შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი
შოთა რუსთაველის ეროვნული სამეცნიერო ფონდი

XVI-XVIII საუკუნეების ქართული ლიტერატურა

აღმოსავლური და დასავლური კულტურულ-ლიტერატურული პროცესების გ ზაშესაყარ ზე

თბილისი
2012

UDC(uak) 37.01(479.22)
ქ-279

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის
საგამომცემლო პროგრამა

„ქართული მწერლობა. პერიოდები და მიმართულებანი".
პროგრამის ხელმძღვანელი — ირმა რატიანი

აღნიშნული პროექტი განხორციელდა
შოთა რუსთაველის ეროვნულ სამეცნიერო ფონდში
მოპოვებული გრანტის (№ B-13-10) მეშვეობით

რედაქტორი

ირმა რატიანი

© ირმა რატიანი, ივანე ამირხანაშვილი,
თამარ ბარბაქაძე, გოჩა კუჭუხიძე,
გიორგი ლობჟანიძე, თამარ ლომიძე,
ზაზა ფირალიშვილი, რუსუდან ცანავა,
მალხაზ ხარბედია

ოპერატორ-დამკაბადონებელი

თინათინ დუგლაძე

ყდის დიზაინერი
ნოდარ სუმბაძე

არაკომერციული გამოცემა

გამომცემლობა „უნივერსალი", 2012
ISBN 978-9941-0-5065-7

შინაარსი

ირმა რატიანი
XVI-XVIII საუკუნეების ქართული მწერლობა —
რევიზია და რეინტერპრეტაცია.....9

თეორიული და კულტუროლოგიური პრეამბულა

ზაზა ფირალიშვილი
XVI-XVIII საუკუნეები და
ქართული სულიერების ბედი.....12

ირმა რატიანი
ევროპული კონცეპტის
რეკონსტრუქცია ქართულ მწერლობაში.....39

გიორგი ლობჟანიძე
ქართულ-აღმოსავლური მხატვრული
გემოვნება და ლიტერატურული
უნივერსალიები XVI-XVIII საუკუნეებში.....56

**კულტურული ატმოსფერო XVI-XVIII საუკუნეების
საქართველოში**

გოჩა კუჭუხიძე
კულტურის კერები და საგამომცემლო
საქმიანობა XVI-XVIII საუკუნეების საქართველოში.....69

გოჩა კუჭუხიძე
XVI-XVIII საუკუნეების ქართული სასულიერო
მწერლობის ანალიზი.....86

თამარ ლომიძე
„საყოველთაო გრამატიკის“
შექმნა დასავლეთ ევროპაში და
ანტონ კათალიკოსის გრამატიკა.....100

**ეპოქის პოეტიკური ტენდენციები.
*აღმოსავლური მოტივები ქართული კონოტაციებით***

გოჩა კუჭუხიძე
მეფე-პოეტები (ბიოგრაფიული ნარკვევები).....111

თამარ ლომიძე
კლასიკური ეპისტემის ცნება და
ქართული ანბანთქებები.....139

თამარ ბარბაქაძე
მეფე-პოეტთა ლექსნყობის პრინციპები.....156

მალხაზ ხარბედია
ნარატიული მოდელები ქართველ
მეფეთა ძირითად ტექსტებში.....190

გიორგი ლობჟანიძე
აღმოსავლური ეპოსი და
ქართული ლიტერატურული სივრცე.....200

სულხან-საბა ორბელიანი.
ქართული განმანათლებლობის კარიბჭესთან

ივანე ამირხანაშვილი
სულხან-საბა ორბელიანი (ბიოგრაფიული ნარკვევი).....231

ივანე ამირხანაშვილი
„სიბრძნე სიცრუისა". ტექსტი და კონტექსტი.....240

რუსუდან ცანავა
ქარაგმის ჰერმენევტიკა.
სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა".....254

გიორგი ლობჟანიძე
იგავის ტრანსფორმაცია აღმოსავლურ
ლიტერატურაში და მისი მხატვრული
ფუნქციები „ქილილა და დამანა"-ს ტექსტში.....310

მალხაზ ხარბედია
20 მოკლე მოგონება.
„მოგზაურობა ევროპაში" —
ტექსტის არქეოლოგიის მცდელობა.....322

ივანე ამირხანაშვილი
სულხან-საბა ორბელიანი — განმანათლებლობისა და
ენციკლოპედიზმის იდეების მკვლევარი.....344

თამარ ლომიძე
კლასიკური ეპისტემის ცნება და
სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონა".....349

გ ზაჯვარედინიდან გ ზისკენ

გოჩა კუჭუხიძე
ბესიკ გაბაშვილი (ბიოგრაფიული ნარკვევი).....359

გოჩა კუჭუხიძე
ბესიკის შემოქმედების აღმოსავლურ-დასავლური
ასპექტების ურთიერთმიმართებისათვის.....367

თამარ ბარბაქაძე
„ჭაშნიკი“ მამუკა ბარათაშვილისა.....384

დავით გურამიშვილი. *ახალი ქართული ნარატივი*

ივანე ამირხანაშვილი
დავით გურამიშვილი (ბიოგრაფიული ნარკვევი).....395

ივანე ამირხანაშვილი
დავით გურამიშვილის ესთეტიკა.....403

ივანე ამირხანაშვილი
დავით გურამიშვილის პოეტიკა.....412

თეორიული პოსკრიპტუმი

თამარ ლომიძე
XVI-XVIII საუკუნეების ლიტერატურის
კვლევის მეთოდოლოგიური გამოცდილება
ევროპულ ლიტერატურათმცოდნეობაში.....422

ირმა რატიანი

XVI-XVIII საუკუნეების ქართული მწერლობა — რევიზია და რეინტერპრეტაცია

წიგნი — „XVI-XVIII საუკუნეების ქართული ლიტერატურა *აღმოსავლური და დასავლური კულტურულ-ლიტერატურული პროცესების გზაშესაყარზე*" წარმოადგენს ქართული ლიტერატურის ისტორიისათვის საეტაპო მნიშვნელობის მქონე ეპოქის, XVI-XVIII საუკუნეების ქართული მწერლობის გააზრების მცდელობას ახალ რაკურსში — კულტურათაშორისი დიალოგის, კონცეპტუალური, სტრუქტურული და სტილისტური გადაკვეთებისა და წინააღმდეგობების ჭრილში. მეცნიერთა ჯგუფის მიერ ჩატარებული კვლევები ეფუძნება შესაბამისი ისტორიული, ესთეტიკური, იდეოლოგიური და რელიგიური კონტექსტის მონაცემებს, მეთოდოლოგიურ ჩარჩოდ კი განსაზღვრულია ინტერდისციპლინური, ინტერკულტურული და კომპარატივისტული, აგრეთვე, ჰერმენევტიკული და ნარატოლოგიური კვლევები. ქართული ლიტერატურის ამ კონკრეტული პერიოდის კვლევამ, თანამედროვე ფილოლოგიურ სტანდარტებზე დაყრდნობით, საშუალება მოგვცა, იდეოლოგიური კლიშეებისაგან დამოუკიდებლად, მასშტაბური კულტუროლოგიური ანალიზისა და ნოვატორული მეთოდოლოგიების დანერგვის გზით, მოგვეხდინა ქართული ლიტერატურული პროცესის ერთი ეტაპის თეორიული გადასინჯვა, გადააზრება, პერიოდიზაციის ჩარჩოების შესნორება და, რაც არანაკლებ აქტუალურია, საკითხისადმი ინოვაციური მიდგომის ჩამოყალიბება.

საქართველოში ლიტერატურისმცოდნეობითი კვლევების დიდი ტრადიცია არსებობს, მაგრამ ლიტერატურისმცოდნეობა, ისევ როგორც ყოველი სხვა დარგი მეცნიერებისა, ნინ მიინევს, ითხოვს ახალი ხედვების დანერგვას, კვლევის ჰორიზონტების გაფართოებას, კონცეპტუალურ და სტრუქტურულ ინოვაციებს. თანამედროვე ქართული ლიტერატურისმცოდნეობა ვალდებულია, მოახდინოს რეაგირება აღნიშნულ მოთხოვნებზე და ქართულ საზოგადოებას შესთავაზოს ქართული ლიტერატურის ისტორიის თანამედროვე რეცეფცია, რის დადასტურებასაც წარმოადგენს ნინამდებარე წიგნი.

წიგნის ავტორთა ყურადღება არაერთმა მნიშვნელოვანმა პრობლემამ მიიქცია: როგორია XVI-XVIII საუკუნეების პოლიკულტურული კონტექსტი; როგორ ყალიბდება ამ კონტექსტში ახალი დროის ქართული იდენტობა; რა გავლენას ახდენს მიმდინარე გეოპოლიტიკური და გეოკულტურული ცვლილებები ქართულ კულტურულ რეალობაზე; რა კონცეპტუალურ და პოეტიკურ ტენდენციებს გვთავაზობს ამ ეპოქის ქართული ლიტერატურა, რომელიც თანაბარ ინტერესს იჩენს აღმოსავლური და დასავლური კულტურული ინიციატივებისადმი; იძლევა თუ არა ქართულ-აღმოსავლური და ქართულ-დასავლური ლიტერატურების შედარებითი ტიპოლოგიური კვლევის გაღრმავების

შესაძლებლობას არა მხოლოდ თემატური, ფაბულური ან ლექსიკური, არამედ ფართო ჟანრული და სტილისტური ანალოგიებისა და განსხვავებების ძიება, დადგენა და დასაბუთება; რატომ და როგორ ინაცვლებს ქართული ლიტერატურა აღმოსავლური კულტურული სიბრტყიდან დასავლურისაკენ და როგორ აისახება ეს გადანაცვლება პოეტიკურ სისტემაზე.

მონიშნული პრობლემატიკის კვლევისას მეცნიერთა ინტერესის სფეროში შემოვიდა უმნიშვნელოვანესი ტექსტები, აგრეთვე, ქართველ მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა დიდი ჯგუფი, რომელთა შემოქმედებამაც რეფორმატორული მნიშვნელობა იქონია ქართული ლიტერატურის ისტორიაში. ტექსტების ანალიზი განხორციელდა დადგენილი მეთოდოლოგიების ფარგლებში, ხოლო ავტორთა შემოქმედება გააზრებულ იქნება ფართო კულტურულოგიურ ჭრილში. გაშუქდა მნიშვნელოვანი სამეცნიერო თემები. მათ შორის: რა კონცეპტუალური მოდელებით აღინიშნება ჩვენთვის საინტერესო ეპოქაში აღმოსავლური პოეტიკის, რენესანსული რეალიზმის, კლასიციზმისა და განმნათლებლობის შინაარსობრივ-სტილური თანაარსებობა ქართულ სალიტერატურო სივრცეში; რა ჟანრულ სიახლეებს გვთავაზობს ქართული ლიტერატურა და როგორია ეპიკური და ლირიკული ჟანრების ბალანსი; ნარატივის როგორ მოდელებს ირჩევს ქართული ლიტერატურა და თხრობის რა პრინციპები შეიძლება გამოიკვეთოს განსხვავებული ლიტერატურული ჟანრების დონეზე; რა ვერსიფიკაციულ ფორმებს ამკვიდრებს აღმოსავლური და დასავლური ვერსიფიკაციული კანონების გზაჯვარედინზე მდგომი ქართული პოეზია; რა მეთოდოლოგიური გზით ხორციელდება ევროპული პოეტიკური კანონებისა და სტილისტური მოდელების დანერგვა ქართულ მწერლობაში.

კვლევის კიდევ ერთი ახალი ამოცანა იყო დადასტურება იმისა, რომ ყოველი ღირებული ტექსტი შრეობრივი სისტემაა და მუდმივად განახლებად რეცეფციას ექვემდებარება. მაგალითად, სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე-სიცრუისა" წაკითხულ იქნა როგორც კლასიციზმის პოეტიკური კანონების, ისე ანტიკური ეპოქის პოეტიკისა და ჰერმენევტიკული თეორიის ჭრილში. საბას ტექსტები გაანალიზდა არამარტო კონცეპტუალური და სტრუქტურული, არამედ — ისტორიზმის პრინციპით, რომლის მეშვეობითაც შესაძლებელი გახდა „მოგზაურობის ნარატივისა" და ეპოქის „ქალაქური ტექსტის" სპეციფიკის დადგენა; ქართველ მეფეთა ტექსტები შესწავლილ იქნა არამარტო ვერსიფიკაციული ფორმების, არამედ — ნარატივის ფორმების მიხედვით; ბესიკ გაბაშვილის შემოქმედებაში, აღმოსავლური ლექსის ტენდენციების მხარდამხარ, დადგენილ იქნა დასავლური კულტურის თეორიული ზეგავლენა და მისი პრაქტიკული გამოვლინებანი; დავით გურამიშვილის ტექსტები წაკითხულ იქნა როგორც ევროპეიზმის, ჟანრული და ვერსიფიკაციული რეფორმის, ისე — მითოლოგიური, მისტიკურ-ალეგორიული და ფოლკლორული პოეტიკის კონტექსტში... ამგვარი კომპლექსური კვლევები მრავლად არის თავმოყრილი წიგნში.

წიგნის ავტორთა ერთ-ერთი მთავარი მიზანი იყო XVI-XVIII საუკუნეების ეპოქის ლიტერატურული ტექსტების საეტაპო მნიშვნელობის წარმოჩენა ზოგადად ქართული ლიტერატურის ისტორიისათვის: დასაბუთება იმ აზრისა, რომ XVI-XVIII საუკუნეები არის ქართული მწერლობის ისტორიის გარდამავალი, უაღრესად სპექტრული პერიოდი, კარდინალური შემობრუნებისა და განახლების საფეხური, რომელიც მომდინარეობს წინარე ეპოქების გამოცდილებიდან და კონცეპტუალურად მიემართება შემდგომი ეპოქების ქართული ლიტერატურისაკენ.

ლიტერატურისმცოდნეობის მეცნიერებისათვის დღეს არსებით მნიშვნელობას იძენს ლიტერატურული სისტემის ფართო კულტურულ პერსპექტივაში გააზრება, რაც გულისხმობს, ერთი მხრივ, კონკრეტული ლიტერატურული სისტემის ანალიზს ეპოქისათვის ნიშანდობლივი ზოგადკულტურული კანონზომიერებების დონეზე, ხოლო, მეორე მხრივ, მის წაკითხვას სხვადასხვა კულტურული მოდელების კვეთის ჭრილში. ვფიქრობთ, ნიგნის ავტორებმა წარმატებით გაართვეს თავი ამ რთულ ამოცანას: ლიტერატურის პრობლემების კვლევა ფართო პერსპექტივაში დღესაც და ხვალაც საშუალებას მოგვცემს, განვახორციელოთ ქართული ლიტერატურის ისტორიის კომპლექსური კვლევა და მოვახდინოთ მისი ფასეული გადააზრება თანამედროვე რეცეფციისა და რეინტერპრეტაციის დასაბუთებული სურვილით.

ზაზა ფირალიშვილი

XVI-XVIII საუკუნეები და ქართული სულიერების ბედი

შესავალი

კულტურა ინდივიდთა საკომუნიკაციო სივრცეში ადასტურებს თავის რაობას. სწორედ ამ სივრცის ერთგვარ „კვანძებშია" განლაგებული ის მეტაფორები და სიცხადეები, რომლებიც, როგორც ენერგეტიკული ცენტრები, ურთიერთქმედებაში ქმნიან იმ „საკომუნიკაციო ექსტაზს" (ჟ.ბოდრიარი), იმ ქსოვილს, რომელსაც ჩვენ კულტურას ვუწოდებთ. თავისთავად ნებისმიერი მეტაფორა, როგორც კულტურის ენერგიის წყარო, შეუძლებლის პოსტულირებას შეიძლება ნიშნავდეს და, რაც არ უნდა უცნაური იყოს, სწორედ ამ შეუძლებლობასთან მიმართებაში იბადება კულტურის „ზღვრული ენერგეტიკული დაძაბულობა". ამიტომაც არის, რომ „კულტურის სხეულში ყოფნა," თუ შეიძლება ითქვას, მისი აგენტების ერთგვარ წმინდა ინფანტილიზმს გულისხმობს, ჯერაც შორს რომ არის საკუთარი სიყმანვილით დაქანცულობისა და სიბერის პრაგმატიზმისაგან, ყმანვილურ მინდობას იმისა, რაც შეუძლებელია, მაგრამ გარდუვალი. ამიტომაც შეიძლება ითქვას, რომ კულტურა, როგორც უტოპია, როგორც ჯერარსული განმსაზღვრელი ამა თუ იმ საზოგადოებისა, არის ის, რითაც ეს უკანასკნელი თავის ღირსებას ადასტურებს, რითაც იგი ახერხებს, განაცხადოს, რომ პრაგმატული და კალკულირებადი საზრისის „გარეთაც" შეუძლია არსებობა.

ქრისტიანული სულიერებაც ხომ შეუძლებლის — ღვთის განკაცების — პოსტულირებით ინყება და სწორედ ამ მეტაფორის შეუძლებლობაში პოვებს ძალებს საიმისოდ, რომ თავისი რაობა დაადასტუროს. ღვთის განკაცებისა და ჯვარცმის შემდგომი აღდგომის პოსტულატში უკვე იმთავითვე იგულისხმება ქრისტიანული სულიერების ანი და ჰოე. ამის შემდეგ ეძლევა სივრცე ქრისტიანული სულიერების პარადიგმათა და სიცხადეთა იმ ერთობლიობას, მის „ტანს" რომ წარმოადგენს. ამით იმას, რაც პოსტულირდება, კრეატიული ძალმოსილება ეძლევა და ამით იქმნება ის სამყარო, რომელსაც ქრისტიანულ კოსმოსს ვუწოდებთ.

ამის ანალოგიურად, სწორედ „შეუძლებელში" ყოფნით მოიპოვებს ესა თუ ის კულტურა საკომუნიკაციო გარკვეულობასა და იდენტობას. ამ აზრით, კულტურა პოსტულატებზე აგებული საკომუნიკაციო მატრიცაა. როგორც ვთქვით, ამ მატრიცის „კვანძებში" სწორედ კონკრეტული ისტორიული გარემოებების პრიზმაში გარდატეხილი პოსტულატებია და მეტაფორებია განლაგებული და ისინი ინარჩუნებენ მას,

არ აძლევენ საშუალებას, ამორფულ და ირაციონალურ, თვითგამანადგურებელ რამედ იქცეს. ასე იქმნება ის (შინაგანი და გარეგანი) კონტექსტი, რომელშიც კონკრეტული კულტურა არსებობს.

თემა, რომელსაც ჩვენ ვეხებით, შეეხება სწორედ იმ კონტექსტის ნგრევასა და ახლის შენების მცდელობას, რაც იგივეა, ძველი სიცხადეების, ძველი იდენტობების ნგრევასა და ახალთა მოპოვების იმ ჯერაც დაუსრულებელ პროცესს, რომელშიც ჩვენი სულიერება მეთხუთმეტე საუკუნის შემდეგ აღმოჩნდა. ქართული კოსმოსის ჩვეული ფორმების ნგრევამ ჩვენ ამორფული და არაარტიკულირებული იდენტობის ნინაშე დაგვაყენა. არსებითად, ამ ეპოქის ერთადერთი რეალობა ეს ტრაგიკული ამორფულობა იყო და კიდევ წარსულის ის ფრაგმენტები, რომლებითაც მის დაძლევას ვცდილობდით.

წარსულის გაგება, პირველ რიგში, ალბათ, იმის ამოცნობას ნიშნავს, თუ როგორ ატარებს აწმყო წარსულის ხმიანებას. ამ უკანასკნელში თითქოს ჩვენი დღევანდელობის პრეფიგურაციებს მოვნიშნავთ ხოლმე. ამით წარსული უცნაური კავშირშია ჩვენთან და რაღაცნაირად მონაწილეობს აქ და ახლა. ის, რაც თითქოს ერთხელ და სამუდამოდ მოვიტოვეთ, კვლავ ცდილობს ჩენი საშუალებით საკუთარი თავის გამოთქმას და ჩვენს აქტუალურ რაობაში მობრუნებას. რაღაც შინაგანი და ამოუცნობი კანონზომიერებების ძალით გაგამჟღავნებას იწყებს არსებობის ის ფორმები, რომლებიც, ერთი შეხედვით, სადღაც მიტოვებული ნაშთია და მეტი არაფერი.

ეს განსაკუთრებით დღევანდელის მსგავს გარდატეხის ეპოქებს ეხება. ძალაუფლების მქონეთა ყაჩაღური მორალი, გონებისა და გულის კანონებზე აგებული საკუთარი სასიცოცხლო გარემოს შექმნის უნარის დეფიციტი, ექსტრემისტული განნყობილებებისა და ირაციონალური ქაოსის სიყვარული, დაბოლოს, ყველაფრის ხელის ერთი დარტყმის გამომსწორებელი ჯადოსნის მუდმივი ძიება, როგორც ჩანს, მეთექვსმეტე-მეთვრამეტე საუკუნეებიდან მილებული მემკვიდრეობაა. ისტორიულმა ბედისწერამ დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ თითქოს კიდევ ერთხელ მოგვახილინა საკუთარი თავი, რათა ილუზიებისაგან გათავისუფლების შანსი მოგვცემოდა. ამის გარეშე ამ ილუზიების ჩიხში ჩარჩენაა, თვითმუმიფიცირებაა, საკუთარი თავის განირვაა იმ მახისათვის, რომელიც ჩვენმა უგუნურებამ და ულმობელმა ისტორიამ მოქსოვეს.

ამიტომაც არის ღირებული წარსულის შესწავლა და გაგება. იგი არ შეიძლება მხოლოდ ნაციონალ-უტოპიური წარმოდგენებით ნარკოტიკული თრობის საგნად დავტოვოთ. ის სულიერი კრიზისი, რომელიც საქართველოში XV საუკუნის შემდეგ მეფობდა, კვლავ და კვლავ გაგებას საჭიროებს.

მცირე და, ხშირად, არა მხოლოდ მცირე ერების ისტორიოგრაფია წარსულის გარკვეულ ფაზებს ხშირად უსამართლო, არამართლზომიერ ეპოქებად განიხილავს და ერთგვარ მარტიროლოგიურ ნარატივად

აქცევს. ეს მით უფრო ხშირია, თუ ამგვარ ფაზას წინ წარმატებული საუკუნეები უძღოდა და ამით გაათმაგებულია სურვილი, რომ დაცემის საუკუნეებში მხოლოდ უსამართლობა და ბედისწერის დაუმსახურებელი დარტყმები იქნას დანახული, რასაც ესა თუ ის ხალხი უდრეკი და ხშირად ტრაგიკული ჰეროიზმით ხვდებოდა.

ამით ისტორიოგრაფია და ისტორიოსოფია თავისი საგნობრივი ველის გარეთ გადის და უმალ ნაციონალ-უტოპიურ ნარატივად იქცევა, ვიდრე — საკუთარი წარსულის გაგების მცდელობად. განვლილი წარმატებული საუკუნეები წარუმატებლობის ეპოქაში ერთგვარი პრეტერისტული ილუზიების წყაროდ გვევლინება, რაც, ცხადია, თითქმის გამორიცხავს საკუთარი თავის გაგებასაც და მომავალზე ორიენტირებულ იდენტობათა და სტრატეგიათა განსაზღვრასაც. ამგვარი ნარატივი იქცევა კულტურის ცნობიერების იმ ნრედ, რომელიც იძლევა არა მხოლოდ ნარსულის უნივერსალურ აღწერას, არამედ — მეტაფორათა იმ სისტემასაც, რომლითაც კულტურა საკუთარ თავს აღიქვამს და „აქ და ახლა" აღწერს. ასე იქცევა ნარსული, უფრო სნორად, ნარსულის ხედვა აწმყოსა და მომავლის ბედისწერად. ასე იქმნება ის ჩაკეტილი ნრე, რომელშიც მცირე ერმა, როგორც საკუთარი წარსულით დატყვევებულმა, შეიძლება საუკუნეები გაატაროს. ამგვარ ნრეს თავისი გამეღლავნების ფორმები აქვს საეალდებულო წარმოდგენათა სისტემების სახით, თავისი სიცხადეების სისტემა, თავისი საკომუნიკაციო იმპერატივები. ყველაფერ ამაში ნათლად ჩანს მთელი კულტურის უნარი თუ უუნარობა, გაარღვიოს ეს ნრე.

სნორედ მეტაფორათა და საკომუნიკაციო იმპერატივთა ეს სისტემაა ის ერთ-ერთი უმთავრესი მემკვიდრეობა, რომელიც XVI-XVIII, ჩვენი სახელმნიფოებრივი და კულტურული იდენტობის კრიზისის საუკუნეებში ჩაისახა, ისტორიული პრიზმა განვლო და ჩვენამდე ისე მოვიდა. ეთნომითოლოგიური წარმოდგენებით გაჯერებულ ნარატივში ეფემერული არსებობის ჩვევა და საკუთარი ბედის მარტიროლოგიურ ნათელში ხედვა თანდათან იქცეოდა იმ პათეტეტიკური პატრიოტიზმის საკომუნიკაციო დემონებად, რომლებიდან თავის დაღწევაც ჩვენთვის დღემდე ისტორიაში დაბრუნების ამოცანის თანაზომადია.

კიდევ ერთხელ გავიმეორებთ: სოციო-კულტურულ გარემოს, როგორც საკომუნიკაციო სისტემას, აწმყოსთან შეთანადებულ კონვენციურ სიცხადეთა მატრიცა ქმნის. სნორედ ამ მატრიცაზე დაყრდნობით ხორციელდება, თუ შეიძლება ითქვას, კულტურის ინდუსტრია, მისი უწყვეტი აღწარმოება, იგი იძლევა სახელმნიფოებრივი და სოციალური, ზოგადად, ისტორიული ცხოვრების ფორმების მყარ წანამძღვრებსა და გარკვეულობებს, იგი იძლევა ისტორიული დინამიკისა და კულტურის ინდუსტრიის ვექტორებს. თუკი XVI-XVIII საუკუნეები შეიძლება რამით დავახასიათოთ (და ეს ავბედითი მემკვიდრეობა დღემდე მოგვდევს), ეს არის სნორედ ამგვარ სიცხადეთა ტოტალური დეფიციტი და დროითი მიმართებებიდან ფატალური ამოვარდნა. ისტორიულმა კატაკლიზმებმა ქართული საზოგადოება დააყენა იმ საშიშ-

როების წინაშე, რომ იგი ერთგვარი Caput Mortuum-ის, „მკვდარი თავის“ მდგომარეობაში შეიძლებოდა აღმოჩენილიყო (მკვდარ თავს შუა საუკუნეებში ალქიმიური ოპერაციების შედეგად დარჩენილ უსარგებლო ნაშთებს უნოდებდნენ). ასეთი ნაშთის მდგომარეობისათვის შეიძლებოდა განნირულიყო მთელი სულიერება, თუკი იგი საკუთარი იდენტობის ახალ ფორმებს არ მიაგნებდა და ამით ისტორიული დინამიკის ახალ ენერგიას არ შეიძენდა. ისტორიის ალქიმიამ იგი კვდომის საფრთხის წინაშე დააყენა.

ამასთან, თუკი რაიმეთი გვაოცებს ჩვენი XVI-XVIII საუკუნეები, ეს არის ის დრამატული მოქნილობა, რომლითაც ჩვენი მოღვაწეები ცდილობდნენ თავსდამტყდარი ისტორიული გარემოებებიდან თავის დაღნევას და კულტურის სხეულში ცოცხალი წერტილების მოძებნასა და გაღვივებას. ამ ვითარებაში მხოლოდ ერთეულებს ესმოდათ კარგად, რომ მთელი ყურადღებისა და ნებელობის მიმართვა ძველ და უკვე ისტორიულ საზრისს მოკლებულ სახეთა, სიმბოლოთა თუ პარადიგმათა შენარჩუნებაზე შეუძლებელია, თუნდაც იმ მიზეზით, რომ სულ სხვა ისტორიულ და გეოკულტურულ კონტექსტთან გვაქვს საქმე, შესაბამისად, საქმე აღარ გვაქვს ისტორიის ძველ სუბიექტთანაც. ისტორიის სუბიექტი, რომელიც უკვე აღარ არსებული გარემოებების „მობრუნებისა“ და ძველი მიმართებების აღდგენის იმედზეა, ტრაგიკული, ისტორიიდან ამოვარდნილი სუბიექტია, იგი ისტორიული ქრონოტოპის გარეთაა და ეფემერულ არსებობას განაგრძობს მანამ, სანამ ერთ დღეს ერთეულებში გამეღავნებული ნება არ აიძულებს, რომ ქიმერებად ქცეული ძველი სახეები თავიდან მოიშოროს და საკუთარი კულტურული და სულიერი პოტენციების გასამეღავნებლად ახალი ფორმებისა და სახეების ძიებას შეუდგეს.

ვფიქრობთ, მოკლედ სნორედ ასე შეიძლება აღინეროს XVI-XVIII საუკუნეების ქართული სულიერების ბედი — საუკუნეებისა, რომელთა შემდეგაც ეს სულიერება სრულიად ახალ ისტორიულ კონტექსტში ცდილობდა თვითგამეღავნების ფორმათა მოძიებას.

ამიტომაც აქვს ამ საუკუნეების გაგებას ჩვენთვის უდიდესი მნიშვნელობა. სნორედ ამ საუკუნეებში იშვა კულტურის მაკონსტიტუირებელი მრავალი ის ცხოველმყოფი თუ მკვდარი მეტაფორა, რომელთა დიქტატიც ძალზე დიდია და რომლებიც დიდწილად განსაზღვრავენ ჩვენს ისტორიულ ენერგიასაც და, ამასთანავე, იმ ხელთუპყარობასაც, რომლის გამოც ამ ენერგიას ცოცხალი და ქმედითი ფორმები ვერ უნარმოებია.

ეს, ალბათ, უნდა იყოს კიდევ ერთი მცდელობა, რომ ეფემერული მითოლოგიზმებიდან თავისუფალი მზერით ჩვენი დღევანდელი მდგომარეობა უკეთ გავიაზროთ. თუკი ბედისნერას კანონები გააჩნია, ერთ-ერთი უმთავრესი კანონია ის იდუმალი ნესი, რომლითაც ნარსულში საკუთარ თავს ეპოვებთ და ვცნობთ, თუ როგორ განგვსაზღვრავს ნარსული დღეს, აქ და ახლა, როგორ განსაზღვრავს იგი ჩვენს დღევანდელ, ერთი შეხედვით, სრულიად უნიკალურ სიტუაციურობას. როგორც ვთქვით, წარსულის ხედვა ხომ თითქოს საკუთარი ბედისნერის

ხედვის თანაზომადია. მისი მეშვეობით ჩვენ თითქოს ვიხსენებთ საკუთარ, „აქ და ახლა“ მოცემულ რაობას და, უფრო მეტიც, მისი ხედვა გვანახებს იმ ეფემერულ თვითგამჟღავნებასაც, რომლებიც დღემდე ისტორიულ ბორკილებად დაგვდევს.

ის გარემოება, რომ რელიგიური ცხოვრების როლი კულტურული იდენტობის ჩამოყალიბებაში უაღრესად დიდია, ეჭვს არ იწვევს. იგი დიდნილად განსაზღვრავს იმ ინტელექტუალურ და ეთიკურ რელიეფს, ამა თუ იმ საზოგადოების ისტორიულ გარკვეულობას რომ იძლევა. ამიტომაც ვფიქრობთ, რომ XVI-XVIII საუუნეების ქართული კულტურის რაობაზე მსჯელობისას რელიგიური ცხოვრების რაგვარობასთან დაკავშირებული გარემოებების განხილვას ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი უნდა მივაკუთვნოთ. ამ პრობლემას მიეძღვნება მონაკვეთი, რომელშიც აღნერილი იქნება აღმოსავლეთ ქრისტიანობის ბედი კონსტანტინოპოლის დაცემის შემდეგ.

შემდეგი მონაკვეთი მიეძღვნება მცდელობას იმისა, რომ აღწერილი იქნას ეპოქის რელიგიური და ინტელექტუალური ხასიათი და მის კონტექსტში იქნას დანახული ქართული სულიერების მდგომარეობა. საქმე ხომ შეეხება ახალ დროს — ეპოქას, რომელმაც ძირეულად შეცვალა მაშინდელი სამყაროს რაობა.

მაშასადამე, ჩვენი მიზანია, აღვწეროთ, თუ რას წარმოადგენდა ეს შეცვლილი სამყარო, ანუ რას წარმოადგენდა ის სახეშეცვლილი გლობალური კულტურული კონტექსტი, სადაც ქართული სულიერება ცდილობდა დამკვიდრებას. მთელი ამ პანორამისათვის თვალის გადავლება საინტერესოა იმიტომაც, რომ იგი საშუალებას გვაძლევს, ჩავწვდეთ თავად საქართველოში მიმდინარე კულტურულ პროცესებსაც. გარდა იმ უნიკალობისა, რომელიც ჩვენს სულიერებას გააჩნია, იგი ამავე დროს ასახავს და პრიზმისებრ გარდატეხს ყველაფერ იმას, რაც მაშინდელ სამყაროში ხდებოდა. ამა თუ იმ ხალხის სულიერება ხომ არ წარმოადგენს იზოლირებულ და საკუთარ თავში ჰერმეტულად ჩაკეტილ რამეს. მასში, როგორ სიცოცხლისეულობაში, აისახება ყველაფერი ის, რითაც სამყარო ცხოვრობს და სუნთქავს.

მართლმადიდებელი სამყარო

1453 წლის 29 მაისს მუჰამედ II-ის ჯარებმა კონსტანტინოპოლი აიღეს. ბიზანტიის იმპერატორი კონსტანტინე XI ბრძოლაში დაიღუპა. 1459 ნლისათვის თურქებმა დაიპყრეს ბულგარეთი და სერბია, 1459-1460 ნლებში დაიკავეს საბერძნეთის ევროპული ნანილი, 1463 ნელს — ბოსნია. 1448 წელს კონსტანტინოპოლის პატრიარქის კურთხევის გარეშე ხელდასმულმა და შემდგომში კანონიზებულმა მოსკოვის მიტროპოლიტმა იონამ განაცხადა, რომ კონსტანტინოპოლი დაეცა თავისი ცოდვილი ბუნების გამო და რომ ამქვეყნად არსებობდა ერთადერთი ჭეშმარიტი ეკლესია და იგი რუსული ეკლესია იყო. 1512 წელს ეს

მოტივი ფსკოველმა ბერმა ფილოფეოსმა მესამე რომის იდეად გააფორმა და თავის გზავნილში დიდ თავადს ვასილი III-ს არწმუნებდა, რომ მხოლოდ იგია ქრისტიანთა ჭეშმარიტი ხელმწიფე. ვასილი III შეეცადა, ამ დოქტრინისათვის ერთგვარი კანონიერი საფუძველი შეექმნა და 1472 წელს ჯვარი დაინერა ბიზანტიის უკანასკნელი იმპერატორის ძმის, თომას ქალიშვილზე ზოიაზე, რომელიც მანამ 10 წლის ასაკში ერთ რომაელ დიდებულზე გაათხოვეს და სულ მალე დაქვრივდა. რეალურად ამ ქორწილს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ვერ ექნებოდა, რადგან ზოიას ჰყავდა ორი უფროსი ძმა ანდრია და მანუელი და ევროპაში სწორედ ანდრიას განიხილავდნენ პალეოლოგთა დინასტიის მემკვიდრედ. ამასთან ზოიამ იოლად აუღო ალღო, თუ რა სიკეთეს უქადდა მას და მის მემკვიდრეებს მესამე რომის იდეა, გათხოვების შემდეგ ხელახლა მოინათლა მართლმადიდებლად, ინოდა სოფიად და მთელი არსებით ჩაერთო ეკლესიათა შორის ინტრიგებში. ჯვრისწერა ვატიკანში გაიმართა. ეს ფაქტი რომის პაპს სიქსტ IV-ს დიდ დიპლომატიურ წარმატებად მიაჩნდა და თავადვე უზრუნველყო ზოია მზითვით, თუმცა კი შედეგად დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ეკლესიათა კიდევ უფრო მნვავე დაპირისპირება მივიღეთ.

ერთადერთი ქრისტიანული ქვეყანა, რომელმაც მოგება ნახა კონსტანტინოპოლის დაცემით, იყო რუსეთი (რანისმანი 1969: 13). ჯერ კიდევ XIV საუკუნეში თავიანთ სამეფოებს რომის მემკვიდრეებად სერბთა მეფე დუშანი და ბულგარელთა მეფე იოანე-ალექსანდრე აცხადებდნენ. ბულგარელებმა კონსტანტინოპოლის დაცემიდან სულ მცირე ხანში მესამე რომად თავისი დედაქალაქი ტირნოვო გამოაცხადეს, თუმცა კი რამდენიმე წელიწადში თურქებმა ბულგარეთიც დაიპყრეს.

ყველა ამ პრეტენზიას ხელს უწყობდა ბიზანტიურ ისტორიოგრაფიაში გავრცელებული „ადგილმონაცვლე ქალაქის" კონცეფცია, რომლის მიზანიც ძველი რომის კონსტანტინოპოლით ჩანაცვლების გაამართლება იყო. ამ კონცეფციამ თავისი რელიგიურ-ნაციონალისტური მოტივებითა და დაუფარავი ელინო-ცენტრიზმით საკმაოდ დიდი როლი შეასრულა იმაში, რომ ქრისტიანული სამყარო საგრძნობლად გულგრილად შეხვდა კონსტანტინოპოლის დაცემას.

1438-1445 წლებში ფერარაში, ფლორენციასა და რომში ტარდება მსოფლიო საეკლესიო კრება, რომლის შედეგებიც ფლორენციის უნიად არის ცნობილი. მისი მონვევის ინიციატივა ეკუთვნის პაპს ევგენი IV-ს, ხოლო ბიზანტიის იმპერატორმა დაადასტურა მისი, როგორც მსოფლიო საეკლესიო კრების უფლებამოსილება. გარდა კათოლიკური ეკლესიის წარმომადგენლებისა, მას ესწრებოდნენ კონსტანტინოპოლის პატრიარქი იოსებ II, რომელმაც აღმოსავლეთის ეპისკოპოსთა თანხმობით, კრების კანონიკურობა სცნო, ვლახეთის, მოლდავეთის, კიევისა და სრულიად რუსეთის მიტროპოლიტი ისიდორი და მრავალი სხვა, სულ — 700 კაცი. ყველა მართლმადიდებელმა იერარქმა, მიტროპოლიტი მარკოზ ეფესელის გარდა ხელი მოაწერა დოკუმენტს, რომლის თანახმადაც ის ცვლილებები, რომლებიც კათოლიკურ ეკლე-

სიაში იქნა შემოტანილი, წმინდა გადმოცემისა და წმინდა წერილის შესაბამისი იყო და რომ აღმოსავლეთის ეკლესიები რომისას უერთდებოდნენ, თუმცა კი უარს ამბობდნენ ლათინური ლიტურგიული და საეკლესიო ჩვეულებათა გაზიარებაზე. ყველამ – მათ შორის ბიზანტიის იმპერატორმაც — ხელი მოაწერეს პაპის მიერ შემოთავაზებულ ბულას, რომლის ძალითაც აღმოსავლეთის ეკლესიები მიუერთდნენ დასავლურს. თურქების სამხედრო დაწოლა ბიზანტიელ რელიგიურ მოღვაწეებს აიძულებდა, უფრო გაგებით შეეხედათ კათოლიკურ ეკლესიაში განხორციელებული ბევრი ცვლილებისათვის. ცხადია, პაპიც ცდილობდა ამ სიტუაციით ესარგებლა.

სულ რამდენიმე წლინადში ფლორენციის უნიის შედეგები გადასინჯული და უარყოფილი იქნა აღმოსავლური ეკლესიების მიერ, ხოლო ხელისმოწერის ფაქტს ხსნიდნენ ინტრიგებით, მოსყიდვებით და სხვანი. ამაში ძალზე მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა უკვე ნახსენებმა მიროპოლიტმა მარკოზ ეფესელმა. მცდელობა, თურქულ საშიშროებას ქრისტიანული სამყარო ერთიანი დახვედრილიყო, მარცხით დამთავრდა. უახლოესი საუკუნეების განმავლობაში ეკლესიათა შერიგების იდეა პაპის ექსპანსიონიზმის, ელინური ნაციონალიზმის, რუსული მესიანიზმისა და თურქული პოლიტიკური ინტერესების მსხვერპლად იქცეოდა.

ერთერთი უპირველესი, რაც სულთანმა მუჰამედ მეორემ მოიმოქმედა კონსტანტინოპოლის აღების შემდეგ, კონსტატნტინოპოლის საპატრიარქოს აღდგენა იყო. მან ბერძენი სასულიერო პირები მოიწვია და პატრიარქს არჩეული იქნა გენადი სქოლარიუსი, ფლორენციის საეკლესიო კრების მონაწილე და მომხრე, რომელიც შემდგომ მარკოზ ეთესელის გავლენით უნიის დაუძინებელ მტრად იქცა. არჩევანი რომ შემთხვევითი არ იყო, აშკარაა. უნიის მოწინააღმდეგეებზე აქცენტის გაკეთება მუჰამედს საშუალებას აძლევდა, აღმოსავლურ-დასავლური საეკლესიო კავშირები გაეწყვიტა და აღმოსავლეთის ეკლესიაში დასავლურის მიმართ ეჭვიანი და უნდობელი დამოკიდებულებისათვის ხელი შეეწყო. ამით იგი ბიზანტიის ბედისადმი დასავლეთის თანაგრძნობას და მიმავალში პოლიტიკური ალიანსების შექმნას იმთავითვე აცლიდა საფუძველს. სულთნის ფირმანმა ოტომანთა იმპერიაში ქრისტიანთა ლეგალური სტატუსი განსაზღვრა. კონსტანტინოპოლის პატრიარქს ეძლეოდა სრული დამოუკიდებლობა საეკლესიო საქმეების განგების საქმეში. გამოცხადებული იქნა პატრიარქისა და ეპისკოპოსების ხელუხლებლობა. კონსტანტინოპოლის ტაძართა ნახევარი საპატრიარქოს განმგებლობაში დარჩა. ოტომანთა იმპერიაში ეთნიკური და რელიგიური იდენტობები გაიგივებული იყო და, ამდენად, ქრისტიანობას საკუთრივ ბერძნულ საქმედ განიხილავდნენ, რაც ბერძნული ნაციონალიზმისათვის სრულიად მისაღები ვითარება იყო. თურქებმა ყველაფერი მოიმოქმედეს საიმისოდ, რომ ბერძნული რელიგიური აზრი ნაციონალიზმის ჩარჩოებამდე დაევიწროებინათ და სახელმწიფოებრივი კატასტროფის შემდეგ თავისი იდენტობა ნაციონალურისა და რელიგიურის თანხვედრაში ეძიათ. თუ ეს ვითარება გამართლე-

ბული იყო ნაციონალური იდეის გადარჩენის აზრით, მას მძიმე შედეგები მოჰქონდა რელიგიური ცხოვრებისათვის, რადგან ქმნიდა ქრისტიანული უნივერსალიზმის ნაციონალურ მნიშვნელზე დაყვანის პრეცენდენტს. თუ გავიხსენებთ, რომ ბიზანტიის სულიერი გავლენის მთავარი განმსაზღვრელი იყო ის უნივერსალიზმი, რომლის მატარებელიც იყო აღმოსავლეთის ეკლესია, იოლი გამოსაცნობია, თუ როგორ მახეს უგებდნენ ამით თურქები ქრისტიანული ერთობის იდეას და როგორ აქცევდნენ ეკლესიას სხვადასხვა ხალხთა გეოპოლიტიკურ ინსტრუმენტად.

თურქებმა თავის მიზანს მიაღწიეს, ხოლო შემდგომში, როდესაც დასავლეთი საბოლოოდ გულგრილი გახდა აღმოსავლეთი ქრისტიანობის ბედის მიმართ, ხოლო თურქეთსა და რუსეთს ევროპული ქვეყნები უკვე განიხილავდნენ, როგორც ორ ურთიერთდამბალანსებელ მტრულ ძალას, პატრიარქის უფლებები მკვეთრად იქნა შეზღუდული. XVIII საუკუნის 73 ნლის განმავლობაში შეიცვალა 48 პატრიარქი (მმემანი1953: 147). ზოგმა მათგანმა ხუთჯერაც კი დაიკავა პატრიარქის ტახტი. ბერძნული რელიგიური ნაციონალიზმი, რომელიც ისედაც ყოველთვის იყო ბიზანტიზმის ხან აშკარა, ხან კიდევ ფარული მოტივი, როგორი უცნაურიც არ უნდა იყოს, სნორედ თურქების ბატონობის დროს იქცევა ნამყვან ძალად. არ შეიძლება, ამაშიც საკმაოდ კარგად გათვლილი პოლტიკური ანგარიში არ დავინახოთ. მას ბიზანტიის კრახი თანამედროვეთა თვალში დაჰყავდა კონკრეტული ხალხის ტრაგედიამდე და მას ფარავდა გეოპოლიტიკური კატასტროფის მასშტაბებს. ამას უფრო ადრე ჯვაროსნულმა ომებმა და ჯვაროსნებს შორის არსებულმა ანტიბიზანტიურმა განწყობილებებმცა შეუწყო ხელი. ბერძნები ჰკარგავდნენ არა მხოლოდ მონოფიზიტი სომხებისა და სირიელების მხარდაჭერას, არამედ, რაც გაცილებით მძიმე იყო ამ ახალ ისტორიულ ვითარებაში, ქართველებისა და სლავური მოდგმის ხალხთა თანაგრძნობასაც. ბიზანტიური სამყარო ჰკარგავდა უნივერსალური სამყაროს კონტურებს და საკუთრივ ბერძნულ სამყაროდ იქცეოდა. მსოფლიო პატრიარქი თანდათან ელინური პატრიოტიზმის სიმბოლოდ იქცა (მმემანი 1953: 150).

თურქებისთვის ხელსაყრელი იყო ამ პროცესების გაღრმავება. ისინი ყოველგვარად უწყობდნენ ხელს ბერძნების პრიმატს ყველა, განსაკუთრებით დაპყრობილი სლავური ქვეყნების ეკლესიებში და ბერძნებიც სარგებლობდნენ ამ გარემოებით (მმემანი 1953: 149). სლავურ საპატრიარქოებს აქცევდნენ ეპარქიებად და იქ ბერძენ იერარქებს ნიშნავდნენ. თურქები ხელს შველოდნენ ბერძნებს იერუსალიმის, ანტიოქიისა და ალექსანდრიის საპატრიარქოებში გაბატონებაშიც. აღმოსავლეთის ეკლესია იქცა ერთმანეთთან დაპირისპირებული და ერთმანეთის მიმართ ეჭვიანი და ზოგჯერ მტრული დამოკიდებულების მქონე ეკლესიების ნაკრებად.

ტრაგიკული იყო სასულიერო განათლების ხარისხის დაცემაც. XVI საუკუნეში თესალონიკის მიტროპოლიტი წერს, რომ მის ეპარქიაში არც ერთ ბერს არ ესმის ძველი ბერძნული ენა და არ ესმის ლოცვათა

შინაარსი. ძალზე მცირე იყო საკმარისი საიმისოდ, რომ ადამიანი მღვდლად ან დიაკვნად კურთხეულიყო. შეიქმნა ვითარება, როდესაც, როგორც ამას გიორგი ფლოროვსკი წერს, დასავლეთი ღვთიმეტყველებაშია ჩაფლული, ხოლო აღმოსავლეთი დუმს და მხოლოდ დაგვიანებითღა იმეორებს დასავლურ საღვთისმეტყველო ფორმულებს (შმემანი 1953: 151).

კიდევ უფრო მძიმე მდგომარეობა შეიქმნა საქართველოში, სადაც სასულიერო პირთა განათლების დეფიციტს ზედ მათი თვითნებობა და საერო ძალაუფლებისაკენ სწრაფვა ერთვოდა. „ქართველი მღვდელმთავარი სანჯაყის (გამგებლის) უფლების მქონეა და ხშირად კარგად არც კი იცის წერა-კითხვა. — წერს ანტიოქიის მართლმადიდებელი პატრიარქი მაკარი 1665 წელს წალენჯიხის მონასტერში ყოფნისას, — როცა მას ძღვენს მიართმევენ ახალი დიაკვნის საკურთხებლად, იგი მაშინვე აკურთხებს მას და არც კი კითხულობს, მონათლულია იგი თუ არა, დიაკვნობის ღირსია თუ არა, კანონიერი ქორწინებით თუ იყო შეუღლებული ქალწულთან. (. . .) მას არც კი ეკითხებიან, წერა-კითხვა თუ იცის. (. . .) ბევრმა დიაკვანმა და მღვდელმა საერთოდ არ იცის წერა-კითხვა. ზეპირად უსწავლია ერთი-ორი ლოცვა და იყენებს მათ წირვის, ჯვრისწერის, მიცვალებულთათვის წესის აგების და სხვა ამგვართა დროს. ბევრმა მღვდელმთავარმა არ იცის დიაკვნად და მღვდლად კურთხევის წესები, თავისი ხელით ვერც კი შეუდგენს (ახლად ხელთდასმულს) კურთხევის დამამტკიცებელ საბუთს. ქართველმა ეპისკოპოსებმა არ იციან აგრეთვე, როგორ აკურთხონ ახლად ნაგები ეკლესიები. კურთხევის წინ ეპისკოპოსი უთანხმდება ეკლესიის აღმშენებელს: — რას მომცემ ეკლესიის კურთხევისთვისო. (ეს ყველაფერი იმიტომ ხდება, რომ ქართველებს ნაკლებად ესმით სჯულის საკითხები“ (მაკარი ანტიოქიელი. 1982: 96). ეს მოგონებები სავსეა სასულიერო პირების თავნებობისა და ტყვეთა სყიდვაში მათი დაუფარავი მონაწილეობის შესახებ ფაქტებით. როგორი გადაჭარბებულადაც არ უნდა მოგვეჩვენოს ეს მონაცემები, ისინი ნათლად მიანიშნებენ იმ საერთო სურათზე, რომელიც ამ ეპოქის საქართველოში იყო.

