

Le rapport problématique entre les différentes traditions étatiques et linguistiques dans des pays d'une même langue

განსხვავებული სახელმწიფოებრივი და ენობრივი ტრადიციის ურთიერთმიმართების პრობლემა საერთოენოვანი ქვეყნების სააზროვნო სივრცეში

Nino Pirtskhalava – ნინო ფირცხალავა

Université d'État Ilia, Géorgie

ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, საქართველო

Abstract: The theoretical presuppositions of linguistic scepticism in literature have to be traced back to the foundation of the philosophical criticism of language which is connected to the phenomenology of silence. We can recognize a contradictory approach to language as an object of adoration (cult of language) and, as a primary cause for scepticism (linguistic atheism). Linguistic scepticism leads to a specific form of consciousness that involves the admission of the infirmity of language, provoking a linguistic resignation. But such a declaration of verbal helplessness is expressed through words. Paradoxically, the sceptics' mistrust of the almighty power of the word is enunciated through a specific universal system of expression and words possessing great spiritual impact and melodious beauty. At the same time, the spatial-geographical peculiarities of this scepticism transform its phenomenology into an ethnography of linguistic scepticism.

Keywords: linguistic scepticism; phenomenology of silence; resignation; verbal helplessness; ethnography

თეზისები: ლიტერატურაში ენობრივი სკეპტიციზმის წანამდგრები ენის კრიტიკის იმ საფუძვლებშია საძიებელი, რომლებიც დუმილის ფენომენოლოგიას უკავშირდება. შეგვიძლია, გამოვარჩიოთ ორი ურთიერთსაპირისპირო დამოკიდებულება ენის მიმართ. ერთი მხრივ, საქმე ეხება ენას, როგორც გადმერთების საგანს (ენის კულტი), ხოლო მეორე მხრივ კი, როგორც სკეპტიციზმის უმთავრეს წინაპირობას (ენობრივი ათეიზმი). ენობრივ სკეპტიციზმს ცნობიერების იმ სპეციფიკურ ფორმასთან მივყავართ, რომელიც ენობრივ უმწეობას გულისხმობს, რაც თავის მხრივ სრულ ენობრივ რეზიგნაციას იწვევს. ოღონდ, საკუთარი სიტყვიერი უსუსურობის მსგავსი აღიარება სწორედ სიტყვათა მეშვეობით ხდება. პარადოქსია, რომ სიტყვის ყოვლიშემძლეობის მიმართ სკეპტიკოსთა უნდობლობა გამონათქვამთა და სიტყვათა იმ სპეციფიკური უნივერსალური სისტემის მეშვეობითაა გაცხადებული, რომლებიც გასაოცარი სულიერი ზემოქმედების უნარიტა და კეთილხმოვანებით გამოირჩევა. ამავდროულად, მსგავსი სკეპტიციზმის სივრცით-გეოგრაფიული თავისებურება მის ფენომენოლოგიას ენობრივი სკეპტიციზმის ეთნოგრაფიად გარდაქმნის.

საკვანძო სიტყვები: ენობრივი სკეპტიციზმი; დუმილის ფენომენოლოგია; რეზიგნაცია; ენობრივი უმწეობა; ეთნოგრაფია



ანტითეზური მუხტი, რომელიც ენას გადმერთების საგნად ან სკეფსისის ობიექტად აქცევს, ალბათ ყველაზე მძაფრად გერმანულენოვან სააზროვნო სივრცეში ამ სფეროს ორი უმთავრესი ელემენტის, გერმანულისა და ავსტრიული ფენომენის ხანგრძლივ დაპირისპირებაში გამოვლინდა. აქ გამომჟღავნდა ის გახლენილობა, რომელმაც თავის დროზე მთელი ევროპა მოიცვა. შესაბამისად, ჩრდილო-პროტესტანტულ და სამხრეთ-კათოლიკურ სფეროებად გამიჯნული გერმანიკული სამყარო ანალოგიურ ოპოზიციურ მხრეებად დაყოფილი მთლიანი ევროპის ერთგვარ მოდელს განასახიერებს.

ნიშანდობლივია, რომ ალბათ არც ერთ თავგამოდებულ ათეისტს არ უთხზავს ისეთი ენთუზიაზმით ღვთის საგმობი ტრაქტატები, როგორც გერმანულენოვანმა ფილოსოფოსმა და მწერალმა, ფრიც მაუთნერმა (Fritz Mauthner), გასული საუკუნის დამდეგს იბრძოლა იმ «ბერწი», «უნაყოფო» ფენომენის, ანუ

ენის წინააღმდეგ, მხოლოდ «ბეზიაქალობა» რომ შეუძლია გასწიოს. თანაც ენა, რომელიც კაცობრიობის «ცრუ ბელადად» ცხადდება, მისთვის «ხელოვნების შესანიშნავი საშუალება, თუმცა უბადრუკი შემეცნებითი იარაღია»¹.

მაუთნერისეული ათეიზმი, რომელიც «სიტყვის ცრურწმენის» წინააღმდეგაა მიმართული, მიზნად ისახავს «ენის ტირანიისაგან გათავისუფლებას»². ნიშანდობლივია, რომ მარტინ ბუბერთან დაახლოებული ებრაულ-ბოჰემიურ-ავსტრიული წარმოშობის მოაზროვნისათვის პროტესტანტი ღვთისმსახური «სიტყვის მსახურია», ვისთვისაც ღვთისმსახურება სიტყვისმსახურების ტოლფასი ხდება. მაუთნერი თავის უმნიშვნელოვანეს ნაშრომში *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* მათ ზიზღი-თა და აგდებით «სიტყვათა გალერების სკამებზე»³ მიჯაჭვულ «მონებად» მოიხსენიებს და ამით საბოლოოდ ესმება ხაზი იმ გარემოებას, თუ რაოდენ დაშორებულია ენობრივი სკეფსისის სულისკვეთება ენის კულტის წმინდა გერმანულ-პროტესტანტული ტრადიციისგან. ამ ტრადიციისათვის ხომ სიტყვაა ერეტიკოსთა შესამუსრი ცეცხლის შემცველი, ვინაიდან ერეტიკოსთა ცეცხლით დამარცხებას დიდი ხელოვნება არ ესაჭიროება. ეს რომ ასე ყოფილიყო, «ჯალათი დედამიწის ზურგზე ყველაზე განსწავლული დოქტორი იქნებოდა»⁴ - აცხადებს ლუთერი და სწორედ ენას მიიჩნევს ეშმაკისათვის იმ სანუკვარ იარაღად, რომლის დაუფლება-დაპატრონებასაც ასე ესწრაფვის უწმინდური ძალა. მისი *უსტარი თარჯიმნობის შესახებ* (*Sendbrief vom Dolmetsche* (1530)) საკუთარი გერმანული სიტყვის აბსოლუტური ძლევამოსილების განცდის გასაოცარი დოკუმენტია.

¹ Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Stuttgart und Berlin, Cotta, 1906, გვ. 93.

² *Ibid.*, გვ. 1.

³ *Ibid.*, გვ. 175.

⁴ Hutten Müntzer Luther, *Werke in zwei Bd-n*. BDK, Berlin und Weimar, Aufbau-Verl., 1970, Bd., გვ. 80.

ბიბლიის თარგმანით ლუთერმა ხომ თვისობრივად ახალი საფეხური შეამზადა ერთიანი ნაციონალური გერმანული ენის ჩამოყალიბებისათვის. ბიბლიის ლუთერისეული თარგმანი ჰეგელის თქმით, გერმანელი ერის «ხალხურ წიგნად» (Volksbuch) იქცა, რასაც ვერ მიაღწიეს სხვა ევროპულმა ერებმა კათოლიკურ სამყაროში. განსაკუთრებით დიდი, მაგრამ ამაო იყო მცდელობა, შეექმნათ საფრანგეთში გერმანული ბიბლიის თარგმანის ანალოგიით «ერის დასამოძღვრი მთავარი წიგნი»¹.

თავისი ბიბლიის თარგმანით ლუთერმა გარკვეული ტექსტი ერთი ენიდან მეორეზე უბრალოდ კი არ გადმოიტანა, არამედ ეს თარგმანი აქცია შემოზრუნების წერტილად როგორც გერმანელი ერის, ისე მთელი ევროპისთვისაც.

სწორედ ლუთერის სიტყვა მოიაზრება ერაზმ როტერდამელისთვის, კაცისთვის, ვინც სიცოცხლის ბოლომდე მხოლოდ ლათინურად წერდა და მეტყველებდა, ყოვლის წამლეკავ ძალად და ევროპის მთლიანობის უმთავრეს დამანგრეველ იარაღად. მისთვის ევროპის სისხლიანი ტრაგედია არა უბრალოდ ლუთერის სიტყვამ, არამედ სწორედ ლუთერის გერმანულმა სიტყვამ აქცია რეალობად. ტყუილად როდი ჰგოდებდა ამ უბედურების უსასოოდ მაცქერალი ერაზმი და თავის *ჰიპერსპისტის-ტესში* (*Hyperaspistes*) უშუალოდ ლუთერს სდებდა ბრალს ამ ტრაგედიაში, რეფორმაციას რომ მოჰყვა თან ევროპაში: «ჩვენ უკვე ვიხილეთ შენი გონის ნაყოფი, საქმე სისხლიან ხოცვა-ჟლეტამდე მივიდა... და კერძოდ შენი წიგნების წყალობით, მეტადრე კი მათი, რომლებიც გერმანულ ენაზეა დაწერილი»².

პარლამენტებსა და მონდენურ სალონებში გამოწრთობილი, ელოკვენციის კულტზე აღზრდილი მეზობელი (მაგ. ფრანგები,

¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1970, გვ. 881.

² Erasmus von Rotterdam, *Schutzschrift (Hyperaspistes) gegen Martin Luthers* «Vom unfreien Willen», Leipzig, Reclam, 1986, 1. Buch, გვ. 21.

ბრიტანელები) ევროპელი ხალხებისაგან განსხვავებით, გერმანელთათვის პასტორის კათედრა რჩებოდა საუკუნეების მანძილზე იმ გამორჩეულ ტრიბუნად, რომელიც გერმანული მჭევრმეტყველების ლამის ერთადერთ სკოლას წარმოადგენდა.

ნიშანდობლივია, რომ ენის, როგორც «ყოფიერების სახლის» ჰაიდეგერისეული ესოდენ კარგად ცნობილ ხატი გულისხმობს, რომ ენა უბრალო სახლი კი არა, არამედ სიწმინდის დამცველი წმიდათაწმიდა ალაგი - ტაძარია. ამ კონტექსტში კი ალბათ საგულისხმოა ის გარემოებაც, რომ ენის, როგორც «წმიდათაწმიდას» დამცველი ალაგის, ჰაიდეგერისეული გააზრება აშკარა კავშირს ავლენს მეთვრამეტე საუკუნის გერმანელი ფილოსოფოსის, ჰამანის, ერთ-ერთი მთავარი ნაშრომის - *ფილოლოგის ჯვაროსნული ლაშქრობების (Kreuzzüge des Philologen)* - ძირეულ პათოსთან, სადაც შემოქმედი, ავტორი ლამის სიწმინდეთა დამცველ ქურუმთანაა გათანაბრებული, რომლის მეტყველებაც საკრალურ რიტუალს, თავად სიტყვათშემოქმედება კი სამსხვერპლო რიტუალს წააგავს. მისთვის «მეტყველება - ესაა თარგმნა ანგელოზთა ენიდან ადამიანთა ენაზე¹».

