: „მთა და გამოქვაბული“), საყოველთაოდ ხილული ჭეშმარიტების ანუ კაცობრიობის სულიერი მდგომარეობის საწყისი ხანა მთის სიმბოლიზით, ხოლო მისი მომდევნო პერიოდი, ანუ ჭეშმარიტების გასაიდუმლოების ხანა, გამოქვაბულის სიმბოლიზით გამოიხატება. ვინაიდან მეორე პერიოდი დაქვეითებაა, ეს სიმბოლიზში ზუსტად ასახავს ვითარებას: მთა *მადლაა* და *ხილული*, გამოქვაბული – *სიღრმეშია* და *დაფარული*. სიტყვა *სიღრმე* გვეუბნება, რომ ჭეშმარიტება მთაზე კი აღარ არის, არამედ მის *შიგნით* ან მის *ქვეშ* არის მოქცეული, და მის სახილველად ფიზიკური თვალი არ არის საკმარისი, არამედ თვალი, რომელიც გამოქვაბულის ბნელშიც ხედავს. ამიერიდან ჭეშმარიტება, როგორც დაფარული, საძიებელია. ჭეშმარიტების ამ დაფარულ მდგომარეობას ბეთლემის გამოქვაბული გამოხატავს („განდევილში“ ეს ორივე ასპექტი რეალიზებულია). მისი ხილვა მხოლოდ ერთეულთა, „ღრმად მხედველთა“ პრივილეგიაა. მეორე მხრივ, თუმცა „სიღრმის ხანა“ ჭეშმარიტების შემეცნების მხრივ დაქვეითების ხანაა, მაინც „სიღრმე“ მის ეთიურ-ალეთოლოგიურ განზომილებაში უთანაბრდება „სიმაღლეს“ („ღრმად მხედველი“ იგივეა, რაც „მაღლად მხედი“). მყინვარი, როგორც ის დახასიათებულია ჩვენი პოეტის პროზასა და პოეზიაში, შეეფარდება ინდური ტრადიციის *სატმა-შუგას* ანუ „ჭეშმარიტ ხანას“, როცა მადლი და ჭეშმარიტება მთელი სისავსით არის განხორციელებული. ყველა დანარჩენი ხანა, რომელიც საფეხურებრივად, დაღმავალი გზით მოსდევს *სატმა-შუგას* – *ტრიტა-შუგა*, *დვაპარა-შუგა* და *კალი-შუგა*, – წარმავლობით და ჭეშმარიტების თანდათანობითი შეფარვით აღბეჭდილი მისი დეგრადაციის საფეხურებია. ხოლო მისი ბოლო საფეხური *კალი-შუგა* (*კალი* „შუღლი“, „უთანხმოება“), ჩვენი აქტუალური ისტორიული ხანაა, რომელსაც არაგვისა თუ თერგის დინება (*კალი* მეორე მნიშვნელობით: „დროჟამი“), მჭევრმეტყველურად წარმოგვიდგენს. ეს არის ის ბნელი ხანა, ჩვენი XIX საუკუნე, რომელიც შეგვრჩა ჩვენი წარმოდგენების მითოლოგიურ-რომანტიკული „ოქროს ხანიდან“. ეს არის ჩვენი, როგორც ვუწოდებდით მას, „ნაშთი ძველი დიდებისა“. მაგრამ ჩვენი *კალი-შუგა*, როგორც ნაშთი, ინახავდა აღორძინების იმედს და ესეც მყარად იჯდა ჩვენს მითოლოგიურ-რომანტიკულ წარმოდგენებში. განა ბაზალეთის მითოსი არ გვიმხელს იმ ჭეშმარიტებას, რომ თავად ჭეშმარიტება დაფარულია სიღრმეში და გამოცხადებას ელის?