ამ ვითარებაში იზრდება რომის მისიონერული აქტივობა აღმოსავლეთ სამყაროში. რომის ეპარქიათა ქსელი ფარავს ყოფილ ბიზანტიურ სამყაროს. 1577 წელს გახსნილი წმინდა ათანასეს კოლეგიაში აღზრდილი და კარგად განაფუელი მისიონერების მოღვაწეობა ისეთ მასშტაბებს აღწევს, რომ მართლმადიდებელი სამყარო საფრთხის წინაშე გრძნობს თავს. რელიგიური განათლების სიმწირე მათ აღარ აძლევდა საშუალებას, ქმედითი წინააღმდეგობა გაეწიათ დასავლური ეკლესიის მოძალებისათვის. და ამ დროს ბერძენი სასულიერო პირები და თურქები საოცრად ოიოლად პოვებენ საერთო ენას. როდესაც XVIII საუკუნის დასაწყისში სირიელი მართლმადიდებლები შესჩივლებენ პორტას ლათინთა აქტიურობის გამო, პორტა გამოსცემს ფირმანს, რომელშიც ლაპარაკია იმაზე, რომ ზოგი ფრანგი ეშმაკეული ბერი ცუდი მიზნები-

თა და ბოროტი ზრახვებით, ბერძნულ რაიას მთელს ქვეყანაში შთააგონებენ თავიანთ ამაო სწავლებას; თავისი ბრიყვული საუბრებით ისინი რაიას თავის ძველისძველ რწმენას აართმევენ და ფრანგულ რწმენას შთააგონებენ. ფირმანი მიუთითებდა, რომ ამ ბერებს არა აქვთ უფლება იყვნენ სხვაგან გარდა იმ ადგილებისა, სადაც მათი კონსულებია, მათ არ უნდა იმოგზაურონ და არ უნდა გასწიონ მისიონერული საქმიანობა (შმემანი 1953: 151) ფირმანის ტექსტში კარგად ჩანს არა მხოლოდ ბერძნების დასავლური ქრისტიანობის სამყაროსთან დაპირისპირების ხარისხი, არამედ თურქების მცდელობაც, რომ საეკლესიო განსხვავება ეთნიკურ განსხვავებად ყოფილიყო განხილული, აღარაფერი რომ არ ვთქვათ იმ ცინიზმზე, როლითაც ფირმანში ბერძნების უძველეს რწმენაზეა საუბარი. მსოფლიო ეკლესიის უნივერსალიზმი ქრისტიანობის ეთნიკურ ინტერპრეტაციათა დაპირისპირების ენაზე იქნა თარგმნილი.

ცხადია, 1453 წელს კონსტანტინოპოლის დაცემამ მთლიანად შეცვალა ჩვენი ქვეყნის ბედი. გეოპოლიტიკა ბიზანტიური რელიგიურობის განუყოფელი ნაწილი იყო და იგი მთელი ქრისტიანული სამყაროს ერთ რელიგიურ-პოლიტიკურ მთლიანობად შეკვრის იდეით იყო გაჟღენთილი. ამით იყო განპირობებული ბიზანტიური პოლიტიკის ეჭვიანი დამოკიდებულება არა მხოლოდ დასავლური ქრისტიანობის, არამედ იმ მართლმადიდებელი სახელმწიფოების მიმართაც, რომლებიც სუვერენიტეტისაკენ მიისწრაფოდნენ და უარს ამბობდნენ ბიზანტიის პოლიტიკური პირველობის აღიარებაზე. მიუხედავად ამ შინაგანი წინააღმდეგობისა, ეს სამყარო მაინც წარმოადგენდა ერთ სულიერ მთლიანობას, რომელსაც პოლიტიკური ურთიერთობების ხასიათი ვერ აზარალებდა. კონსტანტინოპოლის დაცემა აღმოსავლეთ ქრისტიანული სამყაროს მარცხის ნიშანი იყო, რასაც მისი შემორჩენილი ფრაგმენტების განადგურება თუ არა, მათი ისტორიულ მოვლენათა პერიფერიაზე გადასროლა უნდა მოჰყოლოდა.

მიუხედავად საქართველოსა და ბიზანტიას შორის არსებული მუდმივი ქიშპისა და ბერძენთა მცდელობისა, რომ საქართველო ყოფილიყო არა მხოლოდ ბიზანტიური სულიერი კოსმოსის, არამედ პოლიტიკური წესრიგის ნაწილიც; მიუხედავად ყბადაღებული ბიზანტიური სიერარგისა და მუდმივი შეთქმულებისა ყველასა და ყველაფრის წინააღმდეგ, მიუხედავად ბიზანტიური პოლიტიკური სამყაროს მიმართ მუდმივი უნდობლობისა, კონსტანტინოპოლის დაცემა აღმოსავლეთ ქრისტიანული სამყაროს მუსლიმურ სამყაროში გაფანტულ ნაწილებად ქცევას ნიშნავდა. ჩვენი ქვეყანაც დამანგრაველი ისტორიული სტიქიების ტყვეობაში აღმოჩნდა.

კაცობრიობის ისტორიამ იცის არაერთი ფაქტი, თუ როგორ შობდა აღსასრულის კოლექტიური მოლოდინი თავის ბოროტ ნაყოფს ზნეობრივი და რელიგიური რელატივიზმის სახით. სამწუხაროდ, საქართველოს რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში სწორედ ამგვარ ზნეობრივ ინერციაში მოუნია არსებობა: ქართლის სამეფო დარბაზის მიერ ქვეყ-

ნის დაშლის დადასტურებიდან 1490-იანი წლებში 1801 წელს ისტორიული კაპიტულაციის მომენტამდე. სიტუაცია უფრო და უფრო ემსგავსებოდა ქვეყნიერების დასასრულის მოლოდინით აღძრულ თავაშვებულობას. ქრისტიანული კოსმოსის ნგრევამ ორმაგი მორალით ცხოვრების უნარი შვა, ამ უკანასკნელმა უმძიმესი ზნეობრივი ფენომენი — ტყვეთა სყიდვა — მოიტანა. ალბათ, ამ საუკუნეებშია საძიებელი უმსგავსობათა ნაციონალ-უტოპიური და ნაციონალ-ფეტიშისტური რიტორიკით შენიღბვის მცდელობათა საწყისები. ქართულ სულიერებას თანდათან მძიმე სენით იპყრობდა.

ამას ემატებოდა რელიგიური იდენტობის პრობლემაც. თუ კონსტანტინოპოლის დაცემამდე ამ სფეროში ამა თუ იმ ხარისხის გარკვეულობა არსებობდა, მეთხუთმეტე საუკუნის ბოლოდან ათვლის წერტილები იკარგება. შეიძლება გამოიყოს ამ საუკუნეების რელიგიური ცხოვრების ორი თვალსაჩინო ნიშანი. ერთისმხრივ, ეს გახლდათ სულ უფრო და უფრო მზარდი დაძაბულობა დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ეკლესიებს შორის. ამას ემატებოდა თურქული ინტრიგები, რომლებიც ხელს უწყობდნენ ამ ეკლესიათა ურთიერთდაშორებას. ამასთან ერთად, ქართველი მოღვაწეები გრძნობდნენ, რამდენად აუცილებელი იყო ქვეყნის ფიზიკური არსებობის გადასარჩენად დასავლეთის სამყაროსთან კავშირების შენარჩუნება და გაღრმავება ბიზანტიური შუამავლობის გარეშე, იმ სიტუაციაში, როდესაც ბერძნები ეიღარ გამოდგებოდნენ გეოპოლიტიკურ მოკავშირეებად. მაგრამ დასავლური ქრისტიანობაც უკვე საკმაოდ დაშორებოდა იმას, რა წარმოდგენაც მის შესახებაც საქართველოში ისტორიულ ხსოვნას შემოენახა.

დასავლეთის ქრისტიანული სამყარო

ჰეგელი შუა „სულის ფენომენოლოგიაში“ შუა საუკუნეების ევროპულ ცნობიერებას აღნერს, როგორც გაორებულ, უბედურ ცნობიერებას. ეს არის გაბზარული ცნობიერება, რომელიც ორ ურთიერთშეურიგებელი განნყობის, ორი პოლუსის დაძაბულობაშია მოქცეული — ღმერთისა და საკუთარი თვითობისა, ზეციურისა და მინიერისა. თავის მიზნებს იგი მხოლოდ და მხოლოდ მიუნვდომელში, მიღმურ არსებობაში ეძიებს, თუმცა კი მინიერ არსებობაში რჩება და უზენაეს არსებობასთან ყოველ მიახლებას მისთვის საკუთარი არსებობის უბადრუკობის განცდა მოაქვს (ჰეგელი1992). ეს ორი პოლუსი ქმნის იმ დაძაბულობას, რომელშიც შუა საუკუნეების ევროპული ცნობიერება არსებობს, ეს ქმნის იმ უზარმაზარ ენერგიას, რომელიც არ სჯერდება მონასტრიზმის ფარგლებს და და დაუყონებლივ, აქ და ახლა, მინიერ გარემოებებში ცდილობს ღვთის სასუფევლის აღმოჩენას. აქედანაა შუასაუკუნეებისათვის დამახასიათებელი ცოდვისაკენ ვნებიანი მიდრეკილებაც და მისივე უსაზღვრო სიძულვილი ცოდვის მიმართ, მთელს ამ სივრცეზე მბორგავი გარყვნილება და სისხლისნი ანგარიშსწორებები

და, მეორეს მხრივ, ეგზალტირებულ რელიგიურ მოძრაობათა სიუხვე; აქედანაა მუდმივი ძარცვისა და ომის მდგომარეობა, უკიდურესი სიღატაკე და გარყვნილი ფუფუნება და, ამავდროულად, მასობრივი მსვლელობები წმინდა ადგილებისაკენ; აქედანაა ის ენთუზიაზმიც, რომელმაც დასავლეთი ევროპა მოიცვა, როდესაც 1095 წელს კლერმონში პაპმა ურბან მეორემ ქრისტიანულ სამყაროს ჯვაროსნული ომებისაკენ მოუწოდა და გაორებული ცნობიერების მთელი ეს გიგანტური ენერგია, ღვთის სასუფევლის აქ და ახლა პოვნის იმედით აღძრული მთელი ენთუზიაზმი და დაუოკებელი რელიგიური პათეტიკა აღმოსავლეთის ქრისტიანული სამყაროს თურქ-სელჯუკებისაგან ხსნისა და მაცხოვრის საფლავის გამოხსნისაკენ წარმართა.

ჩვენი, რაციოსა და წონასწორობისაკენ მიდრეკილი ეპოქისათვის დღეს ძნელი წარმოსადგენია შუასაუკუნეების ევროპის მთელი ეს ექსტატური და ამბივალენტური ხასიათი, "უბედური ცნობიერების" მთელი ეს მრავალსახეობა. ერთიან კულტურულ სხეულში იჩენდა თავს სულის ხსნისაკენ მიმართული გულუბრყვილო თეურგია და მასთან უცნაური წესით ორგანულად შერწყმული მაგიზმი, რომელსაც ხალხურ ქრისტიანობას უწოდებენ; ხალხური აზროვნების წიაღში წარმოშობილი ათასგვარი ექსტატური მოძრაობა, რომლებშიც მაცხოვრის მხსნელი მისიის უფაქიზესი და ღრმესი განცდა და სისხლიანი ძალადობა ერწყმოდა ერთმანეთს; სქოლასტიკურ მედიტაციები, მცდელობა, ახალი ცა და ახალი მიწა, ახალი ადამიანის იდეა და ღვთის სასუფევლის მოლოდინი აზრის უმკაცრეს დისციპლინაში მოექციათ და სისხლიანი პოლიტიკური ანგარება. მთელ ამ მოუსვენარ და მგზნებარე კონტექსტში ჟამიდან ჟამს თავს წამოჰყოფდა ხოლმე ბნელეთის ძალების ნებაყოფლობითი მსახურება, როდესაც ძალაუფლებისა და ქონებისათვის სულის ხსნაზეც ამბობდნენ უარს. რადიკალური რელიგიური დაძაბულობა იმ ეპოქისა და გეოგრაფიული გარემოს ბუნებრივი მდგომარეობა იყო და ღვთის სასუფევლისაკენ სვლის ექსტატური ფორმების მრავალსახეობას აღძრავდა: რადიკალური ასკეტიზმით დაწყებული და ვულგარული რელიგიურობით დამთავრებული. როგორც ერთისათვის, ისე მეორისათვის ღვთის სასუფეველი უნდა მიღწეულიყო „აქ და ახლა", სულის ზღვრული დაძაბულობით. განსხვავება ის გახლდათ, თუ საით იყო მიმართული ეს დაძაბულობა და ეს ენება: შინაგანი ცხოვრებისაკენ, მონანიების გზით უფალთან იდუმალი შეხვედრისაკენ, თუ შუა საუკუნეების ქრისტიანობისათვის სამყაროს ცენტრად მიჩნეულ იერუსალიმში მდებარე მაცხოვრის საფლავისაკენ ადამიანთა ეგზალტირებული მასების სვლით. პოლარობათა ეს დაძაბულობა ერთდროულად შობდა ათასგვარ ერესებს, რელიგიურ პროტესტსა და, ამასთანავე, ქრისტიანული აზროვნების შედევრებს, ასკეტურ გმირებსა და ბოროტების სულის მატარებელ ცოდვილებს, ქვეყნიერებაზე ბოროტების დათრგუნვის იდეის მსახურ რაინდებსა და მეიეურატის სისტემით ჩაგრულ და ყაჩაღობის გზაზე დამდგარ არისტოკრატიას, ჯვაროსნული ომების უმთავრეს სოციალურ ბაზად რომ

იქცა, წმინდანებს, რომლებიც კაცობრიობის იდუმალ მსახურებაში ატარებდნენ თავიანთ მიწიერ არსებობას და მაგიკოსებს, რომლებიც საიდუმლო მაგიურ მოძღვრებათა ძიებაში მთელს ევროპაში დახეტიალობდნენ. იქმნებოდა და ქრებოდა ათასგვარი რელიგიურ-მისტიკური ჯგუფები, რაინდთა ორდენები თუ, უბრალოდ, მცირე წრეები, რომელთა მეშვეობითაც ეს კულტურა საკუთარი თავის გამოხატვას ცდილობდა მას შემდეგ, რაც ქრისტიანობამ მასში ახალი ცისა და ახალი ქვეყნის, ახალი ადამიანისა და განკაცებული ღვთის ჰორიზონტები დასახა. მთელი ეს დაძაბულობა თავისი ჭარბი ენერგიის დახარჯვის, თავისი ხშირად ურთიერთგამომრიცხავ სულიერ იმპულსთა განხორციელების ასპარეზს ეძებდა და დასავლეთმა მიაგნო კიდეც მას ჯვაროსნული ომების სახით. ამ ომებმა, მიუხედავად მთელი იმ მარცხისა და სულიერი იდენტობის დაკარგვისა, რომელიც მას მოჰყვა, თავად ევროპა იხსნა საკუთარი თავისაგან, იმ უკიდურესი დაძაბულობისაგან, რომელშიც იგი ცხოვრობდა.

უბედურმა ცნობიერებამ დაძაბულობის უკიდურეს სიცხოველეს, როგორც ჩანს, 1212 წლს, ბავშვთა ჯვაროსნული ომის დროს მიაღწია, როდესაც საფრანგეთსა და გერმანიაში ორი ყმანვილი ქადაგის, ვინმე სტეფანესა და ნიკოლოზის მოწოდებას იმის შესახებ, რომ ქრისტიანულ კაცობრიობას ღვთის საფლავისაკენ უმანკო ბავშვები უნდა გაძღოლოდნენ, რამდენიმე ათეული ათასი ბავშვი და მოზრდილი გამოეხმაურა. ბავშვების უდიდესი ნაწილი ალპების გადასვლისას ან მარსელიდან გემებით გასვლის შემდეგ ქარიშხალში დაიღუპა, მნიშვნელოვანი ნაწილი მონებად გაყიდეს ეგვიპტეში (რის გამოც ზოგჯერ ვარაუდობენ, რომ ეს მოძრაობა მონებით ვაჭართა მიერ იყო პროვოცირებული). მეორე ასეთივე ნიმუშია ე.წ. მწყემსთა ორი ჯვაროსნული ომი 1251 და 1320 წლებში, როდესაც "სულით ღატაკმა" მწყემსებმა, რომელთა წინამორბედებმაც ახლადშობილ მაცხოვარს სცეს თაყვანი, ქრისტიანული სამყაროს უპირველესი სიწმინდის გამოხსნა ითავეს. ღვთის სახელით მომავალი ათიათასობით ფრანგი და გერმანელი გლეხის აღტკინებული და ირაციონალური მასის შეკავება საფრანგეთის სამხრეთის ძარცვისაგან მხოლოდ პაპის იოანე XXII-ის ქადაგების შემდეგ გახდა შესაძლებელი, რომლითაც საფრანგეთის მეფე ფილიპე მეხუთეს ხელ-ფეხი გაეხსნა ბანალურ ძალმომრეობად ქცეული რელიგიური ენებათაღელვის წინააღმდეგ საბრძოლველად (ფრანკენბერი 2004: 172).

ჯვაროსნულ ომებში განცდილმა მარცხმა, ბიზანტიის დაცემამ და დიდი გეოგრაფიული აღმოჩენების წყალობით სამყაროს ახალი განზომილებებისა და პერსპექტივის ხილვამ იმ მსოფლმხედველობრივი ფორმების ნგრევა გამოიწვია, რომლებიც ქმნიდნენ ამ სამყაროს. ამ უკანასკნელის სურათი იმდენად მკვეთრად იცვლება, რომ მაცხოვრის საფლავი, როგორც სამყაროს ცენტრი, რეალურ გეოგრაფიულ საზრისს ჰკარგავს და 1494 წელს იდება ტორდესილის ხელშეკრულება ესპანეთსა და პორტუგალიას შორის, რომლის თანახმადაც ისინი მთელს დედამიწას თავისი გავლენის სფეროებად ყოფენ. 1506 წელს ეს ხელ-

შეკრულება საგანგებო ბულით მოწონებული იქნა პაპის იულიუს მეორის მიერ, რაც თავისთავად სიმბოლური მოვლენა იყო სამყაროს სურათისა და პერსპექტივის შეცვლის თვალსაზრისით.

1543 წელს ნიკოლოზ კოპერნიკი აქვეყნებს ნაშრომს „ციურ სხეულთა მოძრაობის შესახებ", რაც სათავეს უდებს ახალ ასტრონომიულ სურათს. გეოცენტრულ სისტემას თანდათან, თეოლოგიური აზრის ნინააღმდეგობების გადალახვით ჰელიოცენტრული სისტემა ანაცვლებს. ამ პუბლიკაციიდან სულ 124 წლის თავზე ქვეყნდება ისააკ ნიუტონის „ნატურალური ფილოსოფიის მათემატიკური საწყისები". ამ ორ პუბლიკაციას შორის შუალედში თამაშდება ის, რაც დიდი სამეცნიერო აღმოჩენების სახელით არის ცნობილი: გალილეის, ბეკონისა და დეკარტეს ძიებები, რომლებიც სამყაროს ახალ ხატს უდებდნენ სათავეს. მთელი ამ მოძრაობის სათავეში იდგნენ კოპერნიკი, ტიხო ბრაგე, კეპლერი და გალილეი.

ძველი პარადიგმების ნგრევა თავისთავად მოჰყვა ის, რომ ევროპულმა გონმა ყურადღება საკუთარივე მივიწყებულ წარსულს, კლასიკურ მემკვიდრეობას მიაპყრო, კლასიკური კულტურის ლეგიტიმაცია სრულიად ახალ განზომილებებს იძენს. თუკი ადრე პლატონისა და არისტოტელესადმი ყურადღება, უმალ, მათი ნააზრევის ფორმის თვალსაზრისით იყო გამონეული, აღორძინება უკვე მათ შინაარსობრივ მხარესაც აპყრობს ყურადღებას. ამასთანავე, ფასადზე გამოსვლას იწყებს კულტურის ის რეპრესირებული შრეებიც (აღმოსავლურ მისტიკურ მოძღვრებათა ქრისტიანული ინტერპრეტაციების სახით), აქამდე პერიფერიული და ხშირად ჰერმეტული ჯგუფების საკუთრებას რომ წარმოადგენდა. აქამდე ლეგიტიმურობას მოკლებული ნარმოდგენები თანდათან ძალას იკრებს და ახალ პარადიგმებს სთავაზობს ევროპულ აზროვნებას. საკითხი დადგა თავად დასავლური ქრისტიანული სამყაროს ახალი იდენტობის შესახებ. ეს იყო პროცესი, რომლითაც ჩიხში შესული უბედურმა ცნობიერებამ პოლარობათა დაძაბულობის, უბედური ცნობიერების ისტორიულ მახეს დააღნია თავი და ახალი იდენტობის ძიებით დაიძრა იმისკენ, რასაც შემდგომ ახალევროპული სამყარო დაერქვა.

ახალ იდენტობათა დადგენა დასავლური ქრისტიანული კულტურის ნიაღში ცვლილებათა ეპიცენტრების გაჩენას გულისხმობდა. ამგვარი ცვლილებები შეეხო ყველა სფეროს: საზოგადოებრივს, პოლიტიკურს, მხატვრულს, ლიტერატურულს, მეცნიერულსა და, საკუთრივ, რელიგიურს. ჰუმანიზმისა და აღორძინების ეპოქაში კვლევები იძენს უპირატესად ანალიტიკურ და დარგობრივ ხასიათს, მეცნიერებმა თითქოს დაკარგეს ის, რაც დასავლეთის, როგორც კულტურათა სინთეზის გრანდიოზული სივრცის ნიშანს ნარმოადგენდა (რეალე 1994: 2). კათოლიკური უნივერსალიზმის ადგილს რეფორმაციასა და პროტესტანტიზმთან ერთად ქრისტიანობის ლოკალური კულტურული ინტერპრეტაციები იკავებს. გამოთქმა „რელიგიური ნაციონალიზმი",

რომელიც ბიზანტიასთან დაკავშირებით გამოვიყენეთ, შედარებით უფრო სუსტად, ბერძნულისათვის დამახასიათებელი გეოპოლიტიკური შინაარსის გარეშე, მაგრამ მაინც იჩენს თავს. 1517 წელს ვიტენბერგის უნივერსიტეტის დოქტორი მარტინ ლუთერი ციხის ეკლესიის კარზე აკრავს თავის 95 თეზისს, რითაც რეფორმაციას უდებს სათავეს. რეფორმაციის დასასრულად მიიჩნევენ 1648 წელს ვესტფალიის ზავის ხელმოწერას, რომელმაც ბოლო მოუღო პროტესტანტებისა და კათოლიკეების დაპირისპირებით დაწყებულ 30 წლიან ომს წმინდა რომის იმპერიაში და 80 წლიან დაპირისპირებას ესპანეთსა და ნიდერლანდების გაერთიანებულ პროვინციებს შორის. ზავმა უზრუნველყო დასავლეთევროპული ნაციონალური სახელმწიფოების სუვერენიტეტი და სათავე დაუდო ეპოქას, როდესაც ეკლესია თანდათან ჩამოშორებული იქნა აქტიური პოლიტიკური როლისაგან. ეს არის სეკულარიზაციის ეპოქის დასაწყისი დასავლეთ ევროპაში.

იტალიური ჰუმანიზმი, ალბათ, ცივილიზაციური ჰორიზონტების ცვლილების ერთ-ერთი პირველი ნიშანი იყო. თავდაპირველად ტერმინი „ჰუმანისტი" სავსებით კონკრეტული მნიშვნელობით გამოიყენებოდა. იგი ჩნდება ისევე, როგორც მრავალი სხვა ტერმინი, ვთქვათ giurista (იურისტი), canonista (კანონიკური სამართლის სპეციალისტი), artista (მხატვარი) და სხვ. და აღნიშნავდა შესაბამისი დარგის პედაგოგს. იგი გამოიყენებოდა თითქმის იმავე მნიშვნელობით, რა მნიშვნელობითაც მას ციცერონი იყენებდა — ძველი ბერძნული παιδεια-ს — სიტყვიერების, რიტორიკის, ისტორიისა და ფილოსოფიის სწავლებით ადამიანის აღზრდისა და განათლების აზრით. მეთოთხმეტე საუკუნის მეორე ნახევრიდან ჩნდება ტენდენცია, ჰუმანიტარული ლიტერატურის შესწავლას განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიენიჭოს და ამ ლიტერატურის უდიდეს, ხშირად კი ერთადერთ ნიმუშად ძველი ბერძნული და ლათინური ტექსტები იქნა მიჩნეული. ბერძენი და რომაელი ავტორები კაცობრიობის უდიდეს მასწავლებლებად მიიჩნეოდნენ. 1453 წელს კონსტანტინოპოლის დაცემისა და და ძველი ბერძნულის მცოდნე მეცნიერთა იტალიაში გადასახლებამ კლასიკური მემკვიდრეობის მიმართ ინტერესი არნახულად გაზარდა.

არსებითად, ჰუმანიზმის სახით უკვე საქმე გვაქვს, შუა საუკუნეების სააზროვნო განზომილებების დათმობასთან, ხოლო გამოთავისუფლებული სივრცის ადგილს სწრაფად ავსებდა სიძველეთა სახელით მომავალი ახალი კულტურა, ცოდნის ახალი სისტემა. საქმე ეხებოდა ევროპული შუასაუკუნეების პირველწყაროთა გაცოცხლებას და აქედან ისიც არის გასაგები, რომ ეს პროცესი რელიგიური რეფორმაციის გარეშე ვერ ჩაივლიდა. უნდა განახლებულიყო ევროპული ცივილიზაციის არა მხოლოდ მეცნიერული და სამართლებრივი წანამძღვრები, არამედ რელიგიურიც. მეცნიერების, ხელოვნებისა და სამართლებრივი აზროვნების სფეროებში კლასიკური მემკვიდრეობისკენ მზერის მიპყრობა უკვე დასახელებული სამი ძლიერი დარტყმის (ჯვაროსნული ომების მარცხით დამთავრება, ბიზანტიის იმპერიის განად-

გურება და დიდი გეოგრაფიული აღმოჩენები) შემდეგ თვითგანახლების აუცილებელ პირობად იქცა. ამასთან, რამდენადაც ეს თვითგანახლება, ცხადია, ვერ ამოიწურებოდა ძველი ფორმების განმეორებით, კლასიკური მემკვიდრეობა, უმალ, ახალი ჰორიზონტების მოსაპოვებელი ინსტრუმენტის როლს თამაშობდა, ვიდრე ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილი ნორმისა. სნორედ ესაა რენესანსი, მაშინ, როდესაც ჰუმანიზმი ლიტერატურისა და რიტორიკის სფეროდ დარჩა (რეალე 1994: 12). რენესანსი, როგორც კულტურული მოვლენა, ჰუმანიზმისაგან განსხვავებით სცილდება ადამიანის განვითარების ინტერესთა ფარგლებს და ცდილობს მოიცვას მთელი უნივერსუმი.

ახალი მსოფლმხედველობრივი პერსპექტივების ძიებაში მეთოთხმეტე-მეთხუთმეტე საუკუნეებში, ბერძნულთან ერთად, კვლავ მიმართეს აღმოსავლურ მოძღვრებებს, ვრცელდება წერილობითი წყაროები, რომლებსაც ჯერ კიდევ გვიანი ანტიკურობის ეპოქაში ანტიკურ ღმერთებს ან წინასწარმეტყველებს მიანერდნენ. ცხადია, როგორც გვიანდელმა ფილოლოგიურმა გამოკვლევებმა ცხადყვეს, ეს წყაროები ყალბი იყო (რეალე 1994: 14), მაგრამ რენესანსის ეპოქის მოაზროვნეებს მათ ჭეშმარიტებაში ეჭვი არ ეპარებოდათ. საინტერესოა ის გარემოება, რომ ჰუმანისტები, რომლებიც ტექსტების მიმართ ყოველთვის კრიტიკულები იყვნენ და ლინგვისტური ანალიზის საფუძვლებზე მრავალი ტექსტის სიყალბე ამხილეს, ჭეშმარიტად მიიჩნევდნენ იმ ტექსტებს, რომლებიც მიენერებოდა ჰერმეს ტრისმეგისტოსს, ზოროასტრსა და ორფეოსს. ძველი წარმართული კულტები თითქოს პლატონიზმის ენაზე ცდილობდნენ ამეტყველებას და შურისძიებას საუკუნეების განმავლობაში მათი დევნის გამო. ყოველივე ეს ქმნიდა სინკრეტულ მსოფლმხედველობათა პანორამას, რომლებშიც ერთ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ ქვაბში აღმოჩნდა ბერძნული წარმართული დოქტრინები, ნეოპლატონიზმი, ქრისტიანობა, აღმოსავლური კულტები და სხვ.

აღორძინების კულტურაში თეურგია ჯერ კიდევ წარმოადგენდა მაგიურ ცოდნას და ხელოვნებას, რომელიც მისტიკური და რელიგიური მიზნებისათვის გამოიყენებდა. ამ თვალსაზრისით იგი, თუ შეიძლება ითქვას, მხოლოდ ერთგვარ თეოლოგიურ გადახვევას წარმოადგენდა. თუმცა კი, განსხვავებით შუა საუკუნეებისაგან, მის გავრცელებაში უკვე ჩანს სნრაფვა იმისაკენ, რომ ადამიანს, რომელიც შუა საუკუნეების განმავლობაში ღმერთისა და ადამიანის თანაობაში სიმძიმის ცენტრი ღვთის ნებაზე გადაჰქონდა და იდეალად ამ უსასრულო ნების კონტექსტში მოქცევას მიიჩნევდა საკუთარი მიწიერი ნების სრული უარყოფის გზით, აღორძინების ხანაში უკვე ცდილობს საკუთარი მეტაფიზიკური კომპეტენციის შესახებ განაცხადის გაკეთებას, საკუთარი ნების, როიგორც სამყაროს მაკონსტრუირებელი ძალის ჩვენებას. როგორც ა.ფ. ლოსევი ნერს, პიროვნება, ათას ხუთასი ნლის განმავლობაში აბსოლუტური პიროვნების, უფრო სნორად, აბსოლუტის, როგორც პიროვნების, გამოცდილებაზე რომ იზრდებოდა, ახლა თავად ცდილობს აბსოლუტად გახდომას, მაგრამ რენესანსს პიროვნების ამ-

გვარი აბსოლუტიზაციის ძალა ბოლომდე ჯერ არ შესწევდა, თუმცა ეს მოტივი ცალკეულ მომენტებში მთელი რენესანსის განმავლობაში ვითარდებოდა (ლოსევი1978: 289). აბსოლუტური სუბიექტივიზმი მხოლოდ მოგვიანებით, მეთვრამეტე საუკუნეში გერმანული განმანათლებლობის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენლის, ახალგაზრდა იოჰან გოტლიბ ფიხტეს ნააზრევში იჩენს თავს.

ამავე ტენდენციების ნიშანი იყო ალქიმიის ბედი აღორძინების ეპოქაში. მერვე საუკუნეში არაბი ომეიადების მიერ პირენეის ნახევარკუნძულის დაპყრობის შემდეგ დამპყრობლების წყალობით ევროპა ალექსანდრიის სკოლაში ჩამოყალიბებულ ბერძნულ ალქიმიას ეცნობა. მის მიმართ უდიდეს ინტერესს იჩენენ უდიდესი კათოლიკე თეოლოგები ალბერტ დიდი და თომა აქვინელი და დიდ ძალისხმევას ახმარენ იმის დასაბუთებას, რომ ძველი ბერძნული და არაბული ალქიმია არაფრით ენინააღმდეგებოდა ქრისტიანობას. ალბერტ დიდმა საგანგებოდ იზრუნა, რომ სორბონის უნივერსიტეტში არისტოტელეს სწავლება დამკვიდრებულიყო, ანუ იმ ფილოსოფოსისა, რომლის საბუნებისმეტყველო წარმოდგენებსაც ეყრდნობოდა კლასიკური ალქიმია. პირველ თვალსაჩინო ევროპელ ალქიმიკოსად მიიჩნევენ ფრანცისკანელ როჯერ ბეკონს (1214-1294), რომელმაც თავისი ალქიმიური ძიებებით ექსპერიმენტალურ ქიმიას დაუდო სათავე. პაპმა იოანე 22-მ საგანგებოდ აკრძალა ალქიმია, როგორც ეშმაკეული მეცნიერება, მაგრამ ამ პროცესის გაჩერება უკვე აღარ შეიძლებოდა, მითუმეტეს, რომ ალქიმია მჭიდროდ დაუკავშირდა სამთამადნო საქმეს, მეტალურგიას, მედიცინას, მეორეს მხრივ, იგი ახალი ცოდნისა და ადამიანის, როგორც სამყაროს შემოქმედებითი საწყისის დადასტურების ერთ-ერთ უმნიშნელოვანეს გზად იქცა. შემობრუნების ნერტილი ხდება პარაცელსუსის (1493-1541) ნააზრევი, რომელიც ბევრნილად უარს ამბობს ალქიმიის ოკულტური მხარის მრავალ ელემენტზე და თავის ძალისხმევას ექსპერიმენტალური ტექნიკისა და მეთოდების დახვეწისაკენ წარმართავს (კინგი 2001:178). დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ სწორედ ალქიმიის წყალობით ვითარდება ევროპაში ექსპერიმენტალური მეცნიერება და გამოკვეთას იწყებს ემპირიზმი, როგორც ფილოსოფიური დოქტრინა. არისტოტელურ რაციონალიზმს უპირისპირდება ფრენსის ბეკონის ანტიარისტოტელიზმი და სქოლასტიკურ, თეოლოგიურ აზრზე დაფუძნებული მეცნიერების უარყოფის მცდელობა.

დასასრულს რენესანსული ტიტანიზმის დასახასიათებლად საჭიროდ მიგვაჩნია, ერთი ადგილი მოვიყვანოთ ვილჰელმ ვინდელბანდის „ახალი ფილოსოფიის ისტორიიდან“: შეიცნო რა თავისი მნიშვნელობა და უფლებები, ინდივიდმა აზროვნებაც საკუთარი რისკის ფასად დაიწყო. იგი შეეცადა, საკუთარ თავში მოეძებნა საგანთა შემეცნებისა და მათ შესახებ მსჯელობების საზომები. ცხადია, ეს ინდივიდუალიზმი სწრაფად გასცდა თავის კანონიერ საზღვრებს. თავისუფალი და დამოუკიდებელი გადაწყვეტილების შესაძლებლობით გაბრუებულმა ინდივიდმა თავისუფლება თვითნებობით ჩაანაცვლა. მისმა ბობოქარმა

ძალებმა გამოსავალი დამანგრეველ ძლევამოსილებაში ჰპოვეს. ისტორიაში იშვიათად თუ გვხვდება დიადი ბუნების ადამიანთა ისეთი სიმრავლე, როგორც ეს ამ ხანაშია. მაგრამ, ამასთან, რაღაც დაუოკებელი და დემონური თვლემს მათში და მათ შორის მოუთოკავი პირველყოფილი ძლევამოსილებით თავს იჩენენ დანაშაულობათა ის ტიტანები, რომელთაც ისტორია მზერას არიდებს (ვინდელბანდი 1908: 7).

ამ ახალ მსოფლმხედველობრივ გარემოში სამყარო, როგორც გრძნობადი აღქმის ობიექტი და როგორც შემეცნების თვალსაზრისით ღირებული რამ, პერსონის სულის სიღრმეებისაკენ მიმართული ქრისტიანული ტენდენციების წყალობით უარყოფილი რომ იყო, კვლავ იბრუნებს თავის უფლებებს. იგი ღვთიურ საიდუმლოებათა შემცველად განიხილება. გრძნობადი სინამდვილე ღვთის გამოხატულებაა იმდენად, რამდენადაც ღვთიურ ძალათა სისრულე ზეციური სფეროებიდან მინიერ სფეროებში ეშვება, შემდეგ კი ნათელს ზიარებული ადამიანების სულთა მეშვეობით კვლავ თავის თავს უბრუნდება. კ.ფიშერი წერს, რომ სწორედ კოსმოსის გაღმერთებით ამბობს ბერძნული ფილოსოფია თავის ბოლო სიტყვას და ზურგს აქცევს ქრისტიანობასა და სამყაროს, რომელიც ქრისტიანული გახდა (ფიშერი1885:23). აღორძინება თითქოს სწორედ ამ მსოფლმხედველობრივი წერტილიდან ცდილობს გზის გაგრძელებას. სამყაროსა და ბუნების შემეცნება თავის უფლებებს იბრუნებს. სულ უფრო ხშირად გაისმის მკვდარი და უნაყოფო სქოლასტიკის უარმყოფელი ხმები. ბუნება გაიგება საიდუმლოებად, რომელიც ამოცნობილ უნდა იქნას. იგი იდუმალი ასოებით დაწერილი წიგნია, რომლის წასაკითხადაც ასევე იდუმალი გასაღებია საჭირო (ფიშერი1885:24). თეოსოფიურ წარმოდგენათა რეაბლიტაციას ნატურფილოსოფიის განვითარება მოჰყვება, რაც ეპოქის სულის შესაბამისად მაგიური ცოდნის სისტემების განვითარებასა და გავრცელებას ინვევს (ფიშერი 1885:25). ეს უკანასკნელი კი უკვე არა მხოლოდ სამყაროს რიდის ჩამოხსნას ცდილობს მისტიკურ-თეოსოფიური ძიებების გზით, არამედ, რაც ჩვენთვის არსებითია ამ ეპოქის უკეთ გასააზრებლად, კოსმოსურ ხდომილებათა კონტექსტში პერსონის სასრული ნების ჩართვასაც ლამობს. ინდივიდი, რომლის მდგომარეობაც სამყაროში ქრისტიანობის წყალობით მნიშვნელოვანი გახდა და რომელმაც ბევრნილად იტვირთა სამყაროს ბედის გამო პასუხისმგებლობის ტვირთი ველარ აოკებს მომწიფებულ ძალებს. ინდივიდუალური სული ქრისტიანობის მიერ სამყაროს ყველა საიდუმლოების გამჟღავნების ადგილად იქნა მიჩნეული. მას სამყაროსა და საკუთარ ბედში ჩარევა სურს უკვე არა მხოლოდ შინაგანი პოტენციების დახვენის გზით, არამედ გარეგანი ქმედებებითაც.

კუნო ფიშერი საერთო ევროპული კულტურის ფონზე ასე ახასიათებს ამ ვითარებას: მაგია ერთდროულად ღვთისაგან განდგომადაც ითვლება და ადამიანის უმაღლეს თვითგამოხატვადაც. ორივე ტენდენცია თავს ერთ წარმოდგენაში იყრის: უღმერთო მაგიკოსი თავის სიდიადეში, ტიტანის მსგავსად, ღმერთს უპირისპირდება. ამიტომაც

არის, რომ მაგიკოსთა შესახებ თქმულებებში მეთექვსმეტე საუკუნეში ჩვენ გვხვდება მათი დამახასიათებელი სამი ნიშანი: სატანური, რომელიც შუა საუკუნეებიდან მოდის, ტრაგიკული, რომელიც პროტესტანტიზმის ნიაღში ჩნდება და ტიტანური, რომლის წანამძღვრებსაც აღორძინება ქმნის (ფიშერი 1885:31-32). პერსონა თავს ვერ იოკებს იმ ანონიმური არსებობის ფარგლებში, რომლისთვისაც მას შუა საუკუნეები ნირავდა. ამ უკანასკნელის იმპერატივთა საწინააღმდეგოდ, მაგიკოსი ცდილობს, თუნდაც საუკუნო ტანჯვის ფასად მოახდინოს საკუთარი პერსონალური არსებობის, თავისი პიროვნული განუმეორებლობისა და ძალების ქმედითობის მანიფესტირება.

თითქმის ყველა ეს მსოფლმხედველობრივი მოტივი იჩენს თავს ახალ დროში მაგიკოსი ფაუსტის ლიტერატურული თემის განვითარებაში. თქმულებები დოქტორი ფაუსტის შესახებ პირველად ჩნდება მეთექვსმეტე საუკუნის ბოლოს და სწრაფად ვრცელდება მთელ ევროპაში. ისინი პროტესტანტული აზროვნების განუყოფელ ნაწილად იქცნენ. ამასთან, ყველა გამოცემის პათოსი მაგიისა და მაგიკოსთა წინააღმდეგ არის მიმართული და აქვე იგულისხმება საეკლესიო მაგიაც. მეფისტოფელი ხან ფრანცისკანელი ბერის სამოსში გვევლინება, ხან კიდევ ფაუსტთან ერთად კარდინალივით გამოწყობილი ჩნდება ასპარეზზე. თავად დოქტორი ფაუსტის მისნრაფებათა ძირითადი შინაარსი, სხეულის ლტოლვათა დაკმაყოფილებასთან ერთად, შემეცნებისა და ქმედების წყურვილია. მის დასაკმაყოფილებლად იგი სანყისთა შემეცნებისაკენ მიისწრაფის. თავად მაგიკოსი ასე აღწერს თავის მისწრაფებას: მე მსურს სანყისებს ვუმზერდე და რადგანაც საამისო ძალებს ვერ შევიძენ ვერც ღვთისა და ვერც ადამიანებისაგან, ჯოჯოხეთის სულს მივენდე. იგი ძალებსაც მომცემს და მათთან მოპყრობასაც მასწავლის (ფიშერი 1885:43-44).

ღვთისმოსავობა მას სურვილთა დაკმაყოფილებაში ვერ შველის. ამიტომაც არის, რომ თქმულების ყველა ვარიანტში ფაუსტი თეოლოგიის დოქტორად გვევლინება, რომელიც უკმაყოფილოა სქოლასტიკური ცოდნის უსიცოცხლობით. საუკუნო ტანჯვის საშიშროებაც არაფერი ჩანს იმ ტკივილთან შედარებით, რომელსაც მას სამყაროს ერთხელ და სამუდამოდ დადგენილ იერარქიაში ერთ-ერთ უსახო ელემენტად ყოფნის პერსპექტივა ანიჭებს. ბრიყვი ფამულუსი-ვაგნერის მსგავსად მას არ ძალუძს, სამყაროს სანყისთა შემეცნების წყურვილი მშრალი ცოდნის სისტემით დაიკმაყოფილოს. ცოდნა და ამ უკანასკნელზე დაფუძნებული ქმედება მისთვის ის აქტია, რომელიც მისივე ძალისხმევით უნდა დაიბადოს, თუნდაც საამისოდ ეშმაკეული ძალების მოშველიება დასჭირდეს. მან თავად უნდა მოსინჯოს ის პირველპრინციპები, რომლებიც სამყაროს აგებენ. რეფორმაციის იდეოლოგიისათვის ამგვარი მისწრაფება მხოლოდ აღორძინების ეპოქაში კათოლიციზმის ნიაღში დაბადებული ტიტანიზმია. ფაუსტი უნდა დაისაჯოს და თქმულების თავდაპირველ გადმოცემებში იგი ისჯება კიდეც.

ლესინგის მიერ ამ თემაზე შექმნილი ნაწარმოების შესახებ ძალზე ცოტაა ცნობილი. შემორჩენილი მოგონებებისა და რამდენიმე ფრაგმენტის საფუძველზე მკვლევარები ვარაუდობენ, რომ სწორედ ფაუსტის თემის ლესინგისეულ ინტერპრეტაციაში უნდა გამჟღავნებულიყო ის დიდი ცვლილება, რომელიც შემდგომ მთელი სისრულით გოეთესთან იჩენს თავს. ლესინგისეული პროლოგი მიტოვებულ ეკლესიაში თამაშდებოდა და მასში მხოლოდ ქვესკნელის ძალები იღებდნენ მონაწილეობას. პროლოგის ცენტრალურ პუნქტს ის მომენტი წარმოადგენდა, როდესაც ფაუსტის წინააღმდეგ შეთქმულთ ზეციდან ხმა ჩაესმით: თქვენ ვერ გაიმარჯვებთ. ლესინგის რწმენით, რა ხრიკებსაც არ უნდა მიმართონ ჯოჯოხეთურმა ძალებმა, ფაუსტი დაუმარცხებელია. ამ ისტორიულ წერტილში ფაუსტის თემა სრულიად ახლებურ ელფერს იძენს — ხდება ადამიანის აქამდე უარყოფილი მისწრაფებების რეაბილიტაცია. ლესინგის ჩანაფიქრის მიხედვით, ყოველგვარი ეშმაკეული თათბირი, ყოველგვარი მცდელობა იმისა, რომ ნეგატიური აზრი მიეცეს იმას, რითაც ადამიანი საკუთარი სულის ცხოველმყოფელობას ადასტურებს, ამაოა, რადგან, ღვთიური ჩანაფიქრის მიხედვით, ადამიანს სწორედ შემეცნებისა და ქმედების წყურვილი აქცევს საკუთრივ ადამიანად. კუნო ფიშერი წერს, რომ ლესინგთან ერთად გერმანული სულისათვის დიადი განვითარების ხანა დადგა: იგი საკუთარი ძალების რწმენით აღივსო და ფაუსტის თემის ახალი ინტერპრეტაციები ამის თვალსაჩინო დადასტურებას წარმოადგენენ (ფიშერი 1885: 69). ახალი დროის ევროპული აზროვნებისათვის ფაუსტის მამოძრავებელი ცეცხლი ღვთიურია და არა სატანური. პრომეთესეული არ შეიძლება ეშმაკეული იყოს. ორი მსოფლმხედველობრივი ანტიპოდი — აღორძინება და რეფორმაცია ერთად მიიმართებიან რაღაც ახლის გამოსაკვეთად და, შეიძლება ითქვას, რომ ახალი დროის ევროპული აზროვნებისა თუ მხატვრული შემოქმედების საუკეთესო ნიმუშები გვეძლევა იქ, სადაც ისინი ერთმანეთს ხვდებიან.

ფაუსტური სულისკვეთების ოპტიმისტური ვერსია, საბოლოოდ, გოეთესთან ყალიბდება. სწორედ მასთან გვეძლევა ამ თემის იმგვარი ინტერპრეტაცია, რომლის შემდეგაც შესაძლებელი გახდა როგორც ნიცშესეული ზეკაცი, ამ თემის უკიდურეს განვითარებას რომ წარმოადგენს, სადაც ჭეშმარიტებაც კი პირველადი სწრაფვის, ძალაუფლების ნების კონტექსტში მოიცემა და რომლის მოპოვებაშიც აღარ მონაწილეობენ აღარც ზეციური და აღარც ჯოჯოხეთური ძალები, ისე დასავლური ცივილიზაციის შპენგლერისეული გაგება ან ფაუსტური მსოფლმხედველობის მთელი ის ტრაგიზმი, თომას მანის „დოქტორ ფაუსტუსში“ რომ გვაქვს. აქ კიდევ ერთხელ გავიმეორებთ იმ ძირეულ აზრს, რომელიც ჯერ კიდევ ლესინგთან გვხვდება, ხოლო გოეთესთან უკვე ახალევროპული სულის ქვაკუთხედის სახეს იღებს: ადამიანის სული მანამ ადასტურებს თავის რაობასა და უზენაეს მნიშვნელობას, სანამ იგი მიისწრაფვის. სწორედ ამ ვითარებაზე ფუძნდება გოეთესეულ პროლოგში უფლის იმედი და სწორედ ფაუსტურ მისწრაფებათა

დადუმების იმედზე აგებს მეფისტოფელი თავის სტრატეგიას. მაშასადამე, მთავარია, დადუმდება თუ არა თავად სწრაფვა, მიუხედავად იმ შეცდომებისა და დანაშაულობებისა, რომლებიც მან თავისი განხორციელების გზაზე შეიძლება მოიტანოს, რადგან გოეთესათვის მთავარია, შენარჩუნებული იქნას იოანეს სახარების პირველი ლექსის ფაუსტური გაგება — „პირველთაგან იყო საქმე" ნაცვლად „პირველთაგან იყო სიტყვისა".

შეიძლება ვთქვათ, რომ ლესინგთან და გოეთესთან ფაუსტის თემის რეაბლიტაციასთან ერთთად საბოლოოდ იკვეთება ევროპის ახალი ცივილიზაციური კოდი, სწორედ ამ ძალზე მოკლედ აღწერილ სულიერ პანორამაში იბადება ახალევროპული სუბიექტივიზმი, რაციონალიზმი და ემპირიზმი, ხოლო აღორძინებისეული ტიტანიზმი შემეცნებისა და ქმედებისაკენ მიმართული პერსონის იდეალად ჩამოყალიბდა. ამდენად, ქართული სინამდვილისათვის ეს უკვე იყო არა მხოლოდ გეოგრაფიულად, არამედ ცივილიზაციურად დაშორებული სამყარო. ევროპას უკვე შეებიჯებინა, როგორც ოსვალდ შპენგლერი ამბობს, ფაუსტური ფორმების სამყაროში და იქ ცდილობდა თავისი ახალი გეოკულტურული იდენტობის დამკვიდრებას.