საკულტო ტაძრის ჰაიდეგერისეულ ხატს აშკარად უპირისპირდება ენის ათეისტის, ფრიც მაუთნერის კიდევ ერთი ანტიენობრივი სიმბოლო. ის ცდილობს, რომ ნიჰილიზმის მემკვიდრეობით წაიშალოს ის უკანასკნელი ელემენტიც კი, რომელიც ენას პიეტეტის მომგვრელ ალაგად აქცევს, რადგან მაუთნერის მტკიცებით: «ჩვენ ჩვენს ენაში დაახლოებით ისე ვცხოვრობთ, როგორც სკოლა შეიძლება განთავსდეს ყოფილ ეკლესიაში». თავისთავად გაუქმებული, ფუნქციადაკარგული «ყოფილი ეკლესიის» სურათი უკვე საოცრად თვალსაჩინოდ გამოკვეთს ლამის ვულგარულობამდე მისულ ათეისტურ განწყობას ენის,

¹ Johann Georg Hamann, *Kreuzzüge des Philologen*, Hamann's Schriften, Berlin, bey Reiner, 1821. Bd.2, გვ. 262.

როგორც ღვთაებრივი ბუნების მატარებელი ფენომენის მიმართ. აქ ხდება პატივყრილი წმიდათაწმიდა ალაგის სრულიად შეგნებული დესაკრალიზება და პროფანაცია¹.

ამავდროულად, საგულისხმოა, რომ მაუთნერისეულ ენობრივ სკეფსისსაც და ჰაიდეგერისეულ პათოსსაც ერთიდაიგივე სულიერი წყარო ასაზრდოვებს. ესაა ჰამანის ფილოსოფიური მოძღვრება და მისი ენის თეორია. «ნახევრად მივიწყებული» იოჰან გეორგ ჰამანი მიაჩნია მაუთნერს წმინდა გონების «პირველ და ყველაზე ძლიერ მეტაკრიტიკოსად». იგი მისთვის მოაზროვნეთაგან «პირველია, რომელმაც ენაში მტერი ამოიცნო; მაგრამ ამ მტერთან ორთაბრძოლაში დამარცხდა მწერალი ჰამანი²». ნიშანდობლივია, რომ ასევე ენის ხელმოცარულ კრიტიკოსად მიაჩნდა მაუთნერს ფრიდრიხ ნიცშეც, რადგან ჰეგელმარიტ ენის კრიტიკოსად ჩამოყალიბებაში მას პოეტურმა ნიჭმა შეუშალა ხელი და «საკუთარმა პოეტურმა ენამ» იმდენად «გაიტაცა», და იმდენად «პატივმოყვარე» გახადა, რომ ოდენ ენის კრიტიკოსის როლს ვეღარ დასჯერდებოდა. მაუთნერის აზრით, ის მეტისმეტად «მოაზროვნე და თანაც პოეტი იყო³» იმისათვის, რომ სიტყვის ცრურწმენის წინააღმდეგ ამხედრებულ ენის კრიტიკოსად ქცეულიყო.

ამრიგად ნიცშე, როგორც მოაზროვნე და პოეტი, ანუ მთხზველი, მაუთნერისეული გაგებით, წმინდა სალოცავის დამანგრეველად ნამდვილად არ გამოდგებოდა. ამ ორმაგი დიადი მისიის წყალობით ის უმალ, პირიქით, ჰაიდეგერისეული ტაძრის, ანუ ენის, როგორც «ყოფიერების სახლის», მცველად ივარგებდა. აკი სწორედ «მოაზროვნენი და პოეტნი» წარმოედგინა ჰაიდეგერს ამ წმინდა სახლის მფარველ გენიოსებად⁴.

¹ Fritz Mauthner, *op. cit.*, გვ.173.

² *Ibid*, გვ. 335.

³ *Ibid*, გვ. 369.

⁴ Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967, გვ.145.

ტაძრის, ყოფიერების სახლის გასაღების მპყრობელის ძალაუფლების განცდა ნიცშეს იმ დიდი ტრადიციის სფეროში აქცევს, სადაც მოაზროვნე და მწერალი ენის შინაგანი ენერგიისა და პოტენციის უცილობელი ბატონ-პატრონია. ისაა შეგირდი იმ სკოლისა, რომელიც ლუთერის სახელთანაა დაკავშირებული და რაოდენ სწორი იყო თომას მანი, როცა ნიცშეს ლუთერის მოსწავლედ და მისი ხაზის გამგრძელებლად წარმოაჩენდა¹, რადგან ნიცშესეული სტილიზებული «ღვთისმსახურის მაღლათქმული ენა» პირველ რიგში «ლუთერისეული ბიბლიის გერმანულის²» და დითირამბული სტილის «მიბამვაა». ლუთერის სიტყვასთან ნიცშესეულ სიტყვას აახლოებს მისი უზარმაზარი შინაგანი ენერგია. ენა აქაც, უწინარეს ყოვლისა, იარაღის ფუნქციას იძენს. რომის პაპის, ლეო X-ის მიმართ საომარი ლოზუნგით ნატყორცნი ლუთერის ფრაზა: « მე არც უენო მინდა ვიყო და არც უნაწერო³» (nicht sprachlos noch schriftlos sein), მისი მოდგმისა და ჯიშის სიტყვის მსახურთა საბრძოლო დევიზად იქცა. აქ ბაგეც და ხელიც მომაკვდინებელი იარაღის მპყრობელია, რადგან ერთი წარმოთქვამს, ხოლო მეორე გამოსახავს ამ იარაღს ანუ სიტყვას.

ფრიც მაუთნერი, ჰამანის მოძღვრებაზე დაყრდნობით, სიტყვისათვის ღვთაებრივი შარავანდის ჩამოგლეჯას შეუდგა. აქ იგი აშკარად სცილდება ჰამანის ლაღ, გენიალურ, დუალურ დამოკიდებულებას ენის მიმართ, რომელსაც ენა, ერთი მხრივ, წმიდათაწმიდა ფენომენად, ხოლო მეორე მხრივ, ყოველგვარი გაუგებრობების პირველმიზეზად შეუძლია წარმოადგინოს. ამიტომაც აღმოცენდა ენისადმი დამოკიდებულების სწორედ ამ ტრადიციაზე ორი ისეთი სრულიად ურთიერთსაწინააღ-

¹ cf. Thomas Mann, «Adel des Geistes», dans *Gesammelte Werke*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1956, Bd.10, გვ.148.

² Fritz Martini, *Wagnis der Sprache*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984, გვ. 11.

³ Hutten Müntzer Luther, *op. cit.*, Bd.1, გვ.109.

მდეგო მიმართება, რომელთაგან პირველი ენის, სიტყვის კულტს, ხოლო მეორე კი, ენისადმი ურწმუნობას ქადაგებს. თუკი პირველ შემთხვევაში ჰაიდეგერისეულ ტაძართან გვაქვს საქმე, მეორე შემთხვევაში წმინდა სახლის - ტაძრის - საკრალიზებული დახურული სივრცე (*Tempel* შდრ. ძველ რომში *templum* = შემოსაზღვრული წმინდა ალაგი) შემოუფარგლავ-შემოუზღუდავი ღიაობისაკენ ისწრაფვის, და არამდგრადობა-არაკონსტატურობასაც ავლენს. ამიტომაც ენა მაუთნერთან მარტო პატივყარილი «ყოფილი ეკლესია» კი არა, არამედ «დიდი ქალაქიცაა», სადაც

ოთახი, ოთახთან, ფანჯარა ფანჯარასთან, ბინა ბინასთან, სახლი სახლთან, ქუჩა ქუჩასთან, უბანი უბანთან ურთიერთგადმკვეთი მილე-ბითა და თხრილებით ერთმანეთზეა გადამბული, ერთმანეთშია ათქვეფილი და თუ რომელიმე ბოტოკუდს მის წინ დავაყენებთ და ვეტყვით, რომ ეს ხელოვნების ნიმუშია, ეს ვირი ამას დაიჯერებს, მიუხედავად იმისა, რომ სახლში მას საკუთარი მრგვალი და ხალვათი ქოხი ეგულება¹.

ენის, როგორც დიდი, უსაზღვრო, უფორმო, უკონტურო და უსახური ქალაქის მაუთნერთისეულ მეტაფორას ვხვდებით უფრო გვიანდელი პერიოდის მნიშვნელოვანი ავსტრიელი მოაზროვნისა და ფილოსოფოსის, «ვენის წრის» ერთ-ერთი ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენლის, ლუდვიგ ვიტგენშტაინის ნაწერებშიც. მის ნაშრომში *ფილოსოფიური გამოკვლევები* ენა «ძველ ქალაქადაა» წარმოდგენილი, რომლის «გარეუბანთა» სიუხვე და სიჭრელე საერთოდ ეჭვქვეშ აყენებს მის რაობას, რადგან იბადება კითხვა, თუ «რამდენი სახლის, ქუჩის წყალობით იქცევა ქალაქი ქალაქად?» ენა, ეს «ძველი ქალაქი», საბოლოო ჯამში «პატარა ქუჩებისა და მოედნების, ძველი და ახალი სახლების» ეკლექტურ ნაზავს წარმოადგენს, სადაც «ნაგებობები სხვადასხვა დროს მიშენებული ნაწილებით» დამშვენებულ-დამახინჯებული დგანან და ამ «ძველი ქალაქის» პა-

¹ Fritz Mauthner, *op. cit.*, გვ. 27.

ტარა ნაგლეჯს «გარს არტყია ახალ გარეუბანთა მთელი რიგი თავისი სწორი და მოწესრიგებული ქუჩებითა და ერთსახოვანი სახლებით»¹. შესაბამისად, როგორც ნებისმიერ ქალაქს, მასაც თავისი საკუთარი «ცხოვრების ფორმა» აქვს. ხოლო «ცხოვრების ფორმა», ანუ წესი გარკვეული თამაშის წესებს გულისხმობს, რადგან ენა ვიტგენშტაინისთვის იმგვარივე «მოჩვენებითი ღირებულებაა», როგორიც თამაშის წესია. მას შემოაქვს ცნება, რომელმაც მოგვიანებით, თითქმის მივიწყებული ვიტგენშტაინის თეორიის ერთგვარი რენესანსის პერიოდში, ესოდენ დიდი პოპულარობა მოიპოვა. ვიტგენშტაინი ლაპარაკობს «ენობრივ თამაშებზე» (*Sprachspiele*)², რომლებიც «ცხოვრების ფორმის» შეუცვლელი და აუცილებელი ნაწილია.

მოაზროვნისთვის, ვისთვისაც სახელდება თითქმის «ენობრივი თამაშის» ტოლფასია, ცხადია, მხოლოდ ღიმილის მომგვრელი შეიძლება იყოს სახელდების «ოკულტურ აქტად»³ წარმოსახვა. ამიტომაც, ვიტგენშტაინისთვის «ფილოსოფიური პრობლემები წარმოიშობა მაშინ, როცა ენა ზეიმობს». სწორედ ეს ქმნის იმის ილუზიას, რომ «სახელდება რაღაც უცნაურ სულიერ აქტს» და ლამის «საგნის ნათლობას» წარმოადგენს.

