

მამული, ენა, სარწმუნოება

ზურაბ კიკნაძე

“სამი ღვთაებრივი საუნჯე დაგვრჩა ჩვენ მამა—პაპათაგან: მამული, ენა და სარწმუნოება”.

ეს სიტყვები, რომლებიც 1860 წელს წარმოთქვა სრულიად ახალგაზრდა ილიამ თავის პირველ კრიტიკულ სტატიაში (“ორიოდე სიტყვა...”), დღემდე ერის საიდენტიფიკაციო საპროგრამო სიტყვებად არის მიჩნეული. თუმცა იმხანად ტექსტში მას ამგვარი პრეტენზია არ ჰქონია, ის მხოლოდ გულისტკივილის ამოძახილი იყო. და, როგორც ყოველ ამოძახილს, არც მას მოეთხოვება ლოგიკური სიზუსტე: მამულის ცნება, როგორ შეიძლება ქვემოთ გაირკვეს, ილიას შეგნებაში მოიცავს ენასაც და სარწმუნოებასაც და, ამრიგად, ეს სამეზობლო, შეიძლება ითქვას, მოჩვენებითია, თუმცა ამის გამო მას არ დაუკარგავს შთამაგონებელი ძალა: მასში დღემდე ვხედავთ ეროვნული იდეის საფუძველთსაფუძველს.

მას საუკუნო დევიზის მნიშვნელობა მიენიჭა.

შენიშვნა 1. 22 წლის შემდეგ მან სხვა, მატერიალური რიგის “ორი ძვირფასი განძი”, როგორც ერის ფუძემდებლური ფაქტორები, გამოყო საქართველოს ისტორიაში: “თავდაპირველი შემოქმედი ეროვნებისა და ერის სიმდიდრისა მარტო(!) გუთანი და მიწა ყოფილა და იქნება კიდევ. რადგანაც ისტორიას და ჩვენთა მამაპაპათა მხნეობას და თავგანწირვას ეს ორი ძვირფასი განძი შემოურჩენია...” (1882). შენიშვნა 2. 1790 წლის, ფეოდალური საქართველოს უკანასკნელ ათწლეულის, ქართლ—კახეთის სამეფოს, იმერეთის სამეფოსა და სამთავროებს (ოდიშის, გურიის) შორის დადებულ ტრაქტატში წერია: “ვინათგან ყოველთავე ივერიელთა მსახლობელთა სამეფოსა შინა ქართლისა, კახეთისა, ოდიშისა და გურიისათა აქვსთ ერთმორწმუნეობა, არიან მენი ერთისა კათოლიკე ეკლესიისაგან შობილნი და ერთისა ენისა მქონებელნი, აქვსთ მავასხებლობითიც სიყვარული ვითარცა სისხლით ნათესავთა...” (პლატონ იოსელიანი, ცხოვრება გიორგი მეცამეტისა). აქ ვხედავთ, რომ ტრაქტატის ავტორებს ასევე სამი რამ მიუჩნევიათ იდენტობა—ვინაობის საფუძველად: სარწმუნოება, ენა, სისხლით ნათესაობა. მამული? ერთიანი მამულის, თუ მასში “მიწა—წყალს” ვიგულისხმებთ, არარსებობის გამო, როცა თითოეულ სამეფოსა და სამთავროს თავ-

თავისი მამული ჰქონდა, ეს ცნება-სიტყვა ტრაქტატის ტექსტში ვერ მოხვდა. რომ მოხვედრილიყო ანუ ერთიანი მამული არსებულიყო, ტრაქტატიც არ დაიწერებოდა.

აქ აპელირება სისხლის ნათესაობაზე დამყარებულ სიყვარულზეა. ნამდვილი, შეურყვნელი გემინშაფტური მენტალიტეტი!

1. მამული

ამ სამების დეკლარაციიდან ოცდაათი წლის შემდეგ (1892) რეტროსპექტულ-შემაჯამებელ არასრულად გამოქვეყნებულ ნაშრომში, რომელსაც პირობით სათაურად მიცემული აქვს “წერილები ქართულ ლიტერატურაზე”, თუმცა მისი თემა სცილდება ლიტერატურის სფეროს, ილია წერს: “სამოციან წლებში ყველაზე უწინარეს გამობრწყინდა დავიწყებული სიტყვა “მამული” მთელის თავის გულთმიმზიდველ და დიდებულ მნიშვნელობითა. ვისაც კი რაიმე ნიშან-წყალი ჰქონდა ღმრთის მიერ მინიჭებულ მადლისა და კალამი ხელთ ეპყრა, თითქმის ყველანი იმ გზას დაადგნენ, რომ ქართველს გულში ჩაუსახონ მამული, რომელიც ჟამთა ვითარებამ უძრავ ქონების სახელამდეღა დააქვეითა და დაამდაბლა. აგრე გაუპატიურებულმა სიტყვამ სამოციან წლების მოღვაწეთა მეოხებით და ღვაწლით კვლავ დაიჭირა ჩვენში კუთვნილი ადგილი, ვითარცა მზემ, და თავისი სხივოსანი შუქი მოჰფინა მთელს სივრცეს ჩვენი ცხოვრებისას”.

მაგრამ სწორედ სამოციან წლებში იგი წერდა: “მრავალი წელიწადია, რაც ჩვენ საზოგადოებას ერთი ცოცხალი აზრი, ერთი ფხიზელი გრძნობა არ ჩავარდნია გულში. ასეთნაირად დავნამცევდით, რომ დიდი სიტყვა “მამულიც” დავანამცევეთ. მამული ერთობ ჩვენ სამშობლო ქვეყანას კი არ ნიშნავდა, არამედ თვითეულს სოფლის საკუთრებას.

არ იქნება ხუთი წელიწადი, რაც მაგ საოცარმა საყვარელმა სიტყვამ, რომლის ხსენებაზედაც სხვა ბედნიერ ქვეყნებში უღონოსაც გული მიეცემა ხოლმე და მტლად დაედება საყვარელს მამულს, არ იქნება ხუთი წელიწადი, რაც მაგ სასწაულმოქმედმა სიტყვამ დაკარგული მნიშვნელობა ჩვენში ისევ დაიბრუნა. ღმერთმა უშველოს “ცისკარს”, ეგ მისი მეოხება არის!” (1862). თუმცა ამ სიტყვის (ცნების და მცნების) აღორძინებას, მისი “გულთმიმზიდველი” და “დიდებული” მნიშვნელობით არსებობა

“ცისკარის” გამოჩენამდეც ფაქტია. ძნელია ახლა იმის მიკვლევა, თუ ვინ ახსენა პირველად ეს სიტყვა ესოდენ ამაღლებული მნიშვნელობით.

რომელი იყო ის პირველი ტექსტი, რომელმაც “გამობრწყინა” იგი თავისი ჩვეულებრივი, ყოფითი სფეროდან და საუკუნოვანი არსებობა შესძინა. ვინ იყო ის ავტორი? უთუოდ პოეტი თუ, უბრალოდ, გულანთებულიმამულისშვილი, ქართული ნაციონალური რომანტიზმის (თუ რომანტიული ნაციონალიზმის) უჩინარი წინამორბედი? ყოველ შემთხვევაში, ეს ცნება (და მცნება) უკვე არსებობს ილიას დაბადებამდე და, თუ ილია სამოციან წლებს მიაწერს მის “გამობრწყინებას”, იგი ამ სიტყვის არა პირველ “ბიოლოგიურ”, არამედ ახალ სულიერ დაბადებას უნდა გულისხმობდეს. მეტიც: თავის ყოფილ იდეურ მოწინააღმდეგეს, მამების ბანაკის წარმომადგენელს, გრიგოლ ორბელიანს მამულის ამ საზრისისთვის სამოციანელთა მხარის დამჭერად და, ერთგვარად, მათ წინაშე დავალებულადაც კი თვლის: მან “თავისი ძლიერი მხარი მისცა ახალს მიმართულებასა და მამულის სიყვარულს ღრმა კვალი დაამჩნევინა ჩვენს გულში. სიყვარულმა მამულისამ, სამშობლოს მიწისამ, აღფრთოვანებულმა სამოციან წლებში, სულით და გულით მიიზიდა პოეზია გრ. ორბელიანისა...” როცა ეს სიტყვები იწერებოდა (1892), “სადღეგრძელოს” ავტორი ცოცხალი აღარ იყო და, საკითხავია, როგორ შეხვდებოდა იგი ძველი მოქიშპის ამგვარ განცხადებას, თუმცა კეთილგანწყობილს, მაგრამ ერთგვარად ახირებულს. თუ შეიწყნარებდა გრ. ორბელიანი თერგდალეულთა და “ცისკრის” მოწაფეობას მამულის სიყვარულში? ილიას არ შეიძლება არ სცოდნოდა გრ. ორბელიანის და ნიკოლოზ ბარათაშვილის სამამულო ლექსები, მაგრამ მაინც მამულის იდეის აღორძინებას სამოციან წლებს მიაწერს. ჩანს, ილიას სურს დაინახოს თვისობრივი, სიღრმისეული განსხვავება თავის მამულსა და მამების მამულს შორის.

გავადევნოთ თვალი, შეძლებისდაგვარად, ზერელედ მაინც მამულის გენეალოგიას.

კლასიკური ხანა

(მამული და სამეფო)

კლასიკურ ტექსტებში (X—XI სს.) მეფის მამული და სამეფო ერთმანეთს ფარავს, ისინი თითქმის სინონიმებია. მამული ის მთელი ქვეყანაა, რომელიც მამა—მეფემ დაუტოვა მემკვიდრეს.

ამიტომ არის ის მამული:

“მეფე იქმნა ძე მისი გიორგი და... ეუფლა ყოველსა სამეფოსა და მამულსა თვისსა”, “მეფე იქმნა ზაგრატ ყოველსა მამულსა და სამეფოსა და მისსა ზედა”. ეს ადგილები მომყავს ივანე ჯავახიშვილის “ქართული სამართლის ისტორიიდან” (თბზ., ტ. VII, 1984, გვ. 164). ისტორიკოსის

შეხედულებით, მამული მეფის კერძო საკუთრებაა, მეფობა კი — სახელმწიფო. მაგრამ ტექსტიდან მაინცდამაინც არ ჩანს, რომ ისინი განსხვავებულ სფეროებს აღნიშნავენ. თავისუფლად შეგვიძლია ისინი სინონიმებად მივიჩნიოთ, ერთი რეალობის სხვადასხვა მხარედ, რომელთაც თავად სიტყვათა ეტიმოლოგია და ცნებათა შინაარსი გამოხატავს: მამული ეწოდება სამეფოს, რადგან ის მამისგან ეანდერძა, ემემკვიდრა მეფეს, ხოლო სამეფოს — მამული, რადგან ის მეფის საბრძანებელია, სა—მეფ—ო მამულია. ამას გვიდასტურებს ამგვარი შეხამება ამ ორი სიტყვა—ცნებისა, რომელსაც თავად ივ. ჯავახიშვილი იმოწმებს: “მეფობა მამული და ახლადმოგებული ღუაწლითა ჩემითა...”. (ოპ. ციტ. 165). ანუ მეფე (დავით IV) ლაპარაკობს მამისგან გადმოცემულ მეფობაზე (სამეფოზე) და თავისი ღვაწლით მოპოვებულ მიწებზე. მეფე იღებს მემკვიდრეობით ქვეყანას, რომელიც ერთდროულად მისი მამულიც არის და სამეფოც, რადგან ის მეფეა. [დავით აღმაშენებლის ისტორიაში ალექსანდრე მაკედონელზე ნათქვამია, რომ მან “პირველად მამულისა თვისისანი შეკრიბნა და მით დაიპყრნა დასავლისანი ევროპი”, ქ.ცხ. I, 358. ცხადია, ამ მამულში მეფე ფილიპესგან ნაანდერძევი ქვეყანა — მაკედონია იგულისხმება და არა მისი კერძო მამული].

სამომავლოდ მამულის ასეთი გაგება აადვილებს მის გამოყენებას მთელი ქვეყნის მნიშვნელობით. მეფე, სამეფო, მამული — სიმბოლურ ერთიანობაშია. მეფე განასახიერებს სამეფოს და მამულს, ეს უკანასკნელნი კი მეფის, როგორც პატრონის, პერსონას. ეს საფუძველი ადრეულ ხანაშივე რომ არ ყოფილიყო ჩაყრილი, მოგვიანოდ ამგვარი იდენტიფიკაცია შეუძლებელი იქნებოდა. მხოლოდ რუსეთის უკანასკნელი ხანის იმპერატორი როდი იწოდებოდა “პატრონად ქვეყნისა” (Хозяин земли Русской). მაგრამ, ცხადია, მამულის ფართო მნიშვნელობის თანადროულად არ გამოირიცხება მისი ვიწრო მნიშვნელობაც (როგორც იყო ილიას დროს, როგორც არის დღემდე). ასეთი კერძო მამული, ცხადია, მეფესაც ჰქონდა: მოიწია “მარიამ დედოფალი მამულსა მისა თვისისა ქუეყანასა ტაოსა”. მაგრამ ტაო ხომ არ მოიცავს მთელ ქვეყანას, ის სამეფო მამულის ნაწილია. ეს ყველაფერი ცნობილია: სამეფო მამული იურიდიულ—პოლიტიკური ცნებებია. “ვეფხისტყაოსანში” ნესტან—დარეჯანიც აიგივებს მამულს

სამეფოსთან, რომელი მას, როგორც უფლისწულს, მამისგან უნდა გადაცემოდა: “ჩემია მკვიდრი მამული, არ მივცემ არცა დრამასა” (544,3).

კიდევ სად შეიძლება გავეცნოთ სიტყვა—ცნება მამულს? ე.წ. აღორძინების ხანა დუმს.

საბა—სულხან ორბელიანს არ აღაფრთოვანებს ეს სიტყვა, ეს ჩანს მისეული განმარტებიდან: “ მამული მამისეული, ვარ. მამისეულივით”. იქ, სადაც ის მოსალოდნელი იყო ყველაზე მეტად, მისი ხსენება არ არის: “დავითიანმა” იცის სხვა სიტყვა მამულის ფარდად და ისიც ვიწრო მნიშვნელობით, რასაც უთუოდ გაკიცხავდა ილია: “ქვეყნის წადენის მიზეზით ვსცხოვრობდი სხვის ქვეყანასა”. პოეტისთვის არსებობს ორი ქვეყანა — ერთია კახეთი, მეორე — ქართლი; ერთი არის მამული, მამის სამკვიდრო, მეორე — სხვისი მამული. მათ სხვადასხვა მეფეები და პატრონები ჰყავთ. ისმის კითხვა: ჰქონდა თუ არა მამულს კლასიკურ ხანაში ის ამაღლებული “გულთმიმზიდველი” მნიშვნელობა, რომელიც ილიას დაკარგულად მიაჩნდა და მის ეპოქაში აღდგა, ანუ ემოციურ—ინტიმური მიმართება ამ სიტყვასთან მასში ნაგულისხმევი ძვირფასი რეალობის გამო. ამგვარი მიმართების დამადასტურებელ ცნობებს ვერ მივაკვლევთ თავგანწირული ბრძოლების აღწერილობებით აღსავსე ჩვენს ისტორიოგრაფიაში. იყო თუ არა მამული ისეთი რამ, რომელთანაც შეიძლებოდა დამყარებულიყო ეკსისტენციალური მიმართება? შეენაცვლებოდა თუ არა ამ ცნობილ ფუძემდებლურ ტაეპში სიტყვას მეფე სიტყვა მამული: “ვინცა მოკვდეს მეფეთათვის, მათი სულნი ზეცად რბიან”? ლაპარაკობდნენ თუ არა ბრძოლად გამზადებულნი ან ომგადახდილნი იმავე ენით, რითაც გრიგოლ ორბელიანის “სადღეგრძელოა” წარმოთქმული XIX ს—ს I ნახევარში?