თუ ერთი მხრივ, მყინვარი ისტორიის განსრულებაა, მისი სიმბოლიკის მეორეგვარი გაგებით, იგი თავდაპირველი მდგომარეობაც არის, რომელიც ყველა ტრადიციაში მთის სიმბოლიკით გამოიხატება. ამრიგად, იგი არის ისტორიის ანი და ჰოე, დასაწყისი და დასასრული. „ანრდილში“ ჩვენი პოეტი უარს ამბობს ყველა იმ სიტყვაზე, რომელიც დასცდა მას დაწუნებული მყინვარის მიმართ. განსაკუთრებით –

„აბა, რად მინდა მისი დიდება?“

(თუ ეს რიტორიკული ფიგურა იყო მხოლოდ და არა ხარკი, გაღებული სეკულარული საუკუნისთვის, რომელიც ძალას იკრეფდა, რათა საბოლოოდ დაემხო საკრალიზმის ყველა ტრადიციული ბასტიონი და სხვა სფეროში გადაენაცვლებინა. შესაძლებელია, ასეც იყო), რადგან ის „თანამდევნი, უკვდავი სული“, მყინვარით უძრავი და უხმო, სწორედ მყინვარზე დაადგინა. და კიდევ საგულისხმო ის არის, რომ ეს „კაცი დიდი“, რომელიც თავის თავში ატარებს ქვეყნის აწმყოსა და წარსულს“, მზერას მოაცილებს პოეტისთვის ესოდენ საყვარელ თერგსა და არაგვს და იხედება იქით, სადაც

„სრულ საქართველო მოსჩანდა შორსა...“

ამ კაცის პორტრეტი შექმნილია იმავე კონცეპტებით, რომელთაც შექმნის მყინვარის სახე (ამ თემას პირველად შეეხო ს. ჩიქოვანი თავის ესეისტურ

ნაკვლევეში „ილია ჭავჭავაძის პოეტური მემკვიდრობა“). მყინვარი მისთვის არა მხოლოდ კვარცხლბეკია, სადაც დგას იგი; ეს კაცი, „მოხუცებული“, რომელიც ატარებს ბიბლიური „ძველი დღეთას“ (დანიელის წიგნიდან) ნიშნებს, იმგვარად არის ამოზრდილი მყინვარის სხეულიდან, რომ ისინი ერთ ორგანულ მთლიანობას ქმნიან. ეს კაცი მყინვარის პერსონიფიკაციაა. სადღაა მიუკარებლობა და სიცივე – მყინვარი მოხუცებულის ლოცვით არის გამთბარი, ადამიანურ მასშტაბებშია მოახლოებული. იგი უკვე მეტყველი მონაწილეა და არა ძველებურად დადუმებული თავის დიდებულებაში. იქ („მეზავრის წერილებში“) მყინვარის საფარველს მიღმა მყოფობს *საშინელი საიდუმლოს* შინაარსი. აქ საიდუმლოს დამფარავი ფარდა თითქოს გადაწეულია და ახლა კაცი აცხადებს იმას, რასაც მყინვარი მდუმარედ ინახავდა. ეს მოხუცებული თითქოს მყინვარის ამოსუნთქვაა. მაგრამ ეს ამონასუნთქიც სეკულარული შინაარსის შემცველი აღმოჩნდა. ის ისტორიის სუნთქვაა.

მაგრამ ეს კაცი, მოხუცებული, სწორედ იმის ძალით ასრულებს თავის მისიას, რომ ტრანსცენდენტულ, მეტაფიზიკურ რეალობას ეკუთვნის იმ აზრით, რომ არ არის ჩათრეული ისტორიაში. იგი ჭვერტს ისტორიულ პროცესს მისი დასაწყისიდან, შესაძლოა, დასასრულამდე. მან უნდა იცოდეს ისტორიის შედეგიც. ეს შედეგი ცისარტყელაა, რომელიც მოხუცებულის მონოლოგისა და, ბოლოს, ლოცვის შემდეგ გამოჩნდება.