ფილოსოფია ვიტგენშტაინისთვის არის «ბრძოლა ჩვენი ენის საშუალებათა მიერ ჩვენი გონების მოჯადოების წინააღმდეგ»⁴. მოსაზრება, რომ ენა ან აზროვნება ერთადერთი უნიკალური მოვლენაა, ავსტრიელი ფილოსოფოსისთვის უბრალოდ «ცრურწმენაა» და ამაში ვლინდება მთლიანად ვიტგენშტაინის ენობრივი სკეფსისი და ათეიზმი.

¹ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967, გვ. 20.

² *Ibid.*, გვ. 17.

³ *Ibid.*, გვ. 33.

⁴ *Ibid.*, გვ. 66.

ენის, ამ დიდი, მოუწესრიგებელი და უფორმო ქალაქის ქუჩებით სარგებლობა იოლი არ არის, რადგან საკუთარი აზრის გამოთქმისას ადამიანი იძულებულია «შემოვლით გზებსა» და «გვერდით ქუჩებს» მიმართოს, მიუხედავად იმისა, რომ მის წინ «სწორი ფართო ქუჩაა გადაშლილი, რომლის გამოყენებაც მას არ შეუძლია იმ მიზეზით, რომ იგი პერმანენტულად ჩახერგილია¹». ამ უწესრიგო, ერთმანეთში ჩახლართულ ქუჩებს უნებლიეთ ლაბირინთის სიმბოლოსთან მივეყვართ და ვიტგენშტაინთან «ენა გზათა ლაბირინთად²» ცხადდება. ლაბირინთის ერთმანეთში გადახლართული და აბურდული ხაზების სქემა მიწისქვეშეთისა და ქთონური³ სამყაროსაკენ მიმავალი გზის სიმბოლოს რომ განასახიერებს, აშკარად უპირისპირდება მაღლა, ცისკენ ზეაწეული ტაძრის საკულტო ნაგებობას, რომლის ადგილსამყოფელი ძველ კულტურებში მეტწილად მთებზე იყო.

ალბათ, ბუნებრივია, რომ გერმანული მისტიკისა და რომანტიზმის, ანგელუს სილეზიუსისა და შელინგის, ჰოლდერლინისა და ნიცშეს სიმბოლოთა სამყაროსთან ესოდენ დაახლოებული მოაზროვნისთვის როგორიც ჰაიდეგერია, ენა დაცულ, წმიდათაწმიდას დამფარველ ტაძარს წარმოადგენს. ენის კულტი აქ თავად საკულტო ნაგებობის სიმბოლიკაში განსაგნობრივდება; მაშინ, როდესაც ვიტგენშტაინისეული ენობრივი სკეფსისის თვალსაჩინო განსახიერებას ლაბირინთი წარმოადგენს. ლაბირინთის, ამ კვალის ამბნევ გზათა სისტემაში, რომელშიც ადამიანს ნამდვილად არ ეცხოვრება, ობიექტივირდება ენისადმი ეჭვიანი, უნდობელი დამოკიდებულება; მაშინ,

¹ *Ibid.*, გვ. 158.

² *Ibid.*, გვ. 106.

³ ძვ. ბერძნ. *κῆθον* / *kēthón*, «დედამიწა». მაგ. ზოგიერთი ბერძნული ღვთაება მოიხსენიება როგორც «ქთონიური», ვინაიდან ისინი უკავშირდებიან მიწასა და მიწისქვეშეთს, განსხვავებით ზეციური ღვთაებებისაგან, რომლებიც მოიხსენიებიან როგორც «ციური» ან «ზეციური».

როდესაც ჰაიდეგერისეულ «ყოფიერების სახლში» დასახლებული ადამიანი ყოფიერების სიახლოვეს ცხოვრობს.

ლაბირინთი, მართალია, კვალის ამბნევი გზათა რთული სისტემაა, მაგრამ პროფანირებული მაუთნერისეული «ყოფილი ეკლესიის» მეტაფორისგან განსხვავებით, გარკვეულწილად მაინც საკრალური ელემენტის შემცველია, რადგან ანტიკური ლაბირინთი ქრისტიანობაში სიწმინდის სიმბოლიკის სახით გადავიდა. ამის ნიმუშია რეიმსის, შარტრის და კოლნის სანსევერენის კათედრალთა იატაკის მოხატულობა. საქმე ისაა, რომ ლაბირინთის გზისთვის თითის გაყოლება იერუსალიმში სალოცავად გზაზე დადგომასთან იყო გაიგივებული.

ამრიგად, ტაძრისა და სიღრმისეულ შრეში საკრალური ელემენტის შემცველი ლაბირინთის სიმბოლოები ერთდროულად კიდეც აშორებს და კიდეც აახლოვებს ერთ საერთო ცენტრთან მოაზროვნის ორ, ესოდენ განსხვავებულ ტიპს, როგორც ჰაიდეგერი და ვიტგენშტაინია. ეს საერთო ამოსავალი წერტილი კი დუმილის წმინდა მისტიკური განცდაა. სწორედ აქ ხდება ამ ორი ეგზომ ურთიერთსაპირისპირო ფილოსოფიური თეორიის წამიერი შეხვედრა იმისთვის, რათა მათი გზები კვლავ გაიყაროს და ურთიერთსაწინააღმდეგო მიმართულებით წავიდეს.

ვიტგენშტაინს, ლოგიკური პოზიტივიზმის ერთ-ერთ ყველაზე თვალსაჩინო წარმომადგენელს, რომელიც აზროვნებისა და ენის სფეროში ყოველგვარი ოკულტურის, ზებუნებრივის, ბურუსით მოსილის მიმართ ირონიულად და სკეპტიკურად იყო განწყობილი, ჰაიდეგერთან გამოუთქმელის მისტიკური განცდა აახლოებს. მაშასადამე, ენის ფენომენის გააზრება წარმოდგენილი ხდება დუმილის ფენომენის გაუაზრებლად. ქრისტიანული მისტიკის ტრადიციასთან უშუალოდ დაკავშირებული დუმილის ცნება თავისებურ გზისშესაყარ-გზისგასაყარ, სინკრეტულ-დიაკრიტიკულ ნიშნად წარმოჩნდება ენის კულტის მაღიარებელი ენის მორწმუნისა და ენობრივი სკეფსისით

შეპყრობილი ენის ათეისტის თეორიათა ურთიერთანხვდომისას. აკი თავად ამ ორი სულიერი მიმართულების საერთო წინამორბედი ფილოსოფოსი-ირაციონალისტი ჰამანი თვლის, რომ, «რაც უფრო ხანგრძლივად ფიქრობს კაცი, მით უფრო ღრმად და შინაგანად დუმდება იგი და ლაპარაკის ყოველგვარ ხალისს კარგავს¹». საგულისხმოა, რომ ენის არსზე მსჯელობისას ჰამანს იდოლისა (კერპი) და იდეალის მეტად მნიშვნელოვანი ცნებები შემოაქვს. თუკი ამ ცნებათა კვალს გავყევით, ალბათ ამ ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო მიმართულების მეტ-ნაკლებად ზუსტ სახელსაც მივაგნებთ. აქ ეგებ შესაძლებელი იყოს საუბარი ერთი მხრივ, ენის კულტის მაღარებელ ენობრივ იდეალიზმზე, ხოლო მეორე მხრივ, ენის იდოლის, ანუ კერპის დასამსხვრევად მოწოდებულ ენობრივ სკეფსისზე.

თუკი მაუთნერისთვის ლაპარაკი, მეტყველება «ანთროპოტოქსინი ანუ ადამიანთა შხამია²», დუმილი «უმნიშვნელოვანესი პასიური ტყუილია³», რომელიც უცხოა ცხოველთა სამყაროსთვის. სწორედ დუმილის ანუ პასიური ტყუილის უნარი განახვავებს ადამიანს ცხოველისაგან. მას «კულტურული ენები» მძიმედ დასწეულვლად მიაჩნია და ამიტომაც თვლის, რომ დადგა კვლავ დუმილის შესწავლის დრო⁴. მისთვის არა მხოლოდ გამოთქმული, არამედ გამოუთქმელი სიტყვაც კი ყოველგვარ საკრალურ ელემენტსაა მოკლებული და ეს ბუნებრივიცაა, რადგან ჰაიდეგერის თქმით, დუმილი ხომ მეტყველების «არსებით შესაძლებლობას⁵» წარმოადგენს.

¹ Johann Georg Hamann, *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*, Hamann's Schriften, Leipzig, 1821 Bd.7, გვ. 6.

² Fritz Mauthner, *op. cit.*, გვ. 176.

³ *Ibid*, გვ. 83.

⁴ *Ibid*, გვ. 229-230.

⁵ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer-Verlag, 1986, გვ. 164.

სწორედ ამგვარი თეოლოგიურ-ფილოსოფიური რეფლექსიის საფუძველზეა შესაძლებელი დუმილის, როგორც ღვთიურ-ადამიანური სიტყვის მისტიკური შეყრის სფეროს გააზრება. ამდენად, როდესაც ლუდვიგ ვიტგენშტაინის *ტრაქტატუსის* ცნობილი ფრაზა: რაზედაც «ლაპარაკი არაა შესაძლებელი, იმაზე დუმილია საჭირო» (wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen)¹, გამოუთქმელის მისტიკურ განცდად აღიქმება და «მრავლისმეტყველი დუმილია». ვიტგენშტაინის ამ საპროგრამო ფრაზაში ღვთაებრივ საწყისთან შეხვედრის *unio mystica*-ს მრავალსაფეხურებრივი შემეცნების გზაა გაცხადებული. სწორედ ეს აშორებს მას ვთქვათ, კარნაპის და საზოგადოდ, «ვენის წრის» უკიდურესად მკაცრი ფიზიკალისტური კურსისგან და რაღაც მომენტში აახლოვებს მისგან ესოდენ განსხვავებულ მოაზროვნესთან - ჰაიდეგერთან.

ვიტგენშტაინი, ვინც აცხადებს: «ჩემი ენის საზღვრები ჩემი სამყაროს საზღვრებიაო» (Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt)², ინგებორგ ბახმანის თქმით, «გამოუთქმელის მისტიკურმა განცდამ შეადრწუნა³». ჰაიდეგერმაც იცის, რას ნიშნავს შედრწუნება. ის ჰოლდერლინზე საუბრისას აცხადებს, რომ დუმილი არ ნიშნავს დამუნჯებას, რადგან «საკუთარი დუმილი შესაძლებელია მხოლოდ ნამდვილი მეტყველებისას. დუმილი რომ შესძლოს, მუნყოფიერებას რაღაც უნდა ჰქონდეს სათქმელი... ამ შემთხვევაში დადუმებულობა» აშკარაა და იგი თრგუნავს «ლაცობას⁴» და სწორედ მისგან წარმოიშობა ნამდვილი მოსმენის უნარი.

¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, გვ. 83.

² Ludwig Wittgenstein, 1969, *op. cit.*, გვ. 5-6.

³ Ingeborg Bachmann, *Gedichte. Erzählungen. Hörspiel. Essays*, München/Zürich, Piper-Verlag, 1992, გვ. 287.

⁴ Martin Heidegger, *op. cit.*, გვ. 165.

რამდენადაც «სიტყვისადმი მზრუნველობა» აახლოვებს პოეტსა და მოაზროვნეს, იმდენად დაშორებულნი რჩებიან ისინი თავისი არსით ერთმანეთისგან, რადგან განსხვავებულია თავად მათი მისია - «მოაზროვნე ამბობს ყოფიერებას, მწერალი კი ასახელებს წმიდათაწმიდას». ამგვარადაა ჰაიდეგერთან გააზრებული ფილოსოფიისა და პოეზიის, ანუ პოეტისა და მოაზროვნის დიალოგი, «ორმხრივი საუბარი», ერთმანეთთან ასე «ახლოს რომ ცხოვრობენ ესოდენ დაშორებულ მთებზე»¹.