გრიგოლ ორბელიანის მამული

“ენა, საყდარი, სარწმუნოება!..” — წარმოთქვა ეს ტრიადა თითქოს თავისი მომავალი მეტოქის საწინამორბედოდ, რომელმაც საყდარს მამული შეუნაცვლა, მოხსნა რა ტავტოლოგია. მაგრამ ეს სიტყვა მამული ორბელიანს არ დავიწყებია. მას მგზნებარე სტრიქონები უძღვნა “სადღეგრძელოში” და სხვაგანაც.

მასთან, მის ცნობიერებაში მამული მტკიცედ არის დამკვიდრებული. ვინ დააწყვილა პირველად ტრფობა, საღმრთო სიყვარული, თაყვანისცემა და მსხვერპლი მამულთან?

ვინ გადახარა თავგანწირვის ისარი მეფიდან მამულისკენ? თუმცა ეს ორი ცოცხალი კონცეპტი (მეფე და მამული) ერთმანეთს შეიძლება არც ენაცვლებოდნენ, არამედ ერთმანეთის გვერდით იხსენიებოდნენ. ჭაბუკმა გრიგოლ ორბელიანმა თ—დ ივანე აფხაზისგან გაიგონა 1831 წელს “ურუხის რედუტში”: “ხედვიდენ მას (მეფე ერეკლეს, ზ.კ.) მხნეობის მაგალითად თავადნი და აზნაურნი, რომელთაცა უყვარდათ მამული, სარწმუნოება, მეფე...”. როგორც ვხედავთ, ადრიდანვე მოდის ტრიადა, რომლის შემადგენლობა პირიდან პირამდე იცვლება. ივანე აფხაზი: მამულისარწმუნოება—მეფე; გრიგოლი: ენა—საყდარი—სარწმუნოება, ბოლოს ილია:

მამული—ენა—სარწმუნოება. სიყვარული, რომელიც მამულს დაუკავშირდა, როგორც ცოცხალ არსებას, მაინც ყოფითი, ყოველდღიური გრძნობაა, ის ემოციურ—ფსიქოლოგიურ სფეროს ეკუთვნის, მაგრამ მამულისადმი მიმართების თვისობრივად ახალი საფეხურია — მსხვერპლება. ბრძოლებში ყოველთვის იხოცებოდნენ და მათნი სულნი ზეცას რბოდნენ, მაგრამ არასოდეს გაცნობიერებულა და ვერბალურად არ გამოთქმულა, რომ ეს არის მამულისთვის სიცოცხლის მსხვერპლად შეწირვა. სიყვარული საკმარისი არ არის. ვინ იყო ის პირველი, რომელმაც ამგვარი რელიგიური გააზრება მისცა ბრძოლას ქვეყნისთვის.

ყოველ შემთხვევაში, გრიგოლ ორბელიანი 1827 წელს წერდა: “მძანო! აღვაკსოთ ფიალა, წინაპართ მოსახსენებლად, რომელთა მამულისათვის სისხლი შეჰსწირეს აქ მსხვერპლად,”

“ვინ გიხილოს (მამულო) დროსა საშიშს, არ დაჰსთხიოს თვისი სისხლი, არა დაკლას თავი თვისი შენდა დახსნად, ვითა მსხვერპლი,”

1832 წელს (“იარაღის”):

“დავნატრი მათ, ვინც თვისი სიცოცხლე თვისსა მამულსა შეჰსწირა

მსხვერპლად,

დავნატრი დროთა, როს აქვნდათ ტრფობა მამულისადმი გულს

აღბეჭდილად?”

ტრფობა, საღმრთო სიყვარული და მსხვერპლი, მამულისთვის ტანჯვა, სისხლის დათხევა, — ეს სიტყვები მამულის მიმართ ილიას დაბადებამდე იყო თქმული.

ვახტანგ ორბელიანის მამული

ორბელიანის პოეზია მთლიანად მამულის მოტივზეა აგებული. მამულის კერძო გამოხატულება და მისი სიმბოლო ერთი კერძო მამულია — დმანისი, არაფრით გამორჩეული, მწირი და უნაყოფო, უსარგებლო, უბად—ვენახო... აუყვავებელი, მაგრამ აყვავების მოლოდინის ან ნატვრის გარეშე, განსხვავებით ილიას მამულისა. მაგრამ ეს ის მამულია, რომელშიც ძევს განზოგადების ემბრიონი:

“მაგრამ ეგ კოშკნი, ეგ ტაძარი და მამათ არე,
როსმე მაგარნი და ამაყნი, დღეს დარღვეულნი,
ჩემს მამა—პაპათ ისტორიის წმიდა რვეულნი?!”

დმანისი, როცა მას პოეტი ახლოდან ხედავს, მამულის ტრაგიკული სიმბოლოა, მაგრამ შორიდან მამული — “ჩვენი მამული, მშვენიერი ჩვენი ქვეყანა”, “ტურფა, როგორც სასძლო, ასული მშვენიერებით შეკაზმული”, “სამოთხე—ველი”, “ედემის სწორი”... ანუ ყველაფერი წარსულშია და შორიდან იხილვება. დღეს კი ყველაფერი გარშემო ბნელით არის მოცული (“ნათელს მამულსა, მშვენიერსა, იცვამდა ბნელი”) და ნანგრევებად არის ქცეული. “ნანგრევთა შორის ივერიის ძე იზრდებოდა”, და ეს ნანგრევები იყო მისი ერთადერთი მამული და სიყვარულის საგანი: “იგინი იყვნენ მის სამშობლო და მისი არე; ნანგრევნი შთენნი, ვით სამშობლო მას ჰყვარებია...” არავითარი იმედი.

ყველაფერი მოგონებაა (ასეთია მისი ერთი ლექსის სათაურიც); უიმედობის პაროქსიზმში მას სურს ყველაფერი — აწმყოც და წარსულიც თავის ნანგრევებიანად არარაობად (ყველაფერი ან არაფერი!) იქცეს, თვით ის დმანისიც, რომელიც “მამა—პაპათგან ხვედრად შეხვდა”, ანუ ის, რაც მამულის შინაარსს შეადგენს:

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

რა უნდა აღმოცენებულიყო ამ უიმედობიდან, სასოწარკვეთილებიდან?

ნიკოლოზ ბარათაშვილის მამული
“მწყემსო კეთილო, შენს წმიდას სამწყსოს

შემოვავედრებ ჩემსა სამეფოს...”

ეს წარსულზეა ნათქვამი, უახლოეს, თუმცა მიუწვდომელ წარსულზე. უკანასკნელი მეფის, მამულის უკანასკნელი კანონიერი პატრონის, ლოცვაში პოეტმა გენიალურად და ზუსტად ასახა კლასიკური ხანის ტრადიცია, რომელმაც XVIII ს—ის ბოლომდე მოატანა. ერთია სამეფო და მამული. ერეკლეს სამეფო ერთიანდება წმიდა სამწყსოში ანუ ქრისტეს ერში. ამიტომაც ბრძოლა მამულისთვის საღვთო ომია. მაგრამ ეს იყო. ბარათაშვილის სიტყვები უკანასკნელად ეხმიანება დინასტიურქრისტიანულ წარმოდგენას მამულზე, რომელიც სრულყოფილად, ფორმულის სახით გამოიხატა თამარის ანდერძში:

“ქრისტე, ღმერთოჩემო მხოლოო, დაუსრულებელო, მეუფეო ცათა და ქვეყანისაო! შენ შეგვედრებ სამეფოსა ამას, რომელი შენ მიერ მერწმუნა, და ერსა ამას, პატიოსნითა სისხლითა შენითა მოსყიდულსა...”

თუ კი არსებობდა პატრიოტიზმი (მამულიშვილობა), მისი საფუძველი იყო ლოიალობა მეფისადმი, პატრონისადმი, არა ეთნიურად (სისხლხორცეულად) გაგებული მამულისადმი, როგორც დაბადებისა და “ჩემიანების” ადგილისადმი, როგორც “მერანშია” გაცხადებული, როცა მამული, სადაც მშობლები, ნათესავები, სწორნი და მეგობარნი, და სატრფო (მათი ცრემლითა და გლოვითურთ) და წინაპართა საფლავებია (მშობლიურობის გრძნობის ტრადიციული განმსაზღვრელი), უპირისპირდება ყველაფერს, რაც გამოიხატება სიტყვით ოხერი, ტიალი, კლდენი და ღრენი, ყორანი და სვაგი, ყველაფერი, “ზედის სამძღვარს” მიღმა: ზედით მისი მამულია განსაზღვრული; “სამძღვარს” აქეთ განსაზღვრულობასა და აუცილებლობაში მყოფობს მამული (სწორედ მას გაურბის მხედარი) ანუ, სხვაგვარად თუ გამოვთქვამთ, მამულისა და უცხოობის დაპირისპირება იგივე კულტურა— ბუნების დაპირისპირებაა (მაგრამ ეს სხვა განზომილებაში გადაგვიყვანს).

უპატრონობაში, ოხრობაში ახალი სამშობლოს ძიება — ეს არის მერნის მხედრის სულისკვეთება. ბარათაშვილმა ფართოდ გადააბიჯა. მაგრამ ეს ამჟამად არ არის ჩვენი თემა, იგი კიერკეგორის, მშობლიურის და სატრფოს (მშობლიურში განსახიერებული სატრფოს) უარყოფელის პრობლემას ენათესავება. რომ დავუბრუნდეთ “ზედი ქართლისას” პროლოგის სიტყვებს “მწყემსო კეთილო, შენს წმიდა სამწყსოს...”, რა შეგვიძლია ვთქვათ, გარდა იმისა, რომ ისინი მხოლოდ პოეზიას, კონკრეტულად ამ უკვდავი პოემის ამ ადგილს შერჩა როგორც ხსოვნა. პოეტის ამ კლასიკური სიტყვებით მამული დაემშვიდობა თავის ძველ გაგებას. მამული აღარ განიცდის თავს კეთილი მწყემსის სამწყსოს ნაწილად. აღარ შერჩა მას ონტოლოგიურობა, მთლიანად

ემოციების სფერო განეკუთვნა. ეს ბუნებრივია, რადგან ამიერიდან (XIX სს მეორე ნახევრიდან) მამული და მისი ერი ახალ საფუძვლებზე შენდება. ამის წინათგომობა ჰქონდა ბარათაშვილს, უფრო მეტად მას, ვიდრე მის უფროს თანამედროვეთ, რომლებიც დიდხანს ძველის ტყვეობაში იყვნენ.

მისი სიტყვები — “სადაც აქამდინ ხმლით და ძალით ფლობდა ქართველი, მუნ სამშვიდობო მოქალაქის მართავს აწ ხელი!” მრავლის მთქმელია არა იმ ახალი რეალობის აღიარების გამო, რომ ქვეყანაში მშვიდობა დამყარდა, ასე ვთქვათ, პახ როსიცა, აღარ იღვრება ქართველის სისხლი, არამედ, პირველ რიგში, იმ გამოწვევით, რომელიც ესროლა ისტორიამ ამ საუკუნეს.

სიტყვა-ცნება მოქალაქეც (ფრანგ. citoyen) იმ ხანისათვის მომავლის მქონე ნეოლოგიზმი იყო [შენიშვნა: მოქალაქემოქალაქობა ქრისტიანულ კლასიკურ ტექსტებში ღვთის სამსახურში ჩამდგარი ადამიანის რელიგიური მოღვაწეობს გამომხატველია].

“სამშვიდობო მოქალაქემ” მეფის ადგილი დაიჭირა და ასცდა სამეფოს, რომელიც წარსულში დარჩა “წმიდა სამწყსოსთან” ერთად. წმიდა სამწყსოს შევედრებული მამული კი ამიერიდან სხვა პატრონს არის შევედრებული. ბარათაშვილი სეკულარულ დროში ცხოვრობს, მისი აზროვნებაც, ხედვა წარსულისა და ისტორიისა სეკულარულია. მისი პოეზიისთვის უცხოა “ძია გრიგოლის” რომანტიული, რელიგიურობით შეფერილი პატრიტიზმი — “მამულის-შვილობა”.

ფილადელფოს კიკნადის მამული

1832 წლის შეთქმულების იდეოლოგიის ნაშრომს “სიყვარული მამულისა” დღის სინათლე იმ ხანაში არ უხილავს, როცა მას შეეძლო ზეგავლენა მოეხდინა ფართო საზოგადოების შეგნებაზე, თუკი პრესა იარსებობდა. თუმცა მასში გატარებულ იდეებს ბეჭდვითი სიტყვის გარეშეც უნდა ეტრიალა ელიტურ წრეში, რომელსაც საზოგადოებრივი აზრის შექმნა ევალებოდა. ხელნაწერი კი ხელნაწერად ჩარჩა მსჯავრდადებულის საქმეში, როგორც მისი დამნაშავეობის ერთ—ერთი სამხილი. ბერმა ფილადელფოსმა ამ დაუმთავრებელ ტრაქტატში პირველმა სცადა ის, რაც არავის უცდია — არც ორბელიანებს, არც შემდგომ ილიას, რომლებთანაც იგი ემოციურ სფეროს არ გასცილებია: მან განსაზღვრა მამულის ცნება და ამ

განსაზღვრებით სინთეზში მოიყვანა მამულის კლასიკური და ის გაგება, რომელიც სამომავლოდ უნდა დამკვიდრებულიყო.

პირველ ყოვლისა, მამულის განმსაზღვრელია საერთო ნება და საერთო მიზანი: “ერთი რომელიმე საზოგადოება, შემაერთებული ნებათა თვისთა ერთსა ზედა კეთილსა წადიერებასა, იწოდებისა ერთად მამულად”. როგორც სასულიერო პირისთვის, ჯერ არსებობს უზენაესი მამული, რომელსაც “მოუპოვებთ თავთა ჩუენთა ჭეშმარიტსა მას მამულსა ზეციურსა და ამას ზედა უმეტეს ყოველთასა შეკრულ არს კაცი ერთგულებად და რათა გვაქვდეს ჩუენ სული მარადის განმზადებულ თავდადებად მას ზედა, რათა არა მიგვიღოს ჩუენ იგი მტერმან უხილავმან ან ხილულთა ძალთამან”. ეს იმ ქრისტიანული მენტალიტეტის ენაა,

რომელსაც ვხვდებით წმიდა მამათა მამულის განსაზღვრისას: “ესე წმიდა მამა ჩუენი გიორგი ნათესავით ქართველი, ხოლო ვინათგან ღმრთისმსახურებისა საიდუმლოსა შინა ერთი მამული პატივცემულ არს, რომელ არს სამოთხე, პირველისა მის მამისა ჩუენისა საყოფელი...” (გიორგი მცირე). ეს არის, როგორც ბერი ფილადელფოსი, გამოთქვამს, “ჭეშმარიტი მამული იგი ზეციერი”, რომელიც ყოველმა ქრისტიანმა უნდა მოუპოვოს თავის თავს. მაგრამ არსებობს “ქვეყნიერი მამული”, რომელიც მიღებულია მემკვიდრეობად ქვეყნიერი მამისგან, და არსებობს მამული, რომელიც მოპოვებულია უშუალო წინაპრისგან — კერძო მამული. ამრიგად, ადამიანი მემკვიდრეა ორი მამულისა — ზეციერისა და ქვეყნიერისა, და ქვეყნიერიც ორად განიყოფის. და არ არსებობს მათ შორის წინააღმდეგობა.