ამასთან, დასავლეთისაკენ სვლის ყველა მცდელობა მარცხით დასრულდა. ეს მცდელობები დაიწყო ჯერ კიდევ დავით აღმაშენებლის მიერ ბიზანტიის სამეფო კარის ტიტულზე უარის თქმით, გაგრძელდა მეთოთხმეტე საუკუნეში გიორგი ბრწყინვალის ზრუნვით იმაზე, რომ კათოლიკური სამისიონერო ცენტრი სმირნიდან თბილისში გადმოტანილიყო, მეთხუთმეტე საუკუნეში კი გიორგი VIII-ის მიერ თავის პაპის მორჩილად გამოცხადებითა და დიდი ანტიოსმალური კოალიციის შექმნის მცდელობით და ბოლოს გიორგი XI-ის 1687 წლის 29 აპრილით დათარიღებულ წერილით, რომელშიც იგი თავისი და თავისი შვილის ბაგრატის სახელით ერთგულებას უცხადებს რომის პაპს ინოკენტი XI-ს. კიდევ მრავალი თვალსაჩინო და ნაკლებთვალსაჩინო ფაქტის დასახელება შეიძლება იმის სადემონსტრაციოდ, რომ ქართული სამეფო კარი საუკუნეების განმავლობაში ჯერ კიდევ ქრისტიანული ერთობისა და შესაძლო ჯვაროსნული ომის კატეგორიებში იაზრებდა გეოპოლიტიკურ და გეოკულტურულ პროცესებს.

ქართველ მოღვაწეებს, ადრე თუ გვიან მოუნევდათ იმაში დარწმუნება, თუ როგორ შეცვლილიყო დასავლეთის სულიერი რელიეფი და რამდენად გულგრილი იყო ეს სამყარო მცირე და გადაკარგული ქრისტიანი ხალხის მიმართ. ოსვალდ შპენგლერს თუ მოვიშველიებთ, მთელი ჩვენი სულიერება შუა საუკუნეების „ნაგვიანები სტუმრის როლში" აღმოჩნდა სამყაროში, რომელიც სულ უფრო და უფრო შორდებოდა ჩვენი წინაპრების წარმოდგენებს. დასავლური სოციო-კულტურული სხეული ჭირვეულად თავისუფლდებოდა საკუთარი წარსულისაგან და რელიგიური განცდის ის ზერელობა ეუფლებოდა, რომელიც, საბოლოოდ, მსოფლმხედველობრივ სეკულარიზმად გაფორმდა. შუა საუკუნეების იდეალები ამ სამყაროსათვის უკვე უცხო იყო. ამ ვითარებაში რუ-

სეთი და მხოლოდ რუსეთი თუ დაინტერესდებოდა მცირე ქრისტიანული ქვეყნით, რადგან მისი მოღვაწეების გეოპოლიტიკური ხედვა, ბიზანტიელების მსგავსად, შეუნიღბავად იყო გამსჭვალული მართლმადიდებელი იმპერიალიზმის იდეოლოგიით. ამდენად, ეს იყო არა ნავთსაყუდელი, არამედ იძულებითი თანხმობა რაგინდარა დახმარებაზე, თუნდაც ეს დახმარება მხოლოდ ქრისტიანობის მოუხეშავი ნიღბით შემოეთავაზებინათ.

ირანის ალტერნატივის ძიებაში

ჩვენი ქვეყანაც სახეშეცვლილი შეხვდა აღწერილ ეპოქას. საუკუნეზე დიდხანს გაგრძელებული მონღოლობა (1220-1320 წლები) შავი ჭირის ეპიდემია და ეკონომიკური კრიზისი დავით IX-ის უიღბლო მეფობის განმავლობაში, რაც მემკვიდრეობით ბაგრატ V-ის მეფობის ხანას გადაეცა, თემურ ლენგის რვა შემოსევა (1386-1403), თურქმანთა შემოსევები, ქვეყნის დაშლა, რომელიც, როგორც ფაქტი მეთხუთმეტე საუკუნის ბოლოს დაადასტურა ქართლის სამეფო დარბაზმა, ოსმალებისა და ირანელების მიერ ქვეყნის დაყოფა გავლენის სფეროებად და სხვა მრავალი ფაქტი მეტყველებს, რომ საქმე უკვე ისტორიის სხვა სუბიექტთან გვაქვს, რომელსაც ახალი იდენტობის ძიებათა საკმაოდ ხანგძლივი და რთული ხანა ელის წინ.

როგორც ვთქვით, გეოპოლიტიკური თვალთახედვა ბიზანტიური რელიგიურობის განუყოფელი ნაწილი იყო და მთელი ქრისტიანული სამყაროს ერთ რელიგიურ-პოლიტიკურ მთლიანობად შეკვრის იდეით იყო გაჟღენთილი. ამით იყო განპირობებული ბიზანტიური პოლიტიკის ეჭვიანი დამოკიდებულება არა მხოლოდ დასავლური ქრისტიანობის, არამედ იმ მართლმადიდებელი სახელმწიფოების მიმართაც, რომლებიც სუვერენიტეტისაკენ მიისწრაფოდნენ და უარს ამბობდნენ ბიზანტიის პოლიტიკური პირველობის აღიარებაზე. და მაინც, სწორედ ბიზანტიური თეოლოგიური აზრის ნყალობით აღმოსავლეთის ქრისტიანული სამყარო ერთ სულიერ მთლიანობას ნარმოადგენდა, რაც განსაზღვრავდა კიდეც მთელი ამ სამყაროს გეოკულტურულ რაობას. პოლიტიკურმა წინააღმდეგობებმა და ბიზანტიური იმპერიალიზმის მიმართ გაღიზიანებამ კი განსაზღვრა ის, რომ კონსტანტინოპოლის დაცემას, რაც აღმოსავლეთ ქრისტიანული სამყაროს მარცხისა და ფრაგმენტებად დაშლისა და ისტორიულ მოვლენათა პერიფერიაზე გადასროლის ნიშანი იყო, ამავე სამყაროში არ გამოუწვევია ტრაგედიის გრძნობა და, როგორც ვთქვით, რამდენიმე ქვეყანამ მყისიერად განაცხადა თავისი პრეტენზიები ბიზანტიის მემკვიდრეობაზე.

კულტურათა ბედი თვალსაზრისით უმნიშვნელოვანესი მოვლენა იყო ის, რომ XV საუკუნიდან ქვეყნის სამხრეთ-აღმოსავლეთში თავს იჩენს ახალი გეოპოლიტიკური მოთამაშე სეფიანთა ირანის სახით. XV-XVI საუკუნეების მიჯნაზე იგი საქართველოსაც სწვდება. შაჰ თამაზ პირველის დროს ირანელები ოთხჯერ გამოილაშქრებენ საქართველო-

ზე. ხოლო 1555 წელს ამასიის ზავით დასავლეთ საქართველო ოსმალეთს ერგო, ხოლო ქართლ-კახეთი სამცხე-საათაბაგოსთან ერთად — ირანს. შიიტური ირანის გავლენა უკვე სცილდებოდა პოლიტიკური გავლენის ფარგლებს და ძლიერი კულტურული დეტერმინანტას გაჩენასაც გულისხმობდა. ქართული ქრისტიანული სულიერება, რომელიც განკაცებული ღვთის იდეაზე აიგებოდა და რომელმაც ინდივიდუალური სულის უსასრულო პერსპექტივა თავის უმთავრეს განზომილებად აქცია, სულიერება, რომლისთვისაც ყოველ ინდივიდუალურ არსებობაში იყო ნათელი ჭეშმარიტი, რომელიც უკუნში იკვალაედა გზას, ქრისტიანული თვალსაზრისით, დეპერსონალიზებული, ინტელექტუალური და ყოფითი ჰედონიზმის ძლიერი ნიშნის მატარებელი და ისტორიული სულიერების ინტერვენციის წინაშე აღმოჩნდა. საქმე მხოლოდ ფორმალური გავლენა არ იყო. კულტურის ფორმები გარდუვალობით გულისხმობს იმ მეტაფიზიკურ ნანამძღვრებსაც, რომლებიდანაც ეს ფორმები ამოიზრდება. ფორმების ექსპანსია მეტაფიზიკის ფარულ ექსპანსიასაც ნიშნავს და შედეგად შეიძლება მივიღოთ ვითარება, როდესაც კულტურის იმანენტური ფორმები საზრისს ჰკარგავს, ხოლო ის, რასაც სამყარო ჭირვეულად გვთავაზობს, არასაკუთრივია და, ოსვალდ შპენგლერს მოვიშველიებთ, თავსმოხვეულ ფორმებად, ერთგვარ ისტორიულ ფსევდომორფოზად — კულტურის ყალბ და არაიმანენტურ ფორმებად გვევლინება, რაც ცხადია, მცირერიცხოვანი ხალხის სულიერებისათვის მომაკვდინებელი შეიძლება აღმოჩნდეს. ის, რაც საზრისით არის სავსე, კონკრეტული, ამ შემთხვევაში, ირანული კულტურისათვის, განსხვავებული კულტურულ-ესქატოლოგიური გარემოსათვის კვდომის ნაირსახეობა შეიძლება იყოს.

ამ პროცესების შესაბამისად, XVI-XVIII საუკუნეების საქართველოში სულიერების მრავალი ელფერი შეიძლება ამოვიკითხოთ: განნყობა, რომლისთვისაც ქვეყნის ანმყო მხოლოდ ისტორიული გაუგებრობაა და მეტი არაფერი და წარსულის სულების გამოძახებისათვის მიუყვია ხელი, რაც იოლად იქცევა აწმყოდან გაქცევად და პრეტერისტული უტოპიის მსახურების ნაირსახეობად. რელიგიურობაც ამგვარი გონისათვის, ხშირად უმალ, გონებისა და კეთილი ნებისაგან დაცლილ ლიტურგიულ ჯადოსნობაა, ვიდრე სულის ხსნის გზა და მასში უცნაურად განზავდება ერთმანეთში პრეტერისტული პატრიოტიზმი და ნმინდა რელიგიური გრძნობა თავისი ქრისტიანული კოსმოპოლიტიზმით; აქვე ნახავთ ქრისტიანული სულიერების ირანულ ფორმებში მოქცევის მცდელობას, როგორც ეს თეიმურაზ პირველის პოეზიაშია, ფარსადან გორგიჯანიძის დაუფარავ ნიჰილიზმსა და ზნეობრივ რელატივიზმს და კოლექტიური სუიციდის ნაირსახეობას ტყვეთა სყიდვის სახით; აქვე ნახავთ გურამიშვილისეულ ღრმა, მისტიკურ სულიერებასა და საბას მცდელობას, ევროპისაკენ რადიკალური ნაბიჯების გადადგმით ქვეყანა კვლავ ერთიანი ქრისტიანული კოსმოსის ნაწილად იქცეს.

პირობითად შეიძლება ვთქვათ, რომ XVI-XVIII საუკუნეების განმავლობაში დასავლეთი, რუსეთი და ირანი განასახიერებდნენ იმ სამ გე-

ოკულტურულ ვექტორს, რომელთა შორისაც ქართულ სულიერებას უნდა გაეკეთებინა არჩევანი. შესაბამისად შეიძლებოდა განვითარებულიყო ქართული სახელმნიფოებრიობაც. და ქართველი მოღვაწეებიც ცდილობდნენ, რომ ამ სამ შესაძლო ვექტორს შორის მოეძებნათ გამოსავალი.

ბოლოთქმა

XVI-XVIII საუკუნეების ქართული სულიერება პროდუქტია იმ კულტურული შოკისა, რომელიც ჯერ მონღოლთა და თემურლენგის შემოსევას, შემდეგ კი 1453 წელს კონსტანტინოპოლის დაცემას, XV საუკუნის კაცობრიობის ამ უდიდეს გეოპოლიტიკურ კატასტროფას მოჰყვა. როგორც ვთქვით, მარცხით დასრულებულ ჯვაროსნულ ომებთან და დიდ გეოგრაფიულ აღმოჩენებთან ერთად სწორედ ამ ფაქტმა დაუსვა ნერტილი იმ სამყაროს, რომელსაც შუა საუკუნეების ქრისტიანული სამყარო ჰქვია თავისი და გზა ეხსნება ახალ ქრისტიანულ იმპულსებს, რომლებისთვისაც უცხო და ცოდვილი აღარ არის აღარც კლასიკური მემკვიდრეობა და არც სამყაროს გეოგრაფიული საზღვრების გაფართოებით შეძენილი ახალი კოსმოსი. ქართული სულიერება, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში, მიუხედავად ხშირი პოლიტიკური ურთიერთუნდობლობისა, პირველ რიგში, ბიზანტიურთან მიმართებაში ყალიბდებოდა, მონღოლთა შემოსევისა და ბიზანტიის დაცემის შემდეგ ერთიან ქრისტიანულ სამყაროსთან ჰკარგავს სისტემატურ კავშირებს და ეს კავშირები საუკუნეების განმავლობაში უმალ სპორადულ ხასიათს ატარებდა, ვიდრე სისტემატურს, ენერგიითა და საკუთარი მნიშვნელობის რნმენით რომ შეიძლებოდა აღევსო ჩენი სულიერება. ჩვენ ფაქტობრივადაც შეიძლება თვალი მივადევნოთ, თუ როგორ კარგავს შინაგან კონსტიტუციას X-XII საუკუნეების განმავლობაში ჩამოყალიბებული სულიერი თვითობა და როგორ იკავებს მის ადგილს ფრაგმენტირებული სულიერება, რომელშიც ერთნაირად შეიძლება ამოვიცნოთ ძველი ტრადიციების გაგრძელების მცდელობაც, მომძლავრებული ირანული კულტურის პარადიგმებიც, კათოლიკე მისიონერთა გავლენაც, რომელთა მეშვეობითაც დასავლური კულტურული პროცესების ექო აღწევდა ჩვენამდე და მრავალი სხვა. თუკი დასავლურ სამყაროს ისტორიული და გეოპოლიტიკური გარემოებები აძლევდნენ იმის საშუალებას, რომ საკუთარ თავში ახალი ენერგიის წყაროები მოეძებნა ჰუმანიზმის, აღორძინებისა და რეფორმაციის სახით, საქართველო, არსებითად, სრულ იზოლაციაში აღმოჩნდა და მისი პოლიტიკური მდგომარეობა არაჩვეულებრივად ზუსტად ასახავდა იმ მდგომარეობას, რომელშიც სულიერება იმყოფებოდა. ისტორიულად უიღბლო საუკუნეები ზედმეტად ძლიერი დარტყმა აღმოჩნდა საიმისოდ, რომ მცირე ქვეყანას თავისი რესურსების ხელახალი მობილიზება და ყველაფრის ხელახლა დაწყება მოეხერხებინა.

XVI-XVIII საუკუნეებს საქართველო შეხვდა იმ გამოცდილებებით, რომლებიც მას მოუტანა მონღოლთა და თემურ ლენგის შემოსევებმა, XV-XVI საუკუნეებში სეფიანთა დინასტიის გაბატონებამ ირანში, ჯვაროსნული ომების მარცხმა და, როგორც ამას ზოგჯერ უწოდებენ, ქრისტიანობის განჯადოების პროცესმა, მსოფლიო ქრისტიანული იმპერიის, ბიზანტიის დაცემასთან ერთად აღმოსავლეთი ქრისტიანული სამყაროს ფრაგმენტირებამ და სხვანი. შეიცვალა მაშინდელი სამყაროს არა მხოლოდ გეოპოლიტიკური, არამედ გეოკულტურული კონფიგურაციაც, მეტიც, როგორც ვთქვით, შეიცვალა თავად კოსმოსის გაგებაც. გიორგი ბრწყინვალის მიერ ხელახლა გაერთიანებული ქვეყანა მხოლოდ საუკუნეზე მცირედით მეტს ხანს ახერხებს არსებობას. ძველი პარადიგმები ყველაზე ნიჭიერი მმართველებისა და ინტენსიურ ძიებათა პირობითაც ველარ იძლეოდნენ ქვეყნის არსებობის გარანტიას. ყოველივე ეს კი ნიშნავდა, რომ მეთექვსმეტე საუკუნიდან საკითხი იდგა არა მხოლოდ პოლიტიკური, არამედ კულტურული იდენტობის გამოც და რომ, როგორც ვთქვით, უახლოესი საუკუნეები სწორედ ახალ იდენტობათა ძიების გზით უნდა წარმართულიყო. კრიზისი, რომელიც ამ საუკუნეების განმავლობაში ჩვენს ქვეყანას ენვევა, პირველ რიგში სწორედ იდენტობათა კრიზისია. საქმე მხოლოდ ის არ არის, რომ ისტორიის ძველი სუბიექტი ახალ გარემოებებთან ადაპტაციის უნარის ნაკლულობას ამჟღავნებს. საქმე ისიცაა, რომ ამ სუბიექტს საკუთარი ისტორიული გარკვეულობაც ვერ დაუდგენია ამ ახალ და სწრაფად ცვალებად სამყაროში. შუასაუკუნეობრივი სააზროვნო მატრიცები სრულიად უადგილო აღმოჩნდა ამ ახალ სამყაროში. და თუ ამ ფრაგმენტული კვაზიპოლიტიკური ერთეულების მოსახლეობა ინარჩუნებდა ისტორიულ თვითცნობიერებას, უმალ იმ კოლექტიური მეხსიერების წყალობით (რომლის ინერტულობაც ხალხს საშუალებას აძლევს სხვა, მითოლოგიურ დროსა და ქვეყანაში იგრძნოს თავი და, მეორეს მხრივ, ცალკეულ მოლვაწეებში გამჟღავნებული არსებობის ნებით.

თუკი ჩვენს ისტორიაში შეიძლება მოინიშნოს პერიოდები, რომლის მემკვიდრეობაც განსაკუთრებით ნათლად იგრძნობა ჩვენს დღევანდელ ყოფაში, ერთ-ერთი უთუოდ XVI-XVII საუკუნეებია, ახალი ქართული ხანაა. ამ დროს მთელი ჩვენი კულტურის წინაშე მთელი სიცხადით დადგა ახალ იდენტობათა და იმ ახალ რეალობათა მიმართ ადექვატურობის პრობლემა, რომელშიც იგი აღმოჩნდა. მეთექვსმეტე საუკუნეში ჩვენ ველარ ვხედავთ იმ მთავარ მიმართებებსა და განზომილებებს, რომელთა კონტექსტშიც დგინდებოდა შუა საუკუნეების ქართული სულიერება. მეტამორფოზები არაჩვეულებრივი სისწრაფით ხდებოდა და არა მხოლოდ ქვეყნის დასავლეთით, არამედ აღმოსავლეთითაც, ჩრდილოეთითაც და სამხრეთითაც. იწყებოდა ახალი ისტორია.

ეს იყო უცნაური და თავისი მნიშვნელობით განსაკუთრებული საუკუნეები, რომლებმაც მცირე და ისტორიულ გარემოებებში ჩაკარგული, უფრო კი ისტორიიდან განდევნილი ერი, არსებითად, გადაუჭრელი ამოცანების წინაშე დააყენა. ახალი კულტურულ-სახელმწიფო-

ებრივი იდენტობის მოპოვება მაშინ, როდესაც ექსისტენციალურ ჩიხში ხარ მოქცეული და როდესაც მხოლოდ სუსტი და, უმეტესწილად, შემთხვევითი კავშირებიღა გაკავშირებს დიდ ქრისტიანულ სამყაროსთან, რომელიც, ამასთანავე, თავადაც ჰკარგავს თავის ტრადიციულ ფორმებს, თითქმის შეუძლებელი ამოცანა აღმოჩნდა.

საქმე მხოლოდ პოლიტიკური უმნეობა არ იყო. ამას თან ერთვოდა მსოფლმხედველობრივი სამყაროში კალეიდოსკოპური სისწრაფით მიმდინარე ცვლილებათა გამო დაბნეულობაც და ისიც, რომ დიდ ქრისტიანულ სამყაროში მხოლოდ ცალკეული მოღვაწენი თუ გრძნობდნენ პასუხისმგებლობას იმ უნიკალური ქრისტიანული სულიერების გამო, X-XIII საუკუნეების ქართული სულიერება რომ ჰქვია. უფრო მეტიც, ახალი დროის ევროპის ქრისტიანული სამყარო თავადაც საკუთარი თავის ძიებაში იყო და უფრო და უფრო ნაკლებად გრძნობდა სულიერ კავშირებს ჩვენს სამყაროსთან.

ეს ეპოქა უცნაური კალეიდოსკოპია, სადაც ყველაფერი შეიძლება მოთავსდეს, თუმცა კი დაბადებით მისგან მხოლოდ 1783 წლის გიორგიევსკის ტრაქტატის დაბადება ხდება შესაძლებელი, რომელიც ერთადერთი, თუმცა კი ისტორიული კაპიტულაციის თანაზომადი გამოსავალი იყო მსოფლმხედველობრივ ქაოსსა და ფიზიკურ სიძაბუნეში მყოფი ქვეყნისათვის — ყველაზე ღირსეული ფორმა კაპიტულაციისა, როდესაც, ქვეყანა, არსებითად, აღიარებდა რუსეთის ბიზანტიურ მემკვიდრეობას და ქართველი მეფეები საიმპერატორო კარის წევრებად იქცეოდნენ. ამით ისინი იძულებულები იყვნენ, უარი ეთქვათ ჯერ კიდევ დავით აღმაშენებლის მცდელობაზე, ბიზანტიელთა რელიგიური ნაციონალიზმისა და მართლმადიდებლობით შენიღბული იმპერიალიზმისათვის აერიდებინა ქვეყანა.

არსებულ სიტუაციაში სხვა გამოსავალი არ არსებობდა და ევროპა შორს იყო იმ ისტორიული ევროპისაგან, რომელსაც სულის ხსნის იდეით ომების წამოწყება შეეძლო, მითუმეტეს, რომ მისი პოლიტიკის მესვეურები რუსეთს უფრო დიდ საფრთხედ განიხილავდნენ, ვიდრე ოსმალთა, არსებითად, დაძაბუნებულ იმპერიას, ხოლო ირანიდან არავითარ საფრთხეს არ ელოდნენ. ომების წამოწყება თუ არა, ურთიერთობათა გართულება პატარა, დაშლილი ქვეყნის გამო, რომელსაც ვერა და ვერ დაეძლია ცალკეულთა ბოროტი თავნებობა, თუნდაც ეს ომები ქრისტიანული სამყაროს გამთლიანებისა და მუსლიმური ექსპანსიის დაძლევით ყოფილიყო გამართლებული, მას არ სურდა. მითუმეტეს, რომ არსებობდა ლუდოვიკო ბულონიელის გამოცდილება, თუ როგორი ამაო იყო თავკერძა ქართველი დიდებულების დათანხმება თანამშრომლობასა და ქვეყნის ინტერესების მსახურებაზე.

ის, რაც მოხდა XVIII-XIX საუკუნეების მიჯნაზე, ამ საუკუნეთა ლოგიკური დასასრული იყო. მაგრამ როგორი ძლევამოსილიც არ უნდა ყოფილიყო რუსული იმპერია, მას მაინც არ აღმოაჩნდა საკმარისი ინტელექტუალური ძალები საიმისოდ, რომ პატარა კვაზისამეფოებად დაშლილი ოდესღაც ძლიერი ქვეყანა იოლად შთაენთქა. ამით ჩვენ ის-

ტორიამ შანსიც მოგვცა, გაგვეაზრებინა, რომ სულიერი იდენტობა არ არის ისეთი რამ, რისი ერთხელ და სამუდამოდ მოპოვება და გარანტირებული ფლობა შესაძლებელია. ეს იყო ერთგვარი კაპიტულაცია. მაგრამ, თუ გავიხსენებთ, რომ ამის შემდეგაც ჩვენს ატმოსფეროში მუდმივად ტრიალებდა ქართული სახელმწიფოს იდეა, ეს იყო საკუთარი თავისათვის პაუზის მიცემის მცდელობაც იმ მომენტამდე, სანამ იგი ახალ ისტორიულ ფორმების ნარმოების ძალას და საკუთარი სხეულის — სახელმწიფოს — კვლავმოპოვების უნარს არ იგრძნობდა. ამდენად, ეს არ ყოფილა კაპიტულაცია ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით. ეს უმალ საკუთარი თავისთვის ამოსუნთქვის საშუალების მიცემა იყო. ეს, უფრო ერთგვარი ისტორიული მიმიკრია აღმოჩნდა საიმისოდ, რომ პირველივე ხელსაყრელ ისტორიულ გარემოებებში გაგვეცხადებინა იმის შესახებ, რომ არსებობის ნება გვქონდა და რომ მზად ვიყავით, ახალ ისტორიულ ფორმებში ჩამოგვესხა ჩვენი სულიერება.

დამოწმებანი:

ვინდელბანდი 1908: Виндельбанд В. История новой философии. Т. I.СПБ. 1908.

კინგი 2001: rsula King. Christian Mystics. London" 2001.

ლოსევი 1978: Лосев А .Ф. Эстетика Возрождения. М.: 1978

მაკარი 1982: მაკარი ანტიოქიელი. ცნობები საქართველოს შესახებ. თბ.: 1982.

რეალე... 1994: Реал Дж , Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. 3. "Петрополис", 1994.

რანსიმანი 1969: Runciman S. The Fall of Constantineple in 1453 1969.

ფიშერი 1885: Фишер К. "Фауст" Гете М.: 1885.

ფრანკენბერი 2004: Radical Interpretation in Religion Edited by Nancy K.Frankenberry. Cambridge University Press. 2004.

შმემანი 1953: Протоиерей Александр Шмеман. Исторический путь Православия. Нью-Йорк: 1953.

ჰეგელი 1992: Гегель Г.В.Ф. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА СПб.: "Наука", 1992.

ირმა რატიანი

ევროპული კონცეპტის რეკონსტრუქცია ქართულ მწერლობაში

ევროპული ლიტერატურის ისტორიაში XVI-XVIII საუკუნეები სტილთა მრავალფეროვნებით გამორჩეული ეპოქაა: რენესანსის სტილს, სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ხანგრძლივობით, ენაცვლება კლასიციზმის, ბაროკოსა და განმანათლებლობის ესთეტიკისათვის ნიშანდობლივი სტილური მოდელები. ადამიანის სუბსტანციას, როგორც რენესანსის ინტერესის მთავარ საგანს, კლასიციზმის ეპოქაში შემოქმედების ანტიკურ (კლასიკურ) პრინციპებთან დაბრუნება ჩაანაცვლებს, კლასიციზმისათვის დამახასიათებელ რაციონალიზმს კი — განამნათლებლობის წიაღში აღმოცენებული დიადისა და მშვენიერის ესთეტიკა. თუ გავითვალისწინებთ, რომ მთელი ეს პროცესი ორ-სამ საუკუნეს მოიცავს, სრული ნარმოდგენა შეიძლება შეეიქმნათ მის ინტენსივობასა და დინამიურობაზე.

XVI საუკუნისათვის ქართული ლიტერატურა ჯერ კიდევ იძულებითი იზოლაციის ფაზაში იმყოფება: XI საუკუნეში დანყებული აღმავლობა XIII საუკუნის მინურულისთვის პოლიტიკურ და კულტურულ კრიზისს ემსხვერპლება და თითქმის სამსაუკუნოვან ნყვეტას განიცდის. საქართველო სამი გრძელი საუკუნით დასცილდება ევროპულ ლიტერატურულ პროცესებს, რომელშიც ორგანულად იყო ჩართული IV საუკუნიდან, სნორედ იმ ეპოქიდან, როდესაც გაქრისტიანებული ქვეყანა, მისი ლიტერატურით მიუერთდა ქრისტიანული მწერლობის საერთოევროპულ ნაკადს. ქართული კულტურა და ლიტერატურა, ისევე როგორც სახელმწიფოებრიობა და სულიერება, დასავლური ქრისტიანული სამყაროს განაპირა, მაგრამ ინდივიდუალობითა და ორიგინალობით გამორჩეულ მნიშვნელოვან ფორფოსტად ჩამოყალიბდა.

ადრეული შუასაუკუნეების უკვე გარიჟრაჟიდანვე, ქართული ლიტერატურა აქტიურად ერთვება ქრისტიანული მწერლობის ევროპულ ქსელში. სახეზეა სასულიერო მწერლობის ყველა სახეობის გამოვლინება: ბიბლიოლოგია, ეგზეგეტიკა, ჰომილეტიკა, დოგმატიკა, პოლემიკა, ასკეტიკა და მისტიკა, კანონიკა, ლიტურგიკა, ჰაგიოგრაფია, ჰიმნოგრაფია და სხვ. ქართულ სალიტერატურო სივრცეში წარმატებით ადაპტირდება ბიბლიური ტექსტების ინტერპრეტაციის ტენდენცია, ნიშანდობლივი ევროპული ქრისტიანული რიტორიკისათვის, რაც მიზნად ისახავს როგორც ქრისტიანული თეოლოგიის ტრადიციის, ისე — ტექსტის ინტერპრეტაციული მრავალფეროვნების კულტურის ჩამოყალიბებას. ელისო კალანდარიშვილის შენიშვნით, „ახალი აღთქმის" (ამ შემთხვევაში პავლეს ეპისტოლეთა) ძველ ქართულ თარგმანებში, დაცულია ის ტერმინოლოგიური ნიუანსები, რომლებიც საშუალებას გვაძლევს, თვალი ვადევნოთ ქრისტიანული ღვთისმეტყველების ჩამოყალიბების სანყის ეტაპზე მიმდინარე მნიშვნელოვან პროცესებს — თეოლოგიური ტერმინოლოგიის შემუშავებას, ეგზეგეტიკის, როგორც

საღვთო ნერილის ტექსტის ინტერპრეტაციის საფუძვლების შექმნას" (კალანდარიშვილი 2009: 101). მაგრამ, ქართული ლიტერატურა, მისი განვითარების ამ ეტაპზე არამარტო აირეკლავს ქრისტიანული მწერლობის ძირითად კანონებს, არამედ ნარმოადგენს ამ მწერლობის განსაკუთრებულ, ორიგინალურ და ძალზე ინდივიდუალურ გამოვლინებას, რასაც ადასტურებს ნამყვანი ლიტერატურული ჟანრების — აგიოგრაფიისა და ჰიმნოგაფიის ქართული ნიმუშები: აგიოგრაფიული ტექსტები, რომლებიც, გარდა მხატვრული დატვირთვისა, დოკუმენტურ ხასიათს ატარებს, გმირის ცხოვრებისა და მოწამეობის დეტალური აღწერით ავლენს ქართული კულტურულ-ისტორიული რეალობის მახასიათებლებსა და ცხადყოფს პრიორიტეტებს* („შუშანიკის წამება", „აბო ტფილელის წამება", „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება" და სხვ.); ამავე ეპოქაში შექმნილი ჰიმნოგაფიული შედევრები კი თანაბრად წარმოადგენს ქართული და მსოფლიო სასულიერო პოეტური კულტურის ღირსებას (მიქაელ მოდრეკილის, იოანე მინჩხის, იოანე მტბევარის, სტეფანე სანანოისძის და სხვათა ჰიმნები, რომელთაც მოგვიანებით შეემატა ექვთიმე და გიორგი ათონელების, მეფე დავით აღმაშენებლის, უფლისწულ დემეტრესა და სხვა მნიშვნელოვან ავტორთა ქმნილებები).

XI საუკუნიდან ქართული ლიტერატურა ახალ ხანაში შეაბიჯებს, მასზე ზემოქმედებას ახდენს როგორც ქვეყანაში მიმდინარე პოლიტიკური და სოციალური რეფორმები, ისე — ევროპულ ლიტერატურაში მიმდინარე სეკულარიზაციის პროცესი. გვიანი შუასაუკუნეები ევროპული ლიტერატურის სეკულარიზაციის ეპოქაა და მიუხედავად იმისა, რომ რიგი სეკულარული ტექსტები ჯერ კიდევ ექცევა ალეგორიული ინტერპრეტაციის არეალში (მაგალითად ვერგილიუსისა), ძირითადი ლიტერატურული ტენდენცია ცხადყოფს, რომ ლათინური ენა ადგილს უთმობს ადგილობრივ ენებს, ხოლო ლიტერატურა გადაინაცვლებს საერო სიბრტყეზე და ახალ თემებსა და მიზნებს ეჭიდება: გვიანი შუასაუკუნეების რაინდული ეპოსისა და ადრეული რენესანსის ეპოქის სატირული რომანების, ნოველებისა თუ სონეტების ავტორები სიამოვნებით უბრუნდებიან შეთხზული პერსონაჟებისა და ამბების ესთეტიკას, გაჯერებულს ჰეროიზმით, რომანტიზმით, სათავგადასავლო ავანტიურითა და სხვა ფიქციური ელემენტებით.** ქართული მწერლობა, როგორც ევროპული ლიტერატურის ღირებული ნანილი, ორგანულად ერთვება მსოფლმხედველობრივი და სტილისტური ინოვაციების პროცესში და, შედეგად, იქმნება ქართული ლიტერატურის აღიარებული შედევრი „ვეფხისტყაოსანი". რუსთველისეული ტექსტი, მიუხედავად იმისა, რომ, ჟანრული და კონცეპტუალური თვალსაზრი-

---

* დანვრილებით ამის შესახებ იხ. ი. ამირხანაშვილის ნერილები აგიოგრაფიაზე ჟურნალში „სჯანი"; ი. რატიანი, „ფაბულა და სიუჟეტი. *Pro et Contra*". თბ., 2011.

** იხ. მ. ელბაქიძე, „ვეფხისტყაოსნის პოეტიკის ზოგიერთი საკითხი შუასუკუნეების ფრანგულ რაინდულ რომანთან ტიპოლოგიურ მიმართებაში", 2007.

სით, ევროპული რაინდული რომანის ქართულ მოდელს წარმოადგენს, გამოირჩევა გარკვეული სტილისტური კეთილგანწყობით აღმოსავლური პოეტური მოტივებისადმი, რითაც ადასტურებს ორი განსხვავებული კულტურული სამყაროს წარმატებული შეხვედრის შესაძლებლობას ქართულ ლიტერატურულ სივრცეში და ამ უნიკალური სინთეზით ამდიდრებს და აფართოებს მსოფლიო ლიტერატურულ პროცესს. თუმცაღა, აღმოსავლური პოეტიკის გამოვლინებანი „ვეფხისტყაოსანში" უფრო გარეგანი მოვლენაა, ვიდრე შინაგანი: თვისებრივად, როგორც მსოფლმხედველობრივად, ისე — სტილისტურად, ტექსტი ორგანულ თანაზიარობას ავლენს ევროპულ ლიტერატურულ სივრცესთან შემდგომი თანამშრომლობის ყველა ნინაპირობით. მაგრამ, სამწუხაროდ, XIII საუკუნიდან, ქართული ლიტერატურის განვითარების ბუნებრივი გზა ხელოვნურად გადაიკეტება ავბედითი ისტორიული მოვლენების გამო: მონგოლთა და სპარსთა მრავალსაუკონავანი ბატონობა გამოინვევს ბუნებრივად განვითარებადი კულტურული და ლიტერატურული პროცესების ჯერ შეჩერებას, შემდეგ კი — ხანგრძლივ ნყვეტას საქართველოში.

ქართული ლიტერატურის ისტორიის ახალი ეტაპის ათვლის წერტილად უნდა მივიჩნიოთ XVI-XVIII საუკუნეები, როგორც XV საუკუნის II ნახევრიდან დანყებული უმნიშვნელოვანესი იდეოლოგიური და კულტურული ძვრების უშუალო შედეგი და ნაყოფი: მენტალურ-კულტურული ქრონოლოგია ყოველთვის არ ემთხვევა ისტორიულ ქრონოლოგიას, არამედ ხშირად ნინ უსწრებს მას. 1453 ნელს კონსტანტინოპოლის დაცემამ და მუსლიმური სამყაროს გაძლიერებამ კარდინალურად შეცვალა ახლო აღმოსავლეთის გეოპოლიტიკური და გეოკულტურული პანორამა. თუ ადრინდელ საუკუნეებში ქართული სახელმნიფოებრიობა და სულიერება დასავლური ქრისტიანული სამყაროს ორგანულ ნაწილს წარმოადგენდა, XVI საუკუნიდან მან სრულიად განსხვავებულ ისტორიულ სიბრტყეზე გადაინაცვლა, რაც ახალი იდენტობის ძიების ამოცანის წინაშე აყენებდა ქვეყანას: XVI საუკუნიდან საქართველო აღმოსავლეთისა და დასავლეთის შეხვედრის გეოკულტურულ რეგიონში მოექცა — იგულისხმება სნორედ ის გეოკულტურული რეალობა, რომელიც ამ საუკუნეებისათვის ჩამოყალიბდა. ძირეულად შეცვლილ ისტორიულ კონტექსტში ძველი იდენტობის რეანიმირების მცდელობა იმთავითვე იყო განნირული, ახლის მოძიება კი ახალი ქართული სულიერი კოსმოსის შექმნას ნიშნავდა — „თვითობის" მოძიებასა და დადგენას გარდამავალ ისტორიულ პირობებსა და აღმოსავლეთ-დასავლეთის გზაშესაყარზე მდებარე ურთულეს გეოკულტურულ რეგიონში.

სნორედ ამ კარდინალური ისტორიული და კულტურული ტრანსფორმაციების ფონზე იწყებს რეკონსტრუქციას ევროპული კონცეპტი ქართულ ლიტერატურაში. XVI საუკუნისთვის ქართული მწერლობა ორ დინებას შორისაა მოქცეული: ერთი მხრივ — აღმოსავლეთი, „შეჩვეული ახალი რეალობა", მისი ესთეტიკური პრინციპებითა და ლიტერატურული კანონებით, მეორე მხრივ — დასავლეთი, ერთხელ

უკვე დაძლეული გამოცდილება, მისი კონცეპტებით, რელიგიური ტრადიციებითა და პოეტიკური ნოვაციებით. შედეგად, სახეზეა განსხვავებულ კულტურულ და ლიტერატურულ დინებათა გზაშესაყარზე მდგომი ქართული მწერლობის თანაბრად ორგანული და მოტივირებული ჩართვა როგორც აღმოსავლურ, ისე დასავლურ კულტურულ ტრადიციაში. აღნიშნული პერიოდის ქართული ლიტერატურა თითქოს გახსნილ კულტურულ კონსტრუქციას წარმოადგენს: ერთი მხრივ, განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს აღმოსავლური, კერძოდ, სპარსული ეპოსის სხვადასხვა ნიმუშების პირდაპირ ქართულ თარგმანებსა თუ, რიგ შემთხვევებში, მათი გავლენითა და მიბაძვით შექმნილ ორიგინალურ ვერსიებს, მეორე მხრივ კი, იქმნება ევროპულ ესთეტიკაზე ორიენტირებული ლიტერატურა, განპირობებული განმანათლებლობისა და კლასიციზმის კანონებით, რომელთაც, პოლიტიკური მოღვაწეების კვალდაკვალ, ააღორძინებენ თვალსაჩინო ქართველი საზოგადო მოღვაწეები და პოეტები. ამ კულტურული ფლექსიურობის პოეტიკურ შედეგს ლიტერატურული ტენდენციებისა და გემოვნების სიჭრელე, კონცეპტების, გავლენებისა და პარალელების სიუხვე, ჟანრებისა და პოეტიკური ფორმების მრავალფეროვნება, სტილისტური ხერხების ფუნქციური არაერთგვაროვნება წარმოადგენს. თუმცაღა, ამ ესთეტიკური მოდელების ჭიდილის წიაღში, თვალნათლივ შეინიშნება დასავლური კონცეპტის გაძლიერება, რაც ქართული მწერლობის ბუნებრივ საწყისთან და წიაღთან დაბრუნების წარმატებულ მცდელობად უნდა შეფასდეს.

განსხვავებული ლიტერატურული პრინციპების კვეთისა და, მოგვიანებით, შეცვლის თვალსაზრისით, საყურადღებოა ქართველ მეფეთა — თეიმურაზის, ვახტანგისა და არჩილის, აგრეთვე, სულხან-საბა ორბელიანის, დავით გურამიშვილისა და ბესიკ გაბაშვილის (ბესიკის) მოღვაწეობა. თუ თეიმურაზის, ვახტანგისა და არჩილის პოეზია აშკარად განიცდის აღმოსავლური ლიტერატურული კანონის ზეგავლენას, სულხან-საბა ორბელიანი, ეძლევა რა საშუალება გაეცნოს თანამედროვე ევროპულ ლიტერატურულ პროცესებს, მის კვალად, ქმნის ევროპული ჟანრული სტანდარტების შესაბამის ტექსტებს*: იგავების კრებულს — „სიბრძნე-სიცრუისა" (რომელიც, გარკვეულწილად, მაინც ინარჩუნებს კავშირს აღმოსავლურ ლიტერატურულ ტრადიციასთან), და მოგზაურობის ჟანრის ტექსტს — „მოგზაურობა ევროპაში". ამავე პერიოდში, ნიჭიერებით გამორჩეული პოეტის, ბესიკ გაბაშვილის პოეზიაში, მიუხედავად პოეტის კეთილგანწყობისა აღმოსავლური ვერსიფიკაციული ფორმებისადმი, ცხადად შეიგრძნობა სწრაფვა დასავლური სტილისტური ექსპერიმენტებისკენ. მისი თანამედროვის, დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში კი ევროპული კონცეპტი აშკარა დომინანტაა: გურამიშვილის „დავითიანი" განმსჭვალულია დასავლუ-

---

* სულხან-საბა ორბელიანმა, ვახტანგ VI-ის დავალებით, საგანგებო მისიით, იმოგზაურა ევროპაში.

რი ლიტერატურული მსოფლმხედველობითა და ჟანრულ-თემატური ტენდენციებით — მისი ისტორიული, დიდაქტიკური და პასტორალური მოტივებით „დავითიანი" სრულიად ბუნებრივად უახლოვდება დასავლური ლექსის სტანდარტს და ენათესავება მას როგორც კონცეპტუალური, ისე სტილური თავალსაზრისით. თამამად შეიძლება ითქვას, რომ სულხან-საბა ორბელიანისა და დავით გურამიშვილის მწერლობა არამარტო შემობრუნების ნიშნულად იქცა ქართული ლიტერატურის ისტორიაში, არამედ განაპირობა ქართული ლიტერატურის განვითარების შემდგომი გეზი და მიმართულება.

სულხან-საბა ორბელიანისა და დავით გურამიშვილის შემოქმედება არ შეიძლება განისაზღვროს როგორც კლასიკური ნეოკლასიციზმის ან განმანათლებლობის ნიმუში, მიუხედავად იმისა, რომ იმ დროის ევროპული ლიტერატურული სივრცე უპირატესად სნორედ ამ ორი ესთეტიკის ჭიდილს ეფუძნებოდა. ქართველ მნერალთა შემოქმედება უფრო სინთეზური ხასიათისაა. მიდრეკილებას სინთეზურობისაკენ, შესაძლოა, კომპრომისის ძიების მუდმივი ისტორიული ჩვევა განაპირობებდა, თუმცაღა, მეტადრე სავარაუდოდ სხვა მოტივაცია გვეჩვენება: XVI-XVII საუკუნეების ევროპულ ლიტერატურაში უკვე მოქმედებდა ნეოკლასიციზმისა და განმანათლებლობის სინთეზური მოდელი — „განმანათლებლური კლასიციზმი", დაფუძნებული უდიდესი მოაზროვნეებისა და მნერლების — სიდნეის, დრაიდენის, ჯონსონის, ბურკეს, ვინკელმანის, ლესინგის, შილერის — თეორიებზე, რაც გაცილებით უკეთ ერგებოდა ჰუმანისტური სულისკვეთების მატარებელ ქართულ კულტურულ და ლიტერატურულ ტრადიციას, ვიდრე საფრანგეთში ჩამოყალიბებული ნორმატიული ლიტერატურული მიმდინარეობა, იმთავითვე განწირული წინააღმდეგობრივი არსებობისათვის.

ევროპული (უპირატესად, ფრანგული) კლასიციზმის ძირითადი ტენდენციები ბევრად განსაზღვრა ნიკოლა ბუალოს ტრაქტატმა „L'art puetique", სადაც ფრანგი კლასიცისტის მიერ სრულიად ცხადად და გარკვევით იქნა ჩამოყალიბებული ლიტერატურისათვის მოსარგები სქემატური თეორია. ბუალო დაუბრუნდა პოეტიკის კლასიკურ კონცეფციას და პრინციპულად დასვა ჟანრთა კლასიკური იერარქიის აღორძინების საკითხი. თავად ნეოკლასიკური პერიოდის ლიტერატურული მიმდინარეობის დასახელებაც — „კლასიციზმი" — მიუთითებდა ნეოკლასიკოსთა განსაკუთრებულ ინტერესებზე კლასიკური (ანტიკური) პერიოდის ლიტერატურული და პოეტიკური ტრადიციებისადმი. ფრანგული კლასიციზმის უმთავრეს მახასიათებლებს ნარმოადგენდა: ა) მიბაძვა კლასიკური პერიოდის ლიტერატურული კანონებისადმი; ბ) უკიდურესი რაციონალიზმი, კეთილგონივრულისა და დიდაქტიკურის პრიმატი; გ) ლიტერატურის მიბაძვის ობიექტის, ანუ ასახვის არეალის მაქსიმალური შეზღუდულობა; დ) სალიტერატურო ენის დიფერენციაცია; ე) დროის, სივრცისა და მოქმედების (სამთა) ერთიანობის პრინციპის დაცვა.

მიბაძვა კლასიკური პერიოდის ლიტერატურული კანონებისადმი გამოიხატებოდა, პირველ ყოვლისა, კლასიკურ ეპოქაში შექმნილი ლიტერატურული ნაწარმოებების მაქსიმალურ იდეალიზებაში. კლასიცისტები თვლიდნენ, რომ ნაწარმოების მხატვრული ფორმა უნდა შეესატყვისებოდეს ანტიკური პერიოდის ლიტერატურულ პრინციპებსა და ნორმებს, ამასთან, სასურველად მიიჩნევდნენ იმ ისტორიული მოვლენების აღწერას ნაწარმოებში, რომელთაც ადგილი ჰქონდათ ძველ საბერძნეთსა ან რომში. მიბაძვას კლასიკური პოეტიკური კანონებისადმი გამოხატავდა, აგრეთვე, კლასიცისტების დამოკიდებულება პოეტიკური პრინციპებისადმი, კერძოდ, ლიტერატურის ჟანრული კლასიფიკაციისადმი: იგი მთლიანად იზიარებდა კლასიკური ჟანრული ტრიადის გამოყოფისა და განმარტების ტენდენციას; უკიდურესი რაციონალიზმი კლასიციზმის პოეტიკის უმთავრეს პრინციპად იქცა. საგრძნობი იყო რენე დეკარტეს ფილოსოფიის დიდი ზეგავლენა. როგორც მოგვიანებით შენიშნავდა ტ. ელიოტი, კლასიციზმის ეპოქაში მოხდა ე.ნ. „უმაღლესი სინთეზის", ანუ მსოფლშეგრძნებითი მთლიანობის რღვევა. დაირღვა ლიტერატურისათვის აუცილებელი ის რაციონალური და ემოციური მთლიანობა, რაც მანამდე შენარჩუნებული იყო ყველა ლიტერატურულ ეპოქაში. მსოფლშეგრძნებითი მთლიანობის რღვევა XVII საუკუნის მიწურულიდან უკურნებელი სენივით მოედო ევროპულ პოეზიას. თუ რენესანსისა და გვიანი რენესანსის ეპოქის პოეტები — მონდომებულად ინარჩუნებდნენ ინტელექტუალურ და ემოციურ ბალანსს, თვლის ელიოტი, XVII საუკუნიდან მოყოლებული, ეს კლასიკური წონასწორობა რღვევის გზას ადგება: XVII საუკუნეში, კლასიციზმის ეპოქაში, სასწორი რაციონალიზმის მხარეს იხრება, XVIII-XIX საუკუნეებში კი, სენტიმენტალიზმისა და რომანტიზმის ეპოქებში, — იმპულსური ემოციურობის მხარეს. ორივე შემთხვევაში, ელიოტის აზრით, დაზარალებულ მხარეს პოეზია წარმოადგენს: რაციონალიზმი „სტერილური პრაგმატიზმით" მსჭვალავს მას, ემოციურობა კი — „ირონიული მელანქოლიზმით". კლასიციზმის ეპოქაში მაქსიმალურად შეიზღუდა ლიტერატურული ასახვის არეალიც: მიბაძეთ სასახლეს და შეისწავლეთ ქალაქი, აცხადებდა ბუალო. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ლიტერატურული ინტერესის უმთავრეს ობიექტებად იქცნენ, ერთი მხრივ, მეფე თავისი სასახლითა და არისტოკრატიით, ხოლო, მეორე მხრივ, ქალაქი და ბურჟუაზია. პოეტიკური შეზღუდულობის კვალდაკვალ, განხორციელდა სალიტერატურო ენის დიფერენციაციაც: ენა დაიყო „მაღალი" და „დაბალი" სტილის ენებად, სადაც თითოეულს თავისი ჟანრული შესაბამისობა („მაღალი" და „დაბალი" ჟანრები) ჰქონდა და თავისი მკითხველი (საზოგადოების „მაღალი" და „დაბალი" ფენები) გააჩნდა. დაბოლოს, „სამთა ერთიანობის" პრინციპმა ქრონოტოპულ (დრო-სივრცულ) ჩარჩოში მოაქცია ლიტერატურა: ადგილის, დროისა და მოქმედების ერთიანობა უკიდურესად ამცირებდა პოეტური ფანტაზიის განვრცობის მასშტაბს.