ჰაიდეგერისთვის პოეტებსა და მოაზროვნეებს კიდევ ერთი საერთო ფუნქცია აქვთ: ისინი ენის, როგორც «ყოფიერების სახლის» მცველნი არიან; ხოლო ადამიანი მასში უბრალოდ კი არ ცხოვრობს, არამედ ის «ყოფიერების მწყემსია», რადგან «ყოფიერების ჭეშმარიტებას» იცავს და «დარაჯობს»².

ენაში, როგორც «ყოფიერების სახლში», მცხოვრები ადამიანის ჰაიდეგერისეულმა ხატმა ძნელია, არ გაგახსენოს ჰამანის ერთი მეტად მოხდენილი მეტაფორა, რომლისთვისაც ადამიანი ენაში, როგორც უბრალოდ სახლში კი არ ცხოვრობს, არამედ აქ მისი ცხოვრების წესი ორგვარია. ჰამანთან ვხვდებით საკუთარი და უცხო სახლის გამიჯვნას. ის, ვინც უცხო ენაზე წერს, იძულებულია «თავისი აზროვნების წესი საყვარელივით» მოარგოს უცხო სახლს, ხოლო ის, ვინც «დედაენაზე წერს», მას ოჯახის მამის, კანონიერი მეუღლის «სახლის პატრონის უფლებები»³ აქვს.

რაკილა ენა ყოფიერების სახლია, ხოლო ადამიანი ამ სახლში ცხოვრობს, ამდენად, მას ეს საცხოვრისი დედისა და მამისგან აქვს მიღებული სამკვიდროდ. ამ კონტექსტში მეტად საინტერესოა ამ საცხოვრისზე დედობრივი და მამობრივი საწყისის უფლებათა გავრცელების არეალი.

¹ Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967, გვ. 105-107.

² *Ibid.*, გვ. 162-164.

³ Johann Georg Hamann, *op. cit.*, Bd.2, გვ. 130.

ამ თვალსაზრისით მეტად საინტერესოდ ჩანს ჰოლდერლინის ერთ-ერთ წერილში შემოტანილი «ნაციონალურისა» (national) და «სამამულოს» (vaterländisch) ორი ცნობილი ცნება. «სამამულოს» ცნება უშუალო კავშირს ამჟღავნებს შუქის მატარებელ მამისეულ საწყისთან, ხოლო «ნაციონალურისა» კი შობის, დაბადების სფეროსთან (ლათინური *nasci*-ს გაგებით).

ბერძნების შემდეგ, რომელთაც «სამამულო» ეტაპი არ გაუვლიათ, ე.ი. მხოლოდ ნაციონალურის დონეზე დარჩნენ, ჰოლდერლინი გერმანელებს მიიჩნევს იმ ხალხად, რომელმაც «სამამულო და ბუნებრივი, საკუთრივ ორიგინალური¹» მღერის კილო შეიძინა.

გამჭვირვალე, ფხიზელი და ცივი ციური შუქით განათებულ სამამულო სფეროში, ანუ მამულში მშობლის საშოდან შობილი დედაენა საკუთარი არსიდან გამომდინარე განსაზღვრულ თამაშის წესებს ემორჩილება. სწორედ აქ ვლინდება «მამულის» (Vaterland - fatherland) და «დედაენის» (Muttersprache - mother tongue) მეტად საინტერესო ურთიერთმიმართება. ამ კონტექსტში ძნელია, არ გაიხსენო მაუთენერისეული ზუსტი და მოხდენილი შედარება, რაც ენის, მეტყველების შესწავლისას მამისეულ და დადესისეულ პრინციპთა ერთობ საინტერესო შეპირისპირებას გულისხმობს. ამ მოსაზრების თანახმად, ადამიანი «დედაენას», ლაპარაკს «დედასთან თამაშში» სწავლობს და არა «მამისეული ზედამხედველობის» ქვეშ. დედაენა ისწავლება დედისეულ სამფლობელოში - სახლში - და არა რომელიმე სამამულო-სახელმწიფოებრივ ინსტიტუციაში, ვთქვათ, «სკოლაში». მაუთენერის აზრით, ლაპარაკის სწავლა მეტად ადვილია; გაცილებით უფრო ძნელია «დუმილის შესწავლა²». თუკი ლაპარაკის სწავლა ადამიანს ყველაზე ადრეული ასაკიდან დედისეულ კალთას ამოფარებულს თამაშ-თამაშით შეუძლია,

¹ Friedrich Hölderlin, *Briefe*, Frankfurt am Main, Insel-Verlag, 1969, Bd.2. გვ. 946.

² Fritz Mauthner, *op. cit.*, გვ. 83.

დუმილის შესასწავლად მამისეულ მკაცრ, პირქუმ სფეროს უნდა მიმართოს. საქმე ის არის, რომ ადამიანთათვის «დედაენა საერთოა ისევე, როგორც ვთქვათ, ჰორიზონტია საერთო; არ არსებობს ორი ადამიანი ერთი და იგივე ჰორიზონტით, თითოეული თავისი საკუთარის ცენტრია». ამიტომაც «არ იცნობს არც ერთი ადამიანი მეორეს. და-მმა, მშობლები და შვილები არ იცნობენ ერთმანეთს¹», ხოლო ერთმანეთის შეუცნობლობის მთავარ მიზეზს კი ენა, თანაც დედაენა წარმოადგენს თავისი «ძველი და ახალი სიტყვებით», «ჩერჩეტ მოხუცებს და ჩერჩეტ ყმაწვილებს²» რომ დამსგავსებიან. შესაბამისად არ არსებობს ორი ადამიანი, ერთსა და იმავე ენაზე რომ ლაპარაკობდეს.

ენის მიერ გამოწვეული გაუგებრობანი ერთმანეთს აშორებს არა მარტო ერთი და იგივე ენის მატარებელი ერის ორ შვილს, არამედ თავად «ერთი დედის ღვიძლ ტყუპ ვაჟებსაც³» კი. დაშორება და გაუცხოება ალბათ კიდევ უფრო დიდია, როცა ერთი დედის, მაგრამ მამით სხვადასხვა შვილებს უხდებათ ურთიერთობა. აქ ვლინდება მამისეული და დადესისეული პრინციპის, სამამულოსა და ნაციონალურის რთულ ურთიერთმიმართებათა სპექტრი. მსგავს სიტუაციას კი იქ ვაწყდებით, სადაც ერთი საერთო დედაენა ორი სხვადასხვა მამულის პირისპირ აღმოჩნდება. მათგან ერთ-ერთი თვით სახელწოდებითაც კი დედაენასთან ავლენს სრულ თანხვდომას, როგორც მისი კანონიერი მფლობელი; მეორე კი მხოლოდ ამ ენოვანია. მარადიული მოქიშპისა და მოცილეს როლი აიძულებს მას ჯერ საკუთარი დედაენის, ხოლო შემდეგ საზოგადოდ ენის რაობაზე ჩაფიქრდეს. ენის რაობაზე მისი ჩაფიქრება ჯერ კრიტიკულ, შემდეგ კი სკეპტიკურ მიდგომას განაპირობებს, რაც უკვე სრულიად ახლებური, განსაკუთრებული ენობრივი ცნო-

¹ *Ibid.*, გვ. 56.

² *Ibid.*, გვ. 55.

³ *Ibid.*, გვ. 192.

ბიერების ჩამოყალიბებას უდებს საფუძველს. ენობრივი სკეფსისის აუცილებელ თანამდევ კომპონენტებს კი თავის მხრივ, უენობის, უსიტყვობის, დუმილის პრობლემატიკა წარმოადგენს. ამიტომაც, ალბათ, არ უნდა იყოს გასაკვირი ის, რომ ენის კრიტიკული ფილოსოფია კლასიკური და ჩამოყალიბებული სახით სწორედ გერმანულენოვან ავსტრიაში აღმოცენდა და გაფორმდა როგორც თეორიულ-ფილოსოფიურ, ისე მხატვრულ-ლიტერატურულ დონეზე.

ამ პრობლემატიკის თეორიული საფუძვლები კი უშუალოდაა დაკავშირებული ფრიც მაუთნერის მოღვაწეობასთან; ხოლო ავსტრიელი ფილოსოფოსის, ლუდვიგ ვიტგენშტაინის შრომები ენის კრიტიკის ფილოსოფიისათვის სრულიად ახალ საფეხურს წარმოადგენს. ენობრივი სკეფსისის პრობლემამ ავსტრიელი ფილოსოფიიდან ავსტრიულ ლიტერატურაშიც გადაინაცვლა და ჰოფმანსტალის, რილკეს, ბახმანის შემოქმედებაში ცენტრალური ადგილი დაიკავა. ამ მთლიანი ფილოსოფიურ-ლიტერატურული კონტექსტიდან გამომდინარე, ალბათ შესაძლებელია ითქვას, რომ ენობრივი სკეფსისის პრობლემა გერმანულენოვან სააზროვნო სივრცეში პირველ რიგში ავსტრიულ ფენომენტანაა მჭიდროდ დაკავშირებული. ენობრივი სკეფსისი კი დუმილის ფენომენის განსაკუთრებულ გააზრებას გულისხმობს. თუკი გერმანულენოვან სივრცეში სწორედ ავსტრიული ელემენტი ავლენს ამ ფენომენისადმი გამორჩეულ ინტერესს, არც ინგლისურენოვანი ლიტერატურა დარჩენილა მისდამი გულგრილი. საკმარისია გავიხსენოთ მისურის შტატში დაბადებული, მოგვიანებით, თვალსაჩინო ბრიტანელ მწერლად აღიარებული ტომას სტერნზ ელიოტის პოეზია. აქ მხედველობაში უნდა ვიქონიოთ უწინარესად მისი *დანაცრული ოთხშაბათი* (*Ash Wednesday* - 1930) და *ოთხი კვარტეტი* (*Four Quartets* - 1945). დუმილის მოტივს ერთ-ერთი მთავარი ადგილი უკავია იმ მწერლის პოეზიაში, რომლის ძველი საგვარეულო დევიზი «დადუმდი და აკეთე» ერთგვარ «უხმო დევი-

ზად» მართავს მთელ მის შემოქმედებას. *დანაცრულ ოთხშაბათშიც* და *ოთხ კვარტეტშიც* (განსაკუთრებით. *ბერნტ ნორტონის* ბოლო ნაწილში) ჩნდება მეტად საინტერესო მიმართება პატარა ასოთი გამოხატულ «გაუგონარ» და «გამოუთქმელ» ადამიანურ სიტყვასა (unspoken, unheard ... word) და თანდათან ახალ საფეხურზე გადასულ აბსოლუტურ ღვთიურ ლოგოსს შორის, რაც გრაფიკულ დონეზეც კი ვლინდება და უკვე დიდი ასოთი არის გამოხატული. ესაა სამყაროსათვის გამიზნული «უსიტყვო სიტყვა» ანუ The Word without a word, the Word within, The world and for the world; ოღონდ თავისი არსით ლოგოსის შესაბამისად მაინც სიტყვისმიერი «მდუმარე სიტყვა» (silent Word)¹.