მამულის ცნება იწყება ზეციური მამულიდან და მთავრდება გლეხიკაცის მამულით, რომლისადმი ერთგულებაც იმავე რჯულს ეფუძნება: “გლეხნი კაცნი ერთისთვის გლახაკისა ქოხისა თვისისა და ორთათვის საჟენთა მიწათა თვისათა ესოდენსა აჩუენებენ ერთგულებასა ანუ რათა განიმწარონ მათ ყოველი თვისი სიცოცხლე ზრუნვისათვის მისისა...” გლეხიკაცის თავისი მამულისადმი მამომრავლებელი ეთოსი ამომრავებს თავადსაც და, საბოლოოდ, მეფეს (ბერი ფილადელფოსი მონარქისტია), რომელიც “ზეციურთაგან ძალთა და სიბრძნეთა შემძლებელ არს კეთილად დაცუად საზოგადოებითისა მშვიდობისა და ბედნიერებისა ჩუენისა”. მამულის განცდის პირველი საფეხურია საკუთარი ქოხის განცდა, როგორც საყრდენი მამულის ერთგულებისა, რადგან “სიყვარული მამულის უვრცელეს არს, ვიდრე სიყვარული თავისა თვისისა”, ის მოიცავს და გულისხმობს საკუთარ თავს და კერძო მამულსაც. მაგრამ მამულისთვის ქოხის პატრონი მსხვერპლად სწირავს თავის ქოხსაც და საკუთარ თავსაც. თუ ჩავუკვირდებით ყოველი დონის მამულისადმი ერთგულების ეთოსი რელიგიურია თავისი არსებით; მისი შინაარსი მსხვერპლის უანგარო გაღებაა:

“ჭეშმარიტი ერთგულება მამულისა არს მხოლოდ თვინიერ ყოვლისა სარგებლის მოლოდებისა შეწირვად მამულისად და საზოგადოებისადმი თვისი ყოველი სიცოცხლე”. მსხვერპლად შეწირულობა მხოლოდ და მხოლოდ სიყვარულისთვის იმის მიმართ, რომლის სიტყვამაც შეადგინა სიტყვა მამული. ქრისტიანობა იმ ზეციური მამის სიყვარულია, რომელიც აფუძნებს ყოველ მამობას და, ერგო, მამულს დედამიწაზე. აქ ვხედავთ, რომ ბერი ფილადელფოსი მამულს მისდამი ადამიანის დამოკიდებ ლებით განსაზღვრავს: მამული ისეთი რეალობაა, რაც ადამიანისგან მსხვერპლს მოითხოვს.

და ბოლოს, მოვუსმინოთ ისევ მას: “ერთგულება მამულისა არს სიყვარულისა მიერ მისისა მარადის ტყვე—ყოფა გულისა კაცისა. რათამცა კაცი რაცხდეს მარადის თავსა თვისსა საკმეველად, დასაწველად ცეცხლსა ზედა სიყვარულისასა...”

თუ ვინმეს მამულიშვილთაგან ეს რელიგიური ეთოსი ამოძრავებდა XIX ს—ში, ეს ილია ჭავჭავაძე იყო თავისი “პოეტის” პროგრამული სიტყვებით: “დიდის ღმერთის საკურთხეველის მისთვის ღვივის ცეცხლი გულში...”

ილიას მამული

XIX საუკუნეში ილვიძებს ახალი ეთნოსი, რომელსაც არაფერი ან ყველაფერი ბუნდოვნად ახსოვს. ის ახლად ფეხზე წამომდგარი იხსენებს, უფრო ახსენებენ თავის ვინაობას....

ამაში იყო XIX საუკუნის საზრისი.

სეკულარული საუკუნე მოითხოვს ახალ ენას, როგორც ვერბალურს, ისე სიმბოლურს. თუ მამული აღარ განიცდებდა “წმიდა სამწყსოს” შემადგენელ ნაწილად, მაინც მისი ხატი, სახეა განიცდის საკრალიზაციას და წმიდის კატეგორიის სიტყვებით თუ სიმბოლოებით აღიწერება. “წმიდა სამწყსოს” ცვლის მამული, როგორც “ღვთაებრივი საუნჯე”; ქრისტეს ნაანდერძებს — ხორციელ მამა-პაპათა მემკვიდრეობა (იხ. საბასეული განმარტება მამულისა); წმიდანებს, რომელთაც ქრისტეს სამწყსოსთვის სისხლი დაღვარეს, ცვლიან მამულისთვის თავდადებულნი. წმიდათა წმიდის კატეგორია ადგილს იცვლის და გადადის სეკულარული საუკუნის “ახალ ერზე” (კაინონ გენოს, როგორც ქრისტიანები, ეროვნების განურჩევლად იწოდებოდნენ თავის დროზე). ამიერიდან მამულიშვილი დაცემულდაკნინებული და პატივხდილი მამულის არქეტიპს ედემში ხედავს. ახალ ფეხადგმულ პრაგმატულ ენას: “ჩვენი

საერთო მამული რუსეთია” (ნ. ბერძენოვი), უნდა დაპირისპირებოდა მისთვის უცხო იმპერიაში მოქცეული მამულის ამაღლებული, “მისტიურ”-პოეტური ხატი, საიდანაც უნდა აღმოცენებულიყო და აღმოცენდა პოეტური პატრიოტიზმი, რომელმაც ჩვენს დრომდე მოატანა.

ილიას საყვედური XIX ს-ის ეროვნული თვითშეგნების მიმართ, რომ სიტყვა-ცნება მამული დავიწროებულია და, უარესიც, დაკნინებულია და შელახული, არცთუ სამართლიანი იყო.

მისთვის ჩვეული მაქსიმალიზმით იგი თავს ესხმის მამულის იმ ამოსავალ მნიშვნელობას, როგორც ხალხმა იცის ეს სიტყვა და იყენებს მისთვის მეტად ახლობელი ხელშესახები საგნისთვის: “მამულის ხსენებაზედ ეხლანდელს ქონდრის—კაცს თავისი ნეხდაყრილი სახნავი მიწა წარმოუდგება ხოლმე... მამულის სიმაღლე — ტყრუშული ღობეა... მამულის პატივი — ნეხვია...” რა უნდა ითქვას, ამ საყვედურზე? ხომ ჰქონდა (და აქვს დღემდე) ეს მნიშვნელობა სიტყვა “მამულს” და მისი ამ მნიშვნელობის შექმნაში არავინ არის დამნაშავე. რაც აკლია აქ ილიას მსჯელობას, ის არის, რომ მას შეეძლო მამულის ამოსავალი მნიშვნელობიდან მისი სუბლიმაციის გზით ასულიყო იმ მნიშვნელობამდე, რაც სურდა მას ეხილა ამ სიტყვაშიც. თუ მამული ჯერ აუცილებლად ნეხდაყრილი და, ამრიგად, გაპატივებული მიწა არ ყოფილიყო, რომელიც ჯერ ზრდის და კვებავს ადამიანს და მერე მის მიმართ პასუხისმგებლობას, ზრუნვას, სიყვარულს და, ბოლოს, მისთვის თავგანწირვის გრძნობას ბადებს, მისი გამომხატველი სიტყვა ვერ მიიღებდა “გულთ—მიმზიდველ” და “დიდებულ” მნიშვნელობას. თუ მამულს არ ექნებოდა რეალური ფიზიკური ნივთის – მარჩენალი მიწის მნიშვნელობა, რისთვისაც ნეხვი მართლაც პატივია — ეს სიტყვა ამ კონტექსტშიც არ დაკარგავს თავის კეთილ და, თუნდაც ამაღლებულ მნიშვნელობას, ილიას სიტყვებითვე რომ ვთქვათ, “განა ყოველი საგანი თავის კვალობაზე არ არის მაღალი?” (მახსენდება ერთ ფილმში ჟან გაბენის პასუხი თავისი გზააბნეული ნაშიერისადმი, რომ ეს, თუნდაც ფეხსაცმელზე აკრული მიწა მიწაა და არა ტალახი) — იგი ვერ შეიძენდა ესოდენ ამაღლებულ, თითქმის მისტიურ დატვირთვას.

ტყრუშულის ფარგლებში მოქცეული ეს სივრცე ის ადგილია, რომლისთვისაც დაღვრილა რეალური ოფლი და რეალური სისხლი, რასაც შეუქმნია რეალური სიყვარული არა მხოლოდ აქ და ამ დროს, არამედ წარსულის მიმართაც. ადამიანი

იბრძოდა არა განყენებული მამულისთვის, თავს სწირავდა არა იმ, XIX საუკუნეში წარმოსახულ მამულს, რომლის იდეა მის ცნობიერებაში არც არსებობდა, არა იდეას, არა კონცეპტს, არამედ კონკრეტულ მიწას, მის მოვლილ—ზრუნვილს, რაშიც მისი ღირსება იყო განივთებული.

და თუ იყო თავგანწირვის აქტები, “სადღეგრძელოში” გრ. ორბელიანის კალმით ვერბალიზებული, ეს თავგანწირვა ვაჟას ბაკურის თავგანწირვაა, რომელიც ყოველთვის არსებობდა და არსებობს უბრალოთა გულებში და ხორციელდება ყოველ დროს ყოველგვარი იდეოლოგიური პროპაგანდის გარეშე. ილიას მიერ პოლემიკური აღგზნებით ათვალწუნებული “ტყრუშული მამული” წანამძღვრად იქნა მიჩნეული ფილადელფოს კიკნაძის ზემოთგანხილულ ტრაქტატში “სიყვარული მამულისა” ცხადია, თუ ჯერ უბადრუკი ქოხისადმი წიაღისეული სიყვარული, ზრუნვა და ერთგულება არ იქნებოდა, ვერც ზოგადი მამულის სიყვარული წარმოიშვებოდა. ადამიანი მზად არის “განიმწაროს” (ფილადელფოს ბერის სიტყვით) სიცოცხლე რაღაც მის გარეშე არსებულისთვის. მაგრამ განა ეს ქოხი არსებობს მის გარეშე ან მამული მამულიშვილის გარეშე? ეს “გლახაკი ქოხი” მასშია, როგორც მამული — მამულიშვილში. ქოხიც და მამულიც ადამიანის ღირსების წარმომჩენი და დამადასტურებელი რეალობებია, ურომლისოდაც ადამიანი გადარიბდებოდა (გაყარიბდებოდა, სიტყვიდან ყარიბი “მოხეტიალე”, უმკვიდრო). ბერ ფილადელფოსს არ ჰქონია იმის ილუზია, რომ ქოხის მემამულე საზოგადო მამულის იდეამდე ამაღლდებოდა. ის ლაპარაკობდა ბუნებრივ სიყვარულზე, რომელიც აქვს ყოველ ადამიანს საკუთარი თავისადმი და ამ სიყვარულის გარდაქმნაზე იერარქიულად — დაწყებული ქოხის სიყვარულიდან დიდი (საზოგადო) მამულის სიყვარულამდე, რადგან “რომელიცა სჯული გვიბრძანებს ჩვენ ქმნად მისსა, რაიცა სრულგვყოფს ჩვენ, იგივე სჯული გვიბრძანებს ჩვენ ქმნად მისსა, რაიცა სრულყოფს მამულსა და საზოგადოებასა”.

მაგრამ ამ საზოგადო მამულის სიყვარული ანუ მამულიშვილობა ელიტარულია, ასევე იერარქიული. ერთადერთი, ვინც ატარებს უმაღლეს მამულიშვილურ შეგნებას, მეფეა. “ვინ არის, რომელიცა ესევეითარითა ზომითა აჩენდესცა სარწმუნოსა სიყვარულსა, ერთგულებასა და თავდადებულებასა საზოგადოსთვისა მამულისა და ერისა ჩვენისა? ესე არავინ არს, გარნა მხოლოდ მეფე”. მეფეა, რომელსაც ერთადერთს აქვს საზოგადო მამულის შეგნება და ფიზიკური რესურსი მის საზრუნველად და დასაცავად. ილიას მამულმა საბოლოოდ, უკანმოუბრუნებლად გაწყვიტა კავშირი სამეფოსთან და მეფობასთან (რასაც მის დროს ჯერ კიდევ ებღაუჭებოდა დიმიტრი ყიფიანი). ამიერიდან ახალი ყაიდის მამული უნდა დამკვიდრებულიყო, როგორც

თავად წერს, აღმდგარიყო. “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 ხალხია და ხალხი ჩვენს ისტორიაში არა ჩანს” (კერძო წერილი, 1872; სტატიაშიც....).

ცხადია, ილია რეალურ ონტოლოგიურ ისტორიას არ გულისხმობდა არამედ, პერგამენტზე დაწერილ ისტორიას ანუ ისტორიოგრაფიას, რამაც ვერ მისცა მას მასალა “აჩრდილის” ისტორიული პასაჟების შესაქმნელად. სამაგიეროდ, მან “ქართველის დედაში” გამოაჩინა ხალხი, თუნდაც ფანჯრიდან დანახული, ქუჩაში მიმავალი, და ხალხის წარმომადგენელიც — განწირული დედის განწირული შვილი, მაგრამ არსად მეფე არ ჩანს. როგორ — ხალხი უმეფოდ, უწინამძღოლოდ? ასეა ნაძიები შური ამ პროფეტულ პოემაში “ოხერ ისტორიაზე”.

ასევე, თუ აღარ არის მეფე, არც სამწყსოა. რადგან წინაპრებით დასახლებული ის სამეფო მეფის მამული იყო, ხალხს კი თავი მხოლოდ მეფისთვის შეეძლო გაეწირა (“ვინცა მოკვდენ მეფეთათვის...”). უნდა ვიფიქროთ, რომ “ქართველის დედაში” ამოდრავებული ხალხი ახალი მამულის მოქალაქენი არიან, რომლებიც თავს სწირავენ არა მეფისთვის, არამედ საკუთრივ მამულისთვის, რომელსაც არ ჰყავს სხვა პერსონიფიკაცია, გარდა საკუთარი თავისა. ის თავისთავადია, მასშია მიზანი, ის თვითმიზანია. მისდამი სამხსხვერპლო სიყვარულს აღარ ესაჭიროება გამართლება. ის ახლა თავად არის პიროვნება, ღირსი შენობით ლაპარაკისა, უფრო მაღალი პიროვნება, ვიდრე მეფის დინასტიური პერსონაა.

მამული არა მხოლოდ მეფეს, არამედ ღმერთსაც შეენაცვლა სეკულარულ XIX საუკუნეში და ჩვენს დღეებამდე მოაღწია, რათა ფრთები ფართოდ გაეშალა (სალოცავი სამშობლოს თემა ჩვენი პოეზიის აუცილებელი და მოუშორებელი თემა იყო ახლო წარსულში. მამული და სახელმწიფო ილიას ნაციონალისტურ ნააზრევში ტერიტორია, როგორც სახელმწიფოს ატრიბუტი, არანაირად არ უკავშირდება მამულს. ტერიტორია განსაზღვრულია, დასაზღვრულია, შემოსაზღვრულია, რაციონალურია, სამართლებრივია, კონსტიტუციურია. რა კუთხით უნდა შეეხოს იგი მამულს? როგორ გადაეჭდობიან ისინი ერთმანეთს? ილიასთვის არ იყო აქტუალური და ხელშესახები ტერიტორიის საკითხი: ის ან თემური (სავარგულთა, სამოვართა და ა.შ.) სამანებია ან სახელმწიფოებრივი (სადემარკაციო მიჯნები) საკითხია. ქართველებით დასახლებული მიწა—წყალი კი არ იყო არც თემი და არც სახელმწიფო. ის მათ შორის რაღაც დაუდგენელი წარმონაქმნი იყო. იმპერიის პროვინცია, გუბერნია, თუმცა ერთ ენაზე მოლაპარაკე, მაგრამ ერთმანეთის არცთუ ბოლომდე ნაცნობი ხალხით დასახლებული. ამ მამულში აღრეული იყო სხვადასხვა ხალხები და

ეს მათი ყველას მიწა—წყალიც იყო. მაგრამ ილიას მამულში ისინი ვერ გაერთიანდებოდნენ, რადგან მამული მხოლოდ ქართულ ენაზე მოლაპარაკე ხალხისაა, მხოლოდ მას შეიკრებს.