„აჩრდილის“ მოხუცებულს ჰყავს თავის *ალტერ ეგო* პოეტის სახით ლექსში „პოეტი“, რომელიც პროგრამული ლექსია, სადაც ადამიანი, თავად პოეტი, პოეტის მისიაზე და დანიშნულებაზე ლაპარაკობს:

„მე ცა მნიშნავს და ერი მზრდის,  
მიწიერი ზეციერსა;  
ღმერთთან მისთვის ვლაპარაკობ,  
რომ წარუუძღვე წინა ერსა“

ეს კაცი, რომელიც პირველ პირში ლაპარაკობს, იმ მოხუცებულებით მთის მკვიდრია, რადგან ეს ცა იმ მთის (მყინვარის) ანალოგიურია. „მე ცა მნიშნავს“ უნდა ნიშნავდეს მეორედ შობას, როგორც მოწოდებით წინასწარმეტყველნი იბადებიან. მაგრამ როგორ ხდება, რომ საკრალურში შობილი სეკულარულში საჭიროებს აღზრდას? თუ „პოეტის“ პოეტი სხვა არავინაა, თუ არა მოსე, რა უნდა ეთქვა მოსეს იმაზე შეუსაბამო, ვიდრე ის, რასაც „პოეტის“ პოეტი თავის თავზე ამბობს: „მე ერი მზრდის“. თუ ის პოეტი ღმერთთან მოლაპარაკე მოსეს ნიშნებს ატარებს, აქ წინააღმდეგობაა: მოსე ნამდვილად ცის (მან სინაის ცისქვეშ მიიღო მოწოდება) დანიშნულია, მაგრამ ის არ აღზრდილა თავის ერში, რომელსაც მხოლოდ ბიოლოგიურად ეკუთვნოდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ვერ შეასრულებდა ამ მოწოდებით დაკისრებულ მისიას. მთელი საზრისი მოსეს წინამძღოლობისა ის იყო, რომ მას ხალხის „ბიოლოგიური ნების“ და მისი ყოფითი კეთილდღეობის წინააღმდეგ უნდა ემოქმედა, რასაც ერში (თერგ-არავის ხმაურში, „ქვეყნის ყაყანში“) აღზრდილი, როგორც ერთი მათგანი, ვერ შეძლებდა.

შენიშვნა. როგორ წარმოვიდგინოთ ერის აღზრდილად წინამძღოლი, რომელიც ამბობს გამწარებით: „რით ვერ ვპოვე მადლი შენს თვალში, მთელი ამ ხალხის ტვირთი რომ ამკიდე? მე ხომ არ მიტარებია მუცლით მთელი ეს ხალხი? მე ხომ არ გამიჩენია, რომ მეუბნები, შენი უბით წაიყვანე იმ ქვეყანაში, მის მამა-პაპას რომ აღუთქვი ფიცით?“ (რიცხ. 11:11-12). ხალხი გრძნობს იმ დისტანციას, რომელიც მას მოსესგან ან მოსეს მისგან აშორებს. დისტანცია უცხოობიდან მტრობაში გადადის. მოსეს საკრალიზმის გამოსატყულებაა, რომ ხალხმა მისი პიროვნება ბოლომდე ვერ მიიღო: მათ

თვალში მოსე იყო „ის კაცი, მოსე“ (გამ. 32:1). ხალხი უჯანყდებოდა მას, ხოლო ყოველი ჯანყი ძველ აღთქმაში საკრალურის წინააღმდეგ სეკულარულის ამბოხია.

და ბოლოს, ახალი წყვილი იმავე საკრალურისა და სეკულარულის დაპირისპირების პრინციპით: მეფე და ხალხი ისევ და ისევ ისტორიასთან კავშირში.

„ამ აჩრდილმა ტყავი გამაძრო. ისტორიულს ნაწილზედ გაქირ ვირსავით შევდეგ და ერთი ბიჯი წინ ვეღარ წავდგი. არ ვიცი, რა ვქნა? ვამბობ ამ „აჩრდილს“ თავი დავანებო მეტქი. ეგ ოხერი ჩვენი ისტორია... მარტო ომებისა და მეფეების ისტორიაა, ერი არსადა ჩანს, მე კი ასეთი აგებულების ადამიანი ვარ, რომ მეფეების და ომების სახე არ მიმიზიდავს ხოლმე. საქმე ხალხიადა ხალხი კი ჩვენს ისტორიაში არა ჩანს“ (1872).