ამ პოეტიკური კანონების შედეგად ლიტერატურამ მიიღო დიდაქტიკური, მკვეთრად ლოგიკური, რაციონალური ხასიათი, ხოლო სალიტერატურო ჟანრები მკვეთრად გაიმიჯნა ერთმანეთისგან სტატუსის, ენობრივი მოდელისა და მკითხველის ნიშნით. „კლასიციზმის თეორია, უპირველესად ყოვლისა, ემყარება ჟანრების აბსოლუტური სხვაობის (ურთიერთისაგან გამიჯვნის) გაგებას. იგი რეალური სინამდვილის რთული და მრავალფეროვანი მოვლენების წარმოსახვას მოითხოვს არა მთლიანობაში, არამედ ერთმანეთისაგან გათიშულად" (ლომიძე 1969:14).

მაგრამ, კლასიციზმის პრაგმატული და ხისტი ლიტერატურული რეგულაციების ფონზე, რომლებიც ესადაგებოდა აბსოლუტიზმის ეპოქის მსოფლმხედველობასა და ამართლებდა ევროპელი მონარქების მოლოდინს, დოქტრინის გაფორმებისთანავე შეიმჩნეოდა კონცეპტუალური და სტილისტური გადახვევები, განპირობებული ცალკეული ავტორების სითამამითა და შემოქმედებითი პრინციპულობით. მიუხედავად იმისა, რომ კლასიციზმი ღიად ქადაგებდა ერთგულებას ანტიკური კანონებისადმი, უპირატესობას ანიჭებდა ლოგიკურისა და ზნეობრივის, „ბუნებრივისა" და „კეთილგონივრულის" პრიმატს, ამკვიდრებდა „სამთა ერთიანობის" კანონს, ახდენდა ჟანრებისა და სალიტერატურო ენის დიფერენცირებას, თავის თავშივე მოიცავდა წინააღმდეგობრივ პროცესებს: კერძოდ, ნეოკლასიციზმის, როგორც ხელოვნურად კონსტრუირებული პოეტიკური სისტემის*, კანონის მოქმედების არეალი ერთდროულად საყოველთაოც იყო და ინდივიდუალურიც — ის ერთდროულად აერთიანებდა სამი ტიპის რეალობას: ა) მოუნოდებდა ავტორებს, ენერათ გარკვეული პოეტიკური კანონების ფარგლებში; ბ) ავტორები, რომლებიც, ერთი მხრივ, ემხრობოდნენ ამ კანონებს, მეორე მხრივ, საკუთარი შემოქმედებითი ინდივიდუალობის წყალობით, ზეგავლენას ახდენდენ მათზე; გ) ნეოკლასიკური პოეტიკა, რომელიც ჩამოყალიბდა საფრანგეთში, ინერგებოდა და ვითარდებოდა თითქმის ყველა, ლიტერატურულად დაწინაურებულ ევროპულ ქვეყანაში, თუმცაღა, მნიშვნელოვანი კორექტივებით.

ამ გარემოებათა გათვალისწინებით, ნიკოლა ბუალოს, კლასიციზმის პოეტიკური ტრაქტატის ავტორის შეხედულებებიც კი ექვემდებარება კრიტიკულ გადასინჯვას: შეესაბამება კი ბუალოს სამსაუკუნოვანი რეპუტაცია რეალობას? ამ კითხვას სვამს გორდონ პოკოკი და ძალზე საინტერესო პასუხს იძლევა: მხოლოდ ნაწილობრივ შეესაბამება. ვინ არის ბუალო? „კლასიციზმის თეორეტიკოსი" და „სპიკერი", „პოეტიკური კანონების ინიციატორი", თუ — „სამეფო კარის ფავორიტი პოეტი", „პედანტი" და „ცილისმწამებელი". აანალიზებს რა ბუალოს პიროვნების ამ წინააღმდეგობრივ შეფასებებს, პოკოკი აღნიშნავს, რომ ბუალომ XVII საუკუნეში შექმნა ახალი ლიტერატურული დოქტრინა და პოეტიკური ნორმები, დაადგინა წერის ტექნოლოგიები, მაგრამ მისი სამიზნე მხოლოდ მექანიზმის ცვლილება როდი იყო,

---

* რენესანსის კონცეპტუალური და რეპრეზენტაციული თავისუფლების წინააღმდეგ.

არამედ — ახალი ესთეტიკური და ზნეობრივი ნორმების შემუშავება, რასაც, გარდა ახალი ლიტერატურული კანონის შექმნის პრეტენზიისა, პრევენციული ფუნქციაც ჰქონდა: ბუალო საფრანგეთის მოქალაქეთა იმ რიცხვს განეკუთვნებოდა, ვისაც ეამაყებოდა აბსოლუტიზმის ეპოქის საზოგადოების მიღწევები უნივერსალური ნორმების შემუშავების თვალსაზრისით. მას მიაჩნდა, რომ ნორმებისა და კანონების სისტემა ქმნიდა შესაბამის ემოციურ კონტექსტს, სადაც მკითხველს კარგი, შეურეველი, „სუფთა წყლის" პოეზიის აღმოჩენის შესაძლებლობა ეძლეოდა. მიმოიხილავს რა ბუალოს ლიტერატურულ ღირსებებს, პოკოკი აღნიშნავს, რომ ბუალოს ხელოვნება, მიუხედავად იმისა, რომ ეფუძნებოდა კლასიციზმის დოქტრინის ახალ კანონებს, სხვა გარემოებებსაც ითვალისწინებდა. კერძოდ: ა) ესთეტიკური პასუხისმგებლობა ყოველთვის განპირობებული უნდა იყოს რიგი ინტელექტუალური და სოციალური ფაქტორებით; ბ) სოციალური, ინტელექტუალური და ესთეტიკური მოდელები ერთ მთლიანობას უნდა შეადგენდეს, რათა კულტურამ განიცადოს აღმავლობა და წინსვლა; გ) მკითხველი მუდმივად უნდა იმყოფებოდეს [ტექსტის]„კენ" და [ტექსტის]„გან" პოზიციაში, ვინაიდან სხვაგვარად ნაიშლება საჭირო წინააღმდეგობანი, რომლებიც უნდა არსებობდეს ტექსტსა და მკითხველს შორის (პოკოკი: 1980). თავად ბუალოს შემოქმედებაც (ოდები, სატირები), რომელიც მკითხველს რეცეფციის გარკვეულ ჩარჩოს სთავაზობს, იქვე, დოქტრინის სიმკაცრესთან შერწყმულ ავტორის მაღალი ირონიის წყალობით, ამ რეცეფციის გადასინჯვის გზასაც ტოვებს. სწორედ ამიტომაა ცოცხალი ბუალოს ტექსტები და დღესაც ინტერესით იკითხება — თავად ნიკოლა ბუალო ვერ თავსდება მის მიერვე შექმნილი კანონების სტანდარტებში, რომ აღარაფერი ვთქვათ პიერ კორნელის, ჟაკ რასინის, ჟან ბატისტ მოლიერისა და სხვა თვალსაჩინო მწერლების შესახებ.

გენიალური ავტორები არიან და უნდა იყონ მეამბოხენი — ეს ცნობილი თეზაა, რომელსაც დრო და ისტორია ადასტურებს. კლასიციზმის ეპოქის გენიოსებიც, თუმცაღა, იზიარებდნენ მათი საზოგადოების მიერ გამომუშავებულ ნორმათა სისტემას, ვერ თავსდებოდნენ დადგენილ საზღვრებში: ემოციებისა და აზროვნების დიაპაზონი, რომელიც „დიადი ტექსტების" წერას ესაჭიროებოდა, საშუალებას არ აძლევდა კორნელის, რასინის, მოლიერს ან ლა ფონტენს დაუფიქრებლად მიეღოთ გაბატონებული წესები — შემოქმედებითი პროცესი სრულად ავსებდა დადგენილ პოეტიკურ ნორმებსა და წარმოსახვის თავისუფლებას შორის დარჩენილ ნაპრალებს. შემოქმედებითი პროცესის „თვითნებობა" კლასიციზმის თეორეტიკოსების მიერ დაშვებული იმ შეცდომების შედეგი იყო, რომლებზეც სამართლიანად მიუთითებს ა. ფოულერი: „პირველ ყოვლისა, მათ მკაცრად ჰქონდათ განსაზღვრული ჟანრის წესები. ახალი ტიპის ტექსტები ან იძულებით ემორჩილებოდნენ ძველ წესებს, ანაც წარმოადგენდნენ მათ ღირსეულ დამატებებს, მცირე გადახვევებს არსებულ კრიტერიუმებიდან. მეორე დიდი შეცდომა ჟანრის ნეოკლასიკური თეორიისა, გახლდათ ჟანრის ვინრო

და ლოკალური გაგების გენერალიზაცია. ანტიკურ ეპოქაში ჩამოყალიბებული ჟანრული ფორმები ხელოვნურად ასიმილირდებოდა კლასიციზმის ეპოქისათვის ნიშანდობლივ ჟანრებთან. ეს კარგი იყო ჟანრის კლასიკური ფორმების აღორძინებისათვის, მაგრამ — დამანგრეველი ახალი ჟანრული ფორმების განვითარებისთვის" (ფოულერი 1982: 27-28).

გენიალური ავტორები, რომლებიც, ერთი მხრივ, ემხრობოდნენ ახალ კანონებს, მეორე მხრივ, საკუთარი შემოქმედებითი ინდივიდუალობის წყალობით, უკუზეგავლენას ახდენდენ მათზე. სწორედ ეს გარემოება შეიძლება მივიჩნიოთ კლასიციზმის ძლიერ მხარედ: განმანათლებლობა ვერ ანგრევს (თუმცაღა არყევს) კლასიციზმის თეორიულ სტაბილურობას, ვინაიდან ის რიშელიესა და რეფორმატორული ეკლესიის ავტორიტარიზმის ნაწილია, მაგრამ ვერც მის მხატვრულ ღირებულებას ანგრევს, რადგან ეს უკანასკნელი აღსავსეა მეამბოხე გენიოსთა შემოქმედებით. მათი კალმის წყალობით, ანტიკური ეპოქიდან „გადმობარგებული" ლიტერატურული ჟანრები — ტრაგედია, ოდა, იგავ-არაკი, კომედია — ახალ სიცოცხლეს იძენს. კორნელისა და რასინის დრამატურგია ახალი თემებითა და ემოციებით აღავსებს ტრაგედიის ჟანრს: წინა პლანზე გამოდის პიროვნული და მოქალაქეობრივი ვალდებულებების შეჯახება, მაკიაველური სულისკვეთების გამოხატვა, ადამიანური ემოციებისა და ლტოლვების დემონსტრირება (სიყვარული, ეჭვიანობა, სექსუალური ლტოლვა), ანარქიის მოლოდინი გამყარებული დისციპლინის ჩარჩოებში; ლა ფონტენის ალეგორიულ და სიმბოლიკით დატვირთულ იგავ-არაკებში უკიდურესი დაძაბულობა შეიგრძნობა სოციალურ ფასადსა და რეალურ მდგომარეობას შორის, მოლიერის ნიღბებს მიღმა კი ვნებები ბობოქრობს: ნიღაბს ამოფარებული მწერალი არნახულ თავისუფლებას გრძნობს — ვიზუალური ეფექტის გამოყენებით, მორგებულად მოძრაობს რეალურსა და გამონაგონს შორის, ამნვავებს მათ მხატვრულ დაპირისპირებას, შრეობრივად ანანილებს და ართულებს ხასიათებს, აღნევს გონივრულისა და ინსტიქტურის უკიდურეს ანტაგონიზმს, მოულოდნელად ცოცხალს, ენერგიულს, ორდინარულსა და, ხშირად, ფამილარულს ხდის მხატვრულ მეტყველებას.

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, სამართლიანი იქნება იმის აღნიშვნა, რომ ევროპული კლასიციზმის ნიაღში შექმნილ ღირებულ (ე.წ. „დიად") ტექსტებში „გონება" უფრო ინსტრუმენტია, ვიდრე — საფუძველი, უფრო რაციონალიზაციაა, ვიდრე — რაციონალიზმი. რენე ბრეის აზრით, თუნდაც ცალკეული მწერლების შემოქმედებითი ინოვაციები ადასტურებს, რომ კლასიციზმი სულაც არ იყო ისეთი სრულყოფილი როგორადაც მოსჩანდა: თეორია ხშირად ფურცელზე რჩებოდა, პრაქტიკული საქმიანობა კი სხვა გეზით მიემართებოდა — ავტორებს მეტი აქცენტების დასმა შეეძლოთ ცალკეულ პრობლემებზე, ვიდრე წინასწარ შემუშავებულ მორალურ დევიზებსა და კანონებს. ამის ერთ-ერთი მიზეზი უნდა ყოფილიყო საფრანგეთის სოციალური

სიჭრელე, ვინაიდან მწერლობა, ყველა დროში, ვალდებულია რეაგირება მოახდინოს სოციალურ გამონვევებზე: „წესები უფრო ხშირად ერგებოდა თანამედროვე მაყურებლის (მკითხველის – ი.რ.) გემოვნებას, ვიდრე წინასწარ შემუშავებულ ზნეობრივ და რაციონალურ ნორმებს" (ბრეი 1974: 13).

ამდენად, ნეოკლასიციზმს ჰქონდა „სისუსტეები", რომლებსაც „თავის სასარგებლოდ" იყენებდნენ წამყვანი ფრანგი მწერლები და ქმნიდნენ ღირებულ ლიტერატურას. სწორედ ეს იძლეოდა მეთოდოლოგიურ საფუძველს, რათა ნეოკლასიციზმის ლიტერატურული მიმდინარეობა თამამად, სხვადასხვა კორექტივებით განვითარებულიყო ევროპის მთელ რიგ მონინავე ქვეყნებში და არ დამორჩილებოდა დოქტრინის სტანდარტებს. მით უფრო, რომ კლასიციზმის დოქტრინას საფრანგეთშივე გამოუჩნდა ღირსეული ოპონენტი ვოლტერის სახით. ვოლტერის ფილოსოფიის, ესთეტიკისა და ლიტერატურის წიაღში კლასიციზმის ეპოქის „სახელმწიფოებრივად ორიენტირებული და რეგლამენტირებული ადამიანი, იმპერიის წევრი, რომელიც ეუფლება ხილულ სამყაროს" დაემორჩილა თვისებრივ ტრანსფორმაციას და გარდაიქმნა „ინიციატივიან, ავანტურულ ადამიანად, რომელიც ცხოვრობს მსწრაფლცვალებად სამყაროში" (ბორევი 2001: 206). ვოლტერის ესთეტიკა ახლოს იდგა ნეოკლასიციზმის ესთეტიკასთან, თუმცაღა, აზროვნებისა და შემოქმედების ახალ სტანდარტებს ადგენდა: ხელოვნება განიხილებოდა ზნეობრივი აღზრდის საშუალებად, ტრაგედია კი — კეთილშობილების შემეცნების წყაროდ, სადაც კეთილშობილება მოქმედებით შეიმეცნება და არა — დიდაქტიკით. „ვოლტერისეულ ტრაგედიაში კლასიციზმის მოქალაქეობრივმა მოტივებმა ანტიაბსოლუტისტური მიმართულება შეიძინა" (ბორევი 2001: 206), რამაც შესაძლებელი გახადა „ნესების" მორიგება „მაღალ გემოვნებასთან" და, გარკვეულწილად, განსაზღვრა განმანათლებლობის ჭეშმარიტი იდეოლოგის, დენი დიდროს ესთეტიკური დაკვირვებანი*.

ვოლტერის იდეებს გერმანიაში გამოეხმაურა ლესინგი, რომელიც, ვინკელმანთან ერთად, ახალი ტიპის ესთეტიკური ფორმალიზმის ფუძემდებლად არის მიჩნეული. მათი თეორიის თანახმად, ტექსტში დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ვიზუალურ ნიშნებსა და მოძრაობას, რაც, ლოგიკური მსჯელობების გარდა, აღძრავს გრძნობებსა და ემოციებს. ლესინგის ესთეტიკური შეხედულებანი ჩამოყალიბებულია მის საეტა-

---

* დიდრო თვლიდა, რომ ხელოვნება მოწოდებულია, აღზარდოს ადამიანი მოქალაქეობრივი კეთილშობილების სულისკვეთებით და გაუღვივოს სიძულვილი ცოდვისადმი". დიდროს ფილოსოფიაში მნიშვნელოვანი ადგილი დაიკავა ადამიანის მიერ „მაღალი იდეალების" გენერირების აუცილებლობამ, რაც, თავის მხრივ, უნდა აესახა ხელოვნებას. თუმცაღა, დიდროსავე აზრით, არცერთ ხელოვნებას არ ძალუძს იყოს უფრო სრულყოფილი, ვიდრე არის ბუნება: ბუნება უფრო მაღალია ვიდრე ხელოვნება, ის პირველწყაროა და ხელოვანი უძლურია, შექმნას ორიგინალზე უკეთესი ასლი. ხელოვანი უნდა აკვირდებოდეს ბუნებას, როგორც თავისი შემოქმედების წყაროს (დიდრო 1935-1947: 544).

პო ნაშრომებში „ჰამბურგის დრამატურგია“ და „ლაოკოონი“. ამ უკანასკნელში, უდარებს რა ერთმანეთს ხელოვნების სხვადასხვა დარგებს, კერძოდ, ვიზუალურ ხელოვნებასა და პოეზიას, ლესინგი ასკვნის, რომ ვიზუალური ხელოვნების უმთავრეს მისიას „მშვენიერი ნამის“ შეჩერება ნარმოადგენს, რითაც ის იზიარებს ანტიკური ეპოქის ხელოვნების პრინციპებს, პოეზია კი სხვა გზით მიდის: პოეტური ჰარმონია აღსავსეა მრავალფეროვნებით, მოძრაობით, დინამიკით, რასაც განაპირობებს, ერთი მხრივ, სიტყვის ძალა და, მეორე მხრივ, გამომსახველობითი შესაძლებლობების სიუხვე. საიმონ რიხტერის მართებული შენიშვნით, „ლესინგი იყო პირველი, ვინც შეძლო აეცრემლებინა გერმანელი მაყურებელი არისტოტელესეულ პროპორციებზე განყობილი ბურჟუაზიული ტრაგედიების მეშვეობით“ (რიხტერი 2005: 441). მან შექმნა გერმანული ნაციონალური თეატრი, დაშორებული ფრანგული ნეოკლასიციზმის ზეგავლენისგან. არისტოტელეანური და ნეოკლაციისიტური „შიში“ და „სიბრალული“ ლესინგმა „თანაგრძნობით“ (Sympathy) შეარბილა და დაამკვიდრა „თანაგრძნობის ეთიკის“ ცნება, რომელიც აქტიურად იქნა გამოყენებული განმანათლებლობის (დიდრო, სვიფტი), სენტიმენტალიზმისა (რუსო) და რომანტიზმის (ჰიუგო) ეპოქის ესთეტიკაში.

გერმანიაშივე, ნეოკლასიციზმის რეცეფციის ინდივიდუალური ვერსიები დაამკვიდრეს გოეთემ და შილერმა. ისინი ჩაუღრმავდნენ ჟანრული ტრიადის (ეპოსი, ლირიკა, დრამა) საკითხს და შრომაში „Der epische und dramatische Dichtung“ სრულიად ნათლად გამოკვეთეს ლიტერატურული ჟანრებისა და ტემპორალური მოდელების მჭიდრო კავშირის პრობლემა (ამ იდეამ, მოგვიანებით, გადამწყვეტი როლი შეასრულა მე-20 საუკუნის ჟანრის თეორიის ისტორიაში). გერმანელი მეტრების აზრით, ეპოსი უკვე დასრულებულ ქმედებას ასახავს, დრამა — მხოლოდ ანმყოში მიმდინარეს, შესაბამისად, დრო ჟანრის დეტერმინაციის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ფაქტორს ნარმოადგენს. პათოსი, რომლითაც დანერილია გოეთესა და შილერის შრომა, შეიძლება განისაზღვროს როგორც „მაძიებელი პათოსი“, ანუ დაუოკებელი სურვილი ახალი ლიტერატურული ფორმების ძიებისა ნეოკლასიციზმის მიერ შემოთავაზებულ ჩარჩოებს მიღმა.

მიმოიხილავს რა ამ ეპოქის გერმანულ ესთეტიკასა და დრამას, წიგნში „ტრაგედიის სიკვდილი“ გეორგ შტაინერი აღნიშნავს, რომ შილერი სწორედ ის ავტორი იყო, რომელიც ეძიებდა ტრაგედიის ჭეშმარიტ ფორმას, შესაფერისს რაციონალური, ოპტიმისტური და, ამავე დროს, სენტიმენტალური პოსტ-პასკალიანელი ადამიანისათვის*. ეძიებდა და პოულობდა: შტაინერის აზრით, შილერმა შეძლო კრიზისის გადალახვა არამარტო ხასიათებისა და იდეალების, არამედ — ეპოქებისა და მიჯნების ავთენტურ კონფლიქტში: „დონ კარლოსი, უოლენსტეინს ტოდი,

---

* შტაინერს დაბეჯითებით მიაჩნდა, რომ გოეთეს „ფაუსტი“ უფრო „დიადი“ მელოდრამა იყო, ვიდრე ტრაგედია (შტაინერი 1961: 135).

და, რასაკვირველია, მარია სტიუარტი ტრაგედიის სამყაროს განეკუთვნებიან. ვაღიარებ, რომ რომანტიზმი ანტი-ტრაგიკული მოვლენა იყო, მაგრამ რომანტიზმის ეპოქა ჯერ კიდევ ინარჩუნებს ბეთჰოვენის სულისკვეთებას" (შტაინერი 1961: 185). შილერი მართლაც იდგა კლასიცისტურ-განმანათლებლური და რომანტიკული ესთეტიკის გზაშესაყარზე: ხელოვნება მისთვის ზნეობრივი და გონებრივი განათლების სფეროა, არა გარეგანი, არმედ — შინაგანი ტენდენცია, რომელიც ნარმოადგენს უმოკლეს გზას თავისუფლებისაკენ: ბუნების მონა, ადამიანი, ბუნების კანონმდებელად იქცევა, ვინაიდან ძალუძს მისი გააზრება. თუკი აქამდე ბუნება იყო მბრძანებელი, ახლა ის ადამიანის შესნავლისა და დაკვირვების ობიექტად იქცა. თავის ცნობილ „წერილთა სერიაში" შილერი ნერდა, რომ ხელოვნება „მესამე რეალობაა", ესთეტიკური ფენომენი, რომელიც ასრულებს შუამავლის ფუნქციას აუცილებლობასა (მიზეზსა) და თავისუფლებას (სულს) შორის: „გარდასვლა შეგრძნების პასიური კონდიციიდან ფიქრის და სურვილის აქტიურ კონდიციაში შეუძლებელია ესთეტიკური თავისუფლების შუალედური კონდიციის გარეშე" (შილერი 1967: 161). ხელოვნება და, ცხადია, ლიტერატურაც შილერისათვის წარმოადგენს ესთეტიკურ ილუზიას, ანუ მსგავსებას, რომელიც ნყვეტს კაცობრიობას მისი შეგრძნებადი გარემოსგან და სულიერების თავისუფალ გარემოში გადაჰყავს იგი.

ფრანგული ნეოკლასიციზმის დოქტრინა არც ინგლისურ ლიტერატურულ წრეებს მიუღიათ სუფთა სახით. ჯერ კიდევ გვიანი რენესანსის ეპოქაში, ინგლისის ინტელექტუალური წრეების ერთ-ერთი ლიდერი სერ ფილიპ სიდნეი აქვეყნებს ნაშრომს — „The Defense of Poesie", სადაც არაერთ პრეტენზიას გამოთქვამს თანამედროვე პოეტური ტენდენციების მიმართ და უბრუნდება არისტოტელეს კონცეფციას პოეზიის (ლიტერატურის), როგორც ისტორიულ სინამდვილესა და ფილოსოფიურ აბსტრაქციას შორის არსებული ზონის შესახებ. სიდნეი განავრცობს ბერძენი ფილოსოფოსის თეორიას და მიიჩნევს, რომ ნებისმიერი ლიტერატურული ჟანრის უმთავრეს ფუნქციას წარმოადგენს ღირებული შუამავლობა ისტორიულ სინამდვილესა და ფილოსოფიურ ჭეშმარიტებას შორის. „ფილოსოფოსი გვთავაზობს ცნებას, — აღნიშნავს კრიტიკოსი, — ისტორიკოსი — მაგალითს, პოეტი კი — ორივეს... მაშ, ვის ვუწოდოთ მედიატორი? რასაკვირველია, პოეტს" (სიდნეი 1962: 419). სიდნეის მოსაზრების თანახმად, პოეზია უნდა ახდენდეს „ისტორიის დინამიურობის" კომბინირებას „ფილოსოფიის ეთიკურობასთან" და აღძრავდეს მკითხველში „სათნოებას": პოეტი ერთგვარი შუამავალია ისტორიულ სიმართლესა და ფილოსოფიურ აბსტრაქციას შორის, მედიუმი, რომელიც რეალობისა და წარმოსახვის „თამაშით" ადგენს სიმართლისა და აბსტრაქციის საზღვრებს და თანაბრად ატარებს როგორც ერთის, ისე — მეორისათვის დამახასიათებელ თვისებებს. მიუხედავად კეთილგანწყობისა, სიდნეის დამოკიდებულება ანტიკური პოეტიკის კანონებისადმი შემოქმედებითია: მის ნაშრომში არისტოტელეს თეორია არ რჩება თავის პირვანდელ ჩარ-

ჩოში, არამედ — რენესანსული ეპოქის გემოვნებასთანაა განზავებული. ასეთივე შემოქმედებითი აღმოჩნდა ინგლისური ინტელექტუალური წრების მიმართება ფრანგულ კლასიციზმთან: XVI-XVII საუკუნეების ინგლისში ნამდვილი ომი გაჩაღდა პოეზიის იმ მოდელის წინააღმდეგ, რომელიც პურიტანობის წიაღიდან მომდინარეობდა და მხარს უჭერდა ფრანგულ კლასიციზმს. ასე მაგალითად, მწვავე კრიტიკა ხვდა ნილად ალექსანდერ პოუპს, რომელიც კლასიციზმის ფრანგული მოდელის გულშემატკივრად მიიჩნეოდა. მისი მთავარი შრომა — „ესე კრიტიკის შესახებ" — არაერთგვაროვნად იქნა მიღებული მისივე თანამედროვე ინგლისური საზოგადოების მიერ. ზოგიერთი თვლიდა, რომ პოუპი ძალიან „ბევრს რასმეს" ესესხებოდა ანტიკური ეპოქის მოაზროვნეებს, ზოგსაც მიაჩნდა, რომ ის ფრანგული კლასიციზმის მიმდევარი იყო და ცდილობდა, თავს მოეხვია ეს კანონები ინგლისელი მწერლებისათვის. თუმცაღა, XXI საუკუნის კრიტიკის აზრით, პოუპის შრომა ზედმეტად რადიკალურად იქნა შეფასებული მისი თანამედროვე კრიტიკის მიერ: XVII საუკუნის ინგლისში ნეოკლასიციზმი არ ყოფილა მიღებული მისი პირვანდელი ფორმით, არამედ — მნიშვნელოვანი კორექტივებითა და ჩასნორებებით; პოუპის შრომაც „უკიდურესობათა" და „გადახვევათა" ჰარმონიზების მცდელობას წარმოადგენდა, რაც, ერთი მხრივ, წარმოაჩენდა ავტორის კეთილგანწყობას კლასიციზმის წიაღში შემუშავებული პოეტიკური ნორმებისადმი, მეორე მხრივ კი, ასაბუთებდა ნორმებიდან გადახვევის ესთეტიკურ აუცილებლობასა და შესაძლებლობებს. ამავე პერიოდში, ინგლისური ესთეტიკური აზრის სხვა ნარმომადგენლებმაც — დრაიდენი, ჯონსონი, ბურკე — მოსინჯეს კალამი.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ჯონ დრაიდენის ნაშრომი „ესეები დრამატული პოეზიის შესახებ", რომელიც, ა. ფოულერის აზრით, „გამოირჩა შეგნებული პათოსით, დაეცვა ლიტერატურა არსებული წესებისაგან" (ფოულერი 1982: 27). დრაიდენი, რომლის ავტორიტეტიც ძალზედ მაღალი იყო ინგლისურ ლიტერატურულ წრეებში, არა მარტო აღნერდა ლიტერატურულ ფორმებს მათი დაკანონებული ნორმების ფარგლებში, არამედ ეძიებდა კონკრეტული ტიპის ტექსტისათვის მიზანშენონილ ინდივიდუალურ წესებს, ანუ აფასებდა ნანარმოებს არსებულ ნორმებს მიღმა. დრაიდენი კონცეპტუალურად ენათესავებოდა ბენ ჯონსონს, რომელიც, თავის მხრივ, მოუნოდებდა კრიტიკოსებს, მეტი მასშტაბურობით გაეაზრებინათ ჟანრების სპეციფიკა: „არაფერია იმაზე უფრო სასაცილო, ვიდრე ავტორის გადაქცევა დიქტატორად, როგორც ეს არისტოტელეს შემთხვევაში მოხდა, — წერდა ჯონსონი, — . . . ხშირად ადამიანი ვალდებულია, გარდა იმისა, რომ გამოხატოს საკუთარი რწმენა და აზრი, თავი დაიხსნას სამუდამო ტყვეობისა და იმედგაცრუებისაგან. დე, მიეზღოთ არისტოტელესა და სხვებს საკადრისი პატივი; მაგრამ, თუ ჩვენ ძალგვიძს ნაყოფიერად შრომა სიმართლისა და სრულყოფილების დასადგენად, რატომ არ უნდა მოვიქცეთ ასე?" (ჯონსონი 1947: 103). მიუხედავად იმისა, რომ

დრაიდენის შემოქმედება მისდევს ნეოკლასიციზმის მიერ დაწესებულ ლიტერატურულ კანონს, ის „მოულოდნელი შემობრუნებების დიდოსტატია" (შერმანი 2004: 16) — გაორებები, სატირული წიაღსვლები, მწვავე დიალოგები თან გასდევს დრაიდენის მრავალფეროვან და მასშტაბურ ლიტერატურულ მემკვიდრეობას, შექმნილს ასეთსავე მრავალფეროვან და ისტორიულად არამდგრად ეპოქაში. დრაიდენის ტექსტების (უპირატესად, დრამებისა და სატირების) პათოსი მიზანმიმართულადაა განზავებული ინგლისის პოლიტიკურ და სოციალურ რეალობასთან — „განახლების შემდგომ არავის ჩაუდია ამდენი ზიზღი თავის პამფლეტებში, პაროდიებსა თუ დრამებში, რამდენიც მან ჩადო" (შერმანი 2004: 18). დრაიდენმა ახალი სუნთქვა შესძინა ნეოკლასიკურ ჟანრებს, მაგრამ, რაც არსებითია, გამოიყენა ლიტერატურა ეროვნული სახელმნიფოებრიობის მისეული მოდელის შესაქმენლად: დრაიდენი ინგლისური და ევროპული განმანათლებლური კლასიციზმის იდეოლოგია, რომლის შემოქმედებაც ადასტურებს ნორმატიულ სისტემაზე განყობილ მხატვრულ-ლიტერატურულ ტექსტებში ახალი ნაციონალური იდენტობის შემოტანისა და დამკვიდრების შესაძლებლობას. ამგვარი მოღვაწეობა მას არამარტო საკუთარ ლიტერატურულ კრედოდ მიაჩნდა, არამედ — მისი დროის მკითხველებისათვის ესთეტიკური ტკბობის მინიჭების ერთადერთ სნორ გზად: „ვაღიარებ, — წერს იგი, — რომ ჩემი მთავარი სურვილია, ტკბობა მივანიჭო ეპოქას, რომელშიც ვცხოვრობ" (დრაიდენი 1974: 36).

განმანათლებლური კლასიციზმი წარმოადგენდა შუალედურ, სინთეზურ, ერთგვარ გარდამავალ ლიტერატურულ ფორმას კლასიციზმისა და განმანათლებლობის ესთეტიკურ მოდელებს შორის. ის იყო მემკვიდრე კლასიციზმისა და წინამორბედი განმანათლებლობისა — მის წიაღში აბსოლუტიზმის პათოსით შედუღაბებული საზოგადოება ახლადფეხადგმული ბურჟუაზიისა და კონსერვატორული არისტოკრატიის დაპირისპირების ველად გადაიქცა. კლასიციზმის ეპოქის „რეგლამენტირებული მორჩილი" გონივრული პოლიტიკის ფარგლებში მიღწეული თავისუფლების მომხრე მოქალაქემ ჩაანაცვლა, ხოლო ლიტერატურული ჟანრების გამყარებული სისტემა — საზოგადოებრივ-სოციალური მოდელის ცვალებადობისა და ფლექსიურობის წიაღში შემუშავებულმა ლიტერატურული ჟანრების უჩვეულო მოქნილობამ.

სნორედ ასეთ გარდამავალ, სინთეზურ ხანაში იწყებს შემობრუნებას ქართული პოლიტიკური რეალობა ევროპისაკენ და ქართული ლიტერატურა — დასავლური ლიტერატურულ პროცესებისკენ. დასავლურ ყაიდაზე გამართული თეორიული და ლიტერატურული ნოვაციების თვალსაზრისით, გადამწყვეტ როლს თამაშობს ქართველი მეფეპოეტების, სულხან-საბა ორბელიანის, ანტონ I კათალიკოსის, მამუკა ბარათაშვილის, დავით გურამიშვილის, ბესიკ გაბაშვილის საზოგადოებრივი და შემოქმედებითი მოღვაწეობა.

ამ ადამიანებმა ერთ-ერთ ყველაზე რთულ და ნაკლებად წაკითხულ ეპოქაში იცხოვრეს. ეს იყო დრო ახალი ქართული იდენტობის და კულ-

ტურული სტრატეგიების ფორმირებისა, რომლის ფონზეც კარდინალურ რეკონსტრუქციას იწყებდა ქართული ლიტერატურული პროცესი. მიუხედავად იმისა, რომ XVIII საუკუნეში შექმნილი თეორიული ტრაქტატები — ანტონ კათალიკოსის „ნყობილსიტყვაობა“ და მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკი“, თავისი არსითა და სტრუქტურით, სქოლასტიკურ-დიდაქტიკურ ხასიათს ატარებდა და სავსებით ესადაგებოდა ნეოკლასიკურ ატმოსფეროს, ამ ტიპის ნაშრომების უკვე შექმნა იყო და არის დასტური ქართული სააზროვნო სივრცის შემობრუნებისა დასავლური ტენდენციებისაკენ. სულხან-საბა ორბელიანისა და დავით გურამიშვილის შემოქმედება კი თვალნათლივ ადასტურებდა ქართული მწერლობის შემოქმედებით სნრმატიულ სისტემაზე განყობილ მხატვრულ-ლიტერატურულ ტექსტებში ახალი ნაციონალური იდენტობის შემოტანისა და დამკვიდრებისაკენ.

სულხან-საბა ორბელიანმა არა მარტო უერთგულა საკუთარ საზოგადოებრივ პრინციპებს, არამედ, ხელი შეუწყო მთელი საქართველოს პოლიტიკური ორიენტაციის ჩამოყალიბებას საკმაოდ წინააღმდეგობრივ ეპოქაში; მან არა მარტო იმოგზაურა ევროპაში, არამედ მოახდინა ევროპეისტული აზროვნების რეაგრეგაცია საქართველოში — აღმოსავლური კულტურული მოდელისადმი განნყობილ ქართულ სააზროვნო და ლიტერატურულ სივრცეს დამაჯერებლად შესთავაზა ევროპული ნეოკლასიკური კულტურის ტენდენციები; მეტიც, „სიბრძნე-სიცრუისა“, მიუხედავად ავტორის ერთგულებისა რიგი აღმოსავლური ტენდენციებისადმი, კონცეპტუალური, ჟანრული და სტილისტური თვალსაზრისით, გვიანი ნეოკლასიციზმისა და ადრიანი განმანათლებლობის დახვენილ ნაზავს წარმოადგენს; საბას ტექსტი „მოგზაურობა ევროპაში“ იქცა არა მარტო კულტურულ-სამეცნიერო, გეოგრაფიულ, ისტორიოგრაფიულ და ლიტერატურულ-ჟანრულ მოვლენად, არამედ — ინტელექტუალურ ორიენტირად საბას თანამედროვე ევროპულ კულტურაში. მეტიც, საბასეული მოგზაურობის ტექსტმა დასაბამი მისცა ინტერკულტურული კომუნიკაციების ლიტერატურულ ტრადიციას საქართველოში და საფუძველი ჩაუყარა უაღრესად საინტერესო და მრავალფეროვან ქართულ სამოგზაურო ნარატივს, რომელმაც შემდგომ ეპოქებში გაგრძელება ჰპოვა გრიგოლ ორბელიანის („მოგზაურობა ჩემი ტფილისიდან პეტერბურგამდის“), ილია ჭავჭავაძის („მგზავრის წერილები“), ალექსანდრე ყაზბეგის („ნამწყემსარის მოგონებანი“) და სხვათა შემოქმედებაში. სულხან-საბა ორბელიანის მხატვრული ტექსტების, ლექსიკონების, რელიგიური ხასიათის შრომებისა თუ ქადაგებანის ლიტერატურული და სარწმუნოებრივი, ეროვნული და პოლიტიკური მნიშვნელობა არ შემოისაზღვრა მხოლოდ მისი დროით, არამედ შეინარჩუნა აქტუალობა დღესაც. მსგავსი სიცოცხლისუნარიანობა კი სულხან-საბას მიერ ორგანიზებული ლიტერატურული და სახელმწიფოებრივი პარადიგმის კონცეპტუალური და სტრატეგიული ინოვაციურობის მაჩვენებელია.

რეფორმატორული მისიის თვალსაზრისით, ძალიან ცოტა ქართველი მწერალი და მოაზროვნე თუ შეედრება დავით გურამიშვილს. სნორედ მან, პირველმა, დასძლია ქართულ პოეზიაში აღმოსავლური ეპოსის ზეგავლენა და, ევროპული ლექსის რეფორმატორული ტენდენციების ფონზე, შექმნა ორიგინალური ქართული ლირიკა; დავით გურამიშვილმა დააბრუნა ქართულ ლიტერატურაში ქრისტიანული სიმბოლიკა და სახისმეტყველება, მოახდინა მარგინალურ პოზიციაზე მყოფი ქრისტიანული დისკურსის რეანიმაცია; ის გამოეხმაურა განმანათლებლური კლასიციზმისათვის ნიშანდობლივ ისეთ ესთეტიკურ პრინციპებს, როგორიცაა: ლიტერატურული ტექსტის აქტიური მიმართება ეროვნულ პოლიტიკურ და სოციალურ რეალობასთან, ზომიერი რაციონალიზმისა და დიდაქტიკის დამკვიდრება, ნაციონალური ფოლკლორული მოტივების გააქტიურება; დავით გურამიშვილმა მშვენიერის, ამაღლებულის, დიადის ესთეტიკით გააჯერა თავისი ლექსი.

რასაკვირველია, თამამი ძვრების მიუხედავად, ქართული ლიტერატურული რეალობის სრულად გამოყვანა აღმოსავლური კანონის ზეგავლენისგან არც მარტივი პროცესი იყო და არც — ერთჯერადი. ეს არათანაბარი სინთეზურობა განსაკუთრებულ ნიშასაც კი მიუჩენს ქართულ ლიტერატურას საერთაშორისო ლიტერატურული პორცესების წიაღში, მაგრამ ტენდენცია, რომელიც XVII-XVIII საუკუნეებისათვის გამოიკვეთა, ეჭვგარეშეა: წამყვანი ქართველი ავტორების შემოქმედებაში მეთოდურად ხორციელდებოდა ევროპული კონცეპტის რეკონსტრუქცია. მიუხედავად იმისა, რომ XVII-XVIII საუკუნეების საქართველო, მისი ისტორიული რეალობიდან გამომდინარე, აქტიურად ვერ ერთვებოდა კლასიციზმისა და განმანათლებლობის ესთეტიკათა ჭიდილში, ქართულმა ლიტერატურამ (და კულტურამ), შეზღუდული შესაძლებლობის ფარგლებშიც კი, მოახდინა ამ ორივე სააზროვნო მოდელის რეფლექსირება. არსებითი მიზეზი ამისა იყო ქართული ლიტერატურის ტრადიციული ან გენეტიკურად ორგანიზებული კულტურული ჩართულობა ევროპულ (დასავლურ) სალიტერატურო სივრცეში. შესაბამისად, იმის მტკიცება, რომ დასავლური ლიტერატურული კონცეპტის რეკონსტრუქცია საქართველოში უკავშირდება XIX საუკუნიდან ფორმირებულ რუსულ კულტურულ-ლიტერატურულ გავლენებს, საფუძველმოკლებულად გვეჩვენება: რუსული რომანტიზმის გამოცდილებამ მხოლოდ დააჩქარა (და, ამასთან, დააზარალა) რომანტიზმის დასავლური ლიტერატურული სკოლის დამკვიდრება საქართველოში, ვინაიდან ქართული ლიტერატურა უკვე იდგა არჩეულ გზაზე — ეს იყო გზა ევროპისაკენ, იმ ლიტერატურული და სააზროვნო მოდელისაკენ, რომელსაც დასაბამიდან, ბუნებრივად ეკუთვნოდა არსობრივად ქრისტიანული ქართული მწერლობა.

დამონმებანი:

ბორევი 2001: Борев, Ю. *Алтир // Теория литературы, т .IV Литературный процесс.* Москва: ИМЛИ РАН, «Наследие», 2001.

ბრეი 1974: rey, Rene. *La Formation de la Doctrine Classique en Franc.* Nizet, 1974.

დიდრო 1935-1947: Дидро, Д. *Сочинения в 10 томах.* М. - Л : 1935-1947. Т. VI.

დრაიდენი 1974: *Dryden. The Critical Heritage.* Ed. By James Kinsley and Hellen Kinsley. London: Routhledge& Kegan Paul, 1974.

კალანდარიშვილი 2009: კალანდარიშვილი ე. *ბიბლიის განმარტების მეთოდები //* სჯანი, № 9. თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2010.

ლომიძე 1969: ლომიძე გ. *კომედიის ეანრობრივი თავისებურებების პრობლემა.* თბ.: „მეცნიერება", 1969.

პოკოკი 1980: Pocock, Gordon. *Boileau adn the Nature of Neo-Classicis.* Cambridge, Cambridge University Press. 1980.

რიხტერი 2005: Richter, Simon. *German Classical Tragedy: Lessing, Goethe, Schiller, Kleist, and Buchner // A companion to Tragedy.* Ed. By Rebecca Bushnell. Blackwell Publishing LTD. 2005.

სიდნეი 1962: Sidney, Philip. *The Defense of Poesie // Literary Criticism. Plato to Dryden.* Ed. by Allan H. Gilpert. -Detroit, 1962. p. 415-441.

ფოულერი 1982: Fowler, Alastair. *Kinds of Literature. An Introduction to the Theory of Genres and Modes* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1982.

შერმანი 2004: Sherman, Stuart, *Dryden and the Thetarical Imagination // The Cambridge Companion to John Dryden.* Ed. by Steven N. Zwicker, Cambridge University Press 2004.

შილერი 1967: Schiller, Friedrich. *On the Aesthetic Education of Man //* Schiller, Friedrich. *Series of Letters.* Oxford, 1967.

შტაინერი 1961: Steiner, George. *The Death of Tragedy* Faber and Faber, 24 Russel Square. London, 1961.

ჯონსონი 1947:. Jonson, Ben *The Poems.* Vol. VIII // Jonson, Ben *The Prose Works.* Ed. by C. H. Herford and Percy Simson. Oxsford, Clarendon Press, 1947.

გიორგი ლობჟანიძე

ქართულ-აღმოსავლური მხატვრული გემოვნება და ლიტერატურული უნივერსალიები XVI-XVIII საუკუნეებში

რომის „წმინდა საყდრის" მისიონერი, პატრი ბერნარდე XVII საუკუნის ბოლოს საქართველოდან რომს აუწყებდა: „ქართველები თუმცა ძლიერ გონიერნი და კაცთმოყვარენი არიან..., მაგრამ იზიდავთ ბეჟანიანის, ბარამიანის, როსტომიანისა და მათი მსგავსი წიგნების კითხვა..."

ფრანგი მისიონერის ეს სიტყვები, ვფიქრობთ, სრულად ასახავს პრობლემატიკის იმ ჯაჭვს, რომელზედაც უნდა ვისაუბროთ. კერძოდ, გვაინტერესებს აღმოსავლური და დასავლური ლიტერატურული გემოვნებისა და მხატვრული ნაწარმოების შეფასების კრიტერიუმების მსგავსება-განსხვავებები როგორ აისახება, ერთი მხრივ, თვითონ ნაწარმოების სტილისტიკაზე და, მეორე მხრივ, ამ ნაწარმოებთა საზოგადოებრივი რეზისტენტულობის ხარისხზე. ცხადია, ფრანგი მისიონერის ეს ფრაზა მხოლოდ იმას არ გულისხმობს, რომ ქართველებს საეკლესიო ანუ „სულის მარგებელ" ლიტერატურაზე მეტად საერო, „საზლაპრო" თქმულებების კითხვა იზიდავთ. აქ დაფარულია უფრო ღრმა მიუღებლობა იმ ესთეტიკისა და ღირებულებათა სისტემისა, რასაც, ზოგადად, აღმოსავლური ესთეტიკა შეიძლება დავარქვათ.

ცნობილი ფაქტია, იოჰან ვოლფგანგ გოეთეს როგორ იზიდავდა აღმოსავლეთი და, კერძოდ, სპარსული ლიტერატურა და პოეზია. ჰ. ეთეს თარგმანთა მეშვეობით, დიდი გერმანელი პოეტი ამ ლიტერატურის პირველხარისხოვან ძეგლთა საკმაოდ მაღალმხატვრულ ვერსიებს გაეცნო და მოიხიბლა კიდეც აღნიშნულ ძეგლების მშვენიერებით. საყოველთაოდ ცნობილია მისი სიტყვებიც: „ირანელებმა მთელი თავისი პოეტებიდან ღირსეულად იცნეს მხლოდ შვიდი პოეტი, მაგრამ მათ მიერ დაწუნებულთა შორისაც კიდევ ბევრი აღმოჩნდება ჩემზე უკეთესიო". სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია ისიც, რომ პოეტების ასეთი კლასიფიკაცია ირანელებს არ ეკუთვნით და გერმანელი მთარგმნელის მიერ შეთხზული ვერსია ჩანს (კობიძე 1962: 34), მაგრამ აქ მთავარია იოჰან ვოლფგანგ გოეთეს გულწრფელი აღფრთოვანება, რამაც დიდ გერმანელს ასეთი შეფასების სურვილი და საშუალება მისცა.

გოეთეს დასავლურ-აღმოსავლური დივანი სნორედ აღმოსავლური ლირიკის მოტივებზე შეიქმნა და როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, ერთ-ერთი პირველი მცდელობა იყო ევროპაში აღმოსავლური ესთეტიკის შემოქმედებითი დამუშავებისა და ათვისების თვალსაზრისით. თვითონ გოეთეც დიდად იყო დავალებული სპარსული ლირიკის გერმანული (ეთესეული) თარგმანებით, მაგრამ საინტერესოა, რას იღებდა იგი და რას არ აქცევდა ყურადღებას ამ თარგმანებიდან, როგორ ამუშავებდა ამა თუ იმ პასაჟს ან რა კომენტარს დაურთავდა სპარსული ლირიკის სხვადასხვა ნიმუშსა და მეტაფორას.

მაგალითად, ცნობილ ქართველ მთარგმნელს ვახუშტი კოტეტიშვილს, როდესაც თავისი „აღმოსავლურ-დასავლური დივანის შესავალში" აღმოსავლურ-დასავლური ლიტერატურული გემოვნების განსხვავებათა შესახებ საუბრობს, საილუსტრაციოდ მოჰყავს გოეთეს შეფასება სპარსული კლასიკური პოეზიის უკანასკნელი მოჰიკანის აბდ ორ-რაჰმან ჯამის ერთ სტრიქონთან დაკავშირებით (კოტეტიშვილი 2003: 7). კერძოდ, ჯამის ამ ბეითში, რომელიც სატრფოს (მისტიკურ სატრფოს) მიემართება, ნათქვამია:

„შენ მოდიხარ და შენი თმის თითოეულ ზილფზე
ათასი ეგვიპტელი იოსებია თავჩამომხრჩვალი".

საანალიზო ბეითი მეტად მრავლისმომცველ ინფორმაციას შეიცავს სნორედ შუა საუკუნეების აღმოსავლური პოეზიის მხატვრული ორიენტირების თვალსაზრისით. ჯერ ერთი, აქ მჟღავნდება აღმოსავლური „პოეტური მეტაენის" ერთი ძალზე მნიშვნელოვანი პლასტი: იოსებ მშვენიერის აბრაამისტული* ლეგენდა, რომელიც, სხვადახვა ვარიაციით, უამრავჯერ დამუშავდა აღმოსავლურ ლიტერატურაში. რას ვგულისხმობთ „პოეტურ მეტაენაში", ამ საკითხზე უფრო კონკრეტულად ქვემოთ ვისაუბრებთ. აქ კი აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ იოსებ მშვენიერის ლეგენდის საფუძველზე, არაერთი აღმოსავლური (არაბულ-სპარსულ-თურქული) პოემა შეიქმნა, სადაც დამუშავდა ამ ლეგენდის მრავალი შინაარსობრივი და მხატვრული დეტალი.