ამრიგად, ელიოტთან ჩნდება მართალია, ადამიანურ სიტყვას ასხლეტილი, მაგრამ თავისი არსით მაინც სიტყვობრივი და მიმართვადი სიტყვა (Word). ადამიანური სიტყვა კი ელიოტისთვის მოკლებულია რომელიმე კონკრეტულ ენობრივ ჩარჩოს. იგი ამღერებულია «არც ერთ ენაზე» (not in any language)² და თითოეული სიტყვა «სახლშია» დაბინავებული (every word is at home)³. ადამიანურ და ღვთიურ სიტყვას შორის კი ხიდად დუმილია გადებული და იქ, სადაც «არასაკმარისი მდუმარებაა» (not enough silence)⁴, წარმოუდგენელია ღვთიურ-ადამიანური სიტყვის მისტიკური შერწყმა და შეერთება.

ესაა ინგლისურენოვან პოეზიაში წარმოშობით ამერიკელი, ბრიტანელი შემოქმედის, ელიოტის მიერ გაჟღერებული «უსიტყვო სიტყვის» განუმეორებელი კეთილხმოვანება. საგულისხმოა, რომ დუმილის მისტიკურ ხიზლს ვერ გადაურჩნენ თვით ენაწყლიანობითა და ელეგანტური უხვსიტყვაობით სახელგან-

¹ Thomas Stearns Eliot, *The Complete Poems and Plays*, 1909-1950, New York, Harcourt, Brace&World INC, 1971, გვ. 65.

² *Ibid.*, გვ. 134.

³ *Ibid.*, გვ. 144.

⁴ *Ibid.*, გვ. 65.

თქმული ფრანგებიც კი. დუმილის სახოტბო ქებათა-ქება ფრანგულ ენაზეც შეიქმნა; ოღონდ ალბათ აქაც, ამ შემთხვევაშიც უფრო სწორი იქნებოდა არა იმდენად ფრანგულ, არამედ ფრანგულენოვან ელემენტზე საუბარი, ვინაიდან დუმილისადმი ჭეშმარიტად მორწმუნეობრივმა მოკრძალებამ და პიეტეტმა რომელიმე სისხლითხორცამდე ფრანგი მწერლი კი არ შეძრა, არამედ ფლანდრიელი ნოტარიუსის ოჯახში დაბადებული, ფრანგულენოვანი ბელგიელი მორის მეტერლინკისთვის იქცა თავისებურ რელიგიად. მის ცნობილ ესეების წიგნში *განძი თვინიერთა* (*Le Trésor des humbles*) იგი საუბრობს «დუმილთა ხარისხზე» და განასხვავებს «აქტიურ» და «პასიურ»¹ დუმილს. ეს უკანასკნელი «მძინარე» დუმილია. ესაა «თვლემის, სიკვდილისა და არყოფნის ანარეკლი»²; ოღონდ საკმარისია მცირედი მოულოდნელობაც კი, რომ ეს პასიური დუმილი თვისებრივად და ხარისხობრივად ახალ არსში გამოვლინდეს და «აქტიურ დუმილად» იქცეს. ლაპარაკსა და პასიურ დუმილს შორის არსებითი განსხვავება არ არსებობს, რადგან ორივე შემთხვევაში ადამიანი «არ ცხოვრობს» ანუ ნახევრადმკვდარია³. ჭეშმარიტი ცხოვრება იწყება აქტიურ დუმილში. სწორედ ეს თითქმის პერსონიფიცირებული დუმილი იქცევა მეტერლინკთან ენის ეთიკური და პოეტური არსის გააზრებისას ერთადერთ პოზიტიურ ძალად. დუმილში უფრო სწორად კი ერთად დუმილში (*mais les silences que vous avez vécus ensemble; car c'est la qualité de ces silences qui seule a révéle la qualité de votre amour et de vos âmes*) ამოიცნობა ნამდვილი და «არაორდინა-რული» მეგობრობა⁴, ამაშია ჩადებული მეტერლინკისთვის დუმილის ზნეობრივი მუხტი, მისი ეთოსი. «როგორც კი ბაგენი მიიძინებენ,

¹ Maurice Maeterlinck, *Le Trésor des humbles*, Paris, Société de France, 1904, გვ. 11.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, გვ. 10.

⁴ *Ibid.*, გვ. 13.

სულები იღვიძებენ და საქმეს შეუდგე-ბიან¹». ადამიანი მეტად «ძუნწად²» (*très avare du silence*) გასცემს ისეთ საგანძურს, როგორიც დუმილია. იგი სიტყვა-ძუნწი კი არა, დუმილ-ძუნწია. სულები კი მხოლოდ დუმილში აიწონება.

«მე არ ვიცი წიგნი, რომელშიც ამდენი ღრმა დუმილია ჩამ-წყვდეული, ამდენი სიმარტოვე და თვინიერება, სიწყნარე და მეფური ზურგშექცევა ყოველგვარი მყვირალასა და ხმაურია-ნისაგან³». ამ სიტყვებს მეტერლინკისეულ ესეების წიგნს, *განძი თვინიერთა*, უძღვნის კაცი, რომელმაც თავადაც მშვენივრად იცის დუმილის ფასი, რომელიც ყოველი ნერვით შეიგრძნობს დუმილის მისტიკურ ძალას. იმ ძალას, რომელიც ასე წააგავს სიჩუმისა და მდუმარების ბულგაკოვისეულ იდეალს: «Слушай беззвучие, - говорит Маргарита мастеру, ... - слушай и наслаждайся тем, чего тебе не давали в жизни - тишиной⁴».

ეს ადამიანი მაუთნერივით ბოჰემიურ-ავსტრიული წარმომავლობისაა, ის პრაღაში დაბადებული გერმანულენოვანი მწერალი, რაინერ მარია რილკეა. ალბათ ძნელად მოიძებნება მეორე ისეთი შემოქმედი, ვისაც ესოდენ მძაფრად ჰქონდა გააზრებული გერმანული და ფრანგული სიტყვის შინაგანი განსხვავებულიობა. «ფრანგული ენა უფრო სხვა მედიუმია, ვიდრე გერმანული», წერს რილკე; საქმე ისაა, რომ ფრანგების, ამ

დაუდგომელი ხალხის მთელი ცხოვრება ამ ენაში გადაბარგდა და ისეთი ოდენობით დაგუბდა მასში, რომ ადამიანები, რომლებიც ამ ენას იყენებენ, ერთიანად მას მინებდნენ, დაცარიელდნენ და მხოლოდ

¹ *Ibid.*, გვ. 17.

² *Ibid.*, გვ. 10.

³ Rainer Maria Rilke, *Schriften: Rainer Maria Rilke; Werke in drei Bd-n*, Leipzig, 1970, Bd. 2, გვ. 752.

⁴ Михаил Булгаков, *Мастер и Маргарита*, гл. 32 - Прощение и вечный приют, <http://masterimargo.ru/book.html>, ნახვა 17 ივნისი, 2015.

იმ მომენტში ცოცხლობენ, როდესაც ამ ენის ანარეკლი მათ სახეებსა და მიხვრა-მოხვრაზე აისახება¹.

«რომანული ერებისათვის » ესოდენ დამახასიათებელი მიდრეკილება ექსტრავერსიისა და «ზედაპირულობისკენ» სწორედ ფრანგული ენის მეშვეობით გამოვლინდა ყველაზე საინტერესო ფორმით ამ ენის მატარებელ ხალხში: «შინაგანი განცდის ყველა სიმაღლე და სიღრმე გამოზრწყინებულია იოლად ასამოდრავებელ და მოელვარე ელემენტში», ფრანგული სიტყვა რომ ჰქვია. მთლიანად გრძნობად საწყისზე ორიენტირებულმა «ფრანგულმა ენამ გამოიჭამა (armgefressen) ფრანგები», ამტკიცებს რილკე². ამიტომ უკავია გამორჩეული და განკერძოებული ადგილი მეტერლინკის შემოქმედებას ერთიანი ფრანგული ლიტერატურის ფონზე - «ხანდახან შეიძლება დაგავიწყდეს კიდევ, რომ შორის მეტერლინკი ფრანგულად წერსო», ამბობს რილკე თითქოს იმის დასადასტურებლად, რომ მისი ბელგიელი თანამოკალმის ნაწარმოებები ფრანგულად და გერმანულად ლამის ერთდროულად ქვეყნდება. ხოლო იმ ფაქტს, რომ მეტერლინკი თავად უნდა ყოფილიყო დაინტერესებული საკუთარი ნაწერების გერმანულ ენაზე უსწრაფესად გამოცემაში, რილკე იმით ხსნის, რომ მეტერლინკს «გერმანელთა შორის მეტი მეგობარი და გამგები» ეგულებოდა, ვიდრე თავის თანამედროვე ფრანგებს შორის «და ალბათ მთლად არც უნდა ცდებოდესო³», დასძენს რილკე.

ძნელად იპოვიდა მეტერლინკი მისთვის თითქმის რელიგიად ქცეული დუმილის თაყვანისცემის უკეთეს შემფასებელს და დამფასებელს. ალბათ მხოლოდ მან, ვისაც რილკესავით კარგად აქვს გაცნობიერებული, თუ რას წარმოადგენს «კოსმოსუ-

¹ Rainer Maria Rilke, *op. cit.*, გვ. 743.

² *Ibid.*, გვ. 744.

³ *Ibid.*, გვ. 746-747.

რი ელემენტი», სიმარტოვემ «ჩუმი და ყურისმგდებელი¹» რომ გახადა, იცის დუმილში გამჟღავნებული ჭეშმარიტების ფასი.

საგულისხმოა, რომ ენობრივი სკეფსისი რილკესთან მეტერ-ლინკის რელიგიური, ხოლო მაუთნერის ათეისტური შეფერი-ლობისაგან განსხვავებით ეთიკურ სფეროშია გადატანილი; ოღონდ უენობის, უსიტყვობის, ენობრივი უსასოობის ეთოსი მასთან კოსმიურ დიმენზიას იძენს.

რილკემ თავისი ცხოვრების საწყისი პერიოდი გაატარა ქვეყანა-ში, სადაც «ბავშვობა განსაკუთრებით იოლია²», ხოლო ცაზე ყოველ დილით «ორი მზე ამობრწყინდება - ერთი გერმანული და ერთიც - სხვა», ანუ ბოჰემიური. ეს დუალური მზე ასტრო-ნომიული კოსმოსის პლანეტათა სისტემის ცენტრალური ციური სხეულიდან ეთიკური, უფრო ზუსტად კი, ეროვნული შინაგანი მუხტის მატარებელ მნათობად იქცევა. «სხვა», ანუ ჩე-ხურ-ბოჰემიურ მზეს უყვარს ქვეყანა და რაც მთავარია, ესმის მისი; რადგან ეს მზე ამ ქვეყნის დედაენის მატარებელია. ამ მზის შუქი და სითბო შობს ხელოვნებას, რომელშიც ამავე მზის ეროვნული სუბსტანციაა ჩატანებული; ხოლო მეორე - «გერმა-ნული მზის» ქვეშ, რომელიც ყოველგვარ ნაციონალურ მუხ-ტსაა მოკლებული, იბადება «არანაციონალური» ხელოვნება, ანუ ხელოვნება, რომლის დაბადებაც «ყველგანაა შესაძლებე-ლი», ვინაიდან მისი დედაენა სხვაგან, სხვა მზისქვეშეთშია³.