[ის იმგვარი ერთობაა, რასაც მარჯვედ გამოხატავს გერმანული არცთუ ადვილად

სათარგმნელი სიტყვა Gemeinschaft (F. Toennies. Gemeinschaft und Gesellschaft, არსებობს რუსული თარგმანი, *Общность и Общество*, 2002)]. მამული არ უნდა ყოფილიყო მხოლოდ გეოგრაფიული კატეგორია, რაღაც ნივთიერად განფენილი რამ. ილიას სურდა სხვა რეგისტრში გადაეყვანა ამ სიტყვის შინაარსი. დაეტვირთა იგი ისეთი საზრისით, როგორც არასოდეს ჰქონია (თავად კი ფიქრობდა ან სურდა თავი დაერწმუნებინა, რომ ჰქონდა და გადაგვარებულ ხანაში დაიკარგა). თუ შეეძლო მას, როგორც მმამულიშვილს, რუსეთის სათათბიროს ტრიბუნიდან ამგვარად გაგებულ მამულის კატეგორიებით ელაპარაკა? მამული მყოფობდა რუსეთის იმპერიაში, როგორც ქვეყნიერებაში, და ამ ქვეყნიერებაში მამულს უნდა მოემეხნა თავისი წარსული, თავისი ვინაობა. როგორც ქვეყნიერებიდან ვერ გავიდოდა, ასევე ვერ გავიდოდა იმპერიიდან. მის საზღვრებში, როგორც ქვეყნიერების (ოიკუმენას) საზღვრებში უნდა გადაერჩინა და მოეწყო თავისი ცხოვრება. ეს იყო XIX საუკუნის პატრიოტიზმი ანუ მამულიშვილობა. ილიას არცთუ მრავალრიცხოვან ნაწერებში მამულის შესახებ, ვერ აღმოვაჩენთ რაიმე ნიშანს, რომ გველაპარაკა მამულზე მის სახელმწიფოებრივ განზომილებაში. ილიას მამული მყოფობს, მოთავსებულია სახელმწიფოში და მას არ სურს თავად გახდეს სახელმწიფო; მამულს სურს ამ სახელმწიფოში (იმპერიაში, რომელიც მსოფლიოს ხატად შეიძლება გამომდგარიყო) განახორციელოს თავისი იდეალები.

თვით “ქართველის დედის” ესქატოლოგიურ ოცნებაშიც კი (იხ. ქვემოთ) მთელი კავკასიის თავისუფლება არ უკავშირდება სახელმწიფოებრიობას, არამედ ისევ და ისევ წარმოსახულ მამულს. ილიას მამულიშვილობის ბუნებას, ვფიქრობ, ზედმიწევნით უნდა გამოხატავდეს სიტყვები, რომლითაც ეთნიკურ და სხვა იდენტობათა მკვლევარი A. Smith-ი ნაციონალიზმს აღწერს:

“საზოგადოდ, ნაციონალიზმი არის ნაციის და არა სახელმწიფოს იდეოლოგია. ნაციონალიზმის უმთავრესი საზრუნავი სწორედ ნაციაა; მისი სამყარო, მისი მითითებები გარკვეული კოლექტიური ქმედებებისაკენ მხოლოდ და მხოლოდ

ნაციას და მის წევრებს ეხება. იდეა იმის შესახებ, რომ ნაციები თავისუფალნი არიან მხოლოდ მაშინ, თუ მათ აქვთ სუვერენული სახელმწიფო, არც აუცილებელია და არც უნივერსალური ამ იდეოლოგიისათვის. ადრეული ნაციონალისტები ისევე, როგორც კულტურული ნაციონალისტები შემდგომ ხანებში, არ იყვნენ განსაკუთრებით დაინტერესებულნი სახელმწიფოს მოპოვებით არც ზოგადად და არც იმ ნაციისათვის, ვის მისწრაფებებსაც ისინი გამოხატავდნენ. არსებობს აგრეთვე არაერთი ისეთი ნაციონალური მოძრაობა, რომელიც თავის პრიორიტეტად სახელმწიფოს მიპოვებას არ მიიჩნევს. მაგალითად, კატალანელი, შოტლანდიელი და ფლემიელი ნაციონალისტები ბევრად მეტად იყვნენ დაკავებული შინაური მმართველობისა და კულტურული თანასწორობის პრობლემებით მრავალეროვან სახელმწიფოში, ვიდრე სრული დამოუკიდებლობით... თეზისი, რომ ყოველ ნაციას უნდა ჰქონდეს თავისი სახელმწიფო, საერთოა, მაგრამ იგი აუცილებლობით არ გამომდინარეობს ნაციონალიზმის ძირითადი დოქტრინიდან” (A. Smith. National Identity, გვ. 74).

ამ შეხედულების შუქზე, რომელიც რეალურ ფაქტებზეა დამყარებული, მამულის შინაარსი ნაციის ცნების კვალზე არათუ არ შეიცავს დამოუკიდებელ სახელმწიფოდ მოწყობის იდეას, არამედ შეიძლება შეუთავსებელიც კი იყოს მის ბუნებასთან. მამული, რომელიც დაფუძნებულია ეთნიურ ცნობიერებაზე, მამული, როგორც ჰომოგენური ერთობა, რომელსაც სხვა, “არა-ჩვენი” ერთობებთან ერთად საერთო ტერიტორია აქვს, სრულიად გამორიცხავს ერთიანი სახელმწიფოს იდეას. მეტსაც ვიტყვი: მამულის სხეული (ვუწოდოთ მას ერი), თუ ის დარჩებოდა ისეთად, როგორც მის იდეოლოგს წარმოედგინა, სახელმწიფოს ტვირთის ქვეშ გაიჭყლტებოდა.

თუ დავაკვირდებით რომანტიული ნაციონალიზმის ტერმინოლოგიას, იქ სჭარბობს სიყვარული. მაგრამ სიყვარული მხოლოდ მამულის შეიძლება. ძნელია, ვილაპარაკოთ სახელმწიფოს სიყვარულზე — რა აქვს ისეთი სახელმწიფოს, რომელიც მის სიყვარულს გამოიწვევდა. ერთია მოვალეობა, ვალი, მაგრამ სხვაა სიყვარული.

ეს ორი რამ ურთიერთგამომრიცხავი თუ არა, ადამიანის აქტივობის (ფართო მნიშვნელობით) სხვადასხვა სფეროებს ეკუთვნის. სადაც სიყვარულია, იქ ვალი და მოვალეობა უქმდება, უკან იხევს სიყვარულის წინაშე. ხოლო, სადაც ვალია აღსასრულებელი, იქ სიყვარული ზედმეტია. ერთი ლეგალურ ურთიერთობებშია გაბმული: მე მევალეობა გავაკეთო ესა და ეს, რადგან ამას კანონი მოითხოვს, და არა იმიტომ, რომ მიყვარს.

სიყვარული კი კანონს და ვალდებულებას ვერ ითვისებს. მამულის ეკსისტენციალური კონოტაციები ილია ამბობს, რომ მამული, როგორც

“გულთმიმზიდველი” სიტყვა “გამობრწყინდა”. დავაკვირდეთ ამ ორ სიტყვას, რომელთაც ილია მამულის მიმართ იყენებს — გულთმიმზიდველს და გამობრწყინდას. არც ერთი მათგანი ფენომენოლოგიურ სინამდვილს არ ასახავს. ერთი საძიებელია სუბიექტურ—ემოციურ, მეორე რელიგიურ—ონტოლოგიურ სფეროში. ის, რაც გულს იზიდავს, არ არის საყოველთაო, მით უფრო, საერთაშორისო: შენი ქვეყნის ემოციების ენით ვერ დაელაპარაკები საერთაშორისო სამართლის სუბიექტებს. ემოციები, განცდები შიდამოხმარების საგნად რჩება. ხოლო და ის, რაც გამობრწყინდა, არ ეკუთვნის ჩვეულებრივი თვალთა ხილულ ფიზიკურ რეალობას. და თავად იმ საგანს, რომელიც სუბიექტური განცდის და რელიგიური ჭკრეტის ობიექტი ხდება, აქვს თუ არა ობიექტური არსებობა, როგორც მამულში ნაგულისხმევ ამოსავალ რეალობას, როგორც არის მიწა-წყალი, ველ-მინდვრები, ზვრები და ხოდაბუნები? რა ნივთიერი არსებობა აქვს მას, თუკი მხოლოდ ნივთიერ სამყაროში არსებობს? თუ ნივთი (რეს — მამისგან დატოვებული მემკვიდრეობა) და კიდევ რაღაც არამატერიალური? და რაღაც კიდევ უფრო მეტი: პიროვნული, რომელთანაც შესაძლებელია ისეთი ურთიერთობის დამყარება, როგორც მხოლოდ სხვა მესა და შენს შორის არის შესაძლებელი. რაც უნდა ძვირფასი, ფასდაუდებელი, თავგანწირვის ღირსი ყოფილიყო მამული მამულის კლასიკურ ხანაში — მის პირველ გამოჩენიდან XVIII საუკუნის ბოლომდე, როცა კეთილ მწყემსს შევედრებული და წმიდა სამწყსოდ გარდაქმნილი სამეფო-მამული დაემხო, წარმოუდგენელი იქნებოდა ისეთი მიმართვა მისდამი, როგორც ეს ილიას არცთუ მრავალრიცხოვან ლექსებშია. მაგრამ რამდენიც არის და რაც არის, ისინი (ლექსები) ამ მე-და-შენური ურთიერთობის საუკეთესო გამომხატველია. მის არც პუბლიცისტიკაში, არც მხატვრულ პროზაში ეს არ ჩანს, მისი სფერო პოეზიაა.

ის პოეზიის ფრთებზე ამაღლდა, ჩვენამდე მოღწეული მისი ამაღლებული ხასიათი აქედან იღებს დასაბამს. ჩვენამდე, როცა ის პოეტების “ორთქმავალივით” წამყვანი თემა შეიქნა, რამაც ფაქტიურად გააუფასურა იგი მამულის გრძნობასთან ერთად. ილიას მამული, უპირველეს ყოვლისა, არის შენ, რომელთანაც დიალოგი შესაძლებელია. ასეთი შენ—მამულის გამოცხადება მისი პირველი ლექსიდანვე იწყება. “სამშობლო მთებში” მთები არის პარს პრო ტოტო, ნაწილი იმ მთლიანობისა, რასაც მამული შეადგენს. არავის მანამდე მთებისთვის ასე არ მიუმართავს: “შენი შვილი”, რადგან მათში მან დაინახა “რაღაცა ნაცნობი, მშობლიური”. ამ ბუნების შვილობა არის “ქართულად გაზრდა”. ბუნების ელემენტები და სტიქიები მისი მეგობრებია, სიყვარულით და ნდობით მათთან დაკავშირებული. მაგრამ მაინც ეს ბუნება (მთები) მამულის მხოლოდ ნიშანია, მისი მიუწვდომელი შინაგანის გარეგამოხატულებაა, ხატია, რომლის მიღმა სხვა რეალობა იმალება. შეგვეძლო იოანე

დამასკელის იკონოლოგიური ტერმინოლოგია (ენა) გამოგვეყენებია, მაგრამ აქ ჯერ კიდევ ესთეტიკის (ს.კიერკეგორის ტერმინოლოგიით) სფეროში ვართ, რომელიც ეთიკაში უნდა გადაიზარდოს. “არსაიდან ხმა, არსით ძახილი!.. მშობელი შობილს არას მეტყოდა” — ვინ არის ეს გამოუცნობი “მშობელი”, რომელიც დუმს? ადამიანი გრძნობს თავის წინაშე შენ—ს, მაგრამ მისი დუმილის გამო იგი მარტოა (“ვიდექ მარტოკა...”). ის გრძნობს, რომ რაღაც მკვდარია აქ, რაღაც დაკარგულია:

“სად დაუკარგავს მშვენიერ ხალხსა იმ თვით ედემში თვისი ედემი? ვის უნახავს ის, სამშობლო ჩემი?..” ოცდაათი წლის წინათ იგივე მოუსმენია გრიგოლ ორბელიანს ივანე აფხაზისგან: “აწინდელი ჩვენი საზოგადოება არს მკვდარ მამულისათვის”.

ახლა თავიდან ბოლომდე მოვიტანოთ ერთი ლექსი, რომელშიც ყველაზე სრულყოფილად არის გადმოცემული მამულის ილიასეული ხედვა—ხილვა:

“მას აქეთ რაკი შენდამი ვცან მე სიყვარული,

ჰოი, მამულო, გამიკრთა მე ძილი და შვება!

შენს ძარღვის ცემას მე ყურს ვუგდებ სულგანაბული,

ღამე თენდება, ეგრეთ ჩემი და დღე ღამდება.

დაჟინებითა ფიქრი ფიქრზედ მოდის, გროვდება,

გრძნობა გრძნობაზედ შეუპოვრად იძვრის ჩემს გულში,

და მე არ ვჩივი, — მიხარია, რომ ეგრეთ ჰშვრება

ჩემი ცხოვრება შენსა ფიქრში, შენს სიყვარულში.

მაგრამ, მამულო, ჩემი ტანჯვა მხოლოდ ის არი” .

მაშ, რა არის მამული? ის არც მხოლოდ ეს მიწაა, რადგან მას თავად აქვს მიწა: “შენს მიწაზედ”, მიმართავს მამულს; არც ეს ხალხი: “ამდენ ხალხში...”, ეს ხალხი არ არის მამული, ის მის გარეშეა. სად ჰგოდა ის? მამულს წარსულში გრიგოლ ორბელიანი ხედავდა: მისთვის მამული წარსულში იყო თითქმის იმდენად, რომ თავად წარსული დრო იყო მამულის ეკსისტენციის (არსებობის) დრო; ილიას კი სურს, რომ მამული აწმყოში იყოს, რადგან მხოლოდ აწმყოშია სიყვარული შესაძლებელი.

მაგრამ ის მიუწვდომელია და მისი გამოხატულება მხოლოდ უტყვი ბუნებაა, აქვეა — ახლოს და ახლა, არა სადღაც სანატრელ ედემში და ოდესღაც; მას ახსოვს მისი

შეცნობის — მისდამი სიყვარულის დაბადების ჟამი (ალბათ კონკრეტული ადგილიც). “მას აქეთ რაკი შენდამი ვცან მე სიყვარული”. მამული ისეთივე საგანი ხდება სიყვარულისა, როგორც ძვირფასი ქალია. ეს რაღაც უჩვეულო რამ იყო.

ამგვარ სიყვარულს ერთეულები თუ მიხვდებოდნენ და გაიზიარებდნენ (“მას ერთსა მიჯნურობასა...”). ეს სრულიად წარმოუდგენელი იყო XIX საუკუნემდე. სიყვარული მაშინ ჩნდება საგნისადმი, როცა ის დაკარგულია. მწყემსსაც კი სწორედ ის მეასე დაკარგული შეუყვარდა. ამ ახლადგაჩენილი სიყვარულით ეძებდა მას და ამ სიყვარულმა აზიმა მისი პოვნა. მიმოდიოდა ნაცნობ-მეგობრებში და ახარებდა ყველას თავის ნაპოვნ სიყვარულს. მაგრამ რამდენმა გაიზიარა მისი სიხარული, რამაც სიყვარული დაბადა? ამ კითხვაზე პასუხი არ არის. ასე იყო ილიაც: გაუზიარებელი გრძნობის გამო მარტოდ გრძნობდა თავს. იგი ისეთივე ობოლი იყო თავის მამულში მამულისგან, როგორც ბარათაშვილი, რომლის უპასუხო ადამიანური სიყვარული მამულისგან გაუცხოებაში გადაიზარდა.

“მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიანო”, ამბობს რუსთველი საუკუნო სიტყვებს. ილიას მიჯნურობასაც მცირედნი თუ მიხვდნენ. რაციონალურ, ჭკვიანურ საუკუნეში ილიამ მიჯნურობის ირაციონალური საწყისი დაუკავშირა პატრიოტიზმს.