ყურანის თანახმად, როდესაც ეგვიპტის დიდებულის (ყ'აზიზ მისრ) ცოლმა (ვისი სახელიც, სხვათა შორის, ყურანში არაა ნახსენები და მოგვიანო ხანის მუსლიმური ტრადიციის შეთხზული ჩანს), თავის ერთგვარი გამართლების მიზნით, მოიწვია ეგვიპტელ დიდებულთა ცოლები და მათ დაანახა თავიანთი მოსამსახურე ანუ იოსებ მშვენიერი. მისი სილამაზით გაოგნებულმა ქალებმა, ყურანის თანახმად, „ხელები დაიჭრეს". მუსლიმთა საღვთო წერილის ამ საკმაოდ ბუნდოვან ფრაზას, მოგვიანებით, მუსლიმური ეგზეგეტიკა ასე განმარტავდა: „ეგვიპიტის დიდებულის ცოლმა მონვეულ ქალბატონებს ხილი შესთავაზა და სუფრაზე პატარა დანებიც დაუნყო, რომ ეს ხილი გაეფცქვნათ და დაეჭრათ. როცა იოსები ამ დროს მათთან შემოვიდა, ქალები იმდენად გაოგნდნენ ჭაბუკის სილამაზით, რომ თავს ანგარიში ველარ გაუნიეს, მოინუსხნენ, იოსებს მიაშტერდნენ და ხილის დანებით უნებურად ხელები დაისერეს" (ჯალალაინი 1996: 277).

დამონმებული ფრაგმენტის მოხმობა იმისათვის დაგვჭირდა, რომ გვეჩვენებინა: აღმოსავლური ესთეტიკისათვის იოსებ მშვენიერი იმ იდეალური მამაკაცის სახეა, ვისი სიყვარულის ცდუნებასაც ვერ უძლებს ვერცერთი ქალის გული. ჯამის ზემოთ მოხმობილ სტრიქონებში

---

* ამ ტერმინს ვხმარობთ იმ ნარატიული ელემენტების შესატყვისად, რომლებიც თუნდაც სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაციით გვხდება ბიბლიასა და ყურანში, ან ბიბლიასა, სახარებასა და ყურანში, ან სახარებასა და ყურანში – გ. ლ.

კი სწორედ საპირისპირო მომენტის მოულოდნელი ეფექტია გათამაშებული. ამ ბეითში პოეტის სატრფო იმდენად ლამაზი და გულზვიადია, რომ ერთი იოსები რაა, ათასი ეგვიპტელი იოსები ჰკიდია მისი მშვენიერი თმის თითოეულ კულულზე (იგულისხმება: მისგან უარნათქვამი და ამის გამო თავჩამომხრჩვალი).

აღმოსავლელი მკითხველისათვის, ვისთვისაც ეს დეტალები ცნობილია, ჯამის ყაზალის სტრიქონები მხატვრული ჰიპერბოლის ფარგლებში ჯდება და სახეობრივი აზროვნების მიმზიდველ ნიმუშს წარმოადგენს, გოეთემ კი, როგორც სწორად შენიშნა ვახუშტი კოტეტიშვილმა, ეტყობა, ეს ყველაფერი ევროპულად, ნატურალისტურად წარმოიდგინა და ბეითს დაურთო ასეთი მინაწერი: „შემზარავი სურათია!" „შემზარავი სურათი" კი, როგორც აღვნიშნეთ სპარსული (აღმოსავლური) პოეტური მეტაენის (პოეტურ კონენს) ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს.

აქვე უნდა შვნიშნოთ, რომ პოეტურ მეტაენაში ვგულისხმობთ ორ ძირითად ასპექტს, რომლითაც ხასიათდება შუა საუკუნეების აღმოსავლური ლიტერატურული ნიმუშების მხატვრული ესთეტიკა. ერთია მყარი შედარება-მეტაფორები და საერთოდ, მხატვრულ გამომსახველობითი საშუალებების მთელი ის კომპლექსი, რომელიც სხვადასხვა ვარიაციით, მაგრამ ძირითადი ბირთვის, ერთვარი წინასწარი მოცემულობის სახით, პოეტიდან პოეტთან გადადის და ქმნის, როგორც ფსიქოლოგიაში ამბობენ, „ნაცნობი, შეჩვეული გარემოს კომფორტს", მეორე კი არის ის ლეგენდები თუ გადმოცემები, რომლებიც გავრცელებული იყო მთელ აღმოსავლეთში და რომელთა წინასწარი ცოდნა მკითხველ აუდიტორიას თავისთავად, ტრადიციულად და ლამის გენეტიკურად მოეთხოვებოდა. შუა საუკუნეთა აღმოსავლური ლიტერატურის სტილისტიკის ეს ორი ძირითადი ელემენტი მნიშვნელოვნად განაპირობებდა ტექსტის მხატვრული ქსოვლის თავისებურებებს.

ჩვენი მსჯელობა რომ უფრო მკაფიო გახდეს, საჭიროა მაგალითად მოვიხმოთ ჩვენ მიერ დასახელებული ორივე ელემენტის რამდენიმე გამორჩეული ნიმუში.

ქართველი მკითხველისათვის, რომელიც გარკვეულია შუა საუკუნეების ქართული პოეზიის თავისებურებებში, უცხო არ არის ის ფაქტი, რომ ამ პოეზიაში „ნარგიზი" ლამაზი თვალების მეტაფორა იყო, „ყორნის ფრთა" — ხშირი წამწამებისა და ა. შ. ამას თუნდაც „ვეფხისტყაოსანზე" თვალის გადავლებაც დაგვიდასტურებს. ეს მეტაფორები ორგანულია მთელი აღმოსავლური პოეზიისათვის.

ისლამამდელი არაბული პოეზიის ე. წ. „მუალლაკების" სტილისტიკის ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანი სწორედ ეს მყარი მეტაფორები იყო, რომელნიც გათავისებული ჰქონდა აუდიტორიას, ვისთვისაც ეს ლექსები იქმნებოდა. თავისებური იყო აღნიშნულ მეტაფორათა გენეზისი. თავდაპირველად ისინი დაერთვოდა რომელიმე სახელს, როგორც ატრიბუტული განსაზღვრება (მაგალითად: მუქნითელი ბაგე, ანდა წამახული შუბი.) შემდეგ, თანდათან საზღვრული მოიშალა და პოეტურ ენაში მსაზღვრელმა მისი მხატვრული სუბსტიტუცია მოახდინა. ლიტერატურულ ტრადი-

ციაში იმდენად ხშირად იხსენიებოდა ერთად ეს მსაზღვრელ-საზღვრული, რომ არსებითი სახელი ზედმეტი გახდა და ზედსართავმა, რომელიც რთული შემადგენლობის მეტაფორად მოგვევლინა, მთლიანად განდევნა ის ან უფრო უკეთ, მთლიანად ჩაანაცვლა. მაშასადამე, მუქწითელი უკვე ბაგის გარეშც ბაგეების მეტაფორად იქცა. თავწამახული, ან წამახული შუბის აღმნიშვნელად. ასე ჩამოყალიბდა მხატვრული პირობითობის მთელი ქსელი, რომელიც ორგანულად უკავშირდებოდა ერთმანეთს და რომელიც სავსებით გასაგები გახლდათ მიზნობრივი აუდიტორისათვის. უფრო სწორად, არამხოლოდ გასაგები იყო, არამედ ეს აუდიტორია ამ პირობითობისაგან იღებდა სიამოვნებას, რასაც მხატვრული ნანარმოებისაგან მოელოდა (მუალაკები 1986: 15).

დაახლოებით ანალოგიური სურათი გვაქვს შუა საუკუნეების აღმოსავლური პოეზიის შემთხვევაშიც. არაბულ-სპარსული და აქედან გამომდინარე, თურქულენოვანი პოეზია უხვად იყენებს ასეთ მყარ მეტაფორებსა თუ შედარებებს, რომლებიც წინანარ ცნობილი და ადაპტირებულია მკითხველ საზოგადოებაში. მაგალითად, იგივე ნარგისი, თვალის უხსენებლადაც უკვე ცხადია, რომ სატრფოს ლამაზ თვალებს აღნიშნავს. კულული აუცილებლად „ურნმუნოა", ვარდი სატრფოს ნითელი ბაგეა და ა.შ.

შუა საუკუნეების ლიტერატურული ესთეტიკის მკვლევრებს შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ ის ფაქტი, რომ ამ ეპოქის მკითხველი სიამოვნებას იღებს არა ახალი თემებისა და სიტუაციების გააზრებით, არამედ უკვე ნაცნობის, შეჩვეულის ახალ-ახალი ინტერპრეტაციით. ამიტომაც აღნიშნული ეპოქის ლიტერატურაში ერთი და იგივე თემის უამრავ დამუშავებას ვხედავთ. ერთი პოეტიდან მეორესთან თითქმის უცვლელად, უმნიშვნელო ვარიაციებით გადადის არაერთი მხატვრული მიგნება და ლიტერატურული ხერხი. ამ ესთეტიკისათვის ეს ფაქტი პლაგიატი კი არა, სასიცოცხლო აუცილებლობაა, რომელზედაც დიდად არის დამოკიდებული მკითხველისა თუ მსმენელის ინტერესი. ამ რეალობასვე უკავშირდება ერთი და იმავე სიუჟეტის განსხვავებული ვარიაციებიც. მაგალითად, როდესაც ჩვენთვის უკვე ნაცნობი იოსებისა და ზელიხა (ზულეიკას) ამბის რამდენიმე პოეტურ დამუშავებას ვხედავთ აღმოსავლეთის სხვადასხვა ხალხისა და შემდგომ უკვე ქართულ ლიტერატურაშიც. ამავე რეალობასთან არის დაკავშირებული „სიუჟეტის მიგრაციის" პრობლემა, რომელიც თავის დროზე დაწვრილებით დამუშავდა ევროპულ ლიტერატურისმცოდნეობაში. ამ პრობლემის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ ერთი და იგივე სიუჟეტი მიგრირებს განსაზღვრულ გეოგრაფიულ არეალში, რომლის საზღვრებიც მარკირებულია გემოვნებისა და მხატვრული ესთეტიკის აღქმის ერთნაირი მახასიათებლებით.

აღნიშნული თეზა სავსებით ამართლებს ქართულ-აღმოსავლური ლიტერატურული ურთიერთობებისა და ურთიერთსესხებათა შემთხვევაშიც. „გემოვნების ერთგვაროვანი მახასიათებლები" განაპირობებდა იმას, რომ მრავალი აღმოსავლური სიუჟეტი, ლიტერატურული თემა თუ მოტივი ძალუმად შემოდიოდა და ღირსეულ ადგილს იმკვიდრებდა ქართულ ლიტერატურულ ცნობიერებაში. ლიტერატურული

გემოვნების არეალი, რომელსაც პირობითად შეიძლება „სპარსული“ ვუნოდოთ („ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები“) მოიცავდა ისეთ მხატვრულ რეალობას, რომელიც ერთნაირად მისაღები იყო აღმოსავლეთის ბევრი ხალხისა და მათ შორის ქრისტიანული საქართველოსათვის. განსაზღვრება „ქრისტიანული“ აქ შემთხვევით არ ჩაგვირთავს, რადგან ნესით, თუ რამეს უნდა შეექმნა დაბრკოლება აღმოსავლური ესთეტიკის ქართულ რეალობაში დამკვიდრებისათვის, სწორედ საქართველოს ქრისტიანული აღმსარებლობა იყო, რაც ერთგვარად წინააღმდეგობაში მოდიოდა აღმოსავლური ენებიდან (არაბულიდან და უმთავრესად სპარსულიდან) გადმოღებული ძეგლების პათოსთან და იდეოლოგიურ შეხედულებებთან. თუმცა, კარგად ვხედავთ, რომ XVI-XVII საუკუნეების ქართულ მწერლობაში ზემოაღნიშნულმა ფაქტორმა არათუ დამაბრკოლებელი, არამედ პირიქით, წამახალისებელი როლი შეასრულა, რადგან კორნელი კეკელიძის, სავსებით მართებული შენიშვნით, საქართველო ლამის ერთადერთი აღმოსავლური ქრისტიანული ქვეყანა იყო, რომელსაც ამ პერიოდში საერო მწერლობის ნიმუშები ჰქონდა. სხვა ქვეყანათა ლიტერატურაში კი ჯერ კიდევ საეკლესიო მწერლობა იყო და მეტი არაფერი (კეკელიძე 1981:10). ერთ-ერთი ამისი მიზეზი, რასაკვირველია, აღმოსავლური მწერლობის დიდი ზეგავლენა იყო ქართულ ცნობიერებაზე, რამაც ქრისტიანულ მოტივთა დაჩრდილვა და აღმსარებლობითი რეალიების მიმართ გარკვეული გულგრილობაც კი განაპირობა.

ზეგავლენის მიზეზებს, აღმოსავლური ეპოსის მოძალების შემთხვევაში, ჩვენი მეცნიერები იმით ხსნიან, რომ ამ პერიოდში საქართველოს გამუდმებული ბრძოლა ჰქონდა გარეშე მტრებთან და აგრესორებად ხშირად თვითონ სპარსელებივე გვევლინებოდნენ, მაგრამ სპარსული სარაინდო მოთხრობების პათოსი და ესთეტიკა ჩვენს წინაპრებს საბრძოლველადაც აღანთებდა და, შესაბამისად, ამ ტიპის თხზულებებმა ჩვენში ფეხი მყარად მოიკიდა (ჯავახიშვილი 1982: 453). რასაკვირველია, ეს მიზეზი სავსებით ლოგიკური ჩანს და, შესაძლოა, გარკვეულწილად, ესეც განაპირობებდა სპარსული სარაინდო ეპოსის უსაზღვრო პოპულარობას საქართველოში, მაგრამ ცხადია, მხოლოდ ამით ვერ აიხსნება ის დიდი ცნობისწადილი, რასაც ქართველები აღმოსავლური მხატვრული ესთეტიკისა და ლიტერატურული რეალიების მიმართ ამჟღავნებდნენ. ჩვენი აზრით, ერთ-ერთი მიზეზი უნდა ვეძიოთ ეკლესიასთან, საეკლესიო ცნობიერებასთან მაშინდელი ინტელიგენციის ფარულ დაპირისპირებაში, რაც ხშირად სწორედ ამ ფორმით (აღმოსავლური, ეკლესიისათვის ანტაგონისტური, ნიმუშების თარგმანითა და პოპულარიზაციით) მჟღავნდებოდა. გარდა ამისა, ლიტერატურული გემოვნების არეალი, რომელსაც ჩვენ პირობითად „სპარსული“ ვუნოდეთ, ქართული ლიტერატურისათვის იყო ის ერთგვარი „გამანძილებული გეოგრაფია“, რაც, როგორც მედიევისტიკის ევროპელი სპეციალისტები აღნიშნავენ, აუცილებელ მხატვრულ ელემენტს წარმოადგენს ამ ეპოქის ნიმუშებისათვის. აქ მოთხრობილი

ამბები სხვა მხარეებში — ჩინის ქვეყანაში, მაზანდარანში, ინდოეთში და ა. შ. — ხდებოდა ამიტომაც, გმირებისაგან ქრისტიანული სიქველეთა დაცვა ანდა ოფიციალურ საეკლესიო სწავლებათა მიყოლა აუცილებელი აღარ იყო და მთხრობელს ხელ-ფეხი ეხსნებოდა თავისი აზრებისა თუ შეხედულებების მკაფიოდ და დაურიდებლად გადმოცემისათვის. ამ სარაინდო თხზულებებში პერსონაჟები არა რომელიმე საეკლესიო იდეის ხორცშესხმას, არამედ ცოცხალ ადამიანებს წარმოადგენენ და, არსებითად, სწორედ აქ თავისუფლდება მხატვრულ წარმოსახვას, რათა ადამიანის წინააღმდეგობრივი ბუნების შესაცნობად, ჩაწვდეს მის სულიერ სიღრმეებს და ამ სულიერ სიღრმეთა მთელი ავლადიდება სამზეოზე, მკითხველისა თუ მსმენელის სამსჯავროზე ამოიტანოს. ამ შემთხვევაში, ადამიანი კეთილი და უკეთური თვისებების მომცველი არსებაა, რომლის უკეთურობა ხშირად მისივე სიკეთეს გამოკვეთს და ამიტომაც ამ ცუდი ზნის მიჩქმალვა, მისთვის თვალის არიდება არ ეგების.

ეს რაც შეეხება იდეურ დონზე ცნობიერებაში მომხდარ ცვლილებებს, ესთეტიკაში ცვლილებები გამოიხატებოდა საზღაპრო-მითიური ელემენტების მომძლავრებით, რასაც ასევე ჰქონდა თავისი მიზეზები. კერძოდ, წარმოსახვის სხვადასხვა კუთხე, ერთი მხრივ ადრეულ შუა საუკუნეებთან და, მეორე მხრივ, თუნდაც თანამედროვეობასთან მიმართებით. ადრეული შუა საუკუნეების ქართული სასულიერო მწერლობა, ჩვენი დეფინიციით, „საეკლესიო რეალიზმია", რომელსაც თავისი მკაცრად გასაზღვრული მხატვრული კანონიკა აქვს და ეს კანონიკა სინამდვილის შეულამაზებელ გადმოცემას ითვალისწინებს. აქ წარმოსახვა თითქმის არ მუშაობს, რადგან აგიოგრაფს რეალობის დაუმახინჯებლად აღწერა ევალება და არა საკუთარი ფანტაზიის გადმოფარჩავება.

სიტუაცია სრულებით იცვლება სარაინდო ეპოსის შემთხვევაში, სადაც დომინანტად სწორედ ადამიანური და მწერლური წარმოსახვა გვევლინება. ამ წარმოსახვისათვის რეალურიცა და ირეალურიც თანაბარ მნიშვნელობას იძენს და ერთნაირი ღირებულება აქვს ტექსტის მხატვრული ესთეტიკისათვის. ამიტომაც, დევიც და ქაჯიც ისეთივე ცოცხალი და ხორცშესხმული არსებებია, როგორც ვეფხი ან მარტორქა, რომლებთან შებმაც თხზულებათა გმირებს არცთუ იშვიათად უნევთ. ამიტომაც, აღნიშნული ეპოქის თხზულებათა ვიზიონი არამხოლოდ ფიზიკურ თვალსაწიერზე, არამედ იმ შინაგან თვალზეც არის ორიენტირებული, რაც თანამედროვე ადამიანში მიზანმიმართულად და ეტაპობრივად ჩაახშო ვიზუალური ტექნიკის გამოგონებამ და პროგრესმა.

ის, რისი აღქმაც ამ შინაგან თვალს ევალებოდა და ხშირად ცნობიერების დაფარულ სიღრმეებში იდო, დღეს ზემოთ ამოიტანა და ხშირად მისი ვულგარიზაცია გამოიწვია ტელევიდეო აპარატურამ, როცა შინაგან და ფიზიკურ თვალებს ხელოვნური „თვალი" ჩაენაცვლა. საკითხის ეს ბოლო ასპექტი დღევანდელი რეალობის პრობლემაა. ჩვენთვის საინტერესო ეპოქაში კი რეალურისა და ირეალურის გაუმიჯნაობა შედეგად გვაძლევდა წარმოსახვის უსაშველო გამახვილებას, რაც

ყველანაირ გამონაგონს უძებნიდა როგორც მხატვრულ, ასევე ფსიქოლოგიურ გამართლებას. სიტყვა ითავსებდა ვიზუალის ფუნქციას და მხატვრული ტექსტის ერთობლივი კითხვა რაღაცით კინოსეანსს ემსგავსებოდა; ამიტომაც შემთხვევითი არ იყო ე. წ. „ყესეხანების" ინსტიტუტის გაჩენა შუა საუკუნეების აღმოსავლეთის მრავალ ქვეყანაში.

ყესეხანები მოხეტიალე ლიტერატორები იყვნენ, რომლებიც საზოგადოებრივი თავშეყრის ადგილებში (ყავახანებსა თუ ბაზრის მოედნებზე) მართავდნენ ერთგვარ თეატრალიზებულ წარმოდგენებს, სადაც მთავარი ფუნქცია ენიჭებოდა ლიტერატურულ ტექსტს, რომელსაც ეს ადამიანები დიდი ოსტატობით კითხულობდნენ, უფრო სწორად, ზეპირად ყვებოდნენ. ყესეხანის მთელი შემოსავალი სწორედ მის ოსტატობასა და გემოვნებაზე იყო დამოკიდებული და ისიც, გარდა იმისა, რომ ზეპირად იმახსოვრებდა უვრცელეს ტექსტებს, პროზად თუ ლექსად, ამ ტექსტების მხატვრული კითხვის საიდუმლოებებს საოცარი ოსტატობით ფლობდა. ზუსტად იცოდა, ხმა სად უნდა აენია და სად დაენია, სად რომელი მონაკვეთი რა პათოსით უნდა ნარმოეთქვა, რომ მსმენელის ადეკვატური რეაქცია გამოენვია (კობიძე 1974: 56). ყესეხანების რეპერტუარი ხშირად სწორედ აღმოსავლური სარაინდო თქმულებებისაგან შედგებოდა. შემთხვევითი არ არის, რომ ამ ყესეხანებს ირანში ასევე „შაჰნამეხანებს" ანუ „შაჰნამეს" მკითხველებსაც" უწოდებდნენ, რადგან მათი უმთავრესი შემოქმედებითი ნყარო სწორედ „შაჰნამეს" ჰეროიკული თქმულებები იყო.

ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის საქართველოში სპარსული ძალიან კარგად იცოდა მოსახლეობის ზედაფენამ და შესაძლოა, უბრალო ხალხსაც ესმოდა ის, დამპყრობლის სიძულვილის მიუხედავად. ამიტომაც, ყესეხანების რეპერტუარი ორიგინალის ენაზედაც უცხო არ უნდა ყოფილიყო აქაურებისათვის, მით უმეტეს, რომ მოხეტიალე დერვიშები ირანის ყველა კუთხეს მოსდებოდნენ, რადაც ფორმალურად მაშინდელი საქართველოც ითვლებოდა. ორიგინალთან ნაცნობობამ, მისი ცალკეული პასაჟების გათავისებამ კი გამოიწვია ამ ნაწარმოებთა ქართულად გადმოღების აუცილებლობა.

„გადმოღება" აქ ზუსტად ასახავს იმ პროცესს, რაც აღმოსავლური დასთანების შემთხვევაში ხდებოდა, რადგან ეს არ იყო და არც უნდა ყოფილიყო თარგმნა დღევანდელი მნიშვნელობითა და ფილოლოგიური მეცნიერების დღევანდელი გადასახედიდან. ტექსტების ადაპტაციის ის მანერა, რომელიც მაშინდელ მსოფლიოში იყო გავრცელებული, დღევანდელი თარგმანად, რა თქმა უნდა, ვერ ჩაითვლება, თუმცა, იმდროინდელი ქართველი ლიტერატორები ისე შესანიშნავად ახერხებდნენ, დასახული ამოცანისათვის თავის გართმევას, რომ მათ ნამუშავარს დღესაც თავისუფლად შეგვიძლია თარგმანი ვუწოდოთ და ასეც დაამკვიდრეს ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში, მაგალითად, „ვისრამიანის" გენიალურ მთარგმნელთან დაკავშირებით. აღნიშნული საკითხი ჩვეული მეცნიერული კეთილსინდისიერებით აქვს შეს-

წავლილი კორნელი კეკელიძეს ნერილში „მთარგმნელობითი მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი" (კეკელიძე 1951: 70).

კონკრეტული მაგალითების შეჯამების შემდეგ, კორნელი კეკელიძემ გამოკვეთა რიგი დასკვნები, რომელთა შორის მთავარი არის ის, რომ „გადმოლება უცხო თხზულებისა არ იყო მექანიკური აღქმის პროცესი, არამედ პროცესი შემოქმედებითი გადამუშავებისა და თავის საკუთარ გემოვნება-შეგნებასთან შეგუებისა. ქართველთა შემოქმედებითმა გენიამ შეძლო ნათარგმნი ლიტერატურის ასიმილირება, თავის საკუთარ იდეურ-ესთეტიკურ შეგნებაში გადახარშვა და გადადნობა მისი ეროვნული საქმიანობის ბრძმედში". ამ სიტყვების კომენტირებისას პროფ. ალექსანდრე გვახარია აღნიშნავდა:

„ამ დასკვნების გათვალისწინება აუცილებელია აღმოსავლურიდან ნათარგმნი თუ გადმოკეთებული თხზულებების წყაროების კვლევისას. ქართულ ეკლესიაში ყოველთვის იჩენს თავს ადგილობრივი დეტალები და მთარგმნელისეული მოტივები, ამდენად მათი პარალელების ძიება უცხოურ წყაროებში უნაყოფო იქნებოდა. ეს, გზა, ცხადია, უკიდურესობამდე არ უნდა გაგრძელდეს. ყოველი გადახვევა თუ მოტივი ქართულის კუთვნილებად ვერ გამოცხადდება. ეს მითუმეტეს იმ შემთხვევაში, როცა საძიებელი წყარო ცნობილი არაა და რამდენიმე მათგანთან გვაქვს საქმე" (გვახარია 1995: 78-79).

აღნიშნული საკითხების გარკვევას რომ დიდი მნიშვნელობა აქვს, მოწმობს თუნდაც „სეილანიანის" მაგალითი. ამ სათაურით სპარსულ ლიტერატურაში არცერთი თხზულება არა არის ცნობილი. გამოთქმულია რამდენიმე მოსაზრება (ა. ხახანაშვილი, გ. იმედაშვილი) აღსანიშნავია, რომ სწორედ ქართულმა ძეგლმა აიძულა ირანისტები გულმოდგინედ გადაესინჯათ წყაროები. ი. მარის არქივში აღმოჩნდა ცნობა, რომ მან და კ. ჩაიკინმა დ'ერბელოსთან მიაგნეს მითითებას XVII საუკუნეში რომანის „სეჰელნამეს" არსებობის შესახებ" (გვახარია 1995: 78).

სიუჟეტის მსგავსების გარდა, ამ ეპოქის ნაწარმოებებს ახასიათებთ გარკვეული მხატვრული უნივერსალიები, რომლებიც ძეგლიდან ძეგლში თითქმის უცვლელად მეორდება და მათ მიზანს მკითხველისათვის სწორედ იმ შეჩვეული და კომფორტული გარემოს შექმნა წარმოადგენს, რომელზედაც ზემოთ მივუთითეთ. მაგალითად, XV-XVII საუკუნეების აღმოსავლურ და ქართულ ეპოსში ხშირია ვითარება, როდესაც მთავარ გმირს ან უფრო სნორად, მთავარი გმირის მამას ყველაფერი აქვს, ყველა სიკეთით არის დაჯილდოვებული იმის გარდა, რომ შვილი არ ეძლევა და ცხოვრების ბოლოს შეეძინება ნანინანატრი ყმაწვილი, რომელიც უამრავ საგმირო საქმეს აღასრულებს. მეორე ასევე გავრცელებული მოტივია მთავარი გმირის მიერ სატრფოს სურათით შეყვარება, როცა პერსონაჟს ცოცხლად არ უნახავს ქალი, შემთხვევით მის სურათს ნახავს და გონის დაკარგვამდე გაუმიჯნურდება. ორივე ამ მოტივს კვებავს შუა საუკუნეთა აღმოსავლეთის სუფიური ფილოსოფია და ესთეტიკა. აქედან უნდა იყოს გადასული ეს მოტივები, როგორც ხალხურ ზღაპრებში, ასევე ეპოსში. სუფიზმისათვის ადამი-

ანის ცხოვრების მინურვილი ამქვეყნიური გამოცდილების დასასრულია, რომელიც ერთგვარი საგზალია იმ სამყაროში წასაღებად. ამიტომაც ამ ხანაში გაკეთებული სულის მარგებელი საქმეები ანდა მთელი ცხოვრების ნაყოფი, ვთქვათ, ერთადერთ შვილის სახით, განსაკუთრებით ფასეულია (ზარინუქბი 1996: 70). რაც შეეხება მეორე მოტივს — სურათით სატრფოს შეყვარებას, — ეს დაკავშირებულია სუფიზმის ცენტრალური იდეასთან, რომლის თანახმადაც, მთელი მატერიალური სამყარო ღვთის არსების ემანაციაა. ეს ქვეყანა სურათია, რომლის „დედანიც" უფლის წიაღში „ინახება". სურათისა და დედნის, ან წიგნისა და მისი დედნის იდეა კი გამომდინარეობს ყურანის ფრაზიდან: „და მის წიაღ არის დედონიგნი", რომელიც მიემართება ყურანის როგორც ამქვეყნიური მოცემულობისა და მისი მარადიული, უჟამო არქეტიპის საკითხს. სხვათა შორის, ამ პრობლემაზე შუა საუკუნეების მუსლიმურ თეოლოგიაში აიგო დებატი ყურანის ხელთუქმნელობის, უფრო ზუსტად ყურანის ჟამიერება-უჟამობის შესახებ. სურათით სატრფოს შეყვარება კი სიმბოლურად გულისხმობს იმას, რომ ადამიანს, რომელსაც არასოდეს უნახავს ღმერთი, უფალი მისი სურათის, მისი ემანაციის ანუ ამქვეყნიური განფენილობის მეშვეობით უყვარდება. აქედან ჩნდება სურვილი სატრფოსთან მიღწევისა და ასე ინყება გზა, რომელიც აღმოსავლურ ლიტერატურაში ორგვარ დატვირთვას ატარებს: ემპირიულსა და ტრანსცენდენტულს. ტრანსცენდენტული დატვირთვის მიხედვით, გზა ადამიანის სიმბოლური სავალია ინიციაციის ბილიკებზე, სუფიური თვითშემეცნების ხეობებში. ხეობათა რიცხვი სუფიებისათვის ზოგჯერ შვიდია და ზოგჯერ ცხრა. ყველა ხეობას სუფიურ ტრადიციაში თავისი სახელი აქვს და მათი გადალახვა გაბრნყინების ახალ ეტაპზე გადანაცვლებას უკავშირდება (ყანი 1996: 230). ყველა ეს ხეობა სავსეა ათასგვარი ხიფათითა და განსაცდელით, რომელიც მოგზაურს, გზაზე დამდგარს ანუ „სალიქს" იმისათვის ევლინება, რომ უფალთან მისასვლელი გამოცდილება დააგროვოს. სწორედ ამ განსაცდელთა სიმბოლური გამოხატულებაა ის ბრძოლები და სისხლისღვრანი, რომელთაც ვხედავთ შუა საუკუნეების აღმოსავლურ ეპოსში (თუკი ამ უკანასკნელს სწორედ სუფიური ესთეტიკის შუქზე ნავიკითხავთ). კორნელი კეკელიძე თავის „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში" არაერთხელ აღნიშნავს, როდესაც ამა თუ იმ ეპიკური ძეგლის შინაარსს მოგვითხრობს: „გმირს მრავალი რეალური და ზღაპრული ცხოველის დახოცვა მოუხდა, სანამ სასურველ მიზანს მიაღნევდაო". ეს ცხოველები, ერთი მხრივ რეალური და მერე მხრივ, მითიური, ზღაპრული, თვალით უხილავი — სიმბოლურად ადამიანის ორი ტიპის განსაცდელს — ფიზიკურ და სულიერ ხიფათს გადმოგვცემენ.

ვთქვათ, მითიური „დევი", რომელიც სათავეს უძველესი ირანული და „ავესტაში" ასახული რწმენა-წარმოდგენებიდან იღებს, შუა საუკუნეების ეპოსში ღვთისკენ მიმავალ გზაზე ერთ-ერთ მნიშვნელოვან დაბრკოლებად გვევლინება. ხოლო ის ფაქტი, რომ ირანულ რელიგიათა დაევა-დივ-დევი უძველესი ხანიდანვე ხდება ქართული ფოლკლო-

რის კუთვნილება, ამ ორი — ქართული და ირანული — სამყაროს მჭიდრო ურთიერთკავშირზე მიანიშნებს.

რაც შეეხება სუფიური ესთეტიკის ზეგავლენას აღმოსავლურ ეპოსზე, ამით უნდა ავხსნათ ამ ეპოსისა და საერთოდ, აღმოსავლური ლიტერატურის მოჭარბებული ხატოვანება, რაც ევროპულ, რაციონალურ ლიტერატურულ გემოვნებას შესამჩნევად აღიზიანებდა. ცნობილია, რომ აღმოსავლური ლიტერატურული ესთეტიკა მხატვრული სახეთა სიჭარბით, შედარება-მეტაფორების, ჰიპერბოლებისა და პარაბოლების სიუხვით გამოირჩევა (ოსმანოვი 1978: 11). ამას გარდა, შუასაუკუნეების აღმოსავლურ პოეზიას ახასიათებს შედარებების და შესაბამისად, მეტაფორების წარმოების უცნაური მეთოდი, როდესაც შედარებული შესადარებელს ლოგიკურად თითქოს არაფრით უკავშირდება და მისგან მხატვრულ ეფექტის მიღწევა ერთი შეხედვით, მოსალოდნელი არ უნდა ყოფილიყო. მაგალითად, მეტაფორის მკვლევრები ცალკე იკვლევენ მეტაფორის ლოგიკას, რომლის თანახმადაც, ვთქვათ, გველისა და თვალზე ჩამოკლაკნილი ცრემლის ხაზის შედარება გარკვეულ ლოგიკურ ბმას ემორჩილება, რადგან ეს ორი საგანი ერთმანეთს ვიზულაურადაც წააგავს და შინაარსითაც რაღაცნაირად უკავშირდება, თუკი გველის შხამსა და ბოღმას ან დარდს, რამაც ეს ცრემლი წარმოადინა ერთმანეთს „მივაბამთ". აღმოსავლური შედარება-მეტაფორები კი ხშირად ასეთ ლოგიკურ საფუძველს მოკლებულნი არიან. მაგალითად: „სიკეთის ხალიჩა" შეიძლება აღმოსავლელისათვის მხატვრული მეტაფორა იყოს, როდესაც ის ამბობს, რომ მავანმა მავანს ფერხთ სიკეთის ხალიჩა ან ფიანდაზი დაუფინა. ასეთი მოჭარბებული ხატოვანება ევროპულ ლიტერატურულ ესთეტიკას ერთგვარი უგემოვნობის გამოვლინებად მიაჩნდა (კრიმსკი 1909: 270). შუა საუკუნეების აღმოსავლეთისათვის კი პირიქით, რაც უფრო მეტად იყო დახუნძლული ტექსტი ამგვარი შედარებებითა თუ მეტაფორებით, ეს ავტორის შემოქმედებით ძალაზეც მეტყველებდა და მსმენელსა და მკითხველსაც უფრო დიდ სიამოვნებას ანიჭებდა. გემოვნების ამ სხვადასხვაობითაც აიხსნება გოეთეს ის შეფასება აბდ ორ-რაჰმან ჯამის ბეითთან დაკავშირებით, რაც ჩვენი წერილის დასაწყისში დავიმონმეთ.

ქართული ლიტერატურული გემოვნება და მხატვრული ესთეტიკა ამ ორი პოლუსის (დასავლური და აღმოსავლური ესთეტიკის) სადღაც შუაშია საგულვებელი, ამიტომაც ჩვენთვის უფრო გასაგებია და, რაც მთავარია, მისაღებია ის აღმოსავლური მეტაფორები, რომლებსაც ვერაფრით იგუებს ევროპული მხატვრული მენტალიტეტი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, „სატრფოს ერთ კულულზე თავჩამომხჩვალი ათასი იოსები" ჩვენთვისაც სავსებით ჯდება მეტაფორის ჩარჩოებში და მხატვრული პირობითობების საზღვრებს არ გადადის.

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი საკითხი, რასაც ევროპული ჰუმანიტარული აზრი სხვადასხვა ეპოქაში სხვადასხვაგვარად (და ძირითადად, არასწორად) აფასებდა, აღმოსავლური ლიტერატურის სატრფოს სქესის საკითხია, რომელიც ძირითადად მამრობითი სქესისაა. ეს საკითხი

ქართულ ლიტერატურისმცოდნეობაში, მართალია, ძალზე თავშეკავებულად, მაგრამ მაინც აისახა „მირიანის“ ქართულ ვერსიასთან დაკავშირებით. კერძოდ, ალექსანდრე გვახარია ქართული „მირიანის“ საავარაუდო წყაროებზე საუბრისას, როდესაც XIV საუკუნის აზერბაიჯანელი პოეტის მუჰამად ასარ თაბრიზის პოემის შესახებ საუბრობს, აღნიშნავს: „ასარმა თავისი პოემა მიუძღვნა ორი ჭაბუკის — უფლისწულის მეჰრისა და ვეზირის შვილის მუშთარის პლატონური სიყვარულისა და წრფელი მეგობრობის ამბავს...“ (გვახარია 1995: 176). ამ პასაჟის განსამარტად კი, სქოლიოში, ალ. გვახარია მიუთითებს: „აღსანიშნავია, რომ ზოგ მკვლევარს (მ. თარბიათი) მუშთარი ასულად ჰყავდა წარმოდგენილი, მაგრამ ჯერ კიდევ ა. კრიმსკიმ აღნიშნა, რომ აქ ორივე გმირი ვაჟებია“ (კრიმსკი 1914: 100) (რუსულ ენაზე). კრიმსკის იმ ნაშრომში, რომელსაც იმოწმებს ალ. გვახარია, მუჰამად ასარ თაბრიზის პოემა იმის ნიმუშად მოჰყავს, რომ აღმოსავლური პოეზიის სატრფო მამრობითი სქესისაა, თუკი ამ პოეზიას დერვიშული თეოსოფიის ანუ სუფიური „ირფანის“ კუთვნილებად დავინახავთ.

მართლაც, როგორც ზემოთ აღინიშნა, სუფიზმში მოქმედებს სასიყვარულო ნრედი, რომელიც იკვრება სატრფოს (ღვთის) მეტრფის (ადამიანის) და სიყვარულის (ანუ ღვთიური შემეცნების) სამი ნანიბურით. ამ ნანიბურის პირველი წევრი სატრფო (მა'შუყ) მამრობითი სქესისაა, რადგან სიმბოლურად ის აღნიშნავს უზენაესს, პირველსაწყისს, რომლისგანაც მთელი არსებობა გამოეფინება. ამ კონტექსტში გასაკვირი არ არის ის ფაქტი, რომ სპარსული პოეზია სატრფოს მამრობითი სქესისად სახავდა და აქ არაიმდენად ჰომოსექსუალური მიდრეკილებანი, არამედ საკითხის თეოსოფიური საფუძვლები უნდა დავინახოთ. ამის მიუხედავად, სპარსული ლიტერატურის თვალსაჩინო მკვლევარმა სირუს შამისამ ბოლო ხანს დაწერა გამოკვლევა „მამრობითი სქესის სატრფო სპარსულ ლიტერატურაში“, სადაც თითქმის მთელი კლასიკური ხანის სპარსული მწერლობა სოდომიის აპოლოგეტად გამოაცხადა (შამისა 2000: 7).

ჩვენთვის საინტერესოა ის გარემოება, რომ ქართულ ძეგლებში სპარსული ლიტერატურის ეს პლასტი, რომელიც ირანულ ეპოსში საკმარისად აისახა, თუ „მირიანს“ არ ჩავთვლით, ღიად თითქმის არსად დაფიქსირებულა. მირიანის ქართულ ვერსიაშიც ყურადღება უფრო მეგობრობაზეა გამახვილებული, ვიდრე რაიმე სახის სექსუალურ მიდრეკილებებზე. არსებითად, აქ იმავე სახის ცენზურას ვხვდებით, რაც სპარსულიდან გადმოღებულ (თარგმნილ თუ გადმოკეთებულ) ძეგლებში მუსლიმურ რეალიებსა და სარწმუნოებრივ ელემენტებს, ანდა იდეოლოგიურ მხარეს ეხებოდა. ასეთ შემთხვევებში, ქართველი მთარგმნელები ერთ პოზიციაზე დგანან და ყველგან, თითქმის გამონაკლისის გარეშე, ებრძვიან ისლამს, როგორც დაპირისპრებულ რელიგიას; ოღონდ იმდენად, რამდენადაც ეს რელიგია იდეოლოგიური საფანელის როლში გამოდიოდა ქართველობის, ქართული იდეის, ქრისტიანობის წინააღმდეგ. სხვა დანარჩენ შემთხვევაში ისინი არ

ეხებიან მუსლიმურ რეალიებს და როგორც უცხო სამშვენისი, აქა-იქ შესაძლოა კიდევაც მოიშველიონ ისლამის რაღაც ადათი თუ დამახასიათებელი რეალია. ამით იქმნება გარკვეული ანტურაჟი, რომელიც სიტუაციის ლიტერატურულ გაუცხოებას ისახავს მიზნად. ხერხი თითქმის იგივეა, რაც გაცილებით ადრე, წარმატებითა და მაღალმხატვრული ოსტატობით არის გამოყენებული „ვეფხისტყაოსანში".

რაც შეეხება ქართული ეპოსისა და ამავე ჟანრის აღმოსავლური ნიმუშების სტილურ მსგავსება-განსხვავებას, შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ მიუხედავად ამა თუ იმ ავტორთა ხელწერის სხვაობისა, XVI-XVII საუკუნეების ქართული ეპიკური ძეგლების სტილი, აღმოსავლური ნიმუშების სტილისტიკასთან შედარებით, მაინც უფრო ლაკონურია და მეტაფორა-შედარებებით ნაკლებად დატვირთული. შესაძლოა, ეს სხვაობანი გამომდინარეობდეს ენებისა და სალიტერატურო ტრადიციათა სხვადასხვაობიდანაც, მაგრამ ფაქტია, რომ ქართველები ერიდებიან მრავალპლანიანი მეტაფორა-შედარებებით სტილის მოჩუქურთმებას — ეს მათი ეროვნული ბუნებისათავის აშკარად მიუღებელი ჩანს. სპარსულში კი სრულიად განსხვავებული ვითარებას ვხედავთ. დღესაც კი, ირანული პრესის ენაში, რომელიც მაქსიმალურად უნდა იყოს დაცლილი „მხატვრულობისაგან" და დეპეშური სტილი უნდა მძლავრობდეს, არცთუ იშვიათად შეხვდებით ასეთ სათაურებს: „გიტარის მასწავლებელმა თავისი ცოლის სიკვდილის მუსიკა დაუკრა". ეს ყოვლად უგემოვნო ფრაზა აქ მარტივად იმას ნიშნავს, რომ ვიღაც გიტარის მასნავლებელმა მეუღლე მოკლა. ქართულად შეიძლებოდა ასეც დამეწერა: „მეუღლე სიცოცხლეს გამოასალმა" და ალბათ ემოციურ დონეზე ეს უფრო ზუსტი თარგმანი იქნებოდა იმ სპარსული სათაურისა, რომლის პირდაპირი თარგმანიც დავიმოწმეთ. პრინციპულად „სიკვდილის მუსიკა დაუკრა" — „სიცოცხლეს გამოასალმა" -- „მოკლა" გვაძლევს არამხოლოდ მხატვრულ, არამედ იმ მსოფლმხედველობით გრადაციას, რაც დამახასიათებელია დასავლურ-აღმოსავლური ლიტერატურული არქეტიპების ერთი კულტურიდან მეორეში ტრანსფორმაციისას. საქართველო, როგორც ამ ორი სამყაროს მიჯნაზე მდგარი სახელმწიფო, ზომიერებით გამოირჩეოდა და მისთვის თანაბრად გასაგები იყო ორივე ეს ტრადიცია, ოღონდ იღებდა იმას, რასაც თავისთვის მისაღებად მიიჩნევდა. ამ ცოდნის, აღმოსავლურ სამყაროსთან ნაცნობობის შედეგი იყო ის, რომ ქართველებს უყვარდათ სპარსული სარაინდო თხზულებები, რაც წმიდა საყდრის მისიონერს იმდენად გასაკვირად მოსჩვენებია, რომ ეს ინფორმაცია რომშიც კი გაუგზავნია.

დამოწმებანი:

ზარინქუბი 1995-1996: აბდ ოლ-ჰოსეინ ზარინუქბ. ჯოსთოჯუ დარ თარიხე თასაევოფე ირან, ჯელდე იაქ ვა დო, თეჰრან: 1377 ჰ. 1995-1996.

გვახარია 1995: გვახარია ა. ნარკვევები ქართულ სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობების ისტორიიდან. ტ. I. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1995.

კეკელიძე 1951: კეკელიძე კ. მთარგმნელობითI მეთოდი ძველ ქართულ ლიტერატურაში და მისი ხასიათი. // ლიტერატურული ძიებანი, VII, 1951.

კეკელიძე 1981: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. II. თბ.: „მეცნიერება", 1981.

კობიძე 1986: კობიძე დ. სპარსული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I. თბ.: „მეცნიერება", 1986.

კოტეტიშვილი 2003: აღმოსავლურ-დასავლური დივანი" (თარგმანი და ნინასიტყვაობა ეახუშტი კოტეტიშვილისა). თბ.: „დიოგენე", 2003.

კრიმსკი 1909: Крымский Е.А. История мусульманство. Казан. 1909

მუალაკები 1986: ისლამამდელი არაბული პოეზია. არაბულდან თარგმნა, წინათქმა და განმარტებანი დაურთო ნანა ფურცელაძემ. თბ.: „განათლება", 1986.

ყანი 1996: ყანი მოჰამად. თასაევოფ დარ ადაბიათე ფარსი. ჯელდე იაქ, თეჰრანი: სალე 1377 ჰ.

შამისა 2000: სირუს შამისა შაჰედბაზი დარ ადაბიათე ფარსი. თეჰრან: 1380ჰ.

ჯავახიშვილი 1982: ჯავახიშვილი ი. თხზულებანი XII ტომად. ტ. III, თბ.: „მეცნიერება", 1982.

ჯალალ აინი 1996-1997: ყურანის განმარტება (არაბულ ენაზე). კაირო: 1996-1997.

გოჩა კუჭუხიძე

ქართული კულტურის კერები და საგამომცემლო საქმიანობა XVI-XVIII საუკუნეების საქართველოში

XVI-XVIII სს-ში ქართული კულტურის ცენტრებად მონასტრები უკვე ნაკლებადღა გვევლინებიან. ამ პერიოდიდან კორნელი კეკელიძე დავით გარეჯელისა და გელათის მონატრებს გამოყოფს (კეკელიძე 1980: 109). გელათში XVI საუკუნეში მოღვაწეობენ ევდემონ ჩხეტიძე (1579-1578) და ექვთიმე საყვარელიძე (1579-1612) (კეკელიძე 1980: 109).

ევდემონ ჩხეტიძის თაოსნობით გადაინერა იოანე ქსიფილინოსის ჰაგიოგრაფიული კრებულის ორი ნიგნი, მოიხატა გელათის მონასტერი... ექვთიმე საყვარელიძის ბრძანებით თარგმნილ ნიგნთაგან შემონახულია იოსებ ფლავიოსის „მოთხრობანი იუდაებრივისა სიტყუა დასაბამისანი", ჰომილეტიკური კრებული № 8, იოანე ქსიფილინოსის კრებულის ორი ნიგნი, მეტაფრასების კრებული, ე. ნ. მარტვილური გულანი (კეკელიძე 1980 I: 109).

კორნელი კეკელიძის აღნიშვნით, ამ პერიოდში ჯვრისა და ათონის მონასტრები მხოლოდ ფორმალურადღა ეკუთვნოდათ ქართველებს, XIX ს-დან კი ეს ფორმალური კუთვნილებაც დაიკარგა. „ამ პერიოდის მწერლობა აღორძინდა მეფე-დიდებულთა სასახლეებში და კათოლიკოს-ეპისკოპოსთა სენაკებში". მწერლობა „მონასტერთა კედლებიდან გამოვიდა და კერძო პირთა ხელსა და სახლში გადავიდა" (კეკელიძე 1980 I: 110).

როცა რომელსამე მონასტერში მოღვანე სასულიერო პირი სამნერლობო მოღვანეობას ეწევა, ამ შემთხვევაში, შესაძლოა, ამ მონასტერში არსებულ სამეცნიერო ცენტრზე ძნელია საუბარი, მაგრამ იმის თქმა შეიძლება, რომ ტრადიციები ძველი კერებისა, რომლებშიც მრავალი მონაზონი ერთად მოღვანეობდა, ახლა ამა თუ იმ სასულიერო ცენტრში მოღვანეცალკეულმა სასულიერო პირებმა განაგრძეს. ასეთები არიან: კვიპრიანე სამთავნელი, გრიგოლ დოდორქელი, ნიკოლოზ ტფილელი, რომანოზ მიტროპოლიტი, ბესარიონ ბარათაშვილი-ორბელიშვილი, ტიმოთე გაბაშვილი, ალექსი მესხიშვილი, ფილიპე ყაითმაზაშვილი, დოსითეოზ ჩერქეზიშვილი, იონა გედევანიშვილი, ამბროსი ნეკრესელი, ანტონ ცაგერელ-ჭყონდიდელი, გაბრიელ მცირე, იონა ხელაშვილი, სხვანი და სხვანი (ხსენებულ მოღვანეთა შესახებ იხ. კეკელიძე 1980 II: 338-403)... ისინი, უმეტესნილად, სამეფო კართან, ამა თუ იმ დიდი სასულიერო მოღვანესთან, სასულიერო ცენტრთან კავშირში მოღვაწეობენ. ასე რომ, ცალკეული კერების სამნერლობო ტრადიციების ერთგვარად განვრცობაზეც შეგვიძლია საუბარი. დიდ სასულიერო მოღვანეთაგან, რომელთა შორის არაერთი კონკრეტულ სამნერ-

ლობო კერასაც ხელმძღვანელობს, ცხადია, უნდა დავასახელოთ დომენტი კათოლიკოსი, ანტონ პირველი, გაიოზ რექტორი, დავით რექტორი...