აშკარაა აქ მეფის, როგორც საკრალური ფიგურის, და ხალხის, როგორც სეკულარულის, დაპირისპირება მყინვარისა და თერგის დაპირისპირების ანალოგიურად. აქ, ამ კონკრეტულ ტექსტში, მას არ უყვარს მეფე თავისი ომებით, როგორც არ უყვარს მყინვარი. „საქმე ხალხია“ – რა სურს ამით თქვას? რომ მთავარია ხალხის ყოველდღიური ყოფა, და ყველაფერი, რაც ეკუთვნის ამ სოფელს (saeculum), ამაო ფუსფუსით და ყაყანით („ქვეყნის ყაყანი“, „საყდრის წინ ჯგუფად ხალხი იდგა და ჰყაყანებდა“; „ეჰ, რას ჰყაყანებო!“)? ეს ემპირიული ხალხი, რომელიც ყველა ეპოქაში რჩება ასეთად, პოეტს არ ჰყავს მხედველობაში. ეს მოყაყანე ხალხი, თუნდაც ერი დავარქვათ, არ იზიდავს მას, ხალხი, რომელმაც მამული საკუთარ კარმიდამომდე დაკნინა. ის ხალხი, რომელსაც იგი მეფეს უპირისპირებს, თითქმის მისტიკური სხეული, რომელსაც სხვა ადგილას მამული ეწოდება, არის მისი სიყვარულის და აღტაცების (განკვირვების) საგანი. მაგრამ ეს ხალხი რეალურად არსად არ ჩანს – არც მის აწმყოში და არც წარსულში, მაგრამ სურს კი ხედავდეს. იგი ოცნების საგანია, მთელი საკრალიზმი, რაც მას შეეძლო განეცადა, ამ წარმოსახვით ხალხზეა გადატანილი; მეფე დაცლილია საკრალიზმისგან, რათა ხალხი შეიმოსოს მით – ხალხი თვითმყოფადი, თვითმპყრობელი, როგორც მან „ქართვის დედაში“ გამოიყვანა როგორც მესიანისტური იდეის მატარებელი.

ხალხი ესქატოლოგიური ფიგურაა, რომელიც ა(ღა)რ საჭიროებს მეფეს. „ქართვის დედაში“ პოეტმა აღადგინა ჰიპოთეტური ხალხი თავისი „საქმით“.

„ხალხი აზვირთდა, ხალხი აღსდგა, ხალხი მოქმედობს,  
კასპიის ზღვიდამ შავ ზღვამდინა ერთს ფიქრსა ჰფიქრობს, –  
და ეგ ფიქრია მთელ კავკასის თავისუფლება!..  
დიდია ხალხი რომ ეს გრძნობა წინ წარუძღვება!“

არავითარი სხვა წინამძღოლი, გარდა *გრძნობისა*, რომელიც, ჩანს, სპონტანურად იბადება ხალხში. არავითარი მეფე, არც პიროვნება-მესია, არც დმერთთან ლაპარაკი. ხალხია თავისი საკუთარი თავის მეფე.

შენიშვნა. „მეფეებისა და ომების სახე არ მიზიდავს“ – ძნელია, ვირწმუნოთ ეს სიტყვები. „აჩრდილის“ პირველ ვარიანტში ფარნავაზის, დავითის, დიმიტრი თავდადებულის, თამარის ქება-დიდებას მიეძღვნა პასაჟები (თთ. XXIII-XXVI), რომლებიც ავტორმა საბოლოო ტექსტში არ შეიტანა. ჩანს, იგი ანგარიშს უწევდა ლიბერალურ-დემოკრატიულად განწყობილ საზოგადოებას, რომლისთვისაც მთავარი იყო ხალხი, როგორც მუდმივად აქტუალური რაობა, მეფე კი მხოლოდ წარსულში ჩარჩენილი ისტორიული ფაქტი. პოეტმა „ქართვის დედაში“ *გრძნობის* ამარა, წინამძღოლის გარეშე მიატოვა ხალხი, რომელზეც ის „აჩრდილის“ დაწინებულ ვარიანტში წერდა:

„ნუთუ ეს ხალხი, რომელთ დაჰბადეს

დავით, დიმიტრი, დიდი თამარი,  
რუსთველი და მის ძლიერი ქნარი, –  
ნუთუ ეს ხალხი აღარა აღზდგეს?...“ (თ. XXX)

ის ხალხი, რომელიც აღდგა უკანასკნელი ბრძოლისთვის „ქართველის დედაში“, ვეღარ (თუ აღარ) ჰბადებს თავის წიაღიდან ახალ დიმიტრის, ან ახალ დავითს თუ აღარ საჭიროებს მათ? მათ ენაცვლება გრძნობა, და დედების ძენი, რომლებსაც – ყველას ერთიანად – მზად აქვთ თავი გასაწირად. ხალხი მთლიანად ეწირება თავისუფლებას. ყველა გმირია, ყველა დედის შვილია. თითოეული მათგანი დიმიტრი თავდადებულია, ისინი მიდიან საომრად, რათა ცოცხლები აღარ დაბრუნდნენ. სად და როდის ხდება ეს ამბავი – რომელ დროულ-სივრცულ განზომილებაში? პოეტისავე კონცეფცია, რომ მხსნელი ჯერ ცამ უნდა დანიშნოს, რომ ერმა დაბადოს, აქ უგულვებელყოფილია. სეკულარული საზოგადოება კიდევ შეიწყნარებს მამულისა და ბაზალეთის აკენის საკრალიზმს და მისტიკას, მაგრამ მეფეებს, როგორც წინამძღოლთ, რომლებიც „თავის ცხებულ თავსა მსხვერპლად აძლევდნენ მშობლიურ ხალხსა“, აღარ მიიღებს. როცა გონებით ლიბერალმა პოეტმა 1878 წელს გამოაქვეყნა გულის კარნახით დაწერილი „დიმიტრი თავდადებული“, დიდ მითქმა-მოთქმა შექმნილა მაშინდელ მწერალთა წრეში. ილიას დააბრალეს პოზიციის შეცვლა, ცარიზმის პრინციპების მომხრეობა, წარსულის იდეალიზაცია, სინათლისა და ლიბერალიზმის მოძულეობა.... (გრ. ყიფშიძე, *ილია ჭავჭავაძე 1837-1907, ბიოგრაფია* (წიგნში: *ილია: მოგონებები გარდასულ დღეთა, თბ.: მერანი, 1987, გვ. 70*). ამგვარი ბრალდების წინათგრძნობამ გადაატანინა ავტორს „ქართველის დედის“ მოქმედება უმეფო და უწინამძღვრო მერმისში, ხალხის მეუფების ჰიპოთეტურ ეპოქაში. და, რაც მთავარია, ხალხ აღარ ესაჭიროება ცით დანიშნული პოეტი, რადგან თავად ხალხია ცით დანიშნული.

საბოლოოდ, თუ იმ სიმბოლოებში, რომლებიც აღებული აქვს პოეტს, – მყინვარი და თერგი-არაგვი, – თავისი იდეის გასატარებლად, რომლებიც მწიფდებოდა ყრმობის დროიდან და სწორედ ასეთი კონფიგურაცია მიიღო, – დავინახავთ უნივერსალურის კერძო გამოვლინებებს, შეგვიძლია სხვა სფეროში მოუუძებნოთ მათ სემანტიკური ადექვატები: ესენია სახარებისეული წყვილი – მარიამი და მართა, რომელთაგან ერთი კონტემპლაციას, მჭკვრეტელობით ცხოვრებას, მეორე პრაქტიკულ ცხოვრებას გამოხატავს.