“ის არი მხოლოდ სავალალო და სამწუხარო,

რომ შენს მიწაზედ, ამდენ ხალხში, კაცი არ არი,

რომ ფიქრი ვანდო, გრძნობა ჩემი განვუზიარო”,

— როგორ შეეძლო ან ვისთან შეეძლო მას ამ სიყვარულის, ესოდენ ინტიმური გრძნობის გაზიარება? ამ სიყვარულზეც შეეძლო მას ეთქვა ერთი უცნობი ბრძენისადმი მიწერილი აჩემებული სიტყვები: “ზოგი იმისთანა საგანია, რომ თუ არ დაინახე, ვერ ირწმენ, და ზოგიც იმისთანაა, რომ თუ არ ირწმუნე, ვერ დაინახავ”. მამულიც სწორედ ამისთანა საგანია: თუ არ ირწმუნე, ვერ შეიყვარებ. მეტიც: ის იმისთანა საგანიც არის, რომ თუ არ შეიყვარე, ვერც დაინახავ და ვერც ირწმუნებ. როდის და როგორ იბადება ერთდროულად სიყვარული და რწმენა? ეს იშვიათი ბედნიერი შემთხვევაა, მაგრამ ბედნიერია? ის ხომ მარტოობისა და ობლობისთვის

სწირავს ადამიანს? აქ გაუზიარებელი სიყვარულია, რადგან სატრფო დუმს ან ის მოტაცებულია და არ იცის, რომ მოტაცებულია. მაგრამ სწორედ იმით, რომ გაუზიარებელია და შორეულია, სიყვარული მითუფრო ძლიერია.

ცალმხრივი სიყვარული სიყვარულის კლასიკური სახეობაა და ასე რჩება სამუდამოდ. ილიას უყვარს მამული, მამულმა შეიყვარა ილია? ვერა, მაგრამ ცალმხრივობამ და დუმილმა ვერ გაანელა სიყვარული, მეტი ცეცხლი შეჰმატა მას. ადამიანი, მამულიშვილი, გაიგებს, თუ რატომ უნდა უყვარდეს მამული, როგორც მამის მემკვიდრეობა, რომელიც არჩენს მას, როგორც ემპირიულ ადამიანს. მაგრამ რატომ ბადებს სიყვარულის გრძნობას, ვით სატრფოსადმი, მამული (თავად სა—ტრფ—ო, ტრფიალების საგანი, ვინკლასში გადაყვანილი) ეს აუხსნელია, გაუგებარიც არის. არც ახსნას და არც გაგებას არ ექვემდებარება.

მამულის “რელიგია” მამულის რელიგიური განზომილება და განცდა არცთუ იშვიათი მოვლენაა ეროვნულობის ისტორიაში. ამავე ხანებში, როცა ილია აცხადებდა ეროვნულ-მამულიშვილურ იდეოლოგიას, მასზე ადრეც კი, პოლონელმა ნაციონალისტებმა შეიმუშავეს პოლონური რელიგიური მესიანიზმის იდეა (ვნებული და ჩაგრული მსოფლიოს მხსნელი ხდება). შორს თუ წავალთ (არც ისე შორს), ესპანელ ებრაელთა სიონურ პატრიოტიზმთან მივალთ. “სიშორის სიახლოვე” (გალაკტიონის სიტყვები ერთ თავისებურ სატრფიალო ლექსში) — განცდა, რომელიც ილიას ტანჯავდა, რადგან ის ჭვრეტდა მამულის მეტაფიზიკურ ედემურ სახეს, რომელსაც საფარველი ეხურა, რეალობაში კი მის ჩრდილს ხედავდა, ამდენად, მამული ახლოსაც იყო და შორსაც. ეს სიშორის სიახლოვე ორმაგად აწვალებდა უკიდურეს დასავლეთში მყოფ ებრაელ პოეტს, რომლისთვისაც აღთქმული ქვეყანა, წმიდა მიწა, სიონი მისტიურ ხილვაში მყოფობდა, სადაც მას თავისი მტვრიანი ფეხი არასოდეს დაუდგამს, ქვეყნის მტვერი კი ენატრება და ოცნებობს მის ამბორყოფაზე.

ილიას შემდეგ ადამიანი, რომელმაც ბევრი ფურცელი მიუძღვნა მამულის თემას ისე, რომ არც უხსენებია სიტყვა მამული, იყო არჩილ ჯორჯაძე.

ილიასეული ტრიადა ამგვარად გამოჩნდა მისი კალმის ქვეშ:

“ჩვენი ხალხი თავის თავს იცავდა, იცავდა თავის მიწას, ენას, სარწმუნოებას”. წინადადება წარსულ დროშია: იცავდა. ის დღესაც დაიცავს მიწას, ენას... მაგრამ სარწმუნოებასაც? ეს აქტუალური აღარ არის. ის არ შედის ერის (ეროვნების) განსაზღვრებაში.

ეს წინადადება ორმოცი წლით უმცროსია ილიას წინადადებაზე (მამული, ენა, სარწმუნოება). ა. ჯორჯაძემ ის გაიმეორა. მაგრამ მას თავისი წინადადება აქვს: ქართველ ხალხს “შეურყეველად შეურჩენია ორი რამ: მიწა და ენა”. თითქოს აქ მიწა მამულის სინონიმია. მაგრამ არა. მასში XIX-XX სს-თა გასაყარის მოღვაწისთვის მხოლოდ ეკონომიური ურთიერთობის ნიადაგია. ის უზომოდ შორს არის ილიასეულ

მამულისგან. მამული ამ დროს მიწად, ეკონომიკურ კატეგორიად, არსებობის საშუალებად გადაიქცა (რომ არ ვთქვათ, რომ დაკნინდა), ისევ და ისევ გაპატივებულ ტყრუმულშემოვლებულ მიწა-მამულად, რომელიც მოსავალს იძლევა და ქმნის ქვეყნის მატერიალურ დოვლათს.

ჩვენი დრო

XX საუკუნის დასაწყისში, “როცა ეპოქა დამთავრდა დიდი”, მოხდა წინა საუკუნიდან დაწყებული მამულის მცნება—ცნებისგან კატასტროფული გაუცხოება. მისი ავტორიტეტი შეეძლო აღედგინა და ახალ რეალურ ლიანდაგებზე გადაეყვანა დამოუკიდებლობის სამ წელს. მაგრამ პარადოქსული ის არის, რომ სწორედ საბჭოთა სკოლამ (იგულისხმება, უბრალოდ, პროზაულად საშუალო ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლა, თუნდაც, კერძოდ, 1944-1951 წლების ვაჟთა სკოლა ვერაზე) მიიღო ესტაფეტა უშუალოდ ილიასგან და მამულის მისეული კონცეპცია ფარად აღმართა. გავრცელებული შეხედულების საწინააღმდეგოდ, თითქოს საბჭოთა წყობილების პერიოდში ყოველმხრივ და ტოტალურად იხშობოდა ეროვნული იდეა და გრძნობა, უნდა ვაღიაროთ (მიუხედავად პიროვნული დამოკიდებულებისა ამ რეჟიმისადმი), რომ ეს შეხედულება შორს არის სინამდვილისგან.

ვისაც უსწავლია ომისშემდგომ წლებში და ერთხელ მაინც დაუწერია საკლასო ნაშრომი ტრადიციულ ეროვნულ-პატრიოტულ თემაზე, დამეთანხმება, რომ არათუ ამ იდეა-გრძნობის ჩახშობის ან მისი საბჭოთა პატრიოტიზმით (ეს თემა სრულიად დამოუკიდებელი და თავისთავადი იყო) შენაცვლების მცდელობა ყოფილა, არამედ მისი (ეროვნული მოტივის) ერთგვარ ჰიპერბოლიზაციაც კი ხდებოდა. არა მაინცდამაინც საბჭოთა, არამედ ეროვნული პატრიოტიზმის ძიება ყველგან, იქაც კი, სადაც ის არ გაჭაჭანებულა: პატრიოტიზმი აგიოგრაფიაში, პატრიოტიზმი ვეფხისტყაოსანში... განა შორს ვიქნებოდით სიმართლისგან, თუ პატრიოტიზმის გრძნობის გაუფასურებას ამ თითქოს მაცხოვრებელ მცდელობებს მივაწერთ?

საბჭოთა სკოლაში მოხდა მისტიკური პირადი განცდისეული მამულიზმის გასაყოველთაოება და, ამის შედეგად, ვულგარიზაცია. ილიას უშუალო განცდის, ინტუიტიურად ნაწვდომის გაობიექტურება, რაციონალიზაცია, კანონიზაცია... ეს სქოლასტიკის ხანა იყო. განცდის სფეროდან ის სავალდებულო ჭეშმარიტების სფეროში ინაცვლებს... საბჭოთა იდეოლოგიას ხელს აძლევდა კიდევ ეროვნული გრძნობების კულტივაცია ადამიანთა მენტალიტეტში, მათი “კოლექტივიზაცია”, რათა თავის დროზე (ამას ვერ მოესწრო რეჟიმი!) შეუმჩნევლად და საბოლოოდ

შენაცვლებინა საბჭოთა პატრიოტიზმით. საბჭოთა იმპერიაში მოქცეული ყოველი ერის გმირული წარსული საბჭოთა წარსულს მიეთვლებოდა. ყველას გვახსოვს, როგორი სიამაყით აღინიშნებოდა ის ისტორიული “ფაქტი”, რომ საბჭოთა კავშირის ტერიტორიაზე ერთერთი უძველესი სახელმწიფო მდებარეობდა.

ეს იყო ურარტუ, რომლის მეომრულისული და ორგანიზაცია იზიდავდა საბჭოთა ასევე მხედრულ-ფეოდალურ წყობას. ურარტუს “პროვინციული” მოქცევით საბჭოთა საზღვრებში იმპერია თავს ურარტუს სიძველეს აზიარებდა თავს. შეედლოთ ურარტუში ეძებნათ სოციალისტურკომუნისტური იდეოლოგიის თესლები. ურარტუს ეფემერული სახელმწიფო, ასე იყო მიჩნეული, მრავალ ტომს აერთიანებდა და, ერთგვარად, ისიც საბჭოთა იმპერიის მსგავსად “ერთა მძლე კავშირს ძმურს” წარმოადგენდა. სტალინს შეედლო ძმური ხელი გაეწვდინა არგიშთისადმი, რომელიც გამწარებით ებრძოდა (და ამ მიზნითაც შეიქმნა ურარტუ) “იმპერიალისტულ” აშურს.

აღდგა ილიას მამულიშვილურ თხზულებათა მესიანისტური ინტერპრეტაცია. გვახსოვს “ზაზაღეთის ტბის” მითოსურ-მესიანისტური თარგმანება (თუმცა არც ერთი ამ ტერმინთაგანი ნახსენები არ იყო).

“ვისიც არ ითქმის სახელიო...” ავტორისთვის ამ სახელს საფარველი ეფარა, რადგან მყოლობადის გმირი უსახელო უნდა ყოფილიყო. მაგრამ ამ ლექსის დაწერიდან ნახევარი საუკუნის შემდეგ ქართულ სკოლებში ლიტერატურის გაკვეთილებზე ეხდებოდა საფარველი იმ აკვანში მწოლარე ყრმის უთქმელ სახელს. ილიას სახელის სტალინული აღიარების შემდეგ თავად ბელადი იმ ოქროს აკვნიდან ამოსულად უნდა აღიარებულიყო. სოსელოსა და ილიას შეხვედრაში მიეცა დასაბამი მესიანურ მითოსს და თავად ეს შეხვედრა გახდა ამ მითოსის შემადგენელი ნაწილი.

ილიას ღირსებად ჩაეთვალა სოსელოში მომავალი მხსნელის პროფეტული ამოცნობა. მაგრამ ეს მითოსი ვერ გახდა უნივერსალურ-საბჭოური, ის კანონზომიერად დიდი ბელადის პროვინციული მამულის საზღვრებში ჩაიკეტა: ოქროს აკვნის ყრმის სახემ ვერ ჰპოვა ადგილის ბელადის ისტორიულ-კანონიკურ ეპითეტებს — მამა, მეცნიერების კორიფე, კომუნიზმის ხუროთმოძღვარი — შორის.

მამულის ესქატოლოგია

გავიმეორებთ, რომ ილიასთვის (აკაკისთვის და კიდეც სხვათათვის) მამული სარწმუნოებაა და სარწმუნოება მამულშია განივთებული, XIX სის ათეისტურ ხანაში რელიგიური რწმენა მამულში პოულობს ობიექტივაციას. გავიხსენოთ აკაკის ცნობილი “ჩემი ხატია სამშობლო...” თუნდაც აქ ხატი მხოლოდ მეტაფორა იყოს სამშობლოსი, როგორც ყველაზე ძვირფასისა და წმიდასი, მაგრამ სიტყვა—ცნება ხატი (ეიკონ, икона) ვერ დაიცლება თავისი საკრალური შინაარსისგან, სწორედ თავისი საკრალიზმის გამო მიემართება მამულს: თუ ხატი სამშობლოა, სამშობლოს წინაშე ისევე უნდა ლოცულობდეს მამულისშვილი, როგორც ქრისტიანი ხატის წინაშე ლოცულობს. არ იყო ბოლომდე გასაგები: მამულს, როგორც ხატს, ევედრებოდნენ რასმე თუ მამულისთვის ლოცულობდნენ (თუ ასეა, სად არის ის ხატი, რომელსაც მამულს ავედრებდნენ?). მაგრამ ამას არავინ უღრმავდება. მთავარია: რელიგიური განცდები შეიჭრა საერო სფეროში და მყარად დასადგურდა, და დღემდე ასეა.

ილიას რელიგიურობა (“პოეტი”, “ქართველის დედა”, “ლოცვა”), გადატანილია მამულის სფეროში, მის პრობლემატიკაში. სამსახური (მსახურება) პოეტისა, რომელიც ძერწავს ერის პიროვნებას (ეს ილიასეული იდეაა), რელიგიური სამსახურია.

ლიტერატურული შემოქმედება (მწერლობა — პროზა და პოეზია) XIX საუკუნეში ქმნიდა საზოგადოებრივ აზრს (მაგრამ მას დღეს ვიზუალური მედია ეტოქება დაწარმატებითაც).

“XIX საუკუნეში საქართველოს სახელმწიფო ლიტერატურა იყო”, აქვს ნათქვამი ერთგან თამაზ ვასაძეს. უფრო მეტის თქმაც შეიძლება: ლიტერატურა იყო რჯული (რელიგია) თავისი მოციქულებითა თუ წინასწარმეტყველებითურთ. ილიას პოეტი არა თუ მეტაფორულად ედარება მოსეს, არამედ თავად არის მოსეს ტიპი, რჩეული ერის ცით (სინას მთიდან) მოწოდებული რელიგიური წინამძღოლი.

“მე ცა მნიშნავს და ერი მზრდის,

მიწიერი ზეციერსა;

ღმერთთან მისთვის ვლაპარაკობ,

რომ წარვუძღვე წინა ერსა”.

ილიას წარმოსახვითი პოეტი წინასწარმეტყველია, და თავად პოეტი ილია, როგორც “ქართველის დედის” ავტორი, წინასწარმეტყველის როლში გვევლინება. ამ პოემის

პატრიოტიზმი არ არის ჩვეულებრივი, არც უბრალოდ ამაღლებული, ის რელიგიურ პროფეტულია, ხილვისმიერია, რასაც თავად ავტორი აღიარებს მიძღვნაში:

“აჰა, იმ დროთგან ერთი სახე ამოღებული,
რომელნიც ერთად გვინატრია უცხოეთში ჩვენ,
რომელთ იმედი, ღვთიურ სხივით გაბრწყინებული,
დღესაც გულში გვაქვს მტკიცე რჯულად, ძმაო, მე და შენ.
მყობადს ავხადე ერთი კუთხე დიდი ფარდისა
და ეს ვიხილე აწმყოსაგან შობილ დარდისა...”