სხვა მზისქვეშეთში, სხვა მამულის მზის ქვეშ კი საკუთარი დე-დაენის «ჯადოსნური სიტყვის» ძიება ალბათ მხოლოდ მარტო-ობის დუმილში შეიძლება. სწორედ ეს იყო ბოჰემიური წარმო-შობის ავსტრიელი რილკეს ხვედრი და შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის, რომ 1914 წლის ივლისში მან, დუმილის მეხოტბემ,

¹ *Ibid.*, გვ. 660.

² *Ibid.*, გვ. 708.

³ *Ibid.*, გვ. 714-715.

მიიღო მოზრდილი ფინანსური შემოწირულობა პირისაგან, რომელმაც დუმილი ამჯობინა და თავისი ვინაობა არ დაუსახელებია. რაოდენ ნიშანდობლივია, რომ ეს მდუმარე საქველმოქმედო ჟესტი ეკუთვნოდა კაცს, რომელსაც ფანტასტიკური, მიუღწეველი მიზანი ჰქონდა დასახული ცხოვრებაში. ეს მიზანი მდუმარედ ფილოსოფოსობას გულისხმობდა. ტყუილად როდი გაიხადა მან თავისი არსებობის დევიზად სიტყვები: «რაზედაც ლაპარაკი არაა შესაძლებელი, იმაზე დუმილია საჭირო». ვიტგენშტაინისეული გამოუთქმელის მისტიკური განცდით გაჟღენთილი ეს ლაპიდარული ფრაზა მაგიურ ფორმულასავით ჟღერს გერმანულენოვან სააზროვნო სივრცეში იმ სულიერი და ენობრივი რევოლუციის ფონზე, რომელსაც კიდეც ერთი ავსტრიელი მწერლის - ჰუგო ფონ ჰოფმანსტალის *წერილმა* დაუდო დასაბამი.

ლორდ შანდოსის *წერილად* ცნობილი ეს მცირე ფორმატის შედეგრი, უმშვენიერესი ენით ნამღერი ენობრივი უსასოობისა და უძლურების ჰიმნი, ნამდვილ სენსაციად იქცა fin de siècle-ის პერიოდის ლიტერატურულ სამყაროში.

თავისი პერსონაჟის, ახალგაზრდა დიდგვაროვანის, ლორდ შანდოსის მდგომარეობა ჰოფმანსტალმა სრულიად მართებულად შეადარა «მისტიკოსის მდგომარეობას მისტიკის გარეშე»¹.

დუმილის ფენომენოლოგია, რომლის არსი სიტყვაში თვითგამომჟღავნებისკენ მიილტვის, მოითხოვს სრულიად თავისებურ, სპეციფიკურ-უნივერსალურ თვითგამოხატვის სისტემას. როდესაც საუბარია უნივერსალიზმზე, აქ პირველ რიგში ცალკეული ნაციონალური ენისათვის დამახასიათებელი შეზღუდულობის დაძლევა იგულისხმება. ამიტომ «ენა», რომელზეც ლორდი შანდოსი «არათუ წერას, არამედ ფიქრსაც კი»² შეძ-

¹ cf. Hugo von Hofmannsthal, *Ein Brief mit Materialien*, Stuttgart, Ernst Klett, 1985, გვ. 48.

² *Ibid.*, გვ. 15.

ლებდა და რომელზეც ის, «შესაძლოა, ოდესმე სამარეში» გასცემს პასუხს უცნობ «მსაჯულს»¹, არცერთ კონკრეტულ ენასთან არაა კავშირში. ეს ენა არის «არა ლათინური ან ინგლისური, არა იტალიური ან ესპანური»², არამედ ესაა «ისეთი ენა, რომლის ერთი სიტყვაც არ არის» შანდოსისათვის «ჯერჯერობით ცნობილი»³. ამ უცნობი, ჯერ არგაგონილი ენის უნივერსალიზმი მისი ზენაციონალური საკრალურობითაა განპირობებული და მხოლოდ ამის წყალობით შესწევს მას უნარი, იქცეს «მრავლისმეტყველი დუმილის» გამომხატველ ენად. გავიხსენოთ თუნდაც ელიოტისეული «არც ერთ ენაზე» ამღერებულ-ამეტყველებული დიადი «უსიტყვო სიტყვა». ეს უცნობი, საკრალურ-უნივერსალური უცხო ენა კი, თავის მხრივ, იქითკენ ისწრაფვის, რომ სიკვდილის ფენომენოლოგიის სიტყვიერ გამოხატულებად იქცეს. ამიტომაც ხედავს ლორდი შანდოსი ამ ენაზე ამეტყველების შესაძლებლობას მხოლოდ სიცოცხლისა და სიკვდილის მიჯნაზე გადაბიჯების შემდეგ. ამ ენას ესაჭიროება თავისი განსაკუთრებული ქრონოტოპი, რასაც ჰოფმანსტალთან «სამარე» განასახიერებს.

ახალ უცნობ საკრალურ-უნივერსალურ უცხო ენაზე საუბრისას ლორდი შანდოსი ჩამოთვლის ყველა მისთვის ცნობილ ენას, რომელთაც იგი ფლობს (ლათინურს, ინგლისურს, იტალიურს, ესპანურს) და ნიშანდობლივია, რომ ამ სიას აკლია გერმანული ენა, რომელზეც დაწერილია თვით ეს *წერილი*. სწორედ ამაში ვლინდება ამ ნაწარმოების კიდევ ერთი მეტად საინტერესო პრობლემა. თავისი წმინდა გარეგნული ფორმით, არქიტექტონიკით ეს *წერილი* მართლაც ეპისტოლარული ჟანრის დოკუმენტის სახითაა წარმოდგენილი, ამ ჟანრისათვის დამახასიათებელი ყველა გარეგნულ-ფორმალური ნიშან-თვი-

¹ *Ibid.*, გვ. 16.

² *Ibid.*, გვ. 15.

³ *Ibid.*, გვ. 15-16.

სებების შესაბამისობათა დაცვით (ბოლოში დართული თარიღითა და წერილის ავტორის ხელმოწერით). ამ კორესპონდენციის ორი მონაწილიდან ერთ-ერთი, კერძოდ ადრესატი, რეალური ისტორიული ფიგურა - ცნობილი ინგლისელი ფილოსოფოსი-ემპირიკოსი, ფრენსის ბეკონია, რომელსაც წერილს წერს ფიქციური პერსონაჟი - ფილიპე, ლორდი შანდოსი. ამრიგად, ეს მიმოწერა ორ თანამემამულეს, ორ ინგლისელს შორის ხდება. ამდენად, იგულისხმება, რომ ადრესანტის მიერ ინგლისურად დაიწერებოდა, ხოლო ადრესატის მიერ კი ამავე ენაზე წაიკითხებოდა. წერილის შინაარსი გადმოსცემს ენასთან შერკინებული ახალგაზრდა დიდგვაროვანი ინტელექტუალის, ლორდი შანდოსის ინტროვერსიის გზას, სიტყვის, ენის მუხანათური ღალატით გამოწვეული მისი განცდები უმშვენიერესი გერმანულითაა გადმოცემული. ესაა უნობისა და უსიტყვობის უდახვეწილესი გერმანულენოვანი მანიფესტი. აქ სახეზეა მეტად საინტერესო სიტუაცია, ერთგვარი ფიქცია, როცა სავარაუდოდ ერთი ენა (ინგლისური) ფიქტიური ხდება და სულ სხვა ენით (გერმანულით) იცვლება. ჰოფმანსტალთან ფაქტობრივად ინგლისურ ენაზე გააზრებული და ამავე ენაზე წასაკითხად გამიზნული წერილი ჩაწერილია გერმანულად, შუამავალ ენაზე, რომლის საშუალებითაც მოხდა ფიქციის დონეზე ინგლისურად გააზრებულ-შედგენილი თავდაპირველი ტექსტის კოდირება.

ნიშანდობლივია, რომ სულიერი კრიზისის პერიოდში ლორდი შანდოსის მიბრუნება ინგლისელი ემპირიკოსის, ფრენსის ბეკონისაკენ თავად ჰოფმანსტალის გზის თუ გეზის შეცვლას უდრიდა, რამაც ის საუკუნეთა მიჯნაზე ერთ-ერთ ყველაზე გავლენიან მოძღვრებასთან, ემპირიოკრიტიციზმთან, დაახლოვა. ამას კი ლოგიკურ შედეგად ავსტრიელი მწერლის ენობრივი სკეფსისის იდეებით განმსჭვალვა მოჰყვა. სწორედ ინგლისი იყო ის ქვეყანა, სადაც ამ იდეებისათვის ყველაზე ხელსაყრელი სულიერი კლიმატი იყო. შემთხვევითი როდია, რომ

მაუთნერის მიერ ენის პირველ კრიტიკოსად გამოცხადებული «ჩრდილოელი მაგის», ჰამანისათვის, გადატანილი სულიერი კრიზისის შემდეგ (1758) სწორედ ლონდონში გატარებული პერიოდი გახდა მეტად მნიშვნელოვანი. ლოგიკური პოზიტივიზმის საპროგრამო ნაშრომის ავტორი, ლუდვიგ ვიტგენშტაინი 1929 წლიდან სიცოცხლის ბოლომდე ინგლისში ცხოვრობდა. «ვენის წრის» სახელით ცნობილი ფილოსოფიური სკოლის წარმომადგენელთა უდიდესი ნაწილი (კარნაპი, ფონ მიზესი, პოპერი, რაიხენბახი) 30-40-იან წლებში იძულებული გახდა ამერიკასა და ბრიტანეთში გადასახლებულიყო. ამ პერიოდიდან სულ უფრო ავრცელებს ვენის სკოლა თავის გავლენას ანგლო-საქსურ და სკანდინავიურ ქვეყნებზე. მაშინ, როდესაც გერმანია და რომანული სამყარო (იტალია, საფრანგეთი) ამგვარი ნეოპოზიტივისტური მიმართულებისაგან მუდამ შორს იჭერდნენ თავს. ბოლოს ამ მოძღვრების სულიერ სამშობლოში - ავსტრიაშიც კი იგი უცხო ელემენტად იქცა და ინგებორგ ბახმანის თქმით, «თვით ვენაშიც სიჩუმემ დაისადგურა ვენის წრის გარშემო¹». მაგრამ დაიწყო უკუპროცესი, შემხვედრი მოძრაობა და მოხდა ისე, რომ გერმანულენოვანი სააზროვნო სივრციდან ინგლისში გადანაცვლებულმა იდეებმა 60-იანი წლებისთვის კვლავ ამ სივრცისკენ იწყეს დენა. ამის მიზეზი კი გერმანულენოვან სამყაროში ლუდვიგ ვიტგენშტაინის ხელახალი აღმოჩენა, მისი ერთგვარი რენესანსი გახდა. და იურგენ ჰაბერმასის მოსწრებული თქმით: «ენობრივი თამაშები, რომელთა ჰაბიტუსი ესოდენ თვისებრივად მიჯაჭვული ჩანდა ინგლისურ კლიმატს, გერმანიაშიც გავრცელდა» და «დღეს ვიტგენშტაინი მოდად იქცა»; ხოლო გერმანელებს, მის თანამემამულეებს თუ არა, მის თანამოენეებს საშუალება მიეცათ ესარ-

¹ Ingeborg Bachmann, *Gedichte. Erzählungen. Hörspiel. Essays*, München/Zürich, Piper-Verlag, 1992, გვ. 294.