ლევან მენაბდემ გამოწვლილვით შეისწავლა ძველი ქართული მწერლობის კერების ისტორია (მენაბდე 1961; მენაბდე 1962; მენაბდე 1980). მისი ნაშრომებიდან კარგად ჩანს, რომ ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში კულტურული მუშაობა ძალიან არის დაწინაურებული თბილისში, თელავში, გარეჯის, შიომღვიმის, მცხეთის, გელათის მონასტრებში... სასულიერო მწერლობის ტრადიციები გრძელდება ნეკრესში, ნილკანში, სამთავისში, ქვათახევში, ჯრუჭში, მარტვილში, ხობში და სხვაგან მრავალგან. „დავით გარეჯში" მოღვაწეობს სულხან-საბა ორბელიანი... ნეკრესის მონასტერში დოსითეოზ ჩერქეზიშვილი ქნის საგალობლებს, თარგმნის... აქ არის ჩაწერილი ამბროსი ნეკრესელის ქადაგებები, გადაწერილია წიგნები (მენაბდე 1961: 324-329...), მარტყოფში მოღვაწეობს ნიკოლოზ რუსთველი (ჩერქეზიშვილი) და აქვს დაწერილი ანტონ მარტყოფელის აკოლოთია, დოდოს საგალობელი, ანბანთქება (მენაბდე 1961: 349 და სხვა)... ალავერდის ტაძარში მარიამ-მაკრინე მონაზონმა დაწერა: „ცხორებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოსებ ალავერდელისაჲ", საგალობლები, ღვთისმშობლის შესხმა კიდურწერილობით, მისი ხელით და მისი ინიციატივით იქმნებოდა ხელნაწერები (მენაბდე 1961: 344-345)...

გამორჩეული, ალბათ, დავით გარეჯელის მონასტერთა მიერ გაწეული ღვაწლია, როგორც ამას არაერთი მეცნიერი აღნიშნავს...

ცნობილია, რომ დავით გარეჯელის მონატრებს განსაკუთრებულად მფარველობდნენ ქართველი მეფეები. ეს ჩვენთის ამჯერად საინტერესო ეპოქასაც ეხება. მონასტერს დახმარება გაუწია ალექსანდრე მეფემ (1412-1443).

1428 წლის გუჯარში მეფე წერს: „ჩუენთა პაპათა და ნათესავთაგან უდაბნონი გარესჯისანი ჟამთა ვითარებითა აგარიანთ ბელისაგან მოშლილ იყო და ჩუენ, ვითარ გუმართებდა, ეგრეთ ჯერ ვიჩინეთ და სანაცვლო მამული დავიჭირეთ და თქუენ საგარეჯო შოგახსენეთ და დაგიმტკიცეთ" (მენაბდე 1962: 285).

გარეჯაში მონატრები ულმობლად დაარბია შაჰ-აბასმა. მონასტრებს დახმარება თეიმურაზ I-მა გაუწია (მენაბდე 1961: 286-287).

ცნობილია არაერთი მაგალითი სამეფო კარიდან და სხვათაგან მონასტრების დახმარების შესახებ (იხ. მენაბდე 1962: 287-294...).

დავით გარეჯელის ლავრაში მოღვაწეთა შორის ზემოთ უკვე ვახსენეთ სულხან-საბა ორბელიანი, აქ მოღვაწეობენ: ონოფრე გარეჯელი (მაჭუტაძე — მონასტრის წინამძღვარი და დიდი მოამაგე), ბესარიონ ბარათაშვილი-ორბელიშვილი, ნიკოლოზ ჩერქეზიშვილი (მემდგომში — რუსთველი), იობ წინამძღვარი, გაბრიელ საგინაშვილი, იოსებ არაგვის ერისთავის შვილი, ექვთიმე (ზაზა) ბარათაშვილი, გრიგოლ დოდორქელი, ანტონ პირველი, მღვდელმონაზონი გერმანე, ტიმოთე გაბაშვილი, გაბრიელ მცირე, მღვდელმონაზონი გერონტი სოლოლაშვილი, როგორც გ. ჩუბინაშვილი მიიჩნევდა, — მწერალი გიორგი ავალიშვილი, კოზმა ხუ-

ცეს-მონაზონი (ხსენებულ და აქ მოღვაწე სხვა პირთა შესახებ იხ. მენაბდე 1962: 299-318)... საერთოდ, ამ პერიოდის საქართველოს მონასტრების, სასულიერო და საერო მოღვაწეთა და მათი ნაღვაწის შესახებ ცნობების ერთად ნახვა ლევან მენაბდის ხსენებულ ნაშრომებში არის შესაძლებელი (კულტურის კერები მოღვაწეობას განაგრძობენ ჯვრის მონასტერშიც, ათონზეც...), ჩვენ ამჯერად დავძენთ, რომ ქართული სამონასტრო ცხოვრება ამ დროსაც საკმაოდ ინტენსიურია.

სამეფო კარზე ერთგვარი ლიტერატურული ცენტრი ყოველთვის იყო, როცა ამის მეტ-ნაკლებ შესაძლებლობას პოლიტიკური გარემო იძლეოდა. როცა მეფე პოეტები მოღვაწეობდნენ, ეს ცენტრი კიდევ უფრო ძლიერდებოდა. ცხადია, ლიტერატურისადმი ინტერესი, მასზე ზრუნვა მაშინ უფრო გამოცოცხლდებოდა ხოლმე, როცა მეფე თვით იყო პოეტი, — ეს ითქმის თეიმურაზ პირველზე, არჩილზე, თეიმურაზ მეორეზე (თეიმურაზ პირველის მამა — დავითი „ქილილა და დამანას" მთარგმნელია)... ლიტერატურული და სამეცნიერო მუშაობის აყვავება განსაკუთებით ვახტანგ მეექვსის, ასევე, — ერეკლე მეფის დროს გაძლიერდა...

ვახტანგის გარშემო შემოკრებილი წრე, რომლის წიაღშიც შემუშავდა კანონთა კრებული, „ქართლის ცხოვრება", განვითარდა საგამომცემლო საქმიანობა, მეცნიერულად შესწავლის შემდეგ გამოვიდა „ვეფხისტყაოსანი", წრე, რომელშიც სამეცნიერო საქმიანობას ჩაეყარა საფუძველი, საიდანაც არაერთი ცნობილი მეცნიერი გამოვიდა, ცხადია, კულტურის ძლიერი კერა იყო. ამ საკითხებზე თავად ვახტანგ მეექვსისადმი მიძღვნილ თავში, ნაწილზე კი ქვემოთ, — საგამომცემლო საქმიანობის მიმოხილვისას გვაქვს უფრო ვრცელი საუბარი, აქ მხოლოდ იმას დავძენთ, რომ ვახტანგმა სამშობლოშიც და შემდეგ რუსეთშიც ჩაუყარა საფუძველი კულტურის კერას, რომელმაც ქართული სულიერების აყვავებას უდავოდ შეუწყო ხელი.

არჩილ მეფემ, ვახტანგმა... რუსეთთან განსაკუთრებულად დაახლოვეს ქართული კულტურა, რაც ევროპულ კულუტურასთან დაახლოებას, ასევე, გულისხმობდა. მეტსაც ვიტყვით, — რუსეთთან დაახლოებით ქართველი ეთნოსი სლავიანურზე მეტად სწორედ ევროპულ კუტურას დაუახლოვდა, — იმიტომ, რომ თავად რუსული კულტურა, ძირითადად, ევროპულზე დაყრდნობით ვითარდებოდა... ამასთან, ერთმორწმუნე სახელმწიფოსთან ურთიერთობა საქართველოსათვის მიმზიდველ პერპექტივებს და იმედს სახავდა...

რუსეთთან დაახლოებასთან დაკავშირებით კორნელი კეკლიძე წერს: „ერთმორწმუნე რუსებში ქრისტიანმა ქართველებმა დაინახეს ბიზანტიისა და მისი კულტურის, მისი მისიის მემკვიდრენი, ამიტომ ისეთივე სასოებითა და რწმენით დაუწყეს მათ ცქერა, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც კონსტანტინეპოლი დაეცა, როგორითაც ბერძნებს უცქეროდნენ წინათ, რუსეთისადმი ღრმა ერთგულებამ განსაკუთრებით თავი იჩინა მეთვრამეტე საუკუნეში, რუსების პოპულარობას ჩვენში ხელს უწყობდნენ ის პირნი, რომელნიც რუსეთში გადასახლდნენ, ანდა იქ ცხოვრება უხდებოდათ სამსახურისა და სხვა რაიმე

მიზეზით". ასეთები არიან: „მეფე არჩილი, ვახტანგ VI, ანტონ კათოლიკოსი, იოსებ სამებელი, მიტროპოლიტი რომანოზი, გაიოზ არქიდიაკონი, შემდეგ სემინარიის რექტორი, და სხვანი" (კეკელიძე 1980: 75).

ხსენებულ პერიოდში რუსეთში წასული და იქ დარჩენილი ქართული დელეგაციები თუ ცალკეული პირები ხელს უწყობენ ქართული სამეცნიერო სკოლების განვითარებას, საერთოდ, დასავლეთთან ქართული კულტურის დაახლოებას.

„სწავლა-განათლებისა და ლიტერატურულ-კულტურული მუშაობის ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანი ცენტრები ამ დროს აღმოსავლეთ საქართველოში, კერძოდ, ქართლში იყო. თბილისი კვლავ რჩებოდა მძლავრ სამეცნიერო და კულტურულ ცენტრად. სიმონ I-ის, თეიმურაზ I-ის, როსტომისა და ვახტანგ V-ის დროს ქართლის სამეფო კარზე თავმოყრილი იყვნენ იმ დროის განათლებული მოღვაწენი და პოეტ-მომღერლები" (ნარკვევები IV: 360; ნაწილის ავტორი: ვ. გუჩუა). შემდეგ: „კულტურულ-ლიტერატურული საქმიანობის მნიშვნელოვანი ცენტრები არსებობდა აგრეთვე კახეთისა და იმერეთის მეფეთა სასახლეებში (გრემი, თელავი, ქუთაისი) და სამეგრელოსა და გურიის სამთავროთა კარზე" (ნარკვევები IV: 360). სამეგრელოს მთავრის კარზე ნაყოფიერად იმუშავეს მამუკა თავაქალაშვილმა და ბარძიმ ვაჩნაძემ... მამუკა ცნობილია 1646 წელს გადაწერილი ილუსტრირებული „ვეფხისტყაოსნით" (ნარკვევები IV: 360).

XVI-XVII სს-ში კულტურის მნიშვნელოვანი ცენტრები იყო გელათში, ცაიშში, ბედიაში... „XVI ს-ში ბიჭვინთიდან დასავლეთ საქართველოს პატრიარქის რეზიდენციის გადმოტანის შემდეგ გელათი კულტურის ერთ-ერთი ძლიერი ცენტრი გახდა. განსაკუთრებით ნაყოფიერი იყო კათოლიკოს-პატრიარქების — ევდემონ ჩხეტიძის (1543- 1578) და ექვთიმე საყვარელიძის (1578-1616) მოღვაწეობა" (ნარკვევები IV: 360).

როგორც საქართველოს ისტორიის ნარკვევების IV ტომში ვკითხულობთ, — „სწავლა-აღზრდისა და კულტურული შემოქმედების მნიშვნელოვან ცენტრებს წარმოადგენდნენ აგრეთვე ეკლესია-მონასტრები — ლარგვისი, იკორთა, კაბენი, ქვათახევი, გარეჯა, ჯრუჭი, მარტვილი, ხობი და სხვები; სათავადოთა ცენტრები — მუხრანი, მძოვრეთი, ტანძია და სხვ. განსაკუთრებული როლი ამ მხრივ დავით გარეჯელის მონასტრებს მიუძღვის. მიუხედავად მრავალჯერ დარბევაოხრებისა, ეს კულტურული ცენტრი საბოლოოდ არ მოშლილა და მან განსაკუთრებულ აყვავებას XVII საუკუნეში მიაღწია" (ნარკვევები IV: 360-361).

ზემოთ ითქვა, რომ ლიტერატურული და სამეცნიერო მუშაობის აყვავება განსაკუთებით ვახტანგ მეექვსის, ასევე, — ერეკლე მეფის დროს გაძლიერდა... ვახტანგზე უკვე ვთქვით მოკლედ...

ერეკლე მეფის შესახებ უნდა ითქვას, რომ მან შემოიკრიბა კულტურის მოღვაწეთა წრე, რომლის მოღვაწეობის შედეგი სემინარიების დაარსება, ბეჭდვითი საქმის დაწინაურება იყო (ამ საკითხებზე იხ. როგავა 1950)... ერეკლე მეფე, ანტონ კათოლიკოსთან ერთად, გამორჩეულია როგორც საგანმანათლობლო საქმის, მეცნიერების განვითარე-

ბის მესვეური. ანტონ კათოლიკოსი ერეკლეს უშუალო შეწევნით, მისი მფარველობით მოღვაწეობდა.

ანტონ კათალიკოსი ცხოვრობდა დავით გარეჯელის ლავრაში, გელათში, იყო ქუთაისისი მიტროპოლიტი, საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, რუსეთში — ვლადიმირის ეპარქიის ეპისკოპოსი, ბოლოს ისევ — საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი. სადაც არ უნდა იყოს, მისი შრომა ყველგან საგანმანათლებლო მოღვაწეობასთან არის დაკავშირებული.

ანტონ კათოლიკოსმა დააარსა სემინარიები თბილისსა და თელავში.

თბილისის სემინარია 1755 წელს დაფუძნდა. მდებარეობდა ანჩისხატის ეზოში. მას სახელმწიფო ინახავდა. პირველი რექტორი ფილიპე ყაითმაზაშვილი იყო. ასნავლიდნენ გრამატიკას, რიტორიკას, ლოგიკას, მეტაფიზიკას, ფსიქოლოგიას, ფილოსოფიას... მასნავლებელთა შორის თვით ანტონ კათალიკოსიც იყო. ანტონმა მათთვის „დანერა თუ სხვებს დაანერინა, თითქმის, ყველა საჭირო სახელმძღვანელო" (კეკელიძე 1980 I: 374).

კორნელი კეკელიძის აღნიშვნით, ამ სემინარიებში „სნავლა გაჩაღებული იყო რუსეთის სასულიერო სემინარიის ყაიდაზე" (კეკელიძე 1980 I: 374). ანტონმა „თარგმნა და შეთხზა მთელი რიგი საღვთისმეტყველო, საფილოსოფოსო და ლინგვისტური შრომა" (კეკელიძე 1980 I: 374), კოლოსალური ღვაწლი გასწია ეგზეგეტიკის, დოგმატიკის, პოლემიკის, ლიტურგიის, ასკეტიკის კანონიკის, ჰაგიოგრაფიის, ისტორიოგრაფიის, ფილოსოფიისა და სხვა დარგებში (კეკელიძე 1980 I: 374: 376-385). საერთოდ, სწავლა-განათლების იმდროინდელი ცენტრების შესახებ კორნელი კეკელიძე წერდა: „ჩვენში ხსნიან პიორველდაწყებითსა და საშუალო სკოლებს რუსულ სკოლათა მიხედვით, განსაკუთრებით ცნობილია თელავისა და თბილისის სემინარია, რომლებშიც გადმოინერგა მოსკოვის აკადემიის სქოლასტიკა" (კეკელიძე 1980 I: 75). თბილისის სემინარიამ 1795 წლამდე, — ალა მაჰმად ხანის შემოსევამდე იარსება.

ანტონ კათალიკოსი კათოლიკურ ეკლესიასთან ცდილობდა დაახლოებას, რის გამოც დევნიდნენ და ამისთვის რუსეთში გასახლებული მხოლოდ ერეკლე მეფის შეწევნით დაბრუნდა სამშობლოში. ანტონმა მოინანია საქციელი, მაგრამ იგი ისეთი დონის პიროვნება იყო, რომლებიც სასიკეთოს და მისაღებს ყველაფერში პოულობენ და რუსეთის მიხედვით სემინარიებში სწავლის ფორმების შემოღება სრულებით არ ნიშნავს იმას, თითქოს სლავიანურ საღვთისმეტყველო სკოლას დაამყარა ეს სემინარიები, — არა, თავად რუსეთი, როგორც ზემოთაც ითქვა, ევროპულ კულტურას ეზიარებოდა და სწავლების რუსული მეთოდიკა მეცნიერების ფართო არეალს უხსნიდა კარს და რუსულის გავლენით ქართული სემინარიების მოწყობა ევროპულ განათლებასთან დაახლოებას თავისთავად გულისხმობდა. ისტორიის, ფილოსოფიის, რიტორიკის, გრამატიკის, ენების ცოდნა რუსულ და ევროპულ კულტურასთან აახლოებდა ქართულს. რუსეთმა ამ დროს ხატწერაში გარ-

კვეულნილად კათოლიკური ეკლესიების ტრადიციებიც აითვისა, რაც ქართულ ხატწერაშიც აისახა.

ანტონ პირველის მიერ თბილისში დაარსებულ სემინარიაში, ღვთისმეტყველებასთან ერთად, ასწავლიდნენ ფილოსოფიას, ლოგიკას, პოეტიკას, გრამატიკას, ენებს, რიტორიკას, ფიზიკას...

ანტონ კათალიკოსმა თავის სკოლაში მიიღო 16 წლის ყმაწვილი გაიოზი, რომელიც შემდეგომში თელავის სემინარიის რექტორიც გახდა და გაიოზ რექტორის სახელით შევიდა ისტორიაში.

თელავის სემინარია 1783 წელს გაიხსნა. სასწავლო-ორგანიზაციული მხარის ხელმძღვანელი ანტონ კათალიკოსი იყო. მის გვერდით ამ საქმეში იდგნენ: დოსითეოზ ჩერქეზიშვილი, ფილიპე ყაითმაზაშვილი, გაიოზ რექტორი, დავით რექტორი... კორნელი კეკელიძე ვარაუდობდა, რომ სემინარია გაიოზის ინიციატივით დაარსდა (კეკელიძე 1980 I: 389). თბილისის სემინარიაში გაიოზს შეუსწავლია „ღრამატიკა, პიიტიკა, რიტორიკა, ლოგიკა <<ქუეთქმულებანი>> ან კატეგორიები არისტოტელესი, მეტაფიზიკა, ფიზიკა და ფილოსოფია" (კეკელიძე 1980 I: 388). გაიოზმა, ლეონ მელიქსეთ-ბეგის თქმით, — გარდა „ზედმინევნილი რუსულისა, იცოდა ლათინური და სომხური წერილი" (მელიქსეთ-ბეგი 1958: 386). თბილისის სემინარიის ტრადიციები თელავის სემინარიაშიც გაგრძელდა.

1885 წელს ჟურნალი „მწყემსი" (№ 5, გვ. 13) იტყობინებოდა: „ამ დღეებში ჩვენ ვნახეთ ერთი ძველი ხელნაწერი წიგნი, რეღლამენტი პეტრე დიდისა, თარგმანი გაიოზ არხიეპისკოპოს ნაცვლიშვილისა" (დარჩია 1972: 141). ეს არის პეტრე I-ის დროს შემოღებული პედაგოგიურ შეხედულებათა კრებული, — თეოფანე პროკოპიჩის „რეღლამენტი". გაიოზ რექტორმა ეს კრებული თბილისისა და თელავის სასულიერო სემინარიებში გამოსაყენებლად დანერგა. გაიოზმა ნიგნი ისე თარგმნა, რომ მასში არსებულიო სიტყვა „რუსეთი" „საქართველოთი" შეცვალა. ეს ფაქტი ბევრ გარემოებაზე მეტყველებს, — მთარგმნელს უნდოდა, რომ პედაგოგიკის ის ნორმები, რომლებიც მისაღებად იყო მიჩნეული, საქართველოში გადმოენერგა, მაგრამ, რათა აქ კარგად გაეცნობიერებინათ, რომ მიზანი რუსული კულტურის ზეგავლენაში მოქცევა კი არა, არამედ რუსული მიღწევების ქართული სულიერების სამსახურში ჩაყენება იყო, რათა ყველასათვის ცხადი გამხდარიყო, რომ რუსული მიღწევების გადმოტანა საქართველოს ასაღორძინებლად იყო გაპირობებული, სიტყვა „რუსეთი" „საქართველოთი" შეიცვალა. ამით ცხადი გახდა, რომ ის, რაც რუსეთისათვის სასიკეთოა, სასიკეთო შეიძლება გახდეს საქართველოსათვისაც.

აქ ერთი ფაქტი გაგვახსენდა და გვინდა ზემოთქმულს ორიოდე სიტყვა დავძინოთ, — გაიოზს თარგმნილი აქვს „აღსარების წიგნი" (ხელნ. ინსტ. S-65, — დარჩია 1972: 139). მასში ასეთი სიტყვები წერია „ჩვენ აღმოსავლეთის ეკლესიის შვილთა საბერძნეთის, რუსეთისა, ბულღარიისა, საქართველოსა და იმერეთისა". ქვეყნების ჩამონათვალში საქართველოსა და იმერეთის ხსენებას იმითი ხსნიან, რომ

გაიოზმა „ჩამოთვალა ქრისტიანული, მართლმადიდებლური სახელმნიფოები და როგორც ცალკე ერთეული (ცალკე საკათალიკოსო) დაუმატა იმერეთიც, ანდა მან, როგორც მთარგმნელმა, შეიტანა მასში ეპოქის შესაბამისი კორექტივები“ (დარჩია 1972: 139). ამ ორი სიტყვის ხმარებას მართლაც ორი საკათოლიკოსოსა და ორი გუბერნიის არსებობის ფაქტი განაპირობებს. როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში იმ ძველ ქართულ ტრადიციასთანაც გვაქვს საქმე, როცა ქართლელს ქართველს უწოდებენ, დასავლეთ საქართველოს მცხოვრებს კი — აფხაზს, როცა მოგვიანებით იმიერი მხარის მკვიდრად იხსენიებენ დასავლელ ქართველს აღმოსავლეთის ქართველნი. ცხადია, იმერეთი ამ შემთხვევაში მთელი დასავლეთი საქართველოს აღმნიშვნელი სიტყვაა, საქართველო კი — აღმოსავლეთი საქართველოსი... მაგრამ აქვე უნდა ითქვას, რომ ამ სიტყვის ასეთი შინაარსით ხმარება კარგი მაგალითია იმის ნარმოსადგენად, თუ როგორი დიდი შრომის განევა მოუნიათ ამდროის, მე-19 საუკუნის თაობებს ეროვნული ცნობიერების ასაღორძინებლად, — შემდგომ პერიოდებში, თუნდ, ძველი ტრადიციის მიბაძვით, უკვე აღარავინ დაწერდა ცალ-ცალკე სიტყვებს: — „იმერეთი“ და „საქართველო“...

თელავის სემინარიაში ისნავლებოდა ღვთისმეტყველება, ფილოსოფია, მათემატიკა, რიტორიკა, გრამატიკა... მეფის სასახლის სკოლის ბაზაზე გახსნილ ამ სემინარიასაც სახელმნიფო ინახავდა. მასში ყველა ნოდების მოსწავლეს ღებულობდნენ.

სნავლება სქოლასტიკური იყო. ეწყობოდა დისპუტები, მოწმდებოდა მოსნავლეთა დეკლამაციის უნარი. სნავლების მაღალი დონის შესანარჩუნებლად 1783 ნელს გაიოზს შეუდგენია 12-მუხლიანი თეზისები. ამ თეზისებზე მოსნავლეთა პასუხების მიხედვით მათი ცოდნის დონე შეუმოწმებიათ.

თელავის სემინარიაში ასნავლიდნენ თეორიულ ფიზიკას, გრამატიკას, ეთიკას... მისი რექტორი 1801 ნლამდე (სემინარიიას გაუქმებამდე) დავით რექტორი იყო. დავითი თვითონვე ასნავლიდა გრამატიკას, ეთიკას, თეორიულ ფიზიკას... სემინარიაში დააარსა ლიტერატურული ნრე...

სასულიერო სემინარიებში დიდ ყურადღებას, სხვა საგნების გარდა, გრამატიკის სწავლებას უთმობდნენ. გაიოზ რექტორი უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ქართული ენის გრამატიკის შესნავლას და მეცნიერების ამ დარგის დახვენასა და გაძლიერებას. ამ მხრივ, იგი ღირსეული მოწაფე გახლდათ თავისი მასწავლებლის — ანტონისა. საინტერესოა თავად გაიოზის სიტყვა, რომელიც თელავის სემინარიაში ნარმოთქვა:

„ვინყებ ცხად ყოფად მოკლედ ჰაზრისა ღრამატიკისასა ვითარცა რასამე ანინდელსა შეკრებულებასა ჩვენისა, რომელსაცა შინა თანა მოქმედ-მეყავნ მე უბრყვილო იგი ლოცუა მოძღურისა ჩემისა უუნმინდესისა მამა-მთავრისა და სემინარიისა ამის დირეკტორისა მეფის ძის ანტონის, რომლისაგანცა მიმიღიეს ამის ძვირფასისა სწავლულებისასა. [...] სარგებლობა ამისი ესოდენ დიდი არს, რაოდენცა ან გან-

ვრცელდების მეცნიერება პირსა ზედა ყოვლისა ქვეყნისა. ფრიად უკუე ვინროსა ზდუდესა შინა შეინყუდეოდა, უკეთუ თვითეული კაცი ვერ შემძლებელ იქნებოდა შემეცნებად ჰაზრისა თვისისა სხუათადა" (დარჩია 1972: 144).

გაიოზ რექტორს სწავლების რუსული ტიპიკონიდან ყველაფერი არ გადმოუღია. მაგალითად, როგორც ამაზე მამია დარჩია ამახვილებს ყურადღებას, გაიოზმა ტიპიკონიდან არ თარგმნა ის ნანილი, რომელშიც მონაფეთა შორის დამბეზღებლობის დაშვების უფლებაზეა საუბარი: „Можно и фискалов определить которые бы подсматривали все ли во академии порядочно" (პროკოპოვიჩი 1973: 63, — დარჩია 1972: 170).

გაიოზი მეცნიერებასა და სწავლას უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა: „ეჰხედეე და გვესმის, თუ ვითარისა შინა განვრცელებასა და თუ ვითარსა შინა სიმრავლესა განთესილ არს სიბრძნე, რომელსაც ვერცა სიშორე ადგილთა, ვერცა სხვაობა ქვეყანისა და ჰაერთა შენაძლებელ არს შეცვლაებად მის მიერისა გარდამოსხმულისა ბედნიერობისა მიმღებელთა შინა მისთა, არამედ ნიადაგ ღორძინობს, ნიადაგ ყვავილოვნებს და ნიადაგ ერთებრსა სუნნელებასა გაჰფენს ყოველთაგან ვითარცა ჩრდილოეთსა, ეგრეთვე სამხრეთსა კერძოთა შინა და ამისთვის ყოველნი სიხარულით ისმენენ სახელსა სიბრძნისასა და ამისთვის ყოველნი ბედნიერებად ჰრაცხვენ თვის ზედა შესმენასა ამის ყოვლად ძვირფასის გვაროვნებისასა" (ივერია 1881: 101; — დარჩია 1972: 183).

გაიოზ რექტორთან ერთად სემინარიის თანამესვეური, განმანათლებელი, მასწავლებელი იყო დავით რექტორი (მისი ძველი გვარია მესხიშვილი, — ერეკლე მეფემ დავითის მამას, თავისსა და თეიმურაზ II-ის თანამებრძოლს, განსაკუთრებული დამსახურებისათვის ალექსიშვილი უნოდა. — იხ. რუხაძე 1954: 14; პატივისცემა იმაში გამოიხატებოდა, რომ ამ მოღვაწის სახელი მის შთამომავლთა გვარში იქნებოდა შემორჩენილი).

დავით რექტორი ერეკლე მეფის კარზე მდივან-მწიგნობარი იყო. გაიოზ რექტორთან ერთად განათლების საქმეს უძღვებოდა წინ.

მიჩნეულია, რომ დავითს თელავისა და თბილისის სემინარიებში უსწავლია (რუხაძე 1954: 14). 1790 ნელს თელავის სემინარიის რექტორად დანიშნეს და ეს ზედწოდებაც აქედან მომდინარეობს.

დავით რექტორმა შეადგინა სახელმძღვანელოები: „საქართველოს მეზობელ მხარეთა აღნერა", „არითმეტიკა", „გალექსილი ღრამატიკა", „ოთხნანილედი სწავლანი", „აღსარების ნიგნი მონაფეთათვის" (მას მხატვრულ ლიტერატურაშიც დიდი წელილი მიუძღვის, — დანერილი აქვს ლექსები „ვარდ-ბულბულიანის" თემაზე, „მდურვა სოფლისა", „ცხოვრება ლევან ბატონიშვილისა", „ქება ირაკლი მეორისა და გიორგი მეცამეტისა", „ქება დოსითეოზისა")...

ანტონ პირველმა რუსეთიდან დაბრუნების შემდეგ დააარსა „მართლმსაჯულების ორგანო, რომელსაც „დიკასტერია" უნოდა. მასში ყველაზე უფრო ღირსეული პიროვნებები შეიყვანა, მათ შორის — დავით რექტორი. 1789 ნელს მეფე ერეკლეს ფულადი ჯილდო მიუცია

მისთვის. მეფე იოსებ მდივანს სწერს: „დიკასტერიაში განწესებულს ალექსიშვილს დავითს ამა ნლის ჯამაგირი სამი თუმან ნახევარი ნაღდი და ნახევარი ჯინში გაურიგე და მიეცი“ (Qd 1067) (რუხაძე 1954: 15).

1802 წელს დავით რექტორი რუსეთის იმპერატორის წინაალმდეგ შეთქმულებაში მონაწილეობის ბრალდებით დააპატიმრეს. დაკითხვის ოქმის მიხედვით, შეთქმულებს განზრახული ჰქონიათ იმპერატორისათვის ქართველთა მეფის არჩევის უფლება ეთხოვათ (რუხაძე 1954: 17). არ არის საბოლოოდ გარკვეული, მართლა მიიღო თუ არა დავითმა ამ შეთქმულებაში მონაწილეობა, მაგრამ, ჩანს, კავშირი ჰქონდა შეთქმულებასთან. ერთ-ერთი ცნობით, დავითს ხელი ჰქონია მონერილი წერილზე, რომლითაც შეთქმულებს, როგორ ტრიფონ რუხაძე აღნიშნავს, „წესრიგისაკენ მოუნოდებდნენ“ (რუხაძე 1954: 19). დავითი დავით ბატონიშვილის თხოვნით გაუთავისუფლებიათ.

რამდენადაც დავით რექტორი იცნობდა შეთქმულების ხასიათს, რადგან შეთქმულები ენდნენ დავითს და ჩანაფიქრი გააცნეს, ეს აშკარად წარმოგვიჩენს მის პიროვნებას, — დავითი თანაუგრძნობდა ქართულ სახელმწიფოებრიობას... მაგრამ, შესაძლოა, არარეალურად მიაჩნდა შეთქმულთა ჩანაფიქრის აღსრულება და ეშინოდა, რომ ეს უბედურებას მოუტანდა მათ. დავით რექტორი განმანათლებლობით ცდილობს ქართული სულის გადარჩენას, ყოველნაირად იღვწის, რომ ქარველთა შორის მაღალ დონეზე განავითაროს მეცნიერება. მთელი ყურადღება განმანათლობლოზე აქვს გადატანილი. განათლებულ ერს რუსეთიც და ყველა სახელმწიფოც, ცხადია, მეტ ანგარიშს გაუნევდა და უფრო დიდი პატივით მოექცეოდა, ვიდრე ისეთს, რომელსაც აღარც ენა ეხსომებოდა თავისი, საკუთარი ისტორია დავინყებული ექნებოდა, აღარც ეცოდინებოდა, რომ ერთ დროს ძლიერი სახელმწიფო ჰქონდა და ძლიერი მეფეები ჰყავდა... გაიოზ რექტორი სახოტბო ლექსებს ნერდა მეფეებსა და უფლისნულებზე, ეროვნული თავმოყვარეობის გრძნობას უღვიძებდა ქართველთ და ძლიერი მეფისა და სახელმწიფოს იდეას მიეინყების საშუალებას არ აძლევდა.

თბილისისა და თელავის გარდა, „მნიშვნელოვან პუნქტს ნარმოადგენდა ქ. გორი. [...] „გორი იყო არა მხოლოდ სავაჭრო გზათა თავსაყარი და ძალზე გამაგრებული სამხედრო-თავდაცვითი ციტადელი, არამედ კულტურულ-შემოქმედებითი მუშაობის მძლავრი კერა“ (მენაბდე 1961: 255). გორთან არის დაკავშირებული საისტორიო ხასიათის ნაშრომის ავტორი, მთარგმნელი, პოეტი... ფარსადან გორგიჯანიძე, „არსებითად გორის კულტურულ-ლიტერატურულ ტრადიციებზე აღიზარდა მწიგნობარ თუმანიშვილთა მთელი თაობა“: პოეტი — დიმიტრი თუმანიშვილი, პოეტი და მეცენატი დიმიტრი, მისი ძმა — დავითი, — პოეტი და კალიგრაფი, ისტორიკოსი, პოეტი, მთარგმნელი, პოლემისტი — ავთანდილ თუმანიშვილი (მენაბდე 1961: 257-258), ფემანგი ხითარიშვილი, პაპისტური ლიტერატურის წარმომადგენლი დავით ტულუკაშვილი (მენაბდე 1961: 256).

აქ მოკლედ უნდა ითქვას დრამატული მწერლობის შესახებაც. ქართული თეატრის ერთგვარ ჩანასახებს ბერიკაობასა და ყეენობაში, ხალხურ თამაშებში ხედავენ ხოლმე. თუმც, ქართული დრამატურგიის დაწყება XVIII საუკუნის ბოლოდან იწყება. ამ ხანებში რუსეთიდან დაბრუნებულ ვინმე გაბრიელ მაიორად წოდებულ პიროვნებას ძველი აღთქმის სურათები წარმოუდგენია.

რუსეთში ერეკლე II-ის მიერ განათლების მისაღებად გაგზავნილ და იქიდან სამშობლოში დაბრუნებულ ახალგაზრდათა ერთ ჯგუფს (დავით ბატონიშვილი, ერასტი თურქესტანიშვილი, გიორგი ავალიშვილი, იოანე ორბელიანი), რომელიც რუსეთში მომუშავე რეჟისორის — სილოვან ზანდუკელის ხელმძღვანელობით გასცნობია თეატრალურ ხელოვნებას, განუზრახავს პიესების დადგმა. 1878 წელს თბილისს ვენის დრამატული დასის ანტრეპრენიორი გრაფი კოპარი და ამავე დასის მსახიობი რეინეკსი ენვივნენ. ქართულენოვანი დრამატურგია პირველ ხანებში ძირითადად თარგმანებისაგან შედგებოდა, გიორგი ავალიშვილს უთარგმნია ა. სუმაროკოვის კომედიები. ამავე გიორგი ავალიშვილმა დაწერა ორიგინალური კომედია — „ძვირი და უხვი". ქართულად უთარგმნიათ კორნელის, რასინის, ვოლტერის ნაწარმოებები. დავით ჩოლოყაშვილმა თარგმნა ლომონოსოვის ოდა — „ღმერთი", გალექსა — „იობის წიგნი". სხვა მრავალ დრამატულ ნაწარმოებზეც შეიძლება საუბარი.

გიორგი ავალიშვილის ხელმძღვანელობით ერეკლეს კარზე დაარსდა თეატრი, მაჩაბლის ხელმძღვანელობით მოქმედებდა დასი, რომლის ბევრი მსახიობი 1795 წელს აღა მაჰმად ხანთან ბრძოლაში დაილუპა...

ამ პერიოდის ქართული დრამატურგია რუსეთისაკენ, ანდა რუსეთის საშულებით, ევროპისკენ ილტვის. ქართული მწერლობის ორიენტაციაში ქართულმა დრამატურგიამაც შეასრულა თავისი როლი...

ქართული კულტურის განვითარება, ცხადია, ამ პერიოდში საგამომცემლო საქმის დანინაურების გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა და ქართველი მოღვაწეები არც ამ საქმეს ჩამორჩენილან. საგამომცემლო მუშაობის დასაწყისი XVII საუკუნესთან არის დაკავშირებული.

XVII ს-ში ვატიკანში დაარსდა კონგრეგაცია, რომელიც მიზნად ისახავდა კათოლიკე მისიონერთათვის ესწავლებინა ენები იმ ხალხებისა, რომლებისთვისაც მისიონერებს ქადაგება ევალებოდათ. კათოლიკეებს ამ ენათა სახელმძღვანელოები სჭირდებოდათ.

ამ პეროდში არაერთი ქართველი მოღვაწე ამყარებდა იმედებს რომის პაპზე, საერთოდ, კათოლიკურ სამყაროზე, — იმედოვნებდნენ, რომ ვატიკანი მაჰმადიანებთან ბრძოლაში გაუწევდა ქართველებს დახმარებას.

თეიმურაზ I-მა სნორედ ამ იმედით გაგზავნა რომის პაპთან ნიკიფორე ირბახი, გაატანა წერილი, რომელშიც დახმარებას სთხოვდა პაპს. ნიკიფორე ირბახმა ქართული ენა შეასწავლა სტეფანე პაოლინის.

რომმა დახმარება არ აღმოუჩინა ქართველებს, მაგრამ თეიმურაზის მიერ ელჩის გაგზავნას ერთი სიკეთე მოჰყვა, — სტეფანე პაოლინმ და ნიკოფორე ირბახმა 1629 წელს გამოსცეს ქართული წიგნი —

ქართულ-იტალიური ლექსიკონი. ქართული სტამბის დაარსებაში სტეფანე პაოლინიმ მიიღო მონაწილეობა.

თეიმურაზ მეფის წერილმა კიდევ ერთი დადებითი როლი შეასრულა ქართული წიგნის გამოცემის საქმეში, — ნიკიფორე ირბახმა თეიმურაზის წერილიდან ამოკრიბა ასოები და ამ ასოების მიხედვით შექმნეს პირველი ქართული შრიფტი, — ამ ფაქტს აქილ ვენერიო გადმოგვცემს, — პიროვნება, ვინც სტეფანე პაოლინისა და ნიკოფორე ირბახს პირველი ქართული წიგნის გამოცემა დაავალა (გუგუშვილი 1929: 8-30).

შემდეგ გამოიცა სხვა წიგნებიც: მარია მაჯიოს გრამატიკა (1643 წ., მეორედ გამოიცა 1670 წელს), კარდინალ ბერლამინოს „საქრისტიანო მოძღვრება სიმვოლოებით დარიგებული" (1681 წ., — ქართულად თარგმნა პატრმა ბერნარდემ, რომელიც რვა წელზე მეტ ხანს ცხოვრობდა საქართველოში, — გუგუშვილი 1929: 37).

1786 წელს მოსკოვში ჩასულმა არჩილ მეფემ შვედი მეცნიერის — შპარნვფელდის დახმარებით შრიფტის ამსტერდამელ ოსტატს — ნიკოლას კისს მთავრული და ნუსხური შრიფტების დამზადება შეუკვეთა (შარაშიძე 1955: 79). ამ საქმეში არჩილს ამსტერდამის მოურავი, ცნობილი მეცნიერი — ნიკოლა ვიტცენიც ეხმარებოდა (შარაშიძე 1955: 79). რადგან არჩილი საქართველოში მობრუნდა და რადგან გასამრჯელოს გადახდა გაძნელდა, უკვე დამზადებული შრიფტის საქართველოში ან რუსეთში გაგზავნა ვეღარ მოხერხდა (შარაშიძე 1955: 80).

1699 წელს არჩილი ისევ მოსკოვში მიბრუნდა. მან 1703 წელს საგარეო საქმეთა თანამშრომელს — გოლოვკინს შეახსენა, რომ 1686 წელს პეტრე პირველისაგან ნება ჰქონდა მიღებული, დაებეჭდა ქართული წიგნები, სახაზინო სტამბაში ჩამოასხეს ხუცური შრიფტი და 1705 წელს დაბეჭდეს „დავითნი" (გუგუშვილი 1929: 37).

ამ წიგნში შემდეგს ვკითხულობთ: „ჩემ მიერ, მეფის არჩილისა და ძისა მისისა ალექსანდრისაე დაიბეჭდა წიგნი ესე დ-თნი სამეფოსა ქალაქსა მოსკოვს... ათას შვიდას ე წელს" (გუგუშვილი 1929: 37). ეს წიგნი მოსკოვის სინოდის სტამბაში გამოიცა (შარაშიძე 1955: 80).

არჩილმა თავის ძმისწულს — ვახტანგს ხელნაწერების მინოდება სთხოვა. ვახტანგმა, იმხანად ქართლის გამგებელმა, გაუგზავნა არჩილს ბიბლიის ტექსტები, მაგრამ არჩილის ვაჟი შვედებთან ტყვედ ჩავარდა, 1771 წელს გარდაიცვალა, რამაც მძიმე სულიერი დარტყმა მიაყენა არჩილს და მან მუშაობის გაგრძელება ვეღარ შეძლო (გუგუშვილი 1955: 80). თუმც, ბიბლიის გამოსაცემად არჩილის მიერ გაწეული ღვაწლი მაინც დიდია, — იგი პირველია, ვინც ბიბლიის გამოსაცემად დაიწყო მზადება, ქართული ტექსტები სლავურს შეუდარა, სლავურიდან ისო ზირაქის და მაკაბელთა წიგნები თარგმნა. არჩილის ნაშრომი შემდეგ ბაქარმა და ვახუშტი ბატონიშვილებმა 1742 წლის ბიბლიის გამოცემისას გამოიყენეს (კეკელიძე 1980 II: 574).

ვახტანგ VI-მ ტფილისში ქართული სტამბის მოწყობაში დახმარება რუმინეთში მოღვაწე ქართველს, რიმნიკის ეპისკოპოსს — ანთიმოზ ივერიელს სთხოვა. ანთიმოზმა თავისი მოწაფე — მიხაილ იშტვანოვი-

ჩი გამოაგზავნა. ანჩისხატისა და სიონის ტაძრებს შორის მოაწყეს „სტამბის სახლები“ (გუგუშვილი 1929: 95).

ანთიმოზს ბუქარესტში, რიმნიკში, გამოცემული ჰქონდა წიგნები რუმინულ, ბერძნულ, სლავურ, არაბულ ენებზე. ცხადია, განუზომელია ის ღვაწლი, რაც წიგნების დაბეჭდვის საქმეში ანთიმოზ ივერიელმა განია (ამ საკითხებზე იხ. — შანიძე 1935: 156-177; შარაშიძე 1955: 382...).

მიხაილ უნგროვლახელი, რომელიც მიხაილ იშტვანოვიჩის სახელით იყო ცნობილი, საქართველოში 1708-1711 წლებში მოღვაწეობდა, როგორც ეს ქრისტინე შარაშიძეს მიაჩნია (შარაშიძე 1955: 99). მისი უშუალო მონაწილეობით დაიბეჭდა სახარება, დავითნი, სამოციქულო, კონდაკი ანუ ლიტურგიის წესი (შარაშიძე 1955: 98, — მიხაილ უნგროვლახელის შესახებ ვრცლად იხ. — შანიძე 1935: 96-100).

სახარება 1709 წელს გამოიცა. ეს იყო ვახტანგის სტამბაში დაბეჭდილი პირველი წიგნი. ვახტანგის მიერ გაგზავნილი სახარება ანთიმოზ ივერიელმა ოქროს ყდაში ჩასვა და ვლახეთის მმართველ — კონსტანტინ ბრაკოვიანოს უბოძა (ლეონიძე 1951; ნარკვევები 1973: 500; მწერლობა 1984).

სახარების გამოცემით ვახტანგმა განაგრძო ის ტრადიცია, რომელსაც არჩილ ბაგრატიონმა ჩაუყარა საფუძველი, — ისიც, უპირველესად, წმიდა წიგნების გამოცემას მიიჩნევდა საჭიროდ. არჩილმა თითქოს განსაზღვრა, უმთავრესად რისთვის უნდა ეზრუნათ იმათ, ვისაც წიგნებით ხალხის მომარაგება ევალებოდა, — ცხადია, მათი საქმიანობა მრავალმხრივი იქნებოდა, ხალხი ფართოდ გაუხსნოდა კარს მსოფლიო კულტურას, მაგრამ ფსალმუნების დაბეჭდვით ხაზი გაესვა იმას, რომ ხალხისათვის უპირველესად სულის ამამაღლებელი წიგნების ბეჭდვას მიიჩნევდა ქართველთა მეფე საჭიროდ. ამასთან, სასულიერო წიგნების ბეჭდვაში უფრო გაუწევდნენ ქართველთ დახმარებას...

ბაგრატიონები დავით ნინასწარმეტყველის შთამომავლებად მიიჩნევენ თავს, — ალბათ, შინაგანად ისიც ანიჭებდა არჩილ მეფეს სიხარულს, რომ ასეთი წინაპრის წიგნს ბეჭდავდა...

ფსალმუნებს აუცილებლად სახარება და სხვა წიგნების გამოცემა უნდა მოჰყოლოდა და ვახტანგ მეექვსემ სწორედ ეს გააკეთა. 1709-1712 წლებში თერთმეტი სასულიერო, ორი სასწავლო წიგნი დაბეჭდეს, გამოსცეს „ვეფხისტყაოსანი“.

სახარების 1709 წლის გამოცემა დიდტირაჟიანი იყო (შარაშიძე 1955 130).

მიჩნეულია, რომ ვახტანგის მიერ გამოცემული პირველი დავითნი — ეს არის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკის — დავითნი — NF 146 (შარაშიძე 1955: 131).

ვახტანგის სტამბაში დავითნი კიდევ სამჯერ გამოიცა (1711 წელს — მხედრული შრიფტით, 1712 წელს — ნუსხურით, 1716 წელს — ისევ ნუსხურით (შარაშიძე 1955: 131).

1709 წელს დაიბეჭდა „სამოციქულო“ (შარაშიძე 1955 132). რედაქტორი იყო ნიკოლოზ ორბელიანი. ქართული ტექსტი ბერძნულის მიხედვით ჩაუსწორებიათ, მას ახლავს საძიებელი, ტექსტის ბოლოში არის „ყვავილ-ფოთლოვანი ბოლოკაზმულობა“ (შარაშიძე 1955: 133),

რომლის ქვემოთ დაბეჭდილია „განსრულდა“ (შარაშიძე 1955: 133), ამ სიტყვის დაბლა კი ეკითხულობთ: „სამებასა ერთარსებასა ღმერთსა მხოლოსა დიდებაი, ამინ!“ შემდეგ მესტამბე — მიხაილ უნგროვლახელია მოხსენიებული: „დაიბეჭდა ქალაქსა ტფილისს ჭელითა მესტამბე მიხაილ სტეფაიშვილისა უნგროვლახელისა“ (შარაშიძე 1955: 133).

ზემოხსენებული კონდაკი 1719 ნელის გამოსცეს. მასში სხვადასხვაგვარი შრიფტია გამოყენებული. ეს არის ფილოთეოსის რედაქციის ლიტურგია. გამომცემლებს აღნიშნული აქვთ, რომ ამ ლიტურგიაში მხოლოდ ბერძნული წესები კი არა, — ქართულიც არის შეტანილი: „ესე ლოცვანი არა აქვთ ბერძენთა და რუსთა, არამედ საქართველოსა შინა თქმული არს და ამისთვის არც დაუტევეთ“ (შარაშიძე 1955: 137). კორნელი კეკელიძის დაკვირვებით, ეს ლოცვები ბერძნული წარმოშობისაა (კეკელიძე 1908; შარაშიძე 1955: 137), მაგრამ, როგორც ქრისტინე შარაშიძე სავსებით მართებულად აღნიშნავს, — „ჩვენთვის აქ საინტერესოა ის ფაქტი, რომ 1710 წ. კონდაკის ბეჭდვის დროს ხსენებული ლოცვები ქართულად ყოფილა მიჩნეული და სწორედ ამის გამო დატოვებული ფილოთეოსის კონდაკშიაც. აქ ერთხელ კიდევ მეღავნდება ვახტანგისა და მის თანამოღვაწერთა განსაკუთრებული გაბედულეობა ქართული ტრადიციით დამკვიდრებული ნესების დაცვის საქმეში“ (შარაშიძე 1955 137, — შენიშვნა 3).