მარიამი უძრავად ზის და ისმენს, ხოლო მართა „ზრუნავს და შფოთ არს“, როგორც თერგი და არაგვი, ფუსფუსებს, ეგებება წუთისოფლის სტუმრებს, მარიამი ეგებება ღვთის ძეს და მდუმარედ უსმენს მას. მართა ემსახურება ხილულს, მარიამი – უხილავს, და რაკი „ხილული ესე საწუთრო არს, ხოლო არა ხილული იგი – საუკუნო“ (2 კორ. 4:18). მართას ისევე აღიზიანებს მარიამი, რომელიც განრიდებულია და არ იკარებს წუთისოფლის ყაყანს, როგორც პოეტს – დიდებული და დადუმებული მყინვარი. როგორც პოეტი საყვედურობს მყინვარს

„რად მინდა მე მისი დიდება? ქვეყნის ყაყანი, ქვეყნის ქარიშხალი,  
ქროლვა, ქვეყნის ავ-კარგი მის მაღალს შუბლზედ ერთ ძარღვსაც  
არ აატოკებს...“

ასევე მართა უჩივის მარიამს – „უფალო, არა იღვწი, რამეთუ დამან ჩემმან მარტოდ დამიტევა მე მსახურებად? არქუ მას, რადთა შემეწოდის მე“ (ლ. 10:40) და ის პასუხი, რომელიც უფლისგან მიიღო მართამ – „მართა! მართა! ჰზრუნავ და შფოთ ხარ მრავლისათვის, აქა ერთისად არს საკმარ. ხოლო მარიამ კეთილი ნაწილი გამოარჩია, რომელი არასადა მიედოს მისგან“ (ლ. 10:41), შეეძლო მოესმინა პოეტს მყინვარისგან, უკეთუ იგი, დადუმებული, დარღვევდა დუმილს.

თუშცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ეს ორნი დანი, ხილულ-უხილავის, ჟამიერ-უჟამოს ერთიანობის გამომხატველნი, ერთმანეთს ავსებენ, რადგან ერთი

ძირიდან არიან ამოზრდილნი, როგორც თერგი და მყინვარი. იესო, მათი მოძღვარი, არ უარყოფს მართას და მის ღვაწლს არ უკუაგდებს, შესაძლოა, უფრო მეტადაც უყვარდეს, რადგან სახარებაში სწერია: „უყვარდა იესოს მართა და დაე მისი“ (ი. 11:5), ანუ ჯერ მართა, მერე მარიაში. ნამდვილად, სრულიად გარკვეული აზრით, უფლის სიყვარული წუთისოფლის ზრუნვაში ჩაფლულს უფრო ესაჭიროება. აკი იმავე სახარებაში ვკითხულობთ, რომ „არა მოავლინა ღმერთმან ძე თვისი სოფლად, რადთა დასაჯოს სოფელი, არამედ რადთა აცხოვნოს სოფელი მის მიერ“ (ი. 3:17). უფრო მეტიც არის ნათქვამი: „რამეთუ ესრეთ შეიყუარა ღმერთმან სოფელი ესე, ვითარმედ ძეცა თვისი მსოლოდშობილი მოსცა მას“ (ი. 3:16).

P.S. „აჩრდილის“ ორი ვარიანტის ორი ეპიგრაფი – ერთი ფსალმუნიდან:

„აღზდექ, უფალო, ღმერთო ჩემო, და აღმართე ხელი შენი, და ნუ დაივიწყებ გლახაკთა შენთა სრულიად“;

ხოლო მეორე „ვეფხისტყაოსნიდან“:

„რა ვარდმან თვისი ყვაილი გაახმოს, დაამჭკნაროსა, იგი წავა და სხვა მოვა ტურფასა საბაღნაროსა“;

ასახავს ავტორის ყოყმანს – საკრალურისა და სეკულარულის მონაცვლეობას უკანასკნელისადმი საბოლოო უპირატესობის მინიჭებით. პირველის მიხედვით, ისტორიას წარმართავს ღმერთი და იგი არის მისი უკანასკნელი მსჯავრმდებელი და განმკითხველი; მეორის თანახმად კი, ისტორია ბუნებრივი პროცესია და ამიტომაც ბუნების მოვლენათა სახეებით აღიწერება.