“ღვთიურ სხივით გაბრწყინებული” (ეს გაბრწყინება ჩვენთვის ნაცნობია დღევანდელი ფსევდოქრისტიანულ-აპოკალოფსური ლიტერატურიდან), “რჯული”, მყობადის (მომავლის) ფარდის ახდა, ხილვა — ეს ყველაფერი რელიგიური განცდა — აზროვნების, სინამდვილის პროფეტული ხედვის კატეგორიებია... ასეა, ოღონდ ერთი არსებითი განსხვავებით: პროფეტი (ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველი) ღვთისგან არის და ღვთის ნებას აცხადებს; აცხადებს იმას, რასაც ღმერთი ახილვინებს და ბაგეში ჩაუდებს. წარმოუდგენელია, რომ ესაიას ეთქვას, როგორც ჩვენი მოწინასწარმეტყველე პოეტი ამბობს, “მყობადს ავხადე ერთი კუთხე დიდი ფარდისა”. თვით დიდი ესაიაც ვერ ახდიდა ფარდას, თუ უფლის ნება არ იქნებოდა.

ეს “დიდი ფარდა” ის კრეტსაბმელიც არის, წმიდათა წმიდის შესასვლელს რომ აფარია პროფანული მზერისგან დასაცავად. ისტორიული მომავალიც (მყობადი, მყოობადი) საკრალურ სფეროს ეკუთვნის, რადგან ის უფლის ნებაში უკვე მომხდარი მეტაფიზიკურ-მეტაისტორიული ფაქტია.

მყოობადის ფარდა წინასწარმეტყველის ხილვაში უფლის ნებით აიხდება, ჩვენი პოეტის ხილვას კი “აწმყოსაგან შობილი დარდი” იწვევს. “ ამით მამართლე, მიიღე და ნუ გამკიცხავ მე” — ასე ამთავრებს თავის მიძღვნას პოეტი, თითქოს პატიებას ითხოვდეს პროფეტობის უზურპაციის გამო, თუმცა “ქართველის დედა” მხატვრული ნაწარმოებია და საკრალურის ეს უზურპირება, რომლის ნამდვილი სახელი პროფანაციაა, მის განცდას არ ასუსტებს და მის ისტორიულ როლს ეფექტურობას არ აკლებს სეკულარულ გარემოში. მთელი პოემა გამსჭვალულია ესქატოლოგიური პათოსით. ეს მიღწეული ერთობა ადამიანებისა, როგორც კარლ იასპერსი ამბობს, ისტორიის ზღვარია, რომლის იქით მთავრდება ისტორია. პოემაში ყველაფერი

გვეუბნება, რომ ბრძოლა, რომლის მოლოდინით არის აღვსილი იგი, უკანასკნელი ბრძოლაა, ჭეშმარიტი საღვთო ომი, ბრძოლის ველზე გადატანილი საღვთო ლიტურგია, რადგან ყველა მონაწილე მსხვერპლია, არავის უკან დაბრუნება არ უწერია, არც სურს. მამული მსხვერპლს მოითხოვს, — აი პოემის პათოსი. მსხვერპლის გარეშე ხსნა არ არსებობს. ყველა მზად არის ამ მსხვერპლისთვის, რადგან მოწვენილია ჟამი; მზად არიან არა მხოლოდ მეომრები — “შეხე, დედილო, ამ განწირულ ყმაწვილკაცობას, ისე მიდიან სასიკვდილოდ, როგორც დღეობას”, — არამედ დედაც, რომელიც მხოლოდ იმაზე წუხს, რომ მამულს “მხოლდღა ერთი შეაკვდება ჩემგან შობილი”; “მამულო, წაიყვანე, ის დღეს შენია...”, “ეჰა, ამ დღისთვის გაგიზარდე, მამულო, შვილი, სიცოცხლე მივეც, რომ შეიძლოს შენთვის სიკვდილი...” პოემამ სიყრმიდანვე, როცა გვასწავლიდნენ, შეგვაჩვია მსხვერპლად გაღების ამ უალტერნატივობას: ასეთი უნდა იყოს ქართველის დედა! მაგრამ ეს დედა რეალური ადამიანია? ან, საერთოდ, ადამიანია, ხორციტ შემოსილი? უხილავს ვისმე ასეთი დედა? აქვს მას ფიზიკური არსებობა? თუ ის ესქატოლოგიური (ან არქეტიპული) ფიგურაა, რომელსაც სხვა მყოობადი მოჰყავს? ან იქნებ ეს დედა ის მამაა, რომელმაც მხოლოდშობილი ძე არ გაიმეტა სოფლის (წაიკითხე: მამულის) სახსნელად, რომელმაც, როცა დადგა ჟამი, “მამულს (ვ)უძღვნა ძის სიყვარული”.

რა არის მამული ასეთი, რომ ერთადერთ შვილზე მეტია? ეს შვილი ამ დედის მამული ნაყოფი არ არის? ამაზე არ არის პასუხი.

ყოვლად შეუძლებელია ამ კითხვაზე სიტყვიერი პასუხის გაცემა. ის უპასუხოდა დარჩება, თუ რელიგიურ ნიადაგზე არ გადავინაცვლებთ. თუ არ გავიგებთ, ვის შეენაცვლა მამული. “ვინც მამულისთვის არ იმეტებს თავისა შვილსა, მას შვილი თვისი, ჩემო კარგო, არ ჰყვარებია...” ამ სიტყვების საზრისს მხოლოდ მაშინ მივხვდებით, თუ მამულში ღვთის სახელს ამოვიკითხავთ. ვინც ღვთისთვის არ გაიმეტებს შვილს, მას არ ჰყვარებია შვილი: ის ღვთის დიდებას არიდებს შვილს, რადგან ღვთისთვის მსხვერპლად შეწირული ძე კაცისა ღვთის დიდების თანაზიარი ხდება. აბრაამის საბოლოო გადაწყვეტილებაში ერთ სიყვარულად გარდაიქმნა ღვთისა და ძის სიყვარული. ამ ორ სიყვარულს შორის ფსიქოლოგიურ დონეზე შექმნილი მოჩვენებითი, თუმცა არა ნაკლებ მძაფრი წინააღმდეგობა, დაძლეულია. ძის გაწირვა მამულისთვის ძის სიყვარულშივეა იმთავითვე სიღრმისეულად ნაგულისხმევი. ოღონდ აქ მაინც გასარჩევია ერთმანეთისგან ემპირიული ქართველი (ნათესაობით — ქართველის) და მეტაფიზიკური ქართველი (ნათესაობით — ქართველის), “ქართველის დედის” შვილი, როგორც განარჩევს დედა: “მისთვის, რომ მე ვარ დედა შენიც და ქართველის დედაც”. ჩანს, ეს “ქართველის დედა” სხვა არავინ

არის, თუ არა მამულის დედა, რომელიც მაღლა დგას ემპირიულ დედაზე. სხვას ვის გაგვახსენებს “ქართვლის დედა”, თუ არა იმ შვიდი ვაჟიშვილის დედას, რომელმაც შვიდივე სასიკვდილოდ გაისტუმრა და სათითაოდ ასე ამხნევებდა მათ: “არ ვიცი, როგორ ჩაისახეთ ჩემს საშოში, მე როდი მოგეცით სუნთქვის უნარი და სიცოცხლე. ჩემი წყალობით როდი შეითხზა თქვენი სხეული. ასე რომ სამყაროს შემოქმედი, რომელმაც დასაბამი დაუდო ადამიანს და ყოვლის საწყისს, კვლავ მოწყალებით მოგმადლებთ სუნთქვას და სიცოცხლეს, რადგან ახლა მისი სჯულისათვის გასწირეთ თავი” (II მაკაბელთა, 7:22—23). ეს დედა რწმენით სწირავს მსხვერპლად თავის შვილებს, რადგან მსხვერპლი მხოლოდ რწმენით შეიძლება იქნას შეწირული, და ამ რწმენის წყაროც და მისამართიც ღმერთია.

ქართვლის დედაც რწმენით აგზავნის შვილსამსხვერპლოდ, ხოლო მისი რწმენის საგანი მამულია. ისინი ღვთის შვილები არიან, ეს კი — მამულის შვილი.

ხოლო რწმენა რწმენაა.

ვის შეუძლია წარმოთქვას სიტყვები “ ის დღეა დღეს, რომ მამულს ვუძღვნა მის სიყვარული”, თუ არა მას, ვისთვისაც მამული იმაზე მეტია და ძვირფასი, რაც შეიძლება იყოს მთა-ბარი, ველ-მინდვრები, ნაკადულები, ტყეები და მდინარეები, “ცაფირუზ-ხმელეთზურმუხტი”, ტერიტორია, საზღვრები... ესეც არის, მაგრამ ყოველივე ეს საკრალურულ დონეზეა აყვანილი, წმიდას კატეგორიაშია გადასული, რათა მსხვერპლად შეწირვის საიდუმლო აღსრულდეს. აქ შემოდის რელიგიური ლექსიკა და ძერწავს მამულის მიუწვდომელ სახეს... ჩავსვით ყველგან მამულის ნაცვლად “ქართვლის დედაში” (ან მშობელი მხარის ნაცვლად აკაკის “განთიადში” ღმერთი) და ყველაფერი გასაგები იქნება. მეტერლინკი ერთგან ამბობს, რომ ღვთის საიდუმლოებათა გამოსახატავად ჩვეულებრივ ადამიანურ ყოფაში, ყოფითი საჭიროებებისთვის დაბადებულ სიტყვებს ამსახურებენ, და ისინი იმ ღარიბ—ლატაკებს გვანან, რომლებიც მეფის ტახტის წინაშე მოხმობილნი უხერხულად იშმუშნებიან, თითქოს სასახლეში მის საოცრებათა აღსაწერად შეეყვანოთ. ასეა აქაც: მსხვერპლი, მსხვერპლი, მსხვერპლი გაისმის იქ, სადაც მას თითქოს არაფერი არ უნდა ესაქმებოდეს. “ქართვლის დედის” (1860-1871) წინამორბედში „ნანაში” (1859)

მსხვერპლი თაური სიტყვაა—ცნებაა ბაგეში დედისა, რომელიც აკვანში იავნანას უმღერის თავის უსუსურ და უტყვ შვილს.

ბუნებრივია, დედა სააკვნო სიმღერაში ღმერთს შესთხოვდეს შვილის სიცოცხლეს, მაგრამ ქართვლის დედა აკვნიდანვე მსხვერპლად ამზადებს მას. რა ესმის ჩვილს დედის ნანასთან ერთად? “დააკვდი მამულს მსხვერპლად”, “რად მინდა იგი შვილი,

თუ მისთვის არ მოკვდება”, “გაგწირავ და გაბრძოლებ”, “და თუ ზედ დააკვდები, ნუგეშ—იცეს დედამა”, “სიკვდილის წამში მამულს, შვილო, შენ გაუდიმებ”, “თუ ეგრე შენ მოჰკვდები” — და, საბოლოოდ, დამაგვირგვინებლად: “ ნანა, მამულის მსხვერპლო, პაწაწინა ქართველო!” მამულის საკრალიზაცია ამაზე შორს ვერ წავიდოდა — აქ არის მისი მწვერვალი, ისეთი სიმაღლე, რომელსაც “ორბნი, არწივნი ვერ შეჰხებიან”. მამული გამჩენ ღმერთს უტოლდება:

„სიკვდილის წამში მამულს,
შვილო, შენ გაუდიმებ,
რომ სისხლს მისგან მოცემულს,
მასვე გმირებ უბრუნებ”.

ამგვარად გარდაქმნილი ნანა თავის შვიდი ვაჟისთვის იმ დედას უნდაემღერა. ოღონდ ისინი სიკვდილის ჟამს არა მამულს, არამედ ღმერთს უდიმიან.

მამულისთვის ბრძოლა, როგორც ეს “ქართველის დედაშია” წარმოდგენილი, ყველა ნიშნით რელიგიური ომია და — უკანასკნელიც. საღვთო ომი მხოლოდ უკანასკნელი შეიძლება იყოს. “ გათენდა დღე დიდებისა”, მღერის ლაშქარი. დღე დიდებისა როგორც ბიბლიური მიდიანის დღე, უკანასკნელ მტერზე საბოლოო გამარჯვების დღეა, მოწვევულია ჰარმაგედონი — უკანასკნელი მსხვერპლის გაღების ჟამი, რომელიც ისტორიის დასასრულს და აპოთეოზს მოასწავებს. ვის შეუძლია დაადგინოს, როდის და სად ხდება “ქართველის დედის” ჰარმაგედონი, დიდების დღის ასპარეზი ან ვინ არიან ისინი, ვინც მთელი კავკასიის თავისუფლებითვის იბრძვიან, რომელი ჟამის ქართველები არიან? ჟამი ნამდვილად მესიანისტურია და ქართველის შვილები მთელი კავკასიის ხსნის მესიანურ როლში მოგვევლინენ.

ეს რომ ესქატოლოგიურმესიანისტური ჟამია იქიდანაც ჩანს, რომ ის მამული, რომელზეც “ქართველის დედაშია” ლაპარაკი, მთელი კავკასიის მომცველია, თარგამოსიანთა საზღვრებში აღდგენილი ერთიანი (ერთ დროს დაკარგული) მამულის მომავალია:

„ჩემი მამული, საქართველო, დღეს მიცოცხლდება!

ხალხი აზვირთდა, ხალხი აღსდგა, ხალხი მოქმედობს,

კასპიის ზღვიდამ შავ ზღვამდინა ერთს ფიქრსა ჰფიქრობს, —

და ეგ ფიქრია მთელ კავკასის თავისუფლება!..”

თავისუფლება ვისგან? — ახალი ნებროთისგან! სწორედ მისგან, ვისი სახელითაც მისი სათაყვანებელი პოეტი აშინებდა კავკასს ცნობილ ლექსში, რომელიც სულ რაღაც თექვსმეტი წლით უსწრებს (დაწერილია 1944 წელს) “ქართველის დედას”:

„ძრწოდე, კავკასო! ახლო არს დღე შენის აღსასრულისა!

შეთქმულან შენზედ ერთ—პირად ძენი ქართლისა სრულისა,

აღებად შენგან სისიხლისა, უბრალოდ დაქცეულისა,

და აღმორთმევად უწყალოდ შენს შორის ბოროტ სულისა”.

და თუ ეს ერთად შეყრილნი და ერთ ფიქრად ქცეული თარგამოსიანები გაფართოებულ, მომავლის მამულს ეწირებიან მსხვერპლად, კავკასის წინააღმდეგ ამხედრებულნი — იმპერატორს. ნურავინ იტყვის, რომ სიტყვები “იმპერატორსა ემსხვერპლეთ” იძულებითი ან თავის გადასარჩენი ხარკი ყოფილიყო ახალგაზრდა პოეტის ბაგეებში [“გულწრფელად რომ გითხრათ, ჩემთვის სრულიად გაუგებარია, “მერანის” ავტორმა როგორ დაწერა ეს ლექსი”, სრულიად სამართლიანად წერს აკაკი ბაქრაძე “მკვახე შემახილში”. თუმცა გასაკვირი აქ არაფერია: ეს მონარქიზმის და მერე შურისგების გამოხატულებაა. ასევე დაწერდა დიმიტრი ყიფიანიც, პოეტის სიყრმის მეგობარი, რომელმაც ამ იდეას შეაღია მთელი თავისი სულიერ—ინტელექტუალური ძალები. ეს სიტყვები იმას გვიდასტურებს, რომ ბარათაშვილიც, მსგავსად დ. ყიფიანისა, მონარქისტი იყო. მონარქიის პრინციპი კი ეროვნულობით არ შემოიზღუდება. ის საქართველოს სამეფოს გვირგვინს უფრო დიდ გვირგვინში ხედავს, როგორც ერეკლეს იდეის აღსრულებას, რაც უნდა ძნელი იყოს დღეს მისი გაზიარება. ილია ჭავჭავაძე გრ. ორბელიანზე და ნიკოლოზ ბარათაშვილზე წერს, რომ “ესენი სხვა დროს იყვნენ აღზრდილნი, სხვა ანდერძის გავლენის ქვეშ, სხვაგან რბოდა მათი გონება”.