1710-11 წ.წ.-ში ვახტანგ მეფის სტამბაში რამდენჯერმე დაიბეჭდა ჟამნი, სასწავლო წიგნი. ამ წიგნის ავტორი — გერმანე მღვდელმონაზონი მოწაფეებს ესაუბრება ღმერთის სამპიროპვნულობაზე, სხვა რელიგიებზე, იგი ნერს: „ნურც ურიათ ძველს სიბრმეს ისმენთ და ნურც სარკინოზთ ზღაპრობას“ (შარაშიძე 1955: 140). როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია აღნიშნული, „ურიათ ძველი სიბრმის“ სახით უნდა იგულისხმებოდეს ებრაული სარწმუნოების ის ელემენტები, რომლებიც მაჰმადის მოძღვრებაში გადავიდა“ (შარაშიძე 1955: 140). ეს ნიგნი მარტივი, ადვილად გასაგები ენით არის დაწერილი, — „ვახტანგისდროინდელ პედაგოგიურ პრაქტიკაში ძნელად გასაგები „ნიგნიერი“ ენის ადგილს იჭერს სასაუბრო, ცოცხალი ხალხური („სოფლური“) მეტყველება“ (შარაშიძე 1955: 141). გერმანე თავის ანდერძში ბრძანებს: „ესეცა არ უგულებელს ყო ყრმათათვისცა დიდად მოღვაწემ და სწავლა შემატების გულსმოდგინემ, სულიერად და ჭორციელად გამგეობის ტრფიალმან ბატონისშვილმა ვახტანგ და დაბეჭდვინა როგორც „მამულის რჯულის განმაძლიერებელს“, — წერს, რომ ვახტანგმა „აღავსო და განანათლა ქვეყანა ჩვენი ნიგნებითა, რომელი დაკლებიყო ჟამთა ვითარებისაგან მდევართაგან ქრისტეს რჯულისათა“ (შარაშიძე 1955: 141).

ვახტანგის სტამბაში 1713 ნელს დაიბეჭდა ლიტურგიკული ნიგნი „კურთხევანი“, 1719-20 წწ-ში — „კურთხევა ეკლესიისა“. „კურთხევანი“ ვახტანგისა და მისი ძმის, ქართლის გამგებლის — სვიმონის ბრძანებით უთარგმნია კვიპრიანე სამთავნელ-ეპოსკოპოსს (შარაშიძე 1955: 158). „კურთხევანი ეკლესიისა“ არის მეფის „საფასეთა წარგების“ გარეშე გამოცემული ნიგნი, მისი რედაქტორია ვახტანგის ძმა — დომენტი კათოლიკოსი (შარაშიძე 1955: 161).

1720 წელს ვახტანგის სტამბაში გამოვიდა „პარაკლიტონი". ეს საგალობელთა კრებულია (შარაშიძე 1955: 161). 1721 წელს დაიბეჭდა სამეცნიერო წიგნი — „ქმნულების ცოდნის წიგნი", — ასტრონომიულ-კოსმოგრაფიული შინაარსის ნაწარმოები (შარაშიძე 1955: 163). 1722 წელს მხედრული შრიფტით გამოვიდა „უამნი" (შარაშიძე 1955: 165).

როცა ქართველებს ოსმალები შემოესივნენ და ვახტანგი რუსეთში გადასახლდა, სტამბა ამის შემდეგ დიდი ხნის განმავლობაში აღარ მუშაობდა. როგორც პაატა გუგუშვილმა მიიჩნია, სტამბის მუშაობა 1751 წელს ან ერთი წლით ადრე განახლებულა (გუგუშვილი 1929: 62).

რუსეთში ქართული წიგნების გამოცემის საქმეში დიდი ღვაწლი გაწია იოსებ სამებელმა. იგი გაემგზავრა რუსეთისაკენ, რათა ოსმალთა მიერ დანგრეული ეკლესიების ასაშენებელი შენირულობები შეეგროვებინა. იოსები ლეკებმა ტყვედ ჩაიგდეს. იგი პეტერბურგის წმიდა ჯვრის ციხის კომენდანტმა გაათავისუფლა და 1732 წელს მოსკოვში ჩავიდა. იოსები იმპერატრიცა ანნას ბრძანებით ნოვგოროდს აერქიეპისკოპოსის მოადგილედ დაინიშნა (გუგუშვილი 1929: 78). 1737 წელს მან ითხოვა ნებართვა, რომ მოსკოვში გადასულიყო და წიგნები ებეჭდა. 1738 წელს იოსებმა გამოსცა ზატიკი (გუგუშვილი 1929: 78).

იოსებ სამებელს, ცხადია, შეწევნა სჭირდებოდა და მალე ვახტანგის ძე — ბაქარი ამოუდგა მხარში. 1739 წელს დაიბეჭდა სახარება „ბრძანებითა მეფის ბაქარის ვახტანგის ძისათა". ეს წიგნი ვახტანგის მიერ გამოცემული 1709 წლის სახარების მიხედვით გამოსცეს (გუგუშვილი 1929: 78).

ბაქარ ბატონიშვილმა 1737 წლის 30 სექტემბერს უწმიდეს სინოდს სამეცნიერო აკადემიის სტამბაში წიგნების ბეჭდვის ნება სთხოვა. ბეჭდვის ნება მისცეს, ოღონდ მოსთხოვეს, რომ ქართული წიგნები სლავიანურთან ყოფილიყო შეჯერებული. იოსებ სამებელს ამ საქმიანობაში მონაწილეობა ვეღარ მოუხერხდა, — იგი მოსკოვის ზნამენას მონასტერში არქიმანდრიტად გადაიყვანეს, — ბაქარმა თავის ძმას — ვახუშტი ბატონიშვილს სთხოვა, რომ გადაემოწმებინა არჩილის გამოცემები.

ვახუშტი ბატონიშვილის უდიდეს ღვაწლზე, რაც მან ქართულ მეცნიერებას გაუწია, ამჯერად ზედმეტად მიგვაჩნია საუბარი. ეს საყოველთაოდ ცნობილია. ბაქარისეული ბიბლიის რედაქტორი ვახუშტი ბატონიშვილი გახლდათ. მან დაურთო ამ წიგნს ბოლოსიტყვაობა.

იოსებ სამებელის სტამბა სოფელ ვსესვიატსკოეში გადაიტანეს. ზემოხსენებული ბიბლია ბაქარ ბატონიშვილმა სწორედ აქ გამოსცა საკუთარი ხარჯებით 1742-43 წწ-ში (გუგუშვილი 1929: 21). 1744 წელს დაბეჭდეს იოანე დამასკელის „მიუწდომელობისათვის ღვთისა" (გუგუშვილი 1929: 83).

ბაქარი და იოსებ სამებელი 1759 წელს გარდაიცვალნენ. სტამბა 1755 წელს პეტერბურგის სამეცნიერო აკადემიაში გადაიტანეს (გუგუშვილი 1929: 83).

ამის შემდეგ ქართული საგამომცემლო მოღვაწეობა რუსეთში დროებით შეწყდა.

1761 წელს ტფილელმა მიტროპოლიტმა ათანასე ამილახვარმა თავისი ხარჯით ახალი სტამბა დააარსა (გუგუშვილი 1929: 83). 1766 წელს

დაბეჭდეს სახარება, შემდეგ — დავითნი, სამოციქულო, ლოცვანი, ჟამნი. სტამბაში წიგნები ციციანოვის „მეორნეობით" იბეჭდებოდა (გუგუშვილი 1929: 83-84).

პეტერბურგში გადატანილ სტამბაში 1762 ნელს დაიბეჭდა ქართული ფურცელი, — გამოქვეყნდა მისალმება თეიმურაზ II-ისადმი, რომელმაც ამ ნელს პეტერბურგის სამეცნიერო აკადემია მოინახულა (გუგუშვილი 1929: 85).

1786 ნელს პეტერბურგში ეპისკოპოსმა გრიგოლ ხარჭაშნელმა გახსნა ქართული სტამბა, 1787 ნელს სახარება დაბეჭდა.

სხვადასხვა დროს რუსეთში საგამომცემლო საქმიანობას ხელმძღვანელობდნენ: გაიოზ რექტორი, მარი ბროსე, დ. ჩუბინაშვილი; XIX ს-ის დასაწყისში მოსკოვში ქართული სტამბა გახსნა საქართველოს ყოფილმა ეგზარხოსმა ვარლაამმა (გუგუშვილი 1929: 87).

არსებობს მონაცემები, რომ ვლადიმირში ქართული სტამბა დაუარსებია დევნილ ანტონ I-ს, მას იქ 1769 ნელს დაუბეჭდავს იავორსკის „კლდე სარწმუნოებისა", რომელიც რუსულიდან ვახუშტი ბატონიშვილმა თარგმნა (გუგუშვილი 1929: 86).

მოსკოვში ქართული საეკლესიო ნიგნების გამოცემა მას შემდეგ შენელდა, რაც ტფილისში ნიგნების გამოცემას ხელი ექვთიმე ხელაძემ მოკიდა (გუგუშვილი 1929: 86).

როგორც ვხედავთ, რუსეთში საგამომცემლო საქმიანობას ბაგრატიონებმა ჩაუყარეს საფუძველი (იტალიაშიც ქართველი მეფის სახელთან არის დაკავშირებული ქართული საგამომცემლო საქმის დანყება, — ქართულმა ხელისუფლებამ, ცხადია, იცოდა, რომ კათოლიკე მისიონერებთან ნიკიფორე ირბახის ურთიერთობა ქართული ნიგნის გამოცემის საქმეს დიდად ნაადგებოდა). ქართული შრიფტის შემუშავებაში დიდი ღვაწლი აქვს განეული თეიმურაზ ბატონიშვილს...

საქართველოში, როგორც მიჩნეულია, ვახტანგ მეექვსის მიერ დაარსებულმა სტამბამ 1751 ნელს განაახლა მუშაობა (გუგუშვილი 1929: 65), — გამოსცეს „საღმრთო მსახურება". ამ ნიგნში აღნიშნულია, რომ იგი დაიბეჭდა „ბრძანებითა ქართლის მეფის თეიმურაზისათა და ძისა მათისა კახთ მეფისა ირაკლისათა, კურთხევითა სრულიად საქართველოს პატრიარქისა ანტონისათა" (გუგუშვილი 1929: 65). ეს ნიგნი მეფე ერეკლეს „საფასეთა წარსაგებელით" დაიბეჭდა.

1764 ნელს მეფე ერეკლემ და ანტონ კათალიკოსმა გამოსცეს „კურთხევანი" (გუგუშვილი 1929: 65). როგორც პაატა გუგუშვილი აღნიშნავს, ამ დროს „ერეკლეს მიერ სტამბა მეორედ განახლებულა (გუგუშვილი 1929: 65). „შეუდგნენ საეკლესიო ნიგნების „გასნორებასა" და „შესნორებას" და „ღრამატიკის კანონთა ზედა გამართვას" (გუგუშვილი 1929: 65). წიგნებს ბეჭდავდნენ „ბრძანებითა მეფისა და კურთხევითა კათალიკოზისა" (გუგუშვილი 1929: 65). შემდგომში შემოიღეს „მესტამბეთა უხუცესის", „ბეჭდვის ზედამდგომელის", სტამბის სახმართა ზედა გამრჯელის" თანამდებობები, იყენენ აგრეთვე სარედაქციო საქ-

მის მუშაკები, მთარგმნელები, ტექსტის გამსწორებლები და სხვები (გუგუშვილი 1929: 67-68).

რადგან ვახტანგ მეფის მიერ დაარსებული სტამბა უკვე მოძველებული იყო, ერეკლე მეფემ ერთი ბერძენი, სახელად მელიტონი, საბერძნეთში გააგზავნა. მან იქ სტამბის ხელოსნები მონახა და 1781-82 ნლებში თბილისში დააარსა ახალი სტამბა (გუგუშვილი 1929: 68). საბერძნეთიდან ჩამოსული ოსტატი სტამბის დაარსების შესახებ წერს: „მე თუცა პირველად არა თავს ვიდევ, რამეთუ დატევებაჲ მშობელთა სახლისა და სახლეულისა და უფროსღა ბეჭდისა ჩუენისა [...], გარნა ღონისძიება ყვეს და მოიძიეს შუამდგომლობად ნათესავისა ჩუენისა ჰაოსიანთა პატრიარხი ყოვლად ღირსი ზაქარია, რომლისაცა ბრძანებითა და იძულებისა თვისცა ყ~დ ღირსისა არხიმ. ანტონიონისა და ბერძნისა მელიტონისა, ვითარმედ თავს ვიდევ წარმოსვლაჲ [...], ან უკუე მე თანამდებობისაებრ ჩემისა ვიღუანე და თქუენისა მიმართ ნებისა იყავნ... ტირაცუ პოლოს ოჰანისიან ჰაოსოან კონსტანტინეპოლელი" (გუგუშვილი 1929: 69-70). 1783 ნელს დაბეჭდეს „ქარტიაჲ პირი", „შესხმა ახლისა ნიგნთსაბეჭდავისა" (გუგუშვილი 1929: 70), 1783 ნელს — „საღმრთო მსახურება".

შემდგომში მეფე ერეკლემ სტამბა ქრისტეფორე კეუერაშვილს გადასცა. მეფეს სტამბის ქალალდით მომარაგება ევალებოდა, კეუერაშვილს სამეფო ხაზინაში მოგების ნახევარი უნდა შეეტანა (გუგუშვილი 1929: 71).

1784 ნელს სტამბის მფლობელმა თავისი ხარჯით „სამღთო ლოცვანი" გამოსცა (გუგუშვილი 1929: 72), გამოსულა შემდეგი წიგნები: „დაუჯდომელი" (400 ცალი), კიტაის სიბრძნე (400), ლოცუანი (1000), სახარება (800), სამოციქულო (1000), უამნი (1000), სახარება (800), მარხვანი (1000) (გუგუშვილი 1929: 72).

1795 ნელს აღა მაჰმადად ხანმა თბილისში ლაშქრობისას ეს სტამბა დაწვა.

შემდგომში წინასწარ დამარხული სასტამბო იარაღები მოიძიეს, გიორგი XII-მ სცადა სტამბის განახლება, მაგრამ პოლიტიკურმა ვითარებამ ხელი არ შეუწყო (გუგუშვილი 1929: 74).

თბილისში სტამბის მუშაობა ისევ ქრისტეფორე კეუერაშვილმა განაგრძო. 1800 ნელს მან გამოაქვეყნა დავით ბატონიშვილის „ნარკუეევი" და „დაუჯდომელი წმიდისა ღვთის მშობლისა" (გუგუშვილი 1929: 98).

გარდა თბილისისა, წიგნების ბეჭდვისათვის ქუთაისშიც იღვწოდნენ და აქ ინიციატორად მეფე სოლომონ II მოგვევლინა. როგორც პაატა გუგუშვილი მიიჩნევს, ქუთაისში პირველი წიგნი 1803 ნელს დაიბეჭდა (გუგუშვილი 1929: 93). სოლომონმა სტამბის ზედამხედველობა სახლუთუხუცეს ზურაბ წერეთელს მიანდო (გუგუშვილი 1929: 94). მოსკოვიდან ჩამოუყვანიათ მესტამბე რომანოზ ზუბაშვილი, ქუთაისში მან მოანყო სტამბა.

პირველი წიგნი იყო სახარება, რომელიც, როგორც ამ გამოცემაზეა მიწერილი, დაიბეჭდა „სადიდებლად ყოვლად წმინდისა თანაარსისა ცხოველმყოფელისა სამებისა... დროსა ყ~დ უბრნყინვალესისა უკეთილმსახურესისა და უმაღლესისა სოლომიონ მეორისა" (გუგუშვილი 1929: 94).

1803 წელს დაბეჭდეს „კურთხევანი“.

1807 წელს ქუთაისში გამოვიდა ფსალმუნები — „სტამბის უხუცესობითა ზურაბ ნერეთლისათა; ხელით მესტამბე რაზმაძე რომანოზ ზუბაშვილისათა“ (გუგუშვილი 192995), „გამგე და ზედამხედველი სტამბისა“ ყოფილა არქიმანდრიტი ზაქარია (გუგუშვილი 1929: 95). შემდგომში ეს სტამბა სოფელ წესში გადაიტანეს.

XVI-XVIII სს-ის საგანმანათლებლო კერების საქმიანობა საკმაოდ გამოცოცხლდა, საფუძველი ჩაეყარა წიგნის ბეჭდვას და საკმაოდ განვითარდა ეს საქმე.

ტრადიციული ქრისტიანული და ეროვნული კულტურის შენარჩუნებისათვის ზრუნვა, აღმოსავლური თემატიკიდან დასავლური კულტურისაკენ სწრაფვის ტენდენცია, რუსულ და დასავლურ კულტურულ სამყაროებთან სულ უფრო და უფრო მეტი დაახლოება... — ეს არის საერთო სურათი, რომელიც ხსენებული პერიოდის საგანმანათლებლო კერების მოღვაწეობასა და საგამომცემლო საქმიანობაზე დაკვირვების შედეგად იქმნება.

დამოწმებანი:

ბარამიძე 1966: ბარამიძე რ. არჩილი, წიგნში — ქართული ლიტერატურის ისტორია. II, თბ.: 1966.

გუგუშვილი 1929: გუგუშვილი პ. ქართული წიგნი. თბ.: 1929.

დარჩია 1972: დარჩია მ. აგიოზ რექტორი. თბ.: 1972.

ივერია 1881: ჟურნ. „ივერია“, № 8, 1881.

კეკელიძე 1980 I: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. I, თბ.: 1980.

კეკელიძე 1980 II: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. II, თბ.: 1980.

კეკელიძე 1908: Кекелидзе К. Литургические грузинские памятники. Тифлис: 1908.

ლეონიძე 1951: ლეონიძე გ. ქართული ეროვნული სტამბის ისტორიიდან. „დროშა“, №2.1951,

მენაბდე 1961: მენაბდე ლ. ძველი ქართული მწერლობის კერები. წიგნი I, ნაკვ. I, თბ.: 1961.

მენაბდე 1962: მენაბდე ლ. ძველი ქართული მწერლობის კერები. წიგნი I, ნაკვ. II, თბ.: 1962.

მენაბდე 1980: მენაბდე ლ. ძველი ქართული მწერლობის კერები. II, თბ.: 1980.

მწერლობა 1984: ქართული მწერლობა. ლექსიკონი-ცნობარი. I, თბ.: 1984.

ნარკვევები 1973: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. IV, თბ.: 1973.

როგავა 1950: როგავა ა. სახალხო განათლება ერეკლე მეორის ხანის ქართლ-კახეთში და ანტონ პირველი. თბ.: 1950.

პროკოპოვიჩი 1973: Прокопович. Ф. Духовный регламент. Москва· 1731.

რუხაძე 1954: რუხაძე ტრ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბ.: 1954.

შარაშიძე 1955: შარაშიძე ქ. პირველი სტამბა საქართველოში. თბ.: 1955.

შანიძე 1935: შანიძე ა. ქართული სტამბის ისტორიისათვის. თბ.: 1935.

შარაძე 1972: შარაძე გ. თეიმურაზ ბაგრატიონი. I (ცხოვრება). თბ.: 1972.

შარაძე 1974 ა: შარაძე გ. თეიმურაზ ბაგრატიონი. II (შემოქმედება). თბ.: 1974.

გოჩა კუჭუხიძე

XVI-XVIII საუკუნეების ქართული სასულიერო მწერლობის ანალიზი

XVI-XVIII-სს-ის ქართულ სასულიერო მწერლობაში კულტურულ-საგანმანათლებლო მოძრაობის გამოცოცხლება შეინიშნება. გაიხსნა თბილისის, თელავის სასულიერო სემინარიები, დაიწყო საგამომცემლო საქმიანობა...

კორნელი კეკელიძის აღნიშვნით, ამ პერიოდში „გაფართოვდა ნრე ლიტერატურულ მოღვაწეთა, ამ ნრეში მოექცნენ ახლა სამეფო ოჯახისა და გვარეულობის ნევრებიც, [...] გაჩაღდა ახალი ცენტრები ლიტერატურული მუშაობისა საქართველოს გარეშეც, განსაკუთრებით რუსეთში, სადაც, მეჩვიდმეტე საუკუნიდან მოყოლებული, ისტორიული ჩარხის ტრიალი შეუჩერებლივ მიერეკება ცხოველმყოფელ კულტურულ ძალებს, რომელნიც ინტენსიურად მომუშავე და პროდუქციულად ნაყოფიერ ძალებს ქმნიან იქ". ვითარდება მეცნიერების დარგები: მედიცინა, ლინგვისტიკა, ასტრონომია, გეოგრაფია, ისტორია, ფილოსოფია (ძირითადად, — ვოლტერიანობა იკაფავს გზას...), იურისპრუდენცია... ისახება თეატრი, „ანტონ კათოლიკოსის „მზამეტყველებაში" უკანასკნელად იელვა დიდი ხნის მიძინებულმა ქართულმა თეოლოგიურმა აზროვნებამ" (კეკელიძე 1980 II: 315).

კორნელი კეკელიძის აღნიშვნით, — ეს არის პერიოდი, როცა „საერო კულტურა ებრძვის სასულიეროს. სასულიერო სფეროში იბრძვიან მაჰმადიანობა და ქრისტიანობა, ქრისტიანობაში — კათოლიკობა და მართლმადიდებლობა. საერო სფეროში ებრძვის რუსულ-ევროპული კულტურა აღმოსავლურს, ვაჭრულ-ხელოსნური — აგრარულს. ბრძოლა კულტურულ-იდეოლოგიურ სფეროში, რომელიც, საბოლოოდ ანგარიშით, სოციალურ-ეკონომიურ ნიადაგზეა აღმოცენებული, გამოძახილს პოულობს ამდროინდელ მწერლობაში" (კეკელიძე II 1980: 315)...

კორნელი კეკელიძე საუბრობს ეროვნული მოტივის გაძლიერებაზე, მწერლობის საერთო თემატიკის გაფართოებაზე (სოციალური პრობლემების შესახებ კითხვების დასმა, ჟანრების გაფართოება, „რეალისტური, თუ შეიძლება ითქვას, პირობით, სტილი" (კეკელიძე 1980 II: 317), ანუ „მართლის თქმის" პრინციპი, რითაც „სპარსულ ნაჭორ ამბებს" უპირისპირდებიან; ჩნდება რომანტიზმის ელემენტები (კეკელიძე 1980 II: 317), საისტორიო ეპოსი, მოგზაურობის, „გაბაასების" ჟანრი, იგავები, „მაჯამები", ანუ კრებული ხოტბებისა, „რომელთა საგანია სიყვარული, სილამაზე და ღვინო" (თეიმურაზ I, არჩილი, ვახტანგ VI და სხვ). შეინიშნება ტენდენცია — ლიტერატურაში ლექსს მიენიჭოს უპირატესობა (კეკელიძე 1980 II: 319), გზას იკაფავს სოფლის მდურვის თემატიკა, პესიმიზმი, ფიდეიზმი, დიდაქტიზმი, ეროტიზმი...

ამ პერიოდში პროზაული სტილის დემოკრატიზაცია ხდება, — „საუკუნეთა განმავლობაში ჩამოსხმულ-ჩამოყალიბებული ლიტერატურუ-

ლი ენა, სქოლასტიკურ-მწიგნობრულ ნორმებზე აგებული, რომლებიც ასე შეეფერებოდა მაღალი ფეოდალური კლასის გემოვნებას, სულხან-საბა ორბელიანის პროზაში („სიბრძნე-სიცრუისა") შესამჩნევ ცვლილებას განიცდის მისი გამარტივების, თუ შეიძლება ასე ითქვას, — გახალხურების გზით. რაც შეეხებს ლექსთნყობას, ის გიგანტური ნაბიჯით მიდის წინ განვითარების გზაზე". მეჩვიდმეტე საუკუნის მეორე ნახევრიდან ლიტერატურაში შემოდის ხალხური სიმღერების კილო (კეკელიძე 1980 II: 319), ცხადია, ზემოთქმული განსაკუთრებით დავით გურამიშვილს ეხება.

კორნელი კეკელიძე, როგორც ვნახეთ, წერს, რომ ამ პერიოდში „საერო კულტურა ებრძვის სასულიეროს. სასულიერო სფეროში იბრძვიან მაჰმადიანობა და ქრისტიანობა, ქრისტიანობაში — კათოლიკობა და მართლმადიდებლობა".

ხსენებულ საკითხთან დაკავშირებით დავძენთ: თუ ამ მიმართებით სულხან-საბა ორბელიანის ან ანტონ პირველის შემოქმედებაზე ვისაუბრებთ, უნდა ითქვას, რომ ისინი იმ რანგის მოღვაწეები არიან, რომელთაც ღრმა განსნავლულობისა და აზროვნების უნარის წყალობით თავისუფლად შეუძლიათ ურთიერთობა კათოლიკურ სამყაროსთან, რაც, უმეტეს შემთხვევაში, პოლიტიკური მოსაზრებებით არის განპირობებული, მაგრამ კათოლიციზმის ორთოდოქსალურ ჩარჩოებში არ იკეტებიან და არც აღმოსავლური ეკლესიის დოქტრინას ეწინააღმდეგებიან.

ამგვარ ტენდენციებს არ ღებულობს სასულიერო მოღვაწეთა ერთი ნაწილი და ისინი მართლაც ძლიერ წინააღმდეგობას უწევენ ასეთ ტენდენციებს (ძირითადად, — ზაქარია გაბაშვილის მომხრეები)...

ზემოთ მწერლობაში „მართლის თქმის" პრინციპის შემოსვლა ვახსენეთ. ვფიქრობთ, ამ პრიცნიპის შემოსვლას გარკვეულწილად საეკლესიო მწერლობის გავლენაც უნდა განაპირობებდეს. ეკლესიის არაერთი წარმომადგენელი, საეკლესიო მწერლობა, ყოველ შემთხვევაში, აღნიშნულ პერიოდში, საკმაოდ უარყოფითად უყურებენ „ტყუილის" მომთხრობელ მწერლებსა და პოეტებს, „მეზღაპრეებად" მიიჩნევენ ამ სიტყვის უარყოფითი გაგებით. სავსებით მართალია პროფ. რევაზ თვარაძე, როცა არაერთ ნაშრომში ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ თეიმურაზ პირველის მსგავსი პოეტები, „მეზღაპრეები", საკუთარი შემოქმედების მიმართ საკმაოდ უარყოფითად არიან განწყობილნი. თეიმურაზი თავის შემოქმედებას „ლაყბობად" მიიჩნევს (ხელოვნურობა, ტექსტზე ძალადობა გვგონია, როცა ცდილობენ, რომ არაბული ეტიმოლოგიის მეშვეობით სხვა მნიშვნელობით ახსნან ეს სიტყვა, — მას ისეთივე მნიშვნელობა აქვს იმდროინდელ ქართულში, — როგორიც დღევანდელში) და თავს იმართლებს ხოლმე, რომ ასეთ საქმეს მოკიდა ხელი. როგორც ჩანს, ამგვარი დამოკიდებულება „მეზღაპრეობის" მიმართ საკმაოდ გავრცელებულია. ზვიად გამსახურდიამ თავის ცნობილ გამოკვლევაში, რომელიც რუსთველისადმი ანტონ კათოლიკოსის დამოკიდებულების საკითხს მიუძღვნა, სავსებით სწორად აჩვენა, რომ ანტონი დიდად აფასებდა რუსთველს და ესმოდა, ბუმბერაზი რომ იყო იგი. ეს მართლაც ასეა. ზვიად გამსახურდიას გამოკვლევის გაცნობის შემდეგ ანტონის საყოველთაოდ განთქმუ-

ლი სიტყვები, რუსთველის მისამართით თქმული, — „ამაოდ დაშურა, სანუხ არს ესე", შესაძლოა, იმგვარადაც იქნას გაგებული, თითქოს ანტონი ამბობდეს, რომ რუსთველი დიდი იყო, მაგრამ ხალხმა მისი ღვთაებრივი სიბრძნე ვერ გაიგო, რომ „ამაოდ დაშურომაში" ეს იგულისხმება. მაგრამ ამგვარი განმარტება არ იქნება სწორი, — ამ შემთხვევაშიც მართალია რევაზ თვარაძე, — იგი მიიჩნევდა, რომ ანტონმა ხსენებული სიტყვებით იმდროინდელ შეხედულებას გაუწია ანგარიში. ანტონი მართლაც დიდად აფასებდა რუსთველს, მაგრამ თავის სიტყვებს — „ზოთა ბრძენ იყო, სიტყვის მოყუარე ფრიად, / ფილოსოფოსი, მეტყუელი სპარსთა ენის; / თუ სამ სწადოდა, — ღმთისმეტყეულიცა მაღალ; / უცხო საკჯრველ პიიტიკოს მესტიხე", — მაინც მიაყოლა ფრაზა — „მაგრამ ამაოდ დაშურა, სანუხ არს ესე", რადგან ეს არის პერიოდი, როცა ეკლესიაში თვით „მეზღაპრენიც" ამაო გარჯად და გასართობ „ლაყბობად" მიიჩნევენ თავიანთ შემოქმედებას და მართლაც ბოდიშობენ კიდევ ამის გამო.

ზაზა შათირიშვილი ნერს: „ჩვენი აზრით, ანტონის ეს შეფასება გასაგები გახდება, თუ გავიხსენებთ, ვის შრომას ამკობს ის ანალოგიური ეპითეტით: „იოსებ თუმცა დაშურა ამაოთათჯს, / ვითარმედ ესე არა თანა-ედვა მას" (ანტონი 1980: 257); ზაზა შათირიშვილი ეყრდნობა ივანე ლოლაშილის დაკვირვებას, რომლის თანახმად, ანტონს არ მოსწონდა იოსებ თბილელის ის ღვაწლი, რომელიც მან საერო-სამხატვრო და საისტორიო მწერლობის განვითარებაში გასწია (იგულისხმება: ვეფხისტყაოსნის გადაწერა, მისი გაგრძელებების შექმნა, პოემა — დიდმოურავიანი, რაც, ანტონის თქმით, იოსების საქმე არ იყო (მკვლევარს მითითებული აქვს — ანტონი 1980: 257; ამ საკითხების შესახებ იხ. შათირიშვილი 2002).

საერო მწერლობის მიმართ მართლაც უარყოფითი დამოკიდებულება აქვს არაერთ საეკლესიო მოღვაწეს (ზაქარია გაბაშვილი თუ შინაგანად დარწმუნებული ჩანს თავის სიმართლეში, ანტონზე ასე გადაჭრით გვიჭირს იმავეს თქმა, თუმცა, აშკარაა, რომ საერო მწერლობის მიმართ ამგვარ დამოკიდებულებას წარმოაჩენს ისიც).

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, გავიმეორებთ ზემოთქმულს, — მიგვაჩნია, რომ „მართლის თქმის" პრინციპის წარმოშობის ხელშემწყობი, ყოველ შემთხვევაში, — ერთ-ერთი ხელშემწყობი მიზეზი, საეკლესიო მწერლობის ნორმებისადმი ანგარიშგანევაა. მიჩნეულია, რომ საეკლესიო მწერლობა ტყუილს, გამოგონილს არ ყვება. თვით „სიბრძნე ბალაჰვარისაც", რომელიც ბუდას ცხოვრების გადაქრისტიანებული თხრობაა, ყოველ შემთხვევაში, უმეტესობამ რეალურ ქრისტიანულ ამბავად მიიჩნია და უმრავლესობისათვის (სრულიად ცხადია, — არა ყველასათვის) იგი გამოგონილად არ ყოფილა აღქმული.

არ არის სადმე დადასტურებული, რომ სულხან-საბა ორბელიანი ვინმეს „სიბრძნე სიცრუისას" გამო დაედანაშაულებინოს („სამოთხის კარი" იყო დადანაშაულების საგანი, რომელსაც „ჯოჯოხეთის კარიც" უწოდეს). ჯერ ერთი, იგავი თავად სახარებაშია გამოყენებული და, მეორეც, სულხან-საბამ ეს თხზულება ბერად შედგომამდე დანერა... მაგრამ, რა შინაარსიც არ უნდა იყოს ჩადებული სათაურში, მაინც სიტყვა „სიცრუეს",

ალბათ, ბევრი არ მოუწონებდა და, იქნებ, ავტორმა იმიტომაც უნოდა ეს სახელი თხზულებას, რომ ე. წ. „მეზღაპრეობის“ მიმართ თავისი ლოიალური დამოკიდებულება გამოეხატა. ვფიქრობთ, ამ ვარაუდის დაშვება შესაძლებელია. სულხან-საბას გაკათოლიკება ბრალდებოდა. დღეისათვის არსებული მონაცემებით, უკვე ეჭვქვეშ არის დაყენებული მისი კათოლიკობა. რას ნიშნავს გაკათოლიკება? ნათლისღების მიღება ოფიციალურად არ იყო საჭირო და რომის პაპის ქვეშევრდომობა რომ ელიარებინოს, ან მრნამსში აღმოსავლური ეკლესიის სნავლებას ძირეულად დაპირისპირებოდეს, ეს მკაფიოდ, გამოკვეთილად არსად დასტურდება. და, თუ მაინც მოხდა მსგავსი რამ, ესეც, ბასილის ორდენთან მისი კავშირი და ევროპაში მოგზაურობა, ლუდოვიკო XIV-სა და რომის პაპთან ორგზის შეხვედრაც, მართლაც უპირველესად პოლიტიკური მოსაზრებებით, საერთოდ, მისი გონეგახსნილობით იყო გამონვეული. ამ საკითხებზე ბოლო ნლებში მკვლევარმა ასმათ ჯიქიამ გამოქვეყნა საინტერესო ნაშრომები... კათოლიკობის მიღებაში ადანაშაულებდნენ ანტონ პირველსაც, მაგრამ, ზემოთაც ითქვა, რომ, ორივე მოღვანე ძალიან დიდი მოაზროვნე იყო, მათ შეეძლოთ შესანყნარებელი ყველაფრიდან მიელოთ და „ჯერკუალი განეგდოთ“, და, ამასთან, ორივეს პოლიტიკური მოსაზრებები ნარმართავდა. პოლიტიკურის გარდა, ანტონს ესმოდა, რომ ქართული განათლება, მეცნიერება ევროპულისაგან გამოცალკევებით ვერ განვითარდებოდა.

ბოლოს ანტონი კათოლიკობას შორდება, სემინარიებს რუსული სკოლის შესაბამისად ანყობს, მაგრამ თავად რუსული სკოლა უკვე ევროპულ ყაიდაზეა ანყობილი და ქართულშიც რუსული განათლების შემოტანა სლავიანურზე მეტად საკუთრივ აღმოსავლური ეკლესიის სნავლების გაძლიერებასა და ევროპული მეცნიერების შემოტანას უნყობს ხელს.

ანტონ კათოლიკოსი ოფიციალურად დაშორდა კათოლიციზმს, სულხან-საბაც, ჩანს, ბოლოს ისევ მართლმადიდებლობისაკენ მოქცეულად აღიარეს, ან აღარ სდებდნენ ბრალს გაკათოლიკებაში (რევაზ ბარამიძე ყურადღებას ამახვილებდა იმ ფაქტზე, რომ საბა მოსკოვში, სვესვიატსკოეს მონასტერში დაკრძალეს, რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ სულხან-საბა ბოლოს კათოლიკედ აღარ ყოფილა მიჩნეული). ვფიქრობთ, არ უნდა დავხატოთ მაინცადამაინც ისეთი სურათი, თითქოს სულხან-საბა იძულებული გახდა, კომპრომისზე ნასულიყო, რომ იძულებით დაუთმო კათოლიციზმთან სიახლოვის მონინააღმდეგეებს. არ არის შეუძლებელი, რომ არავითარი კომპრომისი არ მომხდარა და, უბრალოდ, — იგი უდანაშაულოდ მიიჩნიეს... ანტონ კათოლიკოსის შესახებ კი ცნობილია, რომ 1756 ნლის 4 აპრილს მან „გულნრფელად აღიარა თავისი დანაშაული, უარყო კათოლიკობა და ნება ითხოვა რუსეთში ნასვლისა“ (კეკელიძე 1980 I: 374).

აქ ერთი გარემოებაც აუცილებლად უნდა გავითვალისნინოთ, — არ იქნება სნორი, თუ სულხან-საბასა და ანტონის მონინააღმდეგეებს, მაგალითად, პირადად ზაქარია გაბაშვილს, უკიდურეს რეაქციონერებად და პროგრესის მონინააღმდეგეებად შევრაცხავთ, — არა, ისინი ხედავდნენ, რომ ამ რთულ პერიოდში არსებობდა საშიშროება, კათოლიციზმთან სიახლოვით ქართველი ერის თავისთავადობას, მის კულტურას საფრთხე

შექმნოდა, ჩანს, ბოლოს კათოლიციზმთან სიახლოვის მომხრეებისათვისაც გასაზიარებელი გამხდარა ეს აზრი და გაიმარჯვა სკოლამ, რომელშიც საფუძველი მართლმადიდებლობა უნდა ყოფილიყო, ხოლო მეცნიერების დარგებს თავისუფლად მისცემოდა განვითარების საშუალება.

საინტერესოა, რომ ქართული ეკლესია, მიუხედავად იმისა, რომ, შემდგომ და შემდგომ რუსულ მმართველობას უფრო და უფრო ემორჩილება, რუსული ეკლესიისათვის ანგარიშგასაწევი ძალაც ხდება და რუსი მოღვაწენი სიყვარულით წერენ ქართული ეკლესიის შესახებ... ივერიის ღვთისმშობლის ხატი რუსეთის ერთ-ერთ უდიდეს მფარველად არის მიჩნეული და წმიდა ნინოს სახე გულწრფელ სიყვარულს იმკვიდრებს არაერთი რუსი სასულიერო მოღვაწის გულში...

ქართული ეკლესიისა და სასულიერო მწერლობის საფუძვლად ტრადიციული მართლმადიდებლური სწავლება რჩება. სულხან-საბამ დავით გარეჯის მონასტერში ყოფნის წლებში (1678-1710) შექმნა: „სწავლანი თქმულნი სულხან-საბა ორბელიანი მიერ", „საქრისტიანო მოძღვრება, პირველ სასნავლი ყრმათათვის, რომელსა ეწოდების სამოთხის კარი".

„სწავლანი" არის საბას ქადაგებების კრებული. ყოველი ქადაგება კონკრეტული საეკლესიო დღესასწაულისათვისაა განკუთვნილი, მასში 46 ჰომილიაა. გულწრფელი გრძნობით წარმოთქმული სიტყვები, მართლა მაღალსულიერი ქრისტიანული ზნეობა, პატრიოტიზმი... — ყოველივე ეს გამოარჩევს სულხან-საბას ქადაგებებს. კორნელი კეკელიძის აღნიშვნით, „საბა, ძველ წინასწარმეტყველთა მსგავსად, ცეცხლივით მწვავე სიტყვით, ამხელს ქართველების პოლიტიკურ, სოციალურ და მორალურ სენს, რომელიც გამოწვეული იყო ქვეყნის აშლილობით. ის დაუნდობლად ამათრახებს საზოგადოების მაღალ ფენას, ფეოდალურ კლასს, რომელიც ტყავს აძრობს გლეხობას, რომელნიც გულქვაობას იჩენენ ღარიბებისადმი, სამღვდელოებას, რომელიც იმის მაგივრად, რომ ხელმძღვანელობა გაუწიოს სამწყსოს, თავის კეთილდღეობაზე ფიქრობს. [...] საბა მგზნებარე პატრიოტია, რომელსაც გული შესტკივა დაცემულ-დაკნინებული და მტრებისაგან გათელილი სამშობლოსათვის. ის მოუწოდებს მსმენელებს — მტკიცედ იდგნენ მამაპაპეულ რჯულზე" (კეკელიძე 1980 I: 557-558). „საბა თავის ქადაგებებში ჩანს როგორც გამოჩენილი, სწორუპოვარი ორატორი, რომელიც, მსმენელებზე ზედმეტი გავლენის მიზნით, ჭარბად იყენებს მხატვრული სიტყვის მდიდარ აქსესუარს. განსაკუთრებით საყურადღებოა მისი მხატვრული სახეები, მეტაფორა-შედარებანი; ისინი ამჟღავნებენ მის უდავოდ დიდ პოეტურ ნიჭს" (კეკელიძე 1980 I: 558). სულხან-საბას ქადაგებებში დაგმობილია ამპარტავნება, ვერცხლისმოყვარეობა, მემთვრალეობა...

„სამოთხის კარი" კითხვა-მოგების პრინციპითაა შექმნილი, — დიალოგის ფორმითაა დაწერილი, ქრისტიანული დოგმებია განმარტებული...

სულხან-საბას დაწერილი აქვს: „აღთქმა ქრისტიანეთა, რომელთა ენებოს სწავლებად კეთილისა გზისა ჟამსა სიკვდილისასა", „შენდობისა წიგნი წმიდისა პაპისა", „ცოლ-ქმართ ნათესავნი ქმრისა და ცოლის ხორც-

ერთობისა და მათთან ნათესავთა ერთობისათვის", „ნამება ნმიდისა ფლავიოს კლემენტიოსისა".

ანტონ კათოლიკოსზე დავუბრუნდეთ საუბარს: როგორც უკვე ითქვა, მიუხედავად კათოლიკეებთან ახლო დამოკიდებულებისა, საეკლესიო მწერლობასთან დაკავშირებით, ანტონ კათოლიკოსიც ტრადიციას იცავს, — მას უამრავი ნაშრომი აქვს თარგმნილი და შექმნილი ეგზეგეტიკის, დოგმატიკისა და პოლემიკის, ლიტურგიკის, ჰომილეტიკის, ასკეტიკის, კანონიკის, ჰაგიოგრაფიის, ისტორიის, ფილოსოფიის, ენათმეცნიერების დარგში (კეკელიძე 1980 I: 376-384). რამდენიმე მაგალითი დავასახელოთ: „თარგმანებაᲘ რომაელთა მიმართ ეპისტოლისაᲘ", „კატეხიზმო", „ღვთისმეტყველება", „წყობილსიტყვაობა" (დასანყისი დოგმატურ საკითხებს ეხება, შემდგომში ქართველ მეფეთა, წმიდანთა, საქართველოს ისტორიაა მოთხრობილი...), დოგმატიკურ-პოლემიკური შრომა — „მზამეტყველება", — დაწერილი მონოფიზიტობის წინააღდეგ, „მარტირიკა", „ღრამატიკა", სპეკალი, ანუ, როგორც სრულად ჰქვია: „გარდამოცემაᲘ ფილოსოფოსებრი პლატონის და არისტოტელის და პორფირის და ეკლესიისა ფილოსოფოსთა-მიერთა გამოთქმათა" (კეკელიძე 1980 I: 384)... მისი დოგმატური ხასიათის შრომა „სამნაწილედი ღვთისმეტყველება" ფრანგული საღვთისმეტყველო ენციკლოპედიის დახმარებით არის დაწერილი (კეკელიძე 1980 I: 472)...

როგორც კორნელი კეკელიძე წერს, ანტონ კათოლიკოსმა იმდენად მრავალრიხცოვანი გამგრძელებელი შეიძინა (იონა გედევანიშვილი, ანტონ მეორე, გაიოზ და დავით რექტორები, ამბროსი ნეკრესელი, მიტროპოლიტი ვარლამ ერისთავი, იოანე ოსეშვილი, მიხეილ თბილელი, არქიმანდრიტი გამალაელ ოსყოფილი, ღერვასი სამთავნელი მაჭავარიანი, გაბრიელ ჯვარის დეკანოზი, ტრიფილე არქიმანდრიტი...), „ისე დიდია მისი ღვაწლი და დამსახურება", რომ „მეთვრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრის საეკლესიო მწერლობას უნდა ეწოდოს ანტონი კათოლიკოსის ეპოქა" (კეკელიძე 1980 I: 385).

XVI-XVIII სს-ის ქართული საეკლესიო მწერლობა ტრადიციულ გზას აგრძელებს, — შეიძლება თამამად ითქვას, — ამ ტრადიციის შენარჩუნებით ქართველი ეთნოსის, ქართული კულტურის გადარჩენა ხდება, ამასთან, ფილოსოფიისა თუ მეცნიერების სხვა დარგების განვითარებით დასავლურ კულტურასთან დაახლოების საშუალება იქმნება. ის, რომ ქართული კულტურა თავისთავადი სახისაა, აზიური კულტურის გამარჯვებისგან საუკუნეების განმავლობაში დაცული იყო, უდიდესი წელილი სნორედ ქართულ ეკლესიას მიუძღვის, ქრისტიანობა საუკუნეთა განმავლობაში საშუალებას აძლევდა ქართულ კულტურას, რომ აღმოსავლეთის ეკლესიასთან და, აქედან გამომდინარე, აღმოსავლურ ქრისტიანულ მწერლობასთან ჰქონოდა კავშირი (ძირითადად, სირიული ეკლესია გვაქვს მხედველობაში) და, ბიზანტიის მეშვეობით, დასავლეთთან, დასავლეთის კულტურულ სამყაროსთან ახლო ურთიერთობაში ყოფილიყო. კონსტანტინეპოლსა და რომს შორის გათიშულობის შემდეგ ქართული ეკლესია ბიზანტიის სფეროში დარჩა, მაგრამ რომისადმი სიძულვილის იდეოლოგიას აქ არასოდეს გაუმარჯვია, — მეტიც, ჩვენ ვიცით, როგორი სიმპა-

ტიით იყო რომაელთა მიმართ განწყობილი გიორგი მთაწმიდელი, თუ დავით აღმაშენებელს ჯვაროსნულ ორდენებთან კავშირი მართლაც ჰქონდა, ეს კავშირი ეკლესიის გარეშე, ცხადია, არ დამყარდებოდა...

არც კათოლიკეებთან დაახლოებისაკენ თეიმურაზისა თუ არჩილის სწრაფვა იყო ეკლესიასთან შეუთანხმებელი...

საქართველოში შვიდი საეკლესიო კრების დადგენილებათა მაღიარებელი ქართული ეკლესია ეროვნული თავისთავადობის შენარჩუნების გარანტიც იყო და ქრისტიანულ აღმოსავლეთთან და დასავლეთთან, მათ შორის, რომის კათოლიკურ სამყაროსთან ურთიერთობის საშუალებას თითქმის ყოველთვის იძლეოდა.

რომმა ზეგავლენა სწორედ ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში მოახდინა ან პირდაპირი, ან არაპირდაპირი გზით, ანუ — რუსეთის მეშვეობით. რუსეთში ევროპეიზაციის პროცესი აქტიური იყო და რუსული ეკლესია არ ენინააღმდეგებოდა ამ პროცესებს, შესაბამისად, საქართველოშიც მსგავსი ვითარება შეიქმნა. ვგულისხმობთ იმას, რომ საერო ცხოვრებაში ენყობოდა ხელი ევროპეიზაციას და მეცნიერების სხვადასხვა დარგი თავად ეკლესიის ნიაღში ვითარდებოდა. ამ პერიოდის რუსეთის ეკლესიამ თვით თავის ნიაღში მოახდინა ერთგვარი ცვლილება, ვგულისხმობთ ხატნერისას პერსეპქტივის გარკვეულწილ დაცვას, რაც შემდგომში ქართული ეკლესიების მოხატვასა და ხატწერაშიც აისახა... კათოლიციზმის გავლენით დოგმატიკაში ძირეული ცვლილებები კი არ შემოუღიათ (პატრიარქ ნიკონის მიერ მრწამსში ცვლილების შეტანა, პირჯვრის გადასახვის განსხვავებული წესის შემოღება, რისი მიზეზებიც პირადად ჩვენთვის ძნელი ასახსნელია, ვფიქრობთ, კათოლიციზმის გავლენით არ უნდა იყოს მომხდარი. ამ მოვლენებმა დიდი ენებათაღელვა და მსხვერპლი გამოიწვია რუსეთში...).

ქართული ეკლესია ხელს არ უშლის ევროპასთან სიხლოვეს, ეს რუსეთთან დაახლოების პერიოდებშიც არ შეინიშნება, თუმც, თავად ეკლესიის ნიაღში კათოლიკური დოქტრინის დამკვიდრების საფრთხეს აშკარად ხედავენ, ძლიერ ნინააღმდეგობას უწევენ მას და, საბოლოოდ, იმარჯვებს ტრადიციული მართლმადიდებლური მრწამსი, რაც ეროვნულობის შენარჩუნებასაც უწყობს ხელს და არც ევროპულ კულტურასთან დაახლოების პროცესს, მეცნიერების განვითარებას ენინააღმდეგება.

ქართული სასულიერო მწერლობა, როგორც ვნახეთ, ჰომილეტიკის, ასევე, — ჰიმნოგრაფიის და ჰაგიოგრაფიის ჟანრს ისევ უერთგულებს (წმიდანთა მოსახსენებელი საკითხავების წერისას), ამასთან, ფილოსოფია და მეცნიერების სხვა დარგები ვითარდება. ამ პერიოდის ქართული ჰომილეტიკის, ჰაგიოგრაფიისა და ჰიმნოგრაფიის ჟანრებთან დაკავშირებით ზემოთ უკვე ვახსენეთ საბა, ანტონი. ცხადია, ეს ორი პიროვნება მათი განსაკუთრებული დამსახურების გამო გამოვყავით, დიდი ღვანლი ბევრს აქვს განეული...

XVI-XVIII საუკუნეებში მოღვაწე მქადაგებელთა შორის აუცილებლად უნდა მოვიხსენიოთ: ნიკოლოზ რუსთველი, იობ პატარეთელი, გერმანე მონაზონი, ბესარიონ კათოლიკოსი, გაიოზ რექტორი, ამბროსი ნეკრესე-

ლი, ანტონ ცაგერელ-ჭყონდიდელი, ვარლაამ მიტროპოლიტი, იონა ხელაშვილი (კეკელიძე 1980: I: 557)...