გებლათ პოზიტივიზმის უპირატესობებით ისე, რომ ემპირისტული გაუთლელობა არ გაეზიარებინათ¹».

ასეთია ენობრივი სკეფსისის ეთნოგრაფია. ენობრივი სკეფსისი და ენობრივი კრიტიკა კი იმ ყოვლისმომცველი კრიტიკის ნაწილია, რომელიც მე-18 საუკუნეში, კანტის მოძღვრებიდან მოყოლებული, სულიერი კრიზისის დასაძლევად იქნა ამ კრიზისისთვის დაპირისპირებული; მაგრამ ისეთმა მოაზროვნემ, როგორც ჰაიდეგერია, კრიზისის ჩასანაცვლებელ ცნებად «არა კრიტიკა, არამედ მითოსი²» ირჩია. ამიტომაც ენობრივი კრიტიკა მისთვის ისეთივე უცხო დარჩა, როგორც თანამემამულის - თომას მანისათვის.

ამავდროულად, რამდენადაც არაორგანულია თომას მანის, როგორც მოაზროვნისა და ხელოვანის, ზნეობრივი პათოსისათვის ენობრივი ეჭვი და ურწმუნობა, იმდენად გასაოცარ გაგების უნარს და ტოლერანტობას ამჟღავნებს იგი იმ მოვლენისადმი, რასაც ენობრივი სკეფსისი ჰქვია. 1929 წელს გარდაცვლილი ჰუგო ფონ ჰოფმანსტალისადმი მიძღვნილი გამოსათხოვარი წერილი სავსეა «დროისმიერი ძმის» დაკარგვით გამოწვეული ღრმა ადამიანური გულწრფელი სინანულით; მაგრამ აქაც თომას მანი პირველ რიგში მწერლად, სიტყვის მსახურად რჩება. ეს განსაკუთრებით ნათლად ვლინდება ავსტრიელი თანამოკალმისადმი მიძღვნილი ნეკროლოგის მისი საკუთარი სტილისთვის საკმაოდ უცხო და არაორგანულ უსიტყვობის განცდით დამძიმებულ ტონალობაში. მართლაც, ბრწყინვალე სტილისტის ალღომ ნამდვილად არ უღალატა და მან ზუსტად მიაკვლია თავისი დარდიანი უსიტყვობის გამომხატველ სიტყვებს და ამით ეს გამოსათხოვარი წერილი ჰოფმანსტალისეული სტილისა და უენობის ძირეული პათოსის საოცარ მიბაძ-

¹ Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981, გვ. 217.

² *Ibid.*, გვ. 80.

ვად აქცია. სიტყვის ძალაგამოცლილი კაცის უმწეობა და უილაჯობა, ასეთი უცხო იმ მრავალხმიანი მოგუგუნე სტიქიისათვის, თომას მანის ენა რომ ჰქვია, თავისი თანამომძის, დუმილისა და უენობის მეხოტბის საგლოვად მისსავე ენაზე ამეტყველდება:

ჩემი გული მეტად სავსეა ცრემლებით იმისათვის, რომ მისგან სიტყვებმა შესძლონ გამოსვლა, ფიქრები მეტად ჩაფლული და განთქვეფილი სიცოცხლის, სიკვდილის, ბედისწერისა და მეგობრობის უსასრულო გრძნობაში, იმისათვის, რომ მათი დაუფლება შევძლო და ვისურვო¹.

რა იცოდა თომას მანმა, როდესაც ჰოფმანსტალთან თავის «ძმობას» წინასწარმეტყველური სიტყვით - «ბედით ნათესაობით²» განმარტავდა, თუ რა შემზარავი სინამდვილე, მომავალში მოსახდენი რეალობა იმალებოდა ამ სიტყვების მიღმა. «ბედით ნათესაობა», ტრაგიკულად ახდენილი წინასწარმეტყველების პერსპექტივიდან დანახული - მხოლოდ «ერთი თაობის ბედისწერას» კი აღარ აღნიშნავს, არამედ ორივე მწერალს ერთი საერთო მწარე ხვედრით აკავშირებს. 1929 წლის 13 ივლისს თავი მოიკლა ჰოფმანსტალის ვაჟმა, ფრანცმა, ხოლო 15 ივლისს კი, როგორც თომას მანი იტყოდა: «უენოდ, ჰმუნვასა და სასოწარკვეთაში იღუპება მამა, გასაოცარი პოეტი³». როგორ წარმოიდგენდა თომას მანი, როცა თავისი თანამომძის «უენო აღსასრულზე» წერდა, რომ განგებას მისთვისაც იგივე განაჩენი ჰქონდა გამოტანილი. ბედის ირონიით, მასაც შვილის თვითმკვლელობით გამწარებული მამის ხვედრი უნდა გაეზიარებინა. ზუსტად 20 წლის შემდეგ (1949) მისმა უფროსმა ვაჟმა, შესანიშნავმა მწერალმა, კლაუს მანმა, საკუთარი ხელით დაისრულა სიცოცხლე. ოღონდ თავისი ავსტრიელი თანამოკალ-

¹ Thomas Mann, «Altes und Neues», dans *Gesammelte Werke*, Berlin, Aufbau-Verlag 1956. Bd.11, გვ. 222.

² *Ibid.*, გვ. 224.

³ *Ibid.*, გვ. 225.

მისაგან განსხვავებით, ამ შემადრწუნებელ აღსასრულს თომას მანი უსიტყვოდ კი არ დახვედრია, არამედ ლამის ლუთერი-სეული რადიკალიზმით და შეუპოვრობით შეებრძოლა ამ ენით გამოუთქმელ უბედურებას ერთადერთი იარაღით, რომელსაც *სიტყვა* ჰქვია. მან გამოთქვა ის, რის გამოთქმასაც, ალბათ, მხოლოდ თითქმის რელიგიად ქცეული საკუთარი სიტყვის რწმენა თუ შეადლებინებდა. მასაც, ლუთერის მსგავსად, სრული უფლება ჰქონდა განეცხადებინა: «ენაც მიჭრის და კალამიცო!»

სწორედ საკუთარი სიტყვის ყოვლისშემძლეობაში თვითდარწმუნებულობამ ააღებინა თომას მანს კალამი და დააწერინა უფროსი ვაჟის ხსოვნისადმი მიძღვნილი წიგნის წინასიტყვაობაში ის სტრიქონები, რომელთა დაწერაც, ალბათ, მხოლოდ მისი მასშტაბის სიტყვის მფლობელს შეეძლო. ყველა სხვა შემთხვევაში მსგავსი სიტყვები ან გულქვაობად ანდა ამბიციურ თვითდაჯერებულობად და ლამის ავადმყოფურ ამპარტავნობად ჩაითვლებოდა. წინასიტყვაობაში საუბარია იმაზე, რომ კლაუს მანი შეიქმნა იმ «ჩრდილის» მსხვერპლი, რომელიც საკუთარი მამის თქმით, «ჩემი არსებობიდან მისას ეცემოდა, და მას, ჩემი სიყვარულისთვის ესოდენ საწინააღმდეგოდ, სიცოცხლეს ურთულებდა. მისი ვაჟობა მას ადრეულ ასაკში, ალბათ, ახალისებდა; მოგვიანებით კი ტვირთად დააწვა»¹.

თომას მანს ჰოფმანსტალთან წლების მანძილზე აახლოებდა ერთიანი გერმანიკული საწყისიდან ერთობლივი წარმომავლობის განცდა და მათი ხანგრძლივი საუბრების მთავარ თემად გერმანია და მისი ხალხი, ანუ როგორც თომას მანი იტყოდა, «ჩვენი ერი» რჩებოდა. განსხვავებული მრავალსაუკუნოვანი სახელმწიფოებრივი ტრადიციის წყალობით, მამულის აღქმა როგორც ავსტრიულ, ისე გერმანულ ცნობიერებაში სხვადასხვაგვარი და ურთიერთდაპირისპირებულიც კი იყო, ხო-

¹ Thomas Mann, *op. cit.*, გვ. 614.

ლო რაც შეეხება აღმსარებლობას, თუკი ნოვალისის მოხდენილ გამონათქვამს მოვიშველიებთ, აღმოჩნდება, რომ ავსტრიელი კათოლიკეები და გერმანელი პროტესტანტები ლამის «ერთმანეთისგან უფრო დაშორებულნი არიან, ვიდრე მაჰმადიანების ან წარმართებისგან»¹; ოღონდ რჩება მესამე და უმთავრესი, ანუ ენის ფაქტორი, რომელმაც თავის დროზე თავად გერმანელები აქცია გერმანელებად. საქმე ისაა, რომ არა ეროვნული ან ტერიტორიული, პოლიტიკური ან რელიგიური ერთობლიობის გაცდამ, არამედ გერმანულმა ენამ განსაზღვრა გერმანელთა გერმანელობა. ამდენად მთელი ის სივრცე, რომელიც ამ ენის გავლენისა და ბატონობის ფარგლებს მოიცავს, ძალიან დიდხანს ერთიან გერმანულ სივრცედ გაიაზრებოდა და მეორე მსოფლიო ომამდე თომას მანიც იმ მოღვაწეთა რიცხვს ეკუთვნოდა, ვინც იმ ბედნიერ მომენტზე ოცნებობდა, როდესაც სამყაროს ყველა ნაწილი, რაც გერმანულად ლაპარაკობს, ერთ სახელმწიფოში და რაიხში იქნებოდა გაერთიანებული².

ამრიგად, გერმანული ენა იქცევა იმ ერთადერთ გამაერთიანებელ, შემკვრელ ელემენტად, რაც საუკუნეთა მანძილზე მრავალგზის დამსხვრეულ და დაქუცმაცებულ ნაწილებს გერმანულ მეტყველებაში ამთლიანებს და რაოდენ ნიშანდობლივია შესანიშნავი ავსტრიელი მწერლის, ინგებორგ ბახმანის ერთი მოთხრობის (*სამი გზა ტბისკენ - Drei Wege zum See*) გმირის სიტყვები იმის თაობაზე, რომ სისულელე იყო გერმანელთა დასასჯელად ომის შემდეგ მათთვის ქვეყნის გაყოფა, რადგან ეს მათთვის ადეკვატურ სასჯელად ვერ გამოდგებოდა; ბევრად უფრო მარტივი და ეფექტური იქნებოდა მათთვის «გერმანულად ლაპარაკი» აკრძალვით «და ამით მთელი პრობლემა

¹ Novalis, *Die Christenheit oder Europa*. Werke in einem Band. BDK. Berlin und Weimar, Aufbau-Verlag, 1984, გვ.333.

² Thomas Mann, *Aufsätze, Reden, Essays*. Berlin und Weimar, Aufbau-Verlag, 1986. Bd.3, გვ. 78.

მოგვარდებოდა¹.» გერმანული ენა ხდის ერთნაირად პასუხისმგებელს გერმანელსაც და «ოპერეტების ქვეყნის», «ამპუტირებული სახელმწიფოს²» მოქალაქეს - ავსტრიელსაც, ყველაფრისთვის, რაც მეორე მსოფლიო ომის დროს მოხდა. საფრანგეთში ავსტრიიდან ემიგრირებული ბახმანისეული ერთი პერსონაჟისთვის (ფრანც ფონ ტროტა), ფრანგულ არმიასთან ერთად დამარცხებულ გერმანიაში შესვლისთანავე გახდა ნათელი, თუ რას ნიშნავდა მეტყველების უნარის დაკარგვა, «უენოდ ყოფნა». გერმანიაში მოხვედრილ ავსტრიელს, რომელმაც დედენაზე ლაპარაკის უნარი დაკარგა, მშობლიური ენისადმი გაუცხოება იმდენად გაუმძაფრდა, რომ გერმანელ ქალს ვედარ ეკარებოდა «იმის შიშით», რომ სინაზის წუთებში მას «პირის გაღება» და გერმანულად ალაპარაკება შეეძლო³.