ისინი ნამდვილად ვერ იქნებოდნენ ილიას თანამებრძოლები XIX—XX საუკუნეთა გასაყარზე]. მამულის ესქატოლოგიზმს ერთვის მესიანობა; “ქართველის დედის” ესქატოლოგიზმი ხელს უწვდის “ბაზალეთის ტბის” მესიანიზმს, თუმცა ის ხალხურ თქმულებას იყენებს მასალად (“ხალხის თქმულებას მითის მნიშვნელობა ეძლევა”, კიტა აბაშიძე), დასაბამს მაინც ძველი აღთქმიდან იღებს, საიდანაც ილიამ პოეტის პროფეტული სახე თუმცა ძუნწად, მაგრამ მკაფიოდ გამოძერწა. ბაზალეთის ყრმა—

მესია დაასრულებს ისტორიას, მას ისტორიის შუაგულში არაფერი ესაქმება, ის ყველა იმედისა და მოლოდინის განსრულება და ხორცშესხმა იქნება.

2. ენა

როცა ენაზე ფიქრს ვიწყებთ, დაცალკევება “მამული” და “ენა” არაადექვატურია: ენა მამულის გარეშე არ არსებობს, მამული და ენა თანადასაბამიერია.

მამულის ცნება შეიცავს ენის ცნებას. ამ ერთიანობას აცნობიერებდნენ როგორც მამები, ისე შვილები. სიტყვიერად ის მამების პირით გამოითქვა (“რა ენა წახდეს...”). ასე რომ: ახალ მამულს, რომლის შენება სეკულარული XIX საუკუნის შუაწლებიდან დაიწყო, თავის შესატყვის ენაზე უნდა გამოეთქვა ჭეშმარიტება საკუთარ თავზე.

მამებსა და შვილებს შორის დამაბულობა ენის ზღვარზე გადის. მრავალი საუკუნის დუმილის შემდეგ მამათა და შვილთა პირით ენამ გააცნობიერა თავისი ფუნდამენტური როლი ერისა და ქვეყნის აღმშენებლობაში. ყოველთვის, როცა ქვეყნის ან ქვეყანასთან ხელისუფლის იდენტიფიკაციის განსაზღვრის ჟამი დგება, ენის ფენომენი სარწმუნოებასთან ამ იდენტიფიკაციის ნიშანი ხდება. ყოველ შემთხვევაში ასეთია ძველი მემკვიდრის იდეოლოგია. “და აღიზარდა მირიან, —

გვამცნობენ პირველ ქრისტეან მეფეზე, — მსახურებასა მას შინა შვიდთა მათ კერპთასა და ცეცხლისასა. ხოლო შეიყვარნა ქართველნი და დაივიწყა ენა სპარსული და ისწავა ენა ქართული” (ქ.ცხ. I, 65). ხოლო უფრო ადრე მეფობის დაარსების ზღვარზე განვრცობილი (იგივე ფრიადი) ქვეყნის ნიშანი ისევ და ისევ ენაა: “ამან (ფარნავაზ) განავრცო ენა ქართული და არღარა იზრახებოდა სხვა ენა ქართლსა შინა თვინიერ ქართულისა”.

გიორგი მერჩულეს ქრესტომათიულად ქცეულ ფრაზაში, რომელიც 950—იან წლებში დაიწერა (ერთხელ კიდევ მოვისმინოთ): — “არამედ ქართლად ფრიადი ქვეყანაა აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის და ლოცვაა ყოველი აღესრულებ ის” — ენა ეკლესიის უდიდესი სიწმიდის, წმიდა მირონის კონტექსტშია მოხსენიებული.

ეფრემ კათალიკოსმა “მიჰრონისა კურთხევა ქართლს განაწესა”, ამის პარალელურად კი ქართულმა ენამ, ლიტურგიულ ხარისხში აყვანილმა, ქართლის “ფრიადი ქვეყნის”

საზღვრები მოხაზა. ამგვარად, ენა ავტორის მიერ თავისი მნიშვნელობით მირონის სიწმიდესთან არის გათანაბრებული. ამკარაა, რომ ენა, თუ “ღვთაებრივი საუნჯე” არა, ღვთიურთან ზიარებული სიწმიდეა. იგი, ნამდვილად, “შემკული და კურთხეულია სახელითა უფლისათა”. იმ ტექსტში, სადაც ეს უკანასკნელი სიტყვები იპოვება, არ შევცდებით, თუ ვიფიქრებთ, რომ ენა, როგორც ქრისტიანი არსება, პირველად ალაპარაკდა თავის ღირსებაზე. როგორც არ უნდა გავიგოთ დღეს “ქებაის” ეს სიტყვები — “ყოველსა ენასა ღმერთმან ამხილოს ამით (ქართულითა) ენითა”, ერთი რამ უდაოა, რომ ენის მეშვეობით ტექსტის ეგზალტირებულმა ავტორმა კონკრეტული ქრისტიანი ერი სამუდამოდ ჩაწერა ზეციერ მამულში. ერთი კერძო ენა მეორედ მოსვლის და საყოველთაო მხილების ესქატოლოგიურ დროჟანში გადაიტანა, რომლის იქით იგი უქმდება, როგორც ყოფითექსპრესიული და ყოფით—საკომუნიკაციო საშუალება. იგივე საყვედური, რომელიც მამულის გამო გაისმა ილიას პირით თავის თანამედროვეთა თუ უახლოესი წარსულის მიმართ, სამართლიანად თუ უსამართლოდ, ენასაც გადასწვდა. ენაც ბუნებრივად იქნა ჩათრეული მამულის რელიგიაში.

„ენა საღვთო რამ არის, საზოგადო საკუთრებაა, მაგას კაცი ცოდვილის ხელით არ უნდა შეეხოს”.

ამგვარად, როგორც მამული, ისევე ენა არა მხოლოდ “საზოგადო საკუთრებაა”, არამედ წმიდაც არის. “არსებითი ნიშანი ეროვნებისა, მისი გული და სული ენაა” (შინ. მიმოხ. 1881, მარტი).

იაკობ გოგებაშვილი ერთგან წერს, რომ ენის დაცვის გამოცდილება ქართველებს არ ჰქონიათ; არასოდეს მის ისტორიაში, წარსულში არ დამდგარა ამის საჭიროება. ქართველი იცავდა მამულს — მცირესაც (“ტყრუშულით” შემოკავებულ ვენახს!) და დიდსაც (სამეფო მამულის საზღვრებს), იბრძოდა მეფისთვის, ქრისტესთვის, მაგრამ მის ენას ხიფათი არასოდეს დამუქრებია. არ დამუქრებია? ნამდვილად არ დამუქრებია? დღეს რომ გავიაზროთ ის ფაქტი, რომ ვეფხისტყაოსნის ლექსიკის უდიდეს პროცენტს არაბულ—სპარსული (მაჰმადიანური) წარმოშობის სიტყვები შეადგენს, ვერ ვიტყვით, რომ ქართული ენა სავსებით დაცული იყო აგრესიისგან. რა უნდა იყოს ენის მიმართ აგრესია, თუ არა გადაჭარბებული ზეგავლენა. მართალია, ბარბარიზმები ქართული ენის ფონეტიკამ და მორფოლოგიამ ქართულ წვენიში გადახარშა, მაგრამ ხომ იყო დრო, როცა ისინი გადახარშვის პროცესში იყვნენ, მკვიდრდებოდნენ (ბევრი მათგანი ვერ გადაიხარშა და “ამოვარდა ქვაბიდან”, დავიწყებას მიეცა) ქართულ ენაში, ენა კი, სადაც უკვალოდ არაფერი იკარგება, მენტალიტეტის, მსოფლხედვის და მსოფლგანცდის განმსაზღვრელია. რა მოხდა —

მსოფლხედვამ გადახარშა უცხო თუ უცხომ ერთგვარად შეცვალა მსოფლხედვა? იყო თუ არა ეს მომენტი ხარვეზი ჩვენი კულტურის განვითარებაში.

მაგრამ თუ “ფანჯარა”, “ჩანგალი” და სხვანი ქართულმა ენამ საბოლოოდ მიიღო და დღეს არც ერთ პურისტს აზრადაც არ მოუვა მათ წინააღმდეგ გალაშქრება, “სტოლი” და სხვა მისთანები ვერ აიტანა. რატომ? რა არის ამის მიზეზი? არაბულ—სპარსული ენობრივი აგრესია უფრო მისაღები იყო, ვიდრე რუსული?

ძველი და ახალი ნაციონალისტები განსხვავებით უდგებოდნენ ენის საკითხს. ძველი თაობის ნაციონალიზმი ძველი სალიტერატურო ენისკენ იხრებოდა, ახალი — ახალი სალაპარაკო ენისკენ. პირველისთვის ნამდვილი მამულიშვილობა ძველი ენისადმი პიეტეტში გამოიხატებოდა, მეორენი ხალხის ენას აძლევდნენ გზას. პირველნი წარსულისკენ იღებდნენ ორიენტაციას, მეორენი — მომავლისკენ. ენის პრობლემა ერის პრობლემასთან გადაიკვეთა: ახალი ნაციონალიზმი ჭკრეტდა ახალ ერს. [ჩვეულებრივ, ეროვნული აღორძინების პროცესი არქაიზმის ნიშნით მიმდინარეობს. ნიშანდობლივია: რომის წინააღმდეგ ებრაელთა აჯანყების პერიოდში (132—135 წწ.), რომელიც, ცხადია, ნაციონალიზმის გაღვივების შედეგი იყო, მონეტებზე გაჩნდა ძველებრავლ—ფინიკიური ანბანის ნიშნები, რომლებიც იმ ეპოქისთვის კარგახნის გამოსული იყო ხმარებიდან. ეს ფაქტი მიჩნეულია ნაციონალური რენესანსის მცდელობად არქაიზაციის მეშვეობით.

თუმცა რელიგიური თვალსაზრისით, ამ დამწერლობას, კვადრატული ანბანისგან (რაც დღემდე იხმარება) განსხვავებით, იმ ეპოქის ორთოდოქსთა თვალში სიწმიდე არ ახლდა და, ამდენად, მისი ნიშნით გამოხატული ნაციონალიზმი პირწმინდად სეკულარული იყო. ასევე, ჩვენშიც ეროვნული მოძრაობის კულმინაციაში (1989—1991) იბეჭდებოდა კალენდრები თვეებისა და, მგონი, კვირის დღეების ძველი “ფსევდოქრისტიანული” სახელწოდებებით. არც მაკაბელთა წინააღმდეგობის, არც ჩვენი ეროვნული მოძრაობის მიერ ატაცებული ეს ძვირფასი, ეროვნული ხიბლით მოსილი არქაიზმები ვერ დამკვიდრდა.

ისინი დარჩნენ მხოლოდ ნიშნად წარსულის მყოფობისა აწმყოში, მაგრამ ეს მყოფობა, ისიც მატერიალურად გამოხატული, დღემოკლე იყო. მატერიიდან მან მენტალიტეტში გადაინაცვლა: “წინ დავით აღმაშენებლისკენ!” მაგრამ ილია შორს იყო ამგვარი ტიპის ნაციონალიზმისგან. ილია და მისი დასი კი პირუკუ ანბანის სწორედ არქაულ ასონიშნებს ეუბნება უარს].

დედაენის და “დედა-ენის” საკრალური სტატუსი (შესაძლოა, მხოლოდ რიტორიკულ დონეზე) დღემდე ცოცხლობს. მისმა დევნამ და დისკრედიტაციამ რუსული მმართველობის შემოღების ეპოქაში, პარადოქსია, მაგრამ საკრალურობა შესძინა მას.

უკიდურესად დაჩაგრული იპოვნებს მაღალ სტატუსს. ამას რელიგიური საფუძველი აქვს: შეგვიძლია გავიხსენოთ იგავი მოწეულით მოსილ მდიდარზე, რომელიც ჯოჯოხეთში მოხვდა, და გლახაკ ლაზარეზე, რომელიც აბრაამის წიაღში დამკვიდრდა, და X საუკუნის ტექსტი “ქებაი ქართულისა ენისა”, სადაც მდაბალისა დადაწუნებულის კურთხეულობაზეა ლაპარაკი. XIX ს-ის მეორე ნახევრიდან ენა ალაპარაკდა თავის თავზე, თავის უფლებზე და დღემდე ლაპარაკობს, რადგან ენა ობიექტურად მამულის არსებითი, ძალზე ინტიმური შინაარსია.

ქართულმა ენას XIX საუკუნეში არ სურდა ეღიარებინა თავი ობლად, როგორც იყო და არის, არამედ — იმ ძველ, აწ გარდასულ ენათა შარავანდით მოსილი შორეული ოჯახის ნათესავად (მყოობადის პოეტი ილია იზიარებდა ამ აზრს), რომელთაც საამაყო საიდენტიფიკაციო ნიშანი ერგატივი გამოარჩევს. დღეს ქართული ენას უნდა დაუბრუნდეს ობლობის სტატუსი, რომელიც მას ჰქონდა და აქვს ობიექტურად. ახლა ობლობა განცდა-გამოცდილების ობიექტი უნდა გახდეს. ქართული ენისა და მისი მატარებელი ხალხის ობლობა გაშიშვლებული სახით უნდა წარმოგვიდგეს. თუმცა ობლობა ყოველთვის დაუცველი იყო და იქნება სოფელში, და ეს ქმნის მისი დაკარგვის ეკსისტენციალურ შიშს. მაგრამ რასაც აწმყოში ვკარგავ, ასე “ფიქრობს” შიში, მას წარსულში მოვიპოვებ.

შეიქმნა მითი ინდოევროპული ენების მატარებელ ხალხთა აგრესიისა იაფეტურიკავკასიური მოდგმის ენათა მიმართ. იქმნება უცნაური პარადოქსული ვითარება: იმედი საზრდოობს წარსულის ჰიპოთეტური ფაქტებით, მთელი წარსულით, ნაცვლად იმისა, რომ ხსნის იმედი, რაკი იმედი მომავლის კატეგორიაა, მომავლისკენ იყოს მიმართული. ეს ნეკროფილიის ერთი სახეა, რომელიც გავრცელებულია საქართველოში. თუმცა ობიექტურად ამ მოჭარბებულმა თვითცნობიერებამ, რასაც საბჭოთა იდეოლოგია სიწმიდის კატეგორიის საეკლესიო სფეროდან სეკულარულ მენტალიტეტში გადმოწერვით აშკარად თავის საწინააღმდეგოდ უწყობდა ხელს, შესაძლებელი გახდა 1978 წლის 14 აპრილი. ამ დღის სიამაყის შეგნებამ, რომ რაღაც ნამდვილად გადარჩა (და გადარჩა საუკუნოდ!), შედეგად მხოლოდ ის მოიტანა, რომ იავნანას ძეგლი აღვუმართეთ (ძეგლების შესახებ

იხ. ზ. ანდრონიკაშვილის სტატია). და ამით თითქოს პრობლემა მართლაც უკუნისამდე გადაწყდა.

ქართული ენის ბედი ახლა, ჩვენს თანამედროვეობაში წყდება. მას დღეს ისეთი ამოცანა დაეკისრა, რომელიც ილიას ეპოქაში მისთვის უცხო იყო. მაშინ ქართული ენა გაიაზრებოდა, როგორც მხოლოდ ქართველთა ენა ანუ მამულის (ქართველის) ენა, დღეს ეს საკმარისი არ არის.