დოგმატური მწერლობა ამ პერიოდში, როგორც ზემოთაც გამოჩნდა, ძირითადად რუსულ მნერლობასთან კავშირში ვითარდება, რუსული საეკლესიო წიგნების მიხედვით ინერება ქართული და ბევრი ითარგმნება რუსულიდან. არჩილ მეფემ თარგმნა პეტრე მოგილას დოგმატური თხზულება, რომლის სათაური თარგმანში ასე ულერს: „აღსარებაᲲ მართლისა სარწმუნოებისაᲲ“... რუსულიდან არის თარგმნილი ან რუსული საეკლესიო წიგნების მიხედვითაა შედგენილი: ნიკოლოზ თბილელის „კატეხიზმო“, გაიოზ რექტორის „ღვთისმეტყველება პლატონ მიტროპოლიტისა და თხზულებანი ამბროსი მედიოლანელისა“, იონა ხელაშვილის „ღვთისმეტყველება“...

ჰაგიოგრაფიული მნერლობა X-XI საუკუნეების შემდეგ დიდად აღარ განვითარებულა. ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში გრიგოლ დოდორქელმა დაწერა „მარტვილობა ქეთევან დედოფლისა“, ანტონ კათოლიკოსთან დაკავშირებით ზემოთ უკვე ვახსენეთ „მარტირიკა“, — მასში 19 ქართველი წმიდანის ღვანლია აღნერილი... აქ კორნელი კეკელიძეს განხილული აქვს ანტონის — „პროლოღი“, იგი ნერს: „აგიოგრაფიულ დარგში საყურადღებო შრომას ნარმოადგენს „<<პროლოღი>> სამი თვისა: ივნისის, ივლისისა და აგვისტოსი, სადაც იამბიკოდ წარმოდგენილია სახელები და ღვანლი აღნიშნულ თვეთა წმინდანებისა“ (კეკელიძე 1980 I: 383).

ანტონმა აღნერა ქეთევან დედოფლისა და ლუარსაბ მეფის მოწამეობა, „ცხოვრება ნეოფიტე ურბნელისა“ (კეკელიძე 1980 I: 543).

დომენტი კათოლიკოსის (1704-1729) „ინიციატივით დაუნყიათ შედგენა ქართველ წმინდანთა ცხოვრება-მარტვილობათა <<მრავალთავისა>> (კეკელიძე 1980 I: 543), იოაკიმე მთანმიდელმა ბერძნულიდან თარგმნა თეოდორე სალოსის ცხოვრება...

ბესარიონ კათალიკოსს (ბარათაშვილი-ორბელიშვილი, გარდაიცვალა 1735 წ-ს) ეკუთვნის „მოთხრობა-ისტორია რაჟდენისა, არჩილ მეფისა, ისე ნილკნელისა და ბიძინა — შალვა — ელიზბარისა“ (კეკელიძე 1980 I: 542).

როგორც ამ პერიოდის ჰაგიოგრაფიული მნერლობის ერთ-ერთ ნიმუშს, მოკლედ შეეეხებით „ლუარსაბის წამებას“.

იგი ტრადიციული ჰაგიოგრაფიული სტილით არის დანერილი. დასაწყისში ავტორი მსმენელებსა და მკითხველებს მიმართავს, რომ „ღმრთის-მოყუარეთათჳს ჴსენებაᲲ წმიდათაᲲ სიხარულ არს“ (ქრესტომათია 1946: 407), დიდებას აღავლენს ყოვლის შემოქმედისადმი.

დიდი სიყვარულით არის მოთხრობილი ლუარსაბ მეფის შესახებ, რომელმაც სჯულის გამოცვლას შაჰ აბასასისაგან მოწამეობის მიღება არჩია. მკაფიოდ არის გამოხატული პატრიოტიზმი.

ეს ძეგლი წმიდად მხატვრული თვალსაზრისით საკმაოდ საყურადღებოა. დასაწყისში ბესარიონ კათოლიკოსი მსემენელ-მკითხველს წმიდანთა შესახებ ეუბნება, რომ „იგინი გამოჩნდეს სარწმუნოდ მეგობრად მეუფისა“, „ან თანაზიარ და მემკვიდრედ მისსა (უფლისა, — გ.კ.) იქმნეს“ (ქრესტომათია 1946: 407). შემდეგ ნაჩვენებია, რომ ლუარსაბს შაჰ აბასი სთავაზობდა „მეგობრობასა“ და „მამობას“: „გყო შენ შვილად ჩემდა და

საკუარელად და მეგობრად სარნმუნოდ" (ქრესტომათია 1946: 410). ერთმანეთთან არის შეპირისპირებული, ერთი მხრივ, ღვთის შვილობა და მეგობრობა და, მეორე მხრივ, შესაძლებლობა ამქვეყნიური მტარვალი მეფის შვილად და მეგობრობად გახდომისა.

ლუარსაბისათვის შაჰს მშვილდი უჩუქებია, რომელიც თვითონვე მოუპარინებია და ვითომდა მომხდარი ძალიან „ინყინა და სირცხკლად თკსად შერაცხა. ნარგზავნნა კაცნი მჯუმილავნი და გარემო კარვისა დაუდგინნა მას, რეცა არლარაასა წარპარვად" (ქრესტომათია 1946: 411). ლუარსაბ მეფისათვის გასაგები გამხდარა, რომ შაჰმა დარაჯები დაუყენა, რათა არ გაპარულიყო.

როცა ლუარსაბი მაჰმადიანობაზე გადასვლაზე უარს იტყვის, მას მშვილდის საბელით ახრჩობენ (ქრესტომათია 1946: 413). იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ამ შემთხვევაშიც ორ ფაქტს შორის ივლება პარალელი, — ლუარსაბი არ უფრთხილდება შაჰის მიერ ნაჩუქარ მშვილდს და ბოლოს მშვილდის საბელით ახრჩობენ, იქნებ, — ზუსტად იმავე მშვილდის საბელით. შესაძლოა, ნაწარმოებში ეს ორი ფაქტი მნერლის მიერ არც არის ერთმანეთთან მიზანმიმართულად შეპირისპირებული, მაგრამ მაინც საინტერესო დამთხვევაა, — არ არის გამორიცხული, რომ შაჰის ცინიკური ხასიათი ამ შემთხვევაში მნერლის მიერ გაუცნობიერებლად შემოინახა თხრობამ, — შაჰს, თითქოს, სიმბოლურად წარმოუჩენია ლუარსაბისა და სხვათა წინაშე, რომ შაჰის მიმართ უპატივცემულო იყო ქართველთა მეფე და ამის გამო დაისაჯა კიდეც, სიმბოლურად ეს იმით გამოისახა, რომ მშვილდის საბელით ნაართვეს სიცოცხლე... ჰაგიოგრაფია ფაქტებს ისე მოგვითხრობს ხოლმე, რომ ისტორია არ დამახინჯდეს, ოღონდ, ამ ფაქტებს ჰაგიოგრაფიის კანონიკით, სპეციფიკის მოთხოვნების შესაბამისად გადმოსცემს. ზოგჯერ კი ყოველგვარი სპეციფიკის გათვალისწინების გარეშე ისახება მასში ისტორიული რეალიები...

ლუარსაბ მეფისა და, მასთან ერთად დასჯილი ორი ადამიანის შესახებ ნათქვამია: როცა ლოცვა დაასრულა, „მყის გარდააცუეს საბელი მშჯლდისა და ესრეთ მოაშთუეს სამგზის სანატრელი იგი მოწამე ქრისტესი და მისთანა იგი მონანი მისნი.

და ესრეთ აღესრულა ყოვლად ქებული იგი მოწამე, და ესრეთ მიინია საწადელთასა და აღვიდა ზეცისა მის სუფევასა წინაშე ყოველთა მეფისა, სადა-იგი მჯომარე არს მეფჷ მეფეთა და უფალი უფლებათა" (ქრესტომათია 1946: 414).

„ლუარსაბის წამება", იმდროინდელი სასულიერო მწერლობა, ჩვეულ ტრადიციებს აგრძელებს. კანონიკის ნორმები დადგენილია და საეკლესიო მნერლობაში ნარმატებად ამ ნორმების დაცვა მიიჩნევა და არა — სიახლეთა ძებნა. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ხსენებულ პერიოდში ორიგინალური ჰაგიოგრაფიული მნერლობა გამოცოცხლებულია. რუსულ კულტურასთან დაახლოება კი უფრო ამდიდრებს ქართულ მნერლობას.

ასკეტიკის დარგში უნდა დავასახელოთ კრებული, რომელსაც ჰქვია „წიგნი სასურველი". ბოლოსიტყვაობაში აღნიშნულია, რომ იგი შედგა „რუსთა მეფის მიხეილ თეოდორეს ძის დროს და მისი ინიციატივით"

(კეკელიძე 1980 I: 550). „ეს თხზულება რუსულიდან გადმოუთარგმნიათ პეტრე დიდის დროს ან არჩილ მეფეს, ან მის შვილს ალექსანდრეს, რომელსაც უთარგმნია, ამ თხზულებასთან ერთად მოთავსებული, სვიმეონ პოლოცკის <<სიტყვა მიცვალებისათჳს ღმრთისმშობელისა>>“ (კეკელიძე 1980 I: 550). გაბრიელ მცირემ შეადგინა შვიდი ასკეტიკურ-მისტიკური კრებული...

ამ პერიოდის ქართული საეკლესიო სამართლის ძეგლებზე მსჯელობისას კორნელი კეკელიძეს განხილული აქვს „სამართალი კათალიკოსისა“, — XVI საუკუნის ძეგლი, რომელიც ქართლის კათოლიკოსის — მალაქიას (1531-1549) და აფხაზეთის კათოლიკოსის ევდემონ ჩხეტიძის (1543-1543) დროს იმერეთში საეკლესიო კრების გამართვის საფუძველზე შექმნილა. ამ კრებას ესწრებოდნენ: სიმეონ ქუთათელი, ანტონ გენათელი, ჭყონდიდელი, ბედიელი, ფილიპე დრანდელი, კოსმან ცაგერელი, ზაქარია ხონელი, იოაკიმე ნიკორწმინდელი და კირილე წაიშელი. მათ მიილეს 22 კანონი, რომელშიც სასჯელია დადებული ტყვეთა გაყიდვის, ძარცვის, არაკანონიერი ქორწინების დანაშაულზე (კეკელიძე 1980 I: 571)...

ხსენებულ პერიოდში მნიშვნელოვანი საეკლესიო კრებები გაიმართა 1748, 1755, 1756, 1762 წლებში (ამ საკითხების შესახ იხ. კეკელიძე 1980 I: 571).

სასულიერო პოეზიაზე მსჯელობისას ტერმინს — „სასულიერო პოეზია“ მხოლოდ პირობითად ვხმარობთ და, ძირითადად, ისეთ პოეზიას ვგულისხმობთ, რომელსაც, საეკლესიო იერარქთა სურვილის შემთხვევაში, ჰიმნოგრაფიული დანიშნულებაც შეიძლებოდა მიეღო. ზოგი საერო პოეტის არაერთი ლექსი ჰიმნოგრაფიის ელემენტებს შეიცავს და ჩვეულებრივი საღვთო საგალობელია. წმიდანებისადმი მიძღვნილი პოეზია, ბიბლიური სიუჟეტი არაერთ საერო პოეტთან მოიპოვება, მაგრამ ამ შემთხვევაში „სასულიერო პოეზიის“ დარგში, ვფიქრობთ, უფრო ის უნდა ვიგულისხმოთ, რასაც ხსენებული პერიოდის ეკლესიის წიაღში, ლიტურგიაზე გამოსაყენებელი თუ არა, — არალიტურგიული დანიშნულება მაინც შეიძლებოდა შეეძინა, ე. ი. ჰქონოდა ისეთი სახე, რომ, სურვილის შემთხვევაში, იმ ლექსთა ნუსხაში შეეტანათ, რომელიც დღესასწაულებზე მონაზვნებს შეიძლებოდა ეკითხათ; რომელთა ავტორი, თუნდ, ერისკაცი ყოფილიყო, ეკლესიისათვის სრულიად მისაღებ და საპატივცემულო პიროვნებად მიიჩნეოდა. კორნელი კეკელიძე სავსებით მართალია, როცა ხსენებული პერიოდის სასულიერო პოეზიაზე მსჯელობისას ახსენებს არჩილ მეფის, თეიმურაზ პირველის, თეიმურაზ მეორის, ვახტანგ მეექვსის, დავით იმამყულიხანის, ანტონ პირველის, ნიკოლოზ ტფილელის, ონოფრე ბოდბელის, იოსებ ტფილელის, დოსითეოზ ნეკრესელის, იოსებ გაბაშვილის, პეტრე სიონის მგალობელის, დიმიტრი ორბელიანის, მაია გაბაშვილის სახელებს, მათ „ანბანთქებას“, — ჟანრს, რომელშიც „გარკვეულია სხვადასხვა სარწმუნოებრივ-ზნეობრივი თემა“ (კეკელიძე 1980 I: 616). აქვე არიან ნახსენები პეტრე ლარაძე (გალექსა ძველი აღქმა დავითისა და სოლომონოს დრომდე...), პაატა ბატონიშვილი („საღმთო ისტორია“), დავით ჩოლოყაშვილი (გალექსა „იობის წიგნის“ მე-40 და 41-ე თავები, ნინასნარმეტყველთა წიგნები, 145 ფსალმუნი...), დავით ბაგრატიონი (ბიბ-

ლიის ზოგიერთი ეპიზოდი გალექსა...), დიმიტრი ორბელიანი („ქება სუეტისა ცხოველისა"), მირიან ბატონიშვილი („შესხმა ფერისცვალებისა")...

ცხადია, სწორია ამ კონტექსტში „ქეთევანიანის" ავტორიის — თეიმურაზ პირველის ხსენება, ასევე, ხსენება არჩილისა, დიმიტრი ბაგრატიონისა, მღვდელმონაზონ კოზმანისა („ქეთევანის წამება"), იოსებ ტფილელისა, გრიგოლ დოდორქელისა, დათუნა ქვარიანისა და სხვათა...

იაკობ შემოქმედელს გალექსილი აქვს ბაგრატ მუხრან-ბატონის მიერ მაჰმადიანთა წინააღმდეგ დაწერილი პოლემიკური თხზულება, ანტონ კათოლიკოსს იოანე სინელის „სათნოებათა კიბე", იესე ტლაშაძე ლექსად წერს „კათოლიკოს-ბარაქიანს", ლექსად არის დაწერილი ანტონ პირველის „ნყობილსიტყვაობა"... თეიმურაზ ბატონიშვილს დაწერილი აქვს „გალობა ყოვლად წმიდისა ღვთისმშობელისა" (კეკელიძე 1980 I: 616-617)...

პოეზიის დარგში „განსაკუთრებული ნაყოფიერება გამოუჩენია ანტონ კათოლიკოსს, რომელმაც, კლემაქსისა და წყობილსიტყვაობის გარდა, დაწერა პროლოღი მაის-აგვისტოს თვეებისა, დაურთო წინასიტყვაობა იამბიკოდ კირილე ალქსანდრიელის საუნჯის თარგმანს და იოანე ოსესძეს დააწერინა ასეთივე წინასიტყვაობა „საზღვარნი სარწმუნოებისანნი"-ს თარგმანისათვის" (კეკელიძე 1980 I: 617).

თეიმურაზ ბატონიშვილმა დაწერა: „სამოცეული", სათაურში ასეთი განმარტებაა: „გალობა ყოვლადწმიდისა ღმრთის მშობელისა მიმართ ქართული ლექსის რვულის გვარზე თქმული, რომლისაცა თჳთოეული სტიხი ოთხ-ოთხი ტაეპი არს და ყოვლისავე თჳთეულისა მათგანსა აქვს რვა-რვა რიფმი (ესრეთ არიან საშუალებით დაბოლოებით თანასწორის რიფმებით გალექსილნი); კარგის ჴელოვნებით არიან შეწყობილნი და სინანულის მუჴლების გვარზე ქმნილნი, რომელსაცა შინა შემოიტანებიან იგავნი ძუელისა და ახლისა აღთქმისანი, ადამითგან უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტეს განჴორცილებამდე, ვნებად, ჯუარცუმად, დაფლვად, აღდგომად და ამაღლებამდე" (კეკელიძე 1980 I: 617)).

გურამიშვილის პოეზიაზე, ცხადია, საგანგებო მსჯელობაა საჭირო, აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ მისი ცალკეული ლექსები, რომლებიც მსოფლიო პოეზიის შედევრებია, თავისუფლად შეგვიძლია განვიხილოთ საგალობლებად. ეკლესიას მრავალი ლექსის მიღება შეუძლია როგორც საგალობლისა, დღეს ამგვარი მოვლენის მონმენი უკვე ვხდებით...

ბესიკის შესახებ შეიძლება ითქვას, რომ არაერთი შესანიშნავი საგალობელის ავტორია...

ამრიგად, ქართული ეკლესია ხელს უწყობს თავის წიაღში სასულიერო ხასიათის მწერლობის ჟანრების განვითარებას, ევროპულ კულტურასთან სიახლოვით მეცნიერების განვითარებას, ლოიალურად ეკიდება საერო პირთაგან ნებართვის გარეშე სასულიერო ხასიათის შემოქმედებას (თუმც, თავის წიაღში, კანონიკიდან გამომდინარე, ყველას შემოქმედებას, ცხადია, არ მიიღებს). როგორც ითქვა, ამ ეპოქაში ოდნავ უარყოფითად უყურებენ საერო ლიტერატურაში ე. წ. „მეზღაპრეობას", თუმც, ეს განნყობილება შემდგომ და შემდგომ უკან იხევს; არ ჩანს, რომ ქართულ ეკლესიას უარყოფითი დამოკიდებულება ჰქონდეს თეატრის მიმართ...

სამეცნიერო მუშაობას, იქნება ეს საქართველოში თუ რუსეთში, სკოლებში მეცნიერების განვითარებას დიდად აფასებენ. თუმც, სიფრთხილე ევროპიდან შემოსულ სიახლეთა მიმართ აშკარაა, — ეს უფრო ვოლტერიანობაზე ითქმის, — გვაქვს მაგალითი, როცა ვოლტერიანელობის გამო მკაცრად აკრიტიკებდნენ, ვთქვათ, დავით ბატონიშვილს.

თეიმურაზ ბატონიშვილის მოღვაწეობა თუ დაფასებული იყო, მისი ძმის — დავით ბატონიშვილის ვოლტერიანული იდეებით გატაცებას საქართველოში კარგი თვალით რომ არ უყურებდნენ, ეს აშკარად ჩანს. გიორგი XII თავის შვილზე, თურმე, ამბობდა: „ვოლტერი! მეგობარი ჩემის შვილისა დავითისა, ჩემის მემკვიდრისა. ვაი შენ[სა] გიორგის! რუსეთში მყოფმან ჩემმან შვილმან შეისნავა მისი უსჯულო სწავლა; მოიტანა აქა მისი სახე, რომელიცა სამართალად დავსნვი ცეცხლსა" (რუხაძე 1954: 105). ალექსანდრე ორბელიანის სიტყვით, გიორგის ასე შეუთვლია შვილისთვის: „შეილო დავით, თურმე ეკლესიას თიატრს ეძახი, ცისკარს სათამაშოს და წირვას ნარმოდგენას. ნუ შერები ამისთანა ღვთის გარეგან საქმეს, მოიქეც და ღმერთი ინამეო". დავითის პასუხი: „ნადით, ასე უთხარით მამაჩემს: „რაც იმას სნამდეს, მე გამინყრეს და რაც მე მნამს, იმას გაუწყრესო"; გიორგის უთქვამს: „დაადგა იგი ყოველსა გზასა არა კეთილსა და ბოროტი მას არ მოენყინა" (იხ. კაკაბაძე 1914: 105; რუხაძე 1954: 105). ფსალმუნის სიტყვებით გაუმტყუნებია შვილი.

პეტრე ლარაძეს ასეთი ლექსი აქვს დავითისადმი მიძღნილი:

> ღმრთისა სანაცვლოდ მოსავი ხარ, გრნამს ბოლონანი,
> სერაფიმთ ნილად ნიმფნი ცუდნი გყავს გარ ბრმინანი,
> მათით დასტკბები, მათ ალერსობ, არ თუ ინანი,
> სჯობს მოიცილო, როცა ჰჭირან საძრახისები"...
>
> (S 135 — რუხაძე 1954: 105-106)

დავითს თურმე ერთხელ უთქვამს: „хорошо как нигде, никогда не было" — ე. ი. რუსეთში ისე კარგია ცხოვრება, როგორც არსადო...

ცხადია, დავით ბატონიშვილის სულიერი პორტრეტის დასახატავად ეს ცნობები არ არის საკმარისი. დავითმა, შესაძლოა, თანამედროვეთა შორის ერთხელ შეიძინა ეროვნული ნიჰილისტის სახელი და ეს სტერეოტიპული წარმოდგენა გამყარდა ხალხში, მაგრამ არ უნდა დავივინყოთ, რომ დავით ბატონიშვილი არის ის პიროვნება, ვინც რუსულ ენაზე დაწერა საქართველოს ისტორია, შეავსო სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონა", რუსული, თურქული, სომხური განმარტებები მიუნერა სულხან-საბას ახსნილ სიტყვებს; წერდა სტატიებს ენციკლოპედიისათვის, დაწერა „საქართველოს სამართლისა საკანონთმცოდნეობის მიმოხილვა", შეისწავლა საბუნებისმეტყველო მეცნიერებანი, დაწერა შემოკლებული „ფისიკა"...

დავით ბატონიშვილის ერთგვარი ირონიული დამოკიდებულება გარშემომყოფთა მიმართ, ვფიქრობთ, ეროვნული ნიჰილიზმისა კი არა, უფრო იმედგაცრუების შედეგია, — როგორც პატრიოტი, დაცინვით უყურებს გვერდით მყოფებს, იქნებ, — საკუთარ თავსაც, საქართველოში აღარავისა აქვს იმისი ძალა, რომ წინ აღუდგეს პავლე I-ისა და ალექსან-

დრე I-ის თვითნებობასა და სახელმწიფოებრიობის შესანარჩუნებლად რაიმე რეალური გააკეთოს... მაგალითისათვის შეგვიძლია ვნახოთ, როგორ დასცინის იგი 1801 წელს იმერეთში ფარნაოზ და იულონ ბატონიშვილების გაქცევის ამბავს:

„ლომნი კატურად გარბიან, ერთითა შეძახილითა"...
„იულონ თქმით, თამაზ ბანით, ფარნაოზ მოძახილითა"...

ამ საკითხზე სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ, ვინც გაიცნობს დავითის ლექსებს („ალავერდა საკაცისა გამთლელი", „გთხოვთ იმღერდეთ ამ სიმღერას ბანზედა", კნიაზ ჩიქოვანი" და სხვა არაერთი), დარწმუნდება, რომ ეროვნული ნიჰილისტი ნამდვილად არ არის დავით ბატონიშვილი, ვოლტერით მისი გატაცება და გაგულისების დროს წარმოთქმული სიტყვები არ არის საკმარისი, ცალსახა წარმოდგენა ჩამოვიყალიბით მისი არაეკლესიურობის შესახებ, ჩანს, რომ პესიმიზმი და გამწარება იმალება მისი ირონიული სახის უკან, — ბატონიშვილები, მეფეები უმოქმედონი გამხდარან... მის სიტყვებშიც — „хорошо как нигде, никогда не было" ირონიულ ულერადობა გვეჩვენება უმოქმედო ადამიანების მიმართ გაღიზიანებულობის ჟამს წარმოთქმული და არა გვგონია, დავითს იმ აღტაცებულობის გამოხატვა ეწადოს, რასაც რუსეთში განცხრომით ცხოვრების გამო განიცდის, — ასეთი ხასიათის პიროვნება არ ჩანს... დავით ბატონიშვილს ოდნავ ვრცლად შევეხეთ, მისი მაგალითიც არის იმდროინდელი სულიერი ცხოვრების სახის მაჩვენებელი.

სასულიერო მწერლობის მესვეურნი, სასულიერო მოღვაწენი უარყოფითად იყვნენ განწყობილნი დავით ჩოლოყაშვილის მსგავსთა მიმართ, მაგრამ, ვიმეორებთ, „ვოლტერიანობით" გატაცებულთა და ეროვნულ ნიჰილისტთა შორის სამშობლოსა და საკუთარი ცხოვრების გამო უიმედობამოძალებული ადამიანები უფრო არიან საგულვებელნი, ვიდრე — მართლა ნიჰილისტები... ვოლტერიანელობა კი იმდროინდელობისათვის ერთგვარი მოდური გატაცებაც გახლდათ, ეს ჩვეულებრივი ფილოსოფია იყო და ჭკვიანი ადამიანისათვის ვოლტერის გაცნობა სულაც არ ნიშნავდა იმას, რომ მას ეკლესიურობა და სამშობლოს სიყვარული უნდა გაჰქრობოდა.

დავუბრუნდეთ ხსენებული პერიოდის ქართულ საეკლესიო მწერლობაზე საუბარს.

აღორძინდა ტრადიციული ჟანრები სასულიერო მწერლობისა, ამავდროულად სასულიერო სფეროს წარმომადგენლები სამეცნიერო მოღვაწეობას ეწევიან და მისი განვითარებისათვის ილვწიან. ჰაგიოგრაფიასა და ჰიმნოგრაფიაში ტრადიციულ ჟანრის აგრძელებს არაერთი ქართველი მოღვაწე...

ქართული ეკლესია, ძირითადად, ტრადიციას ინარჩუნებს, მაგრამ მეცნიერების დარგებს ფართოდ უხსნის კარს თავის ნიაღში და ქართველ საზოგადოებას არ უშლის ხელს, ევროპულ კულტურას დაუხლოვდეს. ცხადია, მისთვის გასაგებია, რომ სხვაგვარად შეუძლებელია კულტურული ნინსვლა. ქართული ეკლესია შინაგანად იმისათვის არის განწყობილი, რომ ტრადიცია ძლიერი იყოს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ახლის შემოტანა,

შესაძლოა, საშიში აღმოჩნდეს. ეროვნული ტრადიციები არ უნდა ჩაკვდეს ერში, თორემ შემოსული კულტურა ვერავითარი სიკეთის მომტანი ვერ აღმოჩნდება მისთვის. ამ საკითხებთან დაკავშირებით რევაზ თვარაძის ნააზრევი გვინდა გავიხსენოთ:

„კულტურული სინთეზი ბევრად უფრო რთული მოვლენაა. იგი აუცილებლად საჭიროებს შემდეგ ნინაპირობებს: ის, ვინც სხვადასხვა კულტურათა სინთეზი უნდა მოახდინოს, განვითარების თვალსაზრისით ამ კულტურათა შემქმნელ ხალხებზე დაბლა არავითარ შემთხვევაში არ უნდა იდგეს, მას უნდა შესნევდეს ძალა თავისთავში დაძლიოს ამ კულტურათა შეთვისების შედეგად აღძრული საფრთხე გავლენის ქვეშ მოქცევისა; ამ კულტურებს მან უნდა დაუხვედროს თავისი თვითმყოფადი, ძალუმი კულტურა და ამ უკანასკნელთან მათი ორგანულად შერწყმის გზით უნდა მისნვდეს განვითარების უფრო მაღალ საფეხურს“ (თვარაძე 1997: 201).

ერთ-ერთი მიზეზი, რის გამოც ტრადიციის ერთგულება ახასიათებს ეკლესიას, როგორც ზემოთაც ითქვა, ისიც არის, რომ, სარნმუნოების გარდა, ეროვნული თავისთავადობის საფუძველი არ მოიშალოს. თავისი კულტურა ძლიერი უნდა ჰქონდეს, რომ ახლის გადახარშვა, მორგება შეძლოს. როცა ერში დაქვეითებულია კოლექტიური აზროვნება, კულტურა, ცხადია, მაშინ უფრო მეტად ფრთხილი ხდება ეკლესია.

XVI-XVIII-სს-ის ქართული სასულიერო მნერლობის უმთავრესი ნიშანი ის არის, რომ ეს მნერლობა, რუსეთის მეშვეობით, ევროპულ კულტურას უახლოვდება. სასულიერო მნერალთა ერთ ნანილში ძლიერია სწრაფვა დასავლეთთან ურთიერთობისა, თუმცა, აღმოსავლური დოქტრინის შეცვლის მცდელობა არ შეინიშნება. ამავდროულად, ძლიერია ტრადიციის ერთგულება და არიან ისეთი მოღვანეებიც, რომელნიც ამ სწრაფვას ენინააღდეგებიან.

XVI-XVIII-სს-ის სასულიერო მნერლები მჭიდროად არიან დაკავშირებულნი მეცნიერების სხვა და სხვა დარგთან, სასულიერო მნერლობის ჟანრებში საერო მნერლებიც მოღვანეობენ, ამიტომ ხსენებული პერიოდის სასულიერო მნერლობა საერო მნერლობასთან მჭიდრო კავშირში უნდა იქნას განხილული.

დამოწმებანი:

ანტონ 1980: ბაგრატიონი ა. წყობილსიტყვაობა. გამოოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა. თბ.: „მეცნიერება“, 1980.

კაკაბაძე 1914: კაკაბაძე ს. ნერილები საქართველოს ოსტპრიიდან. თბ.: 1914.

კეკელიძე 1980 I: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. I თბ.: 1980.

კეკელიძე 1980 II: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლირატურის ისტორია. II. თბ.: 1980.

რუხაძე 1954: რუხაძე ტრ. ძველი ქართული ლირიკის ისტორიიდან. თბ.: 1954.

შათირიშვილი 2002: შათირიშვილი ზ. რუსთველის რეცეპცია ქართულ კულტურაში და გალაკტიონის მესიანისტური ნარატივი. // რუსთველოლოგია, 2, თბ.: 2002.

ქრესტომათია 1964: ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია. I, შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ. თბ.: თბილისის სახ. უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1964.

„საყოველთაო გრამატიკის" შექმნა დასავლეთ ევროპაში და ანტონ კათალიკოსის გრამატიკა

„საყოველთაო გრამატიკა" ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი გამოკვლევაა მსოფლიო ლინგვისტურ ლიტერატურაში. ის გამოიცა (ანონიმურად) 1660 ნელს და გვევლინება გარდამტეხ მომენტად ევროპული ლინგვისტური აზროვნების განვითარებაში. გრამატიკის ავტორები იყვნენ ლოგიკოსი და ფილოსოფოსი ა. არნო და გრამატიკოსი კლ. ლანსლო, რომლებიც პორ-როიალის (ან პორ-რუაიალის) მონასტრის ბერები გახლდნენ. მათ ჩამოაყალიბეს გრამატიკისადმი ახალი მიდგომა, რომელიც ემყარება ენის ანალიზს „გონის", მისი შესაძლებლობებისა და ძირითადი ოპერაციების პოზიციიდან. ამიტომაც გრამატიკას „რაციონალური" ეწოდება.

„საყოველთაო გრამატიკამ" სათავე დაუდო გრამატიკული მეცნიერების ჩამოყალიბებას და ამ ნიმუშის მიხედვით ევროპაში შემდგომ აღწერილ იქნა ბევრი ევროპული და არაევროპული ენა. სხვადასხვა საფეხურზე მდგომ ენათა მრავალფეროვნებამ ენათმეცნიერები და ფილოსოფოსები დააფიქრა ენისა და ენების ისტორიული განვითარების ფაქტის შესახებ.

„საყოველთაო გრამატიკა", როგორც მიუთითებს მისი სახელწოდება, აღიარებდა ორ პრინციპს — გრამატიკული წესების საყოველთაობას და მათ რაციონალურ (ლოგიკურ) საფუძველს.

ის შედგება ორი ნაწილისგან — ფონეტიკისგან და გრამატიკისგან. პირველი ნაწილის ექვს თავში განხილულია ბგერები და ასოები, მახვილი და მარცვალი.

ამ თეორიის თანახმად, ადამიანებს ახასიათებთ ერთგვაროვანი საზრო და მეტყველებითი უნარი, შესაბამისად, ყველა ენის საფუძველია ერთიანი იდეალური ლოგიკური სქემა, მაგრამ არც ერთი კონკრეტული ენა არ ემთხვევა ადამიანთა პოტენციურად მოცემულ ენას. გრამატიკის მიზანია ყველა ენისთვის დამახასიათებელი პრინციპებისა და ამ ენათა განმასხვავებელი ნიშან-თვისებების დადგენა.

საყოველთაო გრამატიკის საფუძვლად მიჩნეულია დეკარტის რაციონალისტური ფილოსოფია. ამ ფილოსოფიის თანახმად, თეორიული აზროვნება უმაღლეს საფეხურზე დგას შემეცნების გრძნობად საფეხურთან შედარებით და ამიტომ სწორედ გონი უნდა ჩაითვალოს გრძნობადი შემეცნების ჭეშმარიტების კრიტერიუმად.

არნო და ლანსლო იყენებდნენ, გარდა ფრანგულისა, ტრადიციული კლასიკური ენების (ლათინურის, ძველი ბერძნულის), აგრეთვე — ზოგიერთი რომანული ენის მონაცემებს.

ანტონ პირველის გრამატიკა დაწერილ იქნა მე-18 საუკუნეში, ანუ, საყოველთაო გრამატიკასთან შედარებით, გაცილებით გვიან, მაგრამ ის მაინც მიეკუთვნება კლასიკური რაციონალიზმის ეპისტემას. ამიტომ მიზანშეწონილია ამ ორი გრამატიკული თხზულების შედარებითი ანალიზი

და მათში კლასიკური ეპისტემისთვის დამახასიათებელი საერთო სააზროვნო ტენდენციების ძიება.

ამგვარად, ჩვენი ნაშრომის მიზანს ნარმოადგენდა არა ანტონ პირველის მიერ ქართული გრამატიკის შექმნის ისტორიის აღნერა და არც მარტოოდენ ამ გრამატიკის დახასიათება, არამედ იმ საერთო სააზროვნო პროცესების განხილვა, რომლებმაც განაპირობეს საფრანგეთში „საყოველთაო გრამატიკის", ხოლო საქართველოში ანტონ პირველის გრამატიკის შექმნა. დასახული ამოცანა გულისხმობს იმ ცნების გამოყენებას, რომელიც ძალზე პროდუქტიული აღმოჩნდა ევროპული კულტურისა და მეცნიერების ანალიზისთვის. ესაა მიშელ ფუკოს მიერ საგანგებო მნიშვნელობით გამოყენებული ცნება „ეპისტემისა".

ფუკოს ცნობილ თხზულებაში „სიტყვები და საგნები: ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია" გამოკვლეულია ცოდნის იმ სამი სფეროს განვითარების ისტორია, რომლებიც XIX საუკუნის დასაწყისისთვის ჩამოყალიბდნენ ფილოლოგიის, პოლიტიკური ეკონომიისა და ბიოლოგიის მეცნიერებათა სახით. ამ ისტორიაში ფუკო გამოყოფს სამ ურთიერთდამოუკიდებელ შემეცნებით ველს ანუ *ეპისტემას* (ბერძნ. „ცოდნა") — აღორძინების ეპოქას, კლასიკურ რაციონალიზმს და თანამედროვეობას. თავისთავად, ეპისტემა არის სტრუქტურა, რომელიც განსაზღვრავს გარკვეული შეხედულებების, კონცეფციების, მეცნიერული თეორიების არსებობის შესაძლებლობას ამა თუ იმ ისტორიულ პერიოდში.

თითოეული ეპისტემის შიდა მიმართებები ფუკოსთვის უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ამ ეპისტემათა ურთიერთმიმართებები. ერთადერთი, რაც აერთიანებს ეპისტემებს, ესაა მათი ორგანიზების ხერხი: „სიტყვებისა" და „საგნების" სემიოტიკურ ურთიერთდამოკიდებულებათა ესა თუ ის ტიპი, რომელიც ნებისმიერი პერიოდის კულტურათა ყველა სხვა გამოვლინების საფუძველს წარმოადგენს.

აღორძინების პერიოდში, ფუკოს მიხედვით, ფუნქციონირებდა ეპისტემა, რომელიც ემყარებოდა სიტყვებისა და საგნების, სამყაროსა და მისი აღმნერი ტექსტების ერთიანობას. ენა აქ სამყაროს ნაწილია, ხოლო სამყარო — ენისა: სიტყვები და საგნები წარმოქმნიან ერთიან „ტექსტს". ენა წარმოადგენდა საკუთარი თავის უწყვეტ კომენტარს. სამყარო აღიქმებოდა, როგორც ნიშან-თვისებებისა და სიტყვების ხლართი. ამგვარად, *ენა მიიჩნეოდა სამყაროს (ნივთიერი სამყაროს) განუყოფელ ნაწილად.*

კლასიკური რაციონალიზმის ეპისტემაში სიტყვები და საგნები ემიჯნება ერთმანეთს და მათ აკავშირებს მხოლოდ აზროვნება — იგივეობრიობისა და განსხვავების მიმართებათა გამოვლენის საშუალებით. ენის ძირითად ფუნქციად მიიჩნევა *აზრის რეპრეზენტაცია, მისი წარმოდგენა.* იკარგება ენის მთლიანობა, განუყოფლობა, მონოლითურობა. კლასიცისტური ენა არ არსებობს, — ასკვნის ფუკო მისთვის დამახასიათებელი პარადოქსული მანერით, — მაგრამ ის ფუნქციონირებს.

თუ აღორძინების ეპოქაში ენა განახორციელებდა საკუთარი თავის კომენტირებას, ახლა წინა პლანზე გამოდის კრიტიკა, ის უპირისპირდება კომენტარს, როგორც საცნაური ფორმის ანალიზი — ფარული შინაარსის

გამოვლენას. და ვინაიდან ეს ფორმა წარმოადგენს რეპრეზენტაციის (წარმოდგენის) ფორმას, ამდენად, კრიტიკას შეუძლია გააანალიზოს ენა მხოლოდ ჭეშმარიტების, სიზუსტის, თვისების ან ექსპრესიული მნიშვნელობის ტერმინებით. ის განიხილავს ენას ისე, თითქოს ის იყოს ნმინდა ფუნქცია, მექანიზმების ერთობლიობა, ნიშანთა დიადი ავტონომიური ფუნქცია" (ფუკო 1977:133).

ენის დამოუკიდებელი არსებობის უგულებელყოფის შედეგად, ფუკოს მიხედვით, დარჩა მხოლოდ მისი ფუნქციონირება წარმოდგენაში, ვინაიდან კომენტარმა ადგილი დაუთმო კრიტიკას. დარჩა მხოლოდ მისი ბუნება და თვისებები, რომლებიც ახასიათებს ენას დისკურსის სახით, დისკურსი კი სხვა არაფერია, თუ არა თვით წარმოდგენა (რეპრეზენტაცია), წარმოდგენილი ენობრივი ნიშნებით. როგორია ამ ნიშნების სპეციფიკა და მათი უწვეულო უნარი, დააფიქსიროს წარმოდგენა, დაანანევროს და შემდეგ ისევ გააერთიანოს?

კრიტიკა იღებს ოთხნაირ ფორმას:

ა)სიტყვების კრიტიკა: შეუძლებელია მეცნიერების ან ფილოსოფიის აგება არსებული ლექსიკით. ზოგად ტერმინებში აღრეულია ის, რაც განსხვავებულია წარმოდგენაში (რეპრეზენტაციაში). აუცილებელია ანალიტიკური ენის საგანძურის შემუშავება;

ბ) გრამატიკულ პლანში აუცილებელია სინტაქსის მნიშვნელობათა ანალიზი. სიტყვათა რიგის, ფრაზების კონსტრუქციის გაანალიზება; როდისაა უფრო სრულყოფილი ენა, როდესაც მას აქვს ბრუნვები, თუ მაშინ, როდესაც მას აქვს თანდებულთა სისტემა? რა არის უმჯობესი — სიტყვათა თავისუფალი თუ მკაცრად განსაზღვრული წყობა? დროთა რომელი წყობა გამოხატავს უფრო ადეკვატურად თანმიმდევრობას?

გ) ფიგურებისა და ტროპების ანალიზი — აღნიშვნა ნაწილის ან მთელის მეშვეობით, არსებითის ან არაარსებითის, მოვლენის თუ გარემოების, თვით საგნების თუ მისი ანალოგების საშუალებით;

დ) კრიტიკამ უნდა განსაზღვროს ენის დამოკიდებულება იმისადმი, რასაც ის წარმოადგენს (რის რეპრეზენტირებასაც ახდენს).

ფუკოს აზრით, ენას (კლასიკური რაციონალიზმის ეპისტემაში) სხვა ნიშნებისგან განასხვავებს ის, რომ ენა აანალიზებს წარმოდგენას *მკაცრად თანმიმდევრულად.* მართლაც, ბგერების არტიკულირება ხდება ცალ-ცალკე, ენას კი არ ძალუძს წარმოადგინოს აზრი მის მთლიანობაში; აუცილებელია, რომ მან ნრფივად განალაგოს ის დანანევრებული სახით. ენა არ უპირისპირდება ყველა სხვა ნიშანს — ჟესტებს, პანტომიმას, თარგმანს, გამოსახულებებს, ემბლემებს და ა.შ. როგორც არბიტრარული ან კოლექტიური — ბუნებრივსა ან ერთეულს. აზროვნებისა და ნიშნების მიმართ ის იგივეა, რაც ალგებრა გეომეტრიის მიმართ: ნაწილთა (ან სიდიდეთა) ერთდროულ შედარებას ის ანაცვლებს იმგვარი წესრიგით, რომლის ხარისხები განვლილი უნდა იქნეს *თანმიმდევრულად, ერთიმეორის მიყოლებით.* სნორედ ამგვარი მკაცრი გაგებით გვეკლინება ენა, როგორც აზროვნების ანალიზი: არა უბრალო დანანევრება, არამედ სივრცეში წესრიგის შეტანა.

(აქ შეიძლება დავინახოთ აზროვნების სინთეზური და ანალიტიკური პოლუსების ქრონოლოგიური ურთიერთმონაცვლეობის გამოხატულება,

რაც აქცენტირებული არაა ფუკოსთან და წარმოდგენილია, როგორც ეპისტემათა ოდენ ერთ-ერთი განმასხვავებელი თავისებურება).

საინტერესოა, რომ „საყოველთაო გრამატიკას“ ფუკო არ მიიჩნევს ლინგვისტიკის წინამორბედ კონცეფციად. მისი შენიშვნით, საყოველთაო გრამატიკის საკუთარი ობიექტია არა აზროვნება, არა ენა, არამედ — დისკურსი, ეს უკანასკნელი კი გაგებულია, როგორც ენობრივ ნიშანთა თანმიმდევრობა. ეს თანმიმდევრობა წარმოდგენათა (რეპრეზენტაციათა) ერთდროულობის მიმართ ხელოვნურია, და ამდენადვე ენა უპირისპირდება აზროვნებას, როგორც გააზრებული — უშუალოს. არანაკლებ საინტერესოა ფუკოს შენიშვნა იმის შესახებ, რომ ეს თანმიმდევრობა სხვადასხვაგვარია სხვადასხვა ენაში: ზოგიერთ ენაში მოქმედების აღმნიშვნელი სიტყვა ფრაზის ცენტრშია განთავსებული, სხვებში კი — ფრაზის ბოლოს; ზოგიერთ ენაში თავდაპირველად ასახელებენ წარმოდგენის ძირითად ობიექტს, სხვებში კი — თანმხლებ გარემოებებს. „ენციკლოპედიაში“ აღნიშნულია, რომ განსხვავებული ენები გაუმჭვირვალეა ერთმანეთისთვის და სათარგმნად ძნელია სწორედ მათთვის დამახასიათებელი თანმიმდევრობის ურთიერთშეუთავსებლობის გამო, და არა მარტო სიტყვათა განსხვავების მიზეზით.

ფუკო ხაზგასმით მიუთითებს, რომ „საყოველთაო გრამატიკა არაა შედარებითი გრამატიკა: ის არ განიხილავს ენების დაახლოებას თავისი ობიექტის სახით და არ იყენებს, როგორც თავის მეთოდს.... „მისი საყოველთაობა მდგომარეობს არა აღმოჩენაში საკუთრივ გრამატიკული კანონებისა, რომლებიც საერთო იქნებოდა ლინგვისტური სფეროებისთვის და გამოავლენდა, იდეალურსა და აუცილებელ ერთიანობაში, ნებისმიერი შესაძლო ენის სტრუქტურას; ის საყოველთაოა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც შეუძლია გამოავლინოს გრამატიკის კანონებქვეშ — მაგრამ მათი საფუძვლის დონეზე — დისკურსის ფუნქცია წარმოდგენათა ანალიზში... “ (ფუკო 1977:147-148).

ამგვარია ის ზოგადი ნიშან-თვისებები და ტენდენციები, რომლებიც ახასიათებდა კლასიკური რაციონალიზმის ეპისტემას და გამოვლინდა „საყოველთაო გრამატიკაში". შეინიშნება თუ არა ეს ნიშან-თვისებები და ტენდენციები ანტონ პირველის „გრამატიკაში“?

* * *

სანამ უშუალოდ ანტონ პირველის გრამატიკას განვიხილავდეთ, უნდა შევნიშნოთ, რომ იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ანტონის ენათმეცნიერული აზროვნებაში გამოვავლენთ ანალოგიებს „საყოველთაო გრამატიკასთან“, ეს საკმარისი არაა იმისთვის, რომ ვამტკიცოთ: ენათმეცნიერული აზროვნება საქართველოში *ვითარდებოდა იმავე მიმართულებით*, როგორითაც — ევროპაში და რომ ანტონის გრამატიკა ისეთივე კანონზომიერი საფეხურია *ამ აზროვნების განვითარებისა*, როგორიც — არნოსა და ლანსლოს „საყოველთაო გრამატიკა“. აუცილებელია უფრო ადრეული ეპოქების ქართული ლინგვისტური ნაშრომების ძირითად ტენდენციათა შეჯერება შესაბამისი პერიოდების ევროპული ლინგვისტიკის ტენდენციებთან.

იმ პერიოდში, როდესაც ევროპაში ფუნქციონირებდა ალორძინების ეპისტემა, საქართველოში, ცნობილი ისტორიული პირობების გამო, კულტურის ისეთი მასშტაბით განვითარების საშუალება არ იყო, როგორც ევროპაში, და ამიტომ ვერ ვიმსჯელებთ საქართველოში რენესანსული ეპისტემის ზუსტად იმავე სახით ფუნქციონირების შესახებ, როგორც ეს მოხდა ევროპაში. შესაბამისად, მიზანშეწონილი იქნება, უბრალოდ, მიმოვიხილოთ კლასიცისტური ეპისტემის წინამორბედი პერიოდის (მისი ქრონოლოგიური საზღვრების დაზუსტების გარეშე) ლინგვისტური აზროვნების ზოგადი ტენდენციები და შევაჯეროთ ისინი იმ ტენდენციებთან, რომლებიც შეინიშნება ანტონ პირველთან.

„ძველ ქართულ ნერილობით ძეგლებში, — წერს ზ. სარჯველაძე XIII საუკუნის ერთი ქართული ხელნაწერის შესახებ, — როგორც ნათარგმნში, ისე ორიგინალურში, მრავალი უცხოენოვანი ლექსიკური ერთეული გეხვდება, რასაც კარგად გრძნობდნენ თვით ძველი ქართული კულტურის მოღვაწენი. ყურადღებას ამ მხრივ იქცევს გრიგოლ ჩახრეხაის ძის ანდერძი, რომელიც მის მიერ გადაწერილი დიდი სჯულისკანონის ტექსტს ერთვის. გრიგოლ ჩახრეხაიძეს შეუნიშნავს, რომ ტექსტში მრავალი უცხო სიტყვაა. იგი თავს იმით იმართლებს, რომ მიუთითებს, ეს უცხო სიტყვები დედნიდან მომდინარეობენო: მრავალნი უცხონი სიტყუანი არიან, გარნა დედასა ეგრე ეპოვე.

უცხო სიტყვათა ხმარება იმითაც იყო შეპირობებული, რომ ქართულში მათი ეკვივალენტი არ მოიპოვებოდა“ (სარჯველაძე 1984:201).

XI-XIII საუკუნეებში ქართველ მოღვაწეთა ლინგვისტური გამოკვლევები ძირითადად ლექსიკოგრაფიული ხასიათისა იყო. მაგალითად, როდესაც ეფრემ მცირე თარგმნის იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ტექსტს, ის შენიშნავს: „ვინაითგან ბერძენთა ენაი უფსკრულ ღრმა არს და იგივე და ერთი სიტყუაი მრავალსა პირსა აღიარებს და უპირატესად ყოვლისა მას ადგილსა ზედამინევნით გამოიკულევს წმიდაი იოვანე ოქროპირი და განცხადებულად უეჭველ-ჰყოფს ვითარებასა მისსა. ამათ ესევითართა ღრმათა ადგილთა, სადაცა უპმდა შეცვალებაი და სხუებრ ცვალებაი სიტყუასა სამოციქულოსა ქართულსა, რომელი მაშინღა ძლით გულისპმაიყოფებოდა. ოდეს სამნი გინა ოთხნი თარგმანნი პავლისანი და ეგეოდენნივე ლექსიკონნი, ესე არიან ღრმათა წიგნურთა სიტყუათა ანბანსა ზედა განნყობილნი სიტყუანი, ერთად შემოვკრიბნი, მაშინღა ძლით მოუპოიი ქართული