საკუთარი ენისადმი გაუცხოების ამაზე უფრო მტკივნეული, ტრაგიკული განცდა ძნელი წარმოსადგენია. რაც სხვებთან მეტწილად ზოგადი, განყენებული განსჯის, თუ მინიშნების დონეზე რჩება, ბახმანთან კონკრეტულ სახელს და სახეს იმენს. ენობრივი სკეფსისი მასთან პირველ რიგში გერმანული ენისადმი გაუცხოებულ, სკეპტიკურ დამოკიდებულებას გულისხმობს.

ბახმანის აშკარად ავტობიოგრაფიული შტრიხების მატარებელ შემოქმედებაში აისახა ავსტრიელი ინტელექტუალის პიროვნულ-ადამიანური სულიერი გზა პროვინციული ავსტრიული მცირე განზომილების დახშული და შემოზღუდული სივრციდან გარე სამყაროსაკენ. თავისი შორეული სულიერი მოგზაურობის მანძილზე ავსტრიული პროვინციული ქალაქიდან წამოსულისთვის ჯერ ვენა, შემდეგ პარიზი და ლონდონი, ბოლოს კი ნიუ-იორკი იქცევა სამყაროს სულ ახალ და ახალ ცენ-

¹ Ingeborg Bachmann, *Undine geht. Erzählungen*. Leipzig, 1978, გვ. 170.

² *Ibid.*, გვ. 172.

³ *Ibid.*, გვ. 170.

ტრებად, რომლებიც საფეხურებრივად, ერთგვარი იერარქიული სისტემის სახით ენაცვლება ერთმანეთს, ვიდრე არ ხდება გმირის ისევ «შინ», დედაენის სამშობლოში დაბრუნება, სადაც დედა გარდაცვლილია, ხოლო მამა წლითიწლობით მით უფრო დაპატარავებული ეჩვენება, რაც უფრო დიდი სივრცითი განზომილების ცენტრიდან ჩამოდის ბახმანისეული პერსონაჟი, ელიზაბეტ მატრაი. მოხუცი ბატონი მატრაი თავისი ტაქტიკაობით, თავაზიანობით, პროვინციულობითა და კარგი «ერარული გერმანულით»¹ თავად ავსტრიულობის ერთგვარი განსახიერებაა. ყველაზე მეტად მას ის უმწარებს სიბერეს, რომ მისი მშობლიური მხარე, კერნტენი «გერმანელებს ეკუთვნის», რადგან მდიდარმა გერმანელებმა თითქმის მთლიანად დაიპყრეს საწყალი, «გასაყიდად გამზადებული» ქვეყანა და ტურიზმი კი ლამის «ოკუპაციას»² დაემსგავსა. გერმანელი ოკუპანტების მიმართ ბატონი მატრაის სიძულვილის მთავარი მიზეზი კი მათეულ, ავსტრიელისათვის ყოვლად აუტანელ და გაუგებარ გერმანულშია საძიებელი.

გერმანული ფენომენის მიმართ ამგვარი მტრული და შეურიგებელი დამოკიდებულება იმ ისტორიულ პროცესებს უკავშირდება, რაც სათავეს ბევრად უფრო შორეულ წარსულში, მე-17-მე-18 საუკუნეების სიღრმეში იღებს. სწორედ ამ პერიოდში ყალიბდება სპეციფიკური ავსტრიული ეროვნული თვითშეგნება. საკუთარი ავსტრიელობის განცდა კი ბუნებრივად გულისხმობდა ყოველგვარი გერმანულის, უფრო სწორად კი ჩრდილოგერმანულ-პრუსიულის მიმართ შეურიგებელ პოზიციას. ამ განწყობას თავის მხრივ კიდევ უფრო აღრმავებდა ჯერ მე-18 საუკუნის შუა ხანებში პრუსიის მეფის, ფრიდრიხ დიდის, დაუნდობელი ბრძოლა ჰაბსბურგთა დინასტიის წინააღმდეგ; ხოლო შემდეგ მე-19 საუკუნის 60-იან წლებში ბისმარკის

¹ Ärarisches Deutsch=ავსტრიულ-სახელმწიფოებრივი

² *Ibid.*, გვ. 203.

მიერ წამოწყებული «ძმათა ომი» (Bruderkrieg). ტყუილად რო-დი ერჩია ავსტრიის დედოფალს, მარია ტერეზიას, ვისთვისაც მიზოგინიით შეპყრობილი, ქალთმომუღლე ფრიდრიხი, «ბარბაროსი», «ჩრდილოეთის ურჩხული», «პლანეტის შხამიანი სოკო» და, უბრალოდ, «ბოროტი კაცი» იყო, «ბავარიელთათვის უმაღლესი მთელი პროვინციის, ვიდრე პრუსიელთათვის თუნდაც ერთი სოფლის დათმობა¹». ამ «ბოროტი კაცის» მიმართ ქალურმა სიძულვილმა კი იმგვარი სასწაული მოახდინა, რაც ლამის ცეცხლისა და წყლის დამეგობრებას ჰგავდა. ამ ძალამ მარადიულ მოქიშპეთა, ბურბონთა და ჰაბსბურგთა გაერთიანება მოახერხა, «ამ გუმინწინ აღზევებული პოტსდამელი ეგზერცირმაისტერების²» მოდგმის საზიანოდ.

ალბათ, ეს ისტორიული წანამძღვრები უფრო გასაგებს ხდის იმ უკიდურეს გაუცხოებას საკუთარი დედაენის, გერმანულის მიმართ, რომელიც ავსტრიელს «გერმანული უცხოობიდან» თრგუნავს. საკუთარ თავში უცხო ელემენტის - გერმანულის - მოსპობის სურვილი კი თავის მხრივ, ამ ენაში თვითგანადგურების და გაქრობის საფრთხეს შეიცავს. ამ საშიშროებისგან თავდაცვის საშუალებას კი ილუზიით თვითდამშვიდება და თვითგამხნეველა წარმოადგენს, რომლის ძირში «უცხოობიდან» მომავალი დედაენისადმი მორალური შურისძიების წყურვილია ჩადებული, როცა სასურველი რეალობად აღიქმება. შესაბამისად, ბედისწერად ქცეული გერმანული, ზახმანის კიდევ ერთი პერსონაჟის თქმით, «ხომ გაქრობის პირასაა, ... ყოველ შემთხვევაში, ჩვენ [ანუ ავსტრიელებს] ეს ასე გვესახება, ოღონდ ნეტავ სხვებმაც თუ დაიწყეს ამის შემჩნევა³»-ო.

ამ კონტექსტში, შეიძლება ითქვას, რომ დუმილის ფენომენოლოგიას თავისი ეთნოლოგიაც აქვს თანამდევად. და აქ შორ-

¹ cf. Thomas Mann, 1956, *op. cit.*, Bd.11, გვ. 71.

² cf. *Ibid.*, p. 95.

³ Ingeborg Bachmann, 1978, *op. cit.*, გვ. 124.

დება ერთმანეთს ურთიერთგადაკვეთილი გზები იმ სიტყვებისა, რომლებიც «არავის ქვეყნიდან» (Niemandland) კი არა, არამედ სრულიად კონკრეტული, დეტერმინირებული გეოგრაფიული წერტილიდან, საკუთარი მამულიდან მოდის და «არც ერთ ენაზე» კი არა, არამედ მშობლიურ დედაენაზე ამბობს სათქმელს. აი, სწორედ აქ იწყება მოწიწებითა და თაყვანისცემით შემობრუნება ან პირიქით, სკეფსისით გამწარებული ზურგშექცევა დედაენის მიმართ, რომელიც ორ მამულს საზიაროდ გაუხდია. შინ დედასთან თამაშ-თამაშ ლაღად ნასწავლი დედაენაზე მეტყველება მამისეული მკაცრი წვრთნის წყალობით თანდათან გაცნობიერებული და დედაენის მიმართ რესანტიმენტით სავსე დუმილით იცვლება მისთვის, ვინც თავს ამ დედაენის ერთადერთ კანონიერ მფლობელად და მემკვიდრედ კი არ აღიქვამს, არამედ იძულებულია შეზიარებულის დამამცირებელი მდგომარეობით დაკმაყოფილდეს. ამიტომაც არის, ალბათ, გამართლებული დუმილის ეთნოგრაფიაზე საუბარი, რადგან დუმილი, ენობრივი სკეფსისიდან რომ იღებს სათავეს, უფრო ამა თუ იმ ენოვანი ლიტერატურის განცდისა და დარდის საგანია.

ბიბლიოგრაფია

- Bachmann, Ingeborg, *Undine geht. Erzählungen*, Leipzig, Reclam, 1978.
- Bachmann, Ingeborg, *Gedichte. Erzählungen. Hörspiel. Essays*, München/Zürich, Piper-Verlag, 1992.
- Eliot, Thomas Stearns, *The Complete Poems and Plays, 1909-1950*, New York, Harcourt, Brace & World INC, 1971.
- Erasmus von Rotterdam, *Schutzschrift (Hyperaspistes) gegen Martin Luthers* «Vom unfreien Willen», Leipzig, Reclam, 1986.
- Habermas, Jürgen, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.
- Hamann, Johann Georg, *Kreuzzüge des Philologen, Haman's Schriften*, Berlin, bey Reiner, 1821.
- Hamann, Johann Georg, *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft, Hamann's Schriften*, Leipzig, 1821.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Berlin, Akademie Verlag, 1970.
- Heidegger, Martin, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer-Verlag, 1986.
- Hofmannsthal, Hugo von, *Ein Brief mit Materialien*, Stuttgart, Ernst Klett, 1985.
- Hölderlin, Friedrich, *Briefe*, Frankfurt am Main, Insel-Verlag, 1969.
- Luther, Hutten Müntzer, *Werke in zwei Bd-n*. BDK, Berlin et Weimar, Aufbau-Verl., 1970.
- Maeterlinck, Maurice, *Le Trésor des humbles*, Paris, Société de France, 1904.
- Mann, Thomas, «Adel des Geistes», dans *Gesammelte Werke*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1956, p. 130-152.
- Mann, Thomas, «Altes und Neues», dans *Gesammelte Werke*, Berlin, Aufbau-Verlag, 1956, p. 218-235.
- Mann, Thomas, *Aufsätze, Reden, Essays*, Berlin et Weimar, Aufbau-Verlag, 1986.
- Martini, Fritz, *Wagnis der Sprache*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1984.
- Mauthner, Fritz, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Stuttgart et Berlin, Cotta, 1906.
- Novalis, *Die Christenheit oder Europa. Werke in einem Band*, BDK. Berlin et Weimar, Aufbau-Verlag, 1984.
- Rilke, Rainer Maria, *Schriften: Rainer Maria Rilke; Werke in drei*, Leipzig, Insel-Verlag, 1970.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969.
- Булгаков, Михаил, *Мастер и Маргарита*, гл. 32 Прощение и вечный приют, <http://masterimargo.ru/book.html>, ნახვა 17 ოქტომბერი 2015.