საკმარისი არც ის არის, რომ ქართული ენის, როგორც სახელმწიფო ენის, სტატუსი კონსტიტუციით არის განსაზღვრული; არც ის არის საკმარისი, რომ ეს, ენა ავად თუ კარგად (უფრო ავად), პარლამენტში ან ტელევიზიაში გაისმის. ქართული ვერა და ვერ გახდა იმათი ენაც, რომლებიც უკვე, რა ხანია, საქართველოში ცხოვრობენ, ქვეყნის მოქალაქეებად ითვლებიან, მაგრამ ქვეყნის ენის უცოდინრობის გამო ქვეყანაში ისევ და ისევ უცხოებად რჩებიან. თუ ილიას ეპოქის ამოცანა ქართველთა კონსოლიდაციისთვის ქართული ენის აღორძინება იყო, დღეს ქართულ ენას ეთნიკურ-ეროვნული საზღვრების გადალახვით ქვეყნის, როგორც სახელმწიფოს, ყველა მცხოვრების ინტეგრაცია ეკისრება.

3. სარწმუნოება

ეს ნაწილი გასაგები მიზეზის გამო მოკლე იქნება, ადგილს არ გვითვს ვრცელი მსჯელობისთვის, რადგან სარწმუნოებაზე ლაპარაკი მამულზე ლაპარაკმა შეიწირა.

წუმპეში ჩაფლულ თათქარიძეებისა და კაკო ყაჩაღების, მილში ჩადირულ და “მწუხრის ზეწარგადაფარებულ” ქვეყანაში პოეტს ნაკლები იმედი უნდა ჰქონოდა, რომ მესამე “ღვთაებრივი საუნჯის” სახით სარწმუნოება შემონახული იქნებოდა.

ვიცით, რა იყო XIX საუკუნე არა მხოლოდ ჩვენთვის, არამედ საზოგადოდ — პოზიტივისტურ-პროგრესისტულ-ლიბერალური იდეების საასპარეზო, წმიდა წერილის და ეკლესიის დისკრედიტაციის და “ახალი ცნობიერების” გავლიდების, სოციალისტურ-ესქატოლოგიური იმედების აღმოცენების ხანა, რომელსაც თავს ვერაფრით დააღწევდა დიდი რუსეთის კუდს მიდევნებული პატარა ქვეყანა. რომელი რწმენის გადარჩენაზე შეიძლებოდა ლაპარაკი, როცა მამულს შემსჭვალული ეკლესია რუსეთის საიმპერიო ეკლესიის ნაწილი გახდა. ეკლესია ჩამოშორდა საქვეყნო საქმეს, თუმცა ეს არ შეხებია რწმენას, რომელსაც ყოველთვის ინახავდა ეკლესია თავისი

ღირსეული შვილების გულებში. მაგრამ შეგვიძლია არც კი ვახსენოთ სარწმუნოების შემნახველი ეკლესია, როცა ჩვენს XIX საუკუნის კორიფეებზე ვლაპარაკობთ. დავასახელოთ მათი კერპები და მერე ვთქვათ, რა რწმენის შენარჩუნება უნდა შეძლებოდათ მათ: ბელინსკი, ჩერნიშევსკი, დობროლიუბოვი, პისარევი და ა.შ. — ლეგიონია მათი სახელი. მამულის მიმართ სარწმუნოების გაუცხოებას პირველად, მე მგონი, ბარათაშვილის პოემაში ვაწყდებით. სიტყვები, რომელთაც პოეტი სოლომონ მსაჯულს ათქმევინებს და რომელთაც დღესაც ხალისით იმეორებენ რუსეთთან ერთმორწმუნეობის შედეგიაწიანობაში დაეჭვებულნი, “სახელმწიფოსა ერთობა სჯულის არა რას არგებს, ოდეს მისს შორის თვისება ერთა სხვადასხვაობდეს” — სხვაგვარი ინტერპრეტაციისთვისაც გვიტოვებს ადგილს.

სახელდობრ, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს თეზისი გამორიცხავს, ყოველ შემთხვევაში, ეჭვის ქვეშ აყენებს სარწმუნოებას, როგორც გადამწყვეტ ფაქტორს, ერის ცხოვრებაში. აქ “თვისება” (ანუ ბუნება) ძლევს “სჯულს” (რელიგიას), იმის სრულიად საწინააღმდეგოდ, რასაც პავლე მოციქული ლაპარაკობს ეთნოსთა ერთობაზე ქრისტეში (კოლ. 3:11).

თავისთავად რწმენა, რასაც ილია სარწმუნოებას უწოდებდა, როგორც წმიდა რელიგიური განცდა, ყველაზე ნაკლებად იყო მისთვის აქტუალური, მის ყოველდღიურ ცხოვრებაში ნაკლებად ჩართული. სარწმუნოება მისთვის იყო ისტორიული კატეგორია, როგორც განვითარების ერთ-ერთი ფაქტორი, მაგრამ არა ექსისტენციალური მომენტი ადამიანთა და ერის ცხოვრებაში.

სარწმუნოების თემა არ გასცილებია ფორმალური დეკლარირების სფეროს. თუმცა სარწმუნოებას მან ერთხელ მიუძღვნა აღფრთოვანებული სტრიქონები, რომელთა დამოწმებას ღვთისმეტყველი არ მოერიდებოდა: “სარწმუნოება ჭეშმარიტებაა გულისა და ორსახედ არ ჩაესახება ერთსა და იმავე გულს. როგორც ორსახე ჭეშმარიტებაა შეუძლებელი, ისეც ორსახე სარწმუნოებაც. იგი ან ერთადერთია ერის გულში, ან სულ არ არის.

სარწმუნოება, რომლის დიდი ნასკვი ადამიანის სულიერ წიაღშია, ორთავალა და ორგულა ვერ იქნება, რომ ჩვენიც იყოს და თქვენიც ერთსა და იმავე დროს. იგი ერთთავალა და ერთგულაა, — თუ ასე ითქმის, ვერც თვალს და ვერც გულს ორად ვერ გაჰყოფს, რომ ერთსაც ჰხედავდეს მართლმადიდებლად და მეორესაც. ამიტომაც შეურყეველი ერთგულება სხვის სარწმუნოებისა საკუთარი სარწმუნოების შერყევას,

უარყოფაა. თავდადებულნი ერთის სარწმუნოებისათვის, მეორისათვის თავდადებულნი ვერ იქნებიან და ნამეტანად შეურყეველ ერთგულებისათვის. კაცი შეურყეველად მოსავია მარტო იმ სარწმუნოებისა, რომელსაც აღიარებს და გულში ატარებს. უამისოდ სარწმუნოება სარწმუნოება კი არ არის, სამოსელია, რომელსაც კაცი როცა უნდა იხდის და როცა უნდა იცვამს” (1899).

ამ სიტყვებიდან გამომდინარე, რომლებიც სრულიად უარყოფენ რელიგიურ პლურალიზმს ერის, როგორც ერთი პიროვნების, მასშტაბით, სარწმუნოება “ეროვნებასთან” ანუ მამულთან მარადიულად შემსჭვალული ელემენტია. მისი გაორება მამულის გაორებას იწვევს. სხვაგან იგი უფრო მკაფიოდ — დასკვნის სახით ფენომენოლოგიურ ჭრილში გამოთქვამს სარწმუნოებაზე ამ თვალსაზრისს: “ქრისტიანობა, ქრისტეს მოძღვრების გარდა, ჩვენში ჰნიშნავდა მთელი საქართველოს მიწა—წყალს, ჰნიშნავდა ქართველობას” (1888).

თეზისი ერისა და სარწმუნოების ურთიერთშემსჭვალვისა, როცა სარწმუნოება ერის ქმნადობაში იღებს მონაწილეობას და ეს მონაწილეობა გადამწყვეტია, ისტორიულ სიმართლეს გამოხატავს. აქ არის ჭეშმარიტება და იგი, ნამდვილად, ბიზანტიური წარმოშობისაა (ბიზანტიაში ხომ ეროვნებას მართლმადიდებლობა შეენაცვლა!). ამ მხრივ, ილია ბიზანტიურ ნიადაგზე დგას, ისევე როგორც რუსი თეოლოგი გეორგი ფლოროვსკი (1893-1979), არშემდგარი მესამე რომის პოტენციური მოქალაქე, რომელმაც ამგვარად გამოთქვა ეს აზრი: Православие есть нечто большее, чем только “вероисповедание”... в той или иной мере печать его лежит на всех народных созданиях. И чтобы стать “русским”, действительно необходимо “быть православным”. მაგრამ რამდენად “მუშაობს” ეს ისტორიულად განმტკიცებული თეზისი სეკულარულ XIX და ჩვენს, არანაკლებ სეკულარულ საუკუნეში, როცა ერი ახალ საფუძვლებზე იქმნებოდა და იქმნება? ამ დროს იგი მხოლოდ ძველი ვითარების ინერცია შეიძლება იყოს. დღეს ეს თეზისი კიდევ უფრო კატეგორიული ხდება და ასე გამოითქმის (სავსებით გ. ფლოროვსკისებურად): ქართველი მხოლოდ მართლმადიდებელი შეიძლება იყოს.

დღეს ეს თეზისი ეკლესიიდან ისმის და მას სხვაგვარად არ შეუძლია გამოთქვას ურთიერთობა სარწმუნოებასა და ერს შორის. აქ არის ეპოქალურ—ისტორიული

სიმართლე. მაგრამ დღეს ის ეპოქა გადასულია. დღევანდელი რეალობა მოგვიწოდებს, გათვალისწინებულ იქნას აღმსარებლობითი პლურალიზმი ახალი სამოქალაქო ერის

აღმშენებლობაში, როცა მამულისა და ეკლესიის საზღვრები არ ემთხვევა ერთმანეთს. როგორ შეაფასებდა დღეს ილია სარწმუნოების როლს ამ ვითარებაში?

შეგვიძლია პასუხი იმ სიტყვებში ვივარაუდოთ, რომლებიც მან მაჰმადიან ქართველებზე წარმოთქვა: “ყოველი ერი თავისი ისტორიით სულდგმულობს. იგია საგანძე, საცა ერი პოულობს თავისი სულის ბერას, თვის ზნეობით და გონებით არმატებულებას, თვის ვინაობას, თვის თვისებას. ჩვენი ფიქრით, არც ერთობა ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარტომობისა ისე არ შეამსჭვალეს ხოლმე ადამიანს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა...” (“ოსმალის საქართველო”, 1877). როგორც ვხედავთ ოსმალის ქართველთა გამოჩენით გაფერმკრთალთა მის თვალში ის არქექტიპული “სამი ღვთაებრივი საუნჯე, რომელიც მან ორი ათეული წლის წინ გამოაცხადა.

არც ენა ყოფილა გადამწყვეტი, არც სარწმუნოება, არც გვარტომობა — ახლა ისტორიას დაეკისრა ერის ერთსულოვნობის (კონსოლიდაციის) და ვინაობის (იდენტობის) შემანარჩუნებელი ფუნქცია. მაგრამ რა რჩება ისტორიას, რა სუბსტანცია, თუ ენის, სარწმუნოებისა და გვარტომობისგან გამოიშინა?

ვისი ისტორიაა ეს ისტორია, აი ისტორია? “სარწმუნოების სხვადასხვაობა ჩვენ არ გვაშინებს”, წერს იგი იმავე წერილში, “...არ გვაშინებს მეთქი ჩვენ ის გარემოება, რომ ჩვენ ძმებს, ოსმალის საქართველოში მცხოვრებთა, დღეს მაჰმადიანის სარწმუნოება უჭირავთ, ოღონდ მოვიდეს კვლავ ის ბედნიერი დღე, რომ ჩვენ ერთმანეთს კიდევ შევუერთდეთ, ერთმანეთივი ძმობით...”

შესანიშნავი სიტყვებია. ნამდვილად არ შეუშლის ხელს სარწმუნოება ოსმალის საქართველოს მამულში გაერთიანებას. არ შეუშლის, რადგან ილიას სარწმუნოება, რომელიც მისი თვითადიარებით უთუოდ ქრისტიანულია, მისთვის უფრო ზოგადჰუმანური პრინციპებია, ვიდრე სოტერიოლოგიური მოძღვრება. “ქართვის დედის” თანახმად, ქრისტეს მცნების შინაარსი სხვა არაფერია, თუ არა საფრანგეთის რევოლუციური დევიზი “ძმობა, ერთობა, თავისუფლება”. “გლახის ნაამბობის” უსახელო (უსახელო, რადგან ის განზოგადებული სახეა) მღვდელი ქრისტეს მოძღვრებას მხოლოდ ამ ნიშნით ასწავლის. ის მზად არის “ვეფხისტყაოსანი” შეუნაცვლოს სახარებას, თითქოს ხარების საკაცობრიო ქერიგმა მხოლოდ ზნეობრივი მოწოდება იყოს.

ქრისტიანობა აქ გადარიბებულია, ზნეობრივ საკითხამდეა შეკვეცილი. კეთილშობილი მღვდლის ქადაგება არის არა ეკლესიის, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ზნეობრივი იმპერატივის, ავტონომიური მორალის, ხმა, რომელსაც ქრისტიანობასთან მხოლოდ ზედაპირული კავშირი აქვს. “გლახის ნაამბობის” მღვდელი როგორც ზაზა შათირიშვილი წერს, ნამდვილად “ახალი ანუ ქართული ნაციონალური კულტურის რეპრეზენტატორია” (იხ. ამავე კრებულში სტატია *Una sancta*) — ნაციონალური, ანუ სეკულარული, დავძენთ ჩვენ. მისი ხმა XIX საუკუნის და არა მარადიული ეკლესიის ხმაა. ეს არის მამულის კულტი და კულტურა, სადაც ეკლესიას ადგილი არ რჩება.

აქედან გამომდინარე, ილიასთვის ქრისტიანობა იმდენად იყო ღირებული, რამდენადაც ერის ისტორიას, მის შენებას, მის ერთიანობას ემსახურებოდა. ამ იდეოლოგიის ვერბალურ გამოხატულებაში არ ჩანს სიტყვა ეკლესია, როგორც მისტიური სხეული ან, თუნდაც, სოციალური ინსტიტუტი; მისი ლექსიკა მხოლოდ მეტაფორულად არის გამოყენებული სეკულარული რეალობების გამოსახატავად.

ის წერდა: “ზევრჯერ გვითქვამს და ეხლაც განვიმეორებთ, რომ ისტორია იგი დიდებული ტაძარია, საცა უწირავს ერთიან სულსა ერისას და საცა აღუმართავს ერს თავის დიდებული და დიდ-ბუნებოვან კაცთა უწმიდესნი ხატნი და ზედ წარუწერია დიდთა საქმეთა მოთხრობა, ვითა საშვილიშვილო ანდერძი. ერი, რომელსაც ახსოვს ეგ თავისის ერთიანის სულის წირვა, ეგ თავის დიდ-ბუნებოვანნი კაცნი და დიდთა საქმეთა ამბავი, კეთდება, მხნევდება, ჰგულოვნდება და თავმოწონებულია ყველგან, ჭირია თუ ლხინი” (ერი და ისტორია, 1888).

“ტაძარი”, “უწირავს”, “უწმიდესნი ხატნი”, “სულის წირვა” — ამ მონაკვეთის მცირე სივრცეზე ამ საეკლესიო ცნებების არცთუ მწირად წარმოდგენა ნიშანდობლივია.

ამ ენით ლაპარაკობდა XIX საუკუნე (“ჩემი ხატია სამშობლო...”). ეკლესია მამულის მეტაფორა გახდა. ამ მეტაფორული ენითვე ალაპარაკდა საბჭოთა ხანა: ის სავსებით მისაღები შეიქნა საბჭოთა იდეოლოგიისთვის, რომელიც სიწმიდის ცნებების გადატანით საერო სფეროში, სახელდობრ, სახელმწიფო პოლიტიკაში ეკლესიას მისი ბუნებრივი სიწმიდისგან მარცვავდა. ჩვენ დღესაც ამ მეტაფორული ენით ვლაპარაკობთ ერზე, სამშობლოზე, წინაპრებზე, ქვეყანაზე და მის საზღვრებზე, ენაზე, გმირებზე, უნივერსიტეტზე... სეკულარული ეპოქის სარწმუნოებაც ეს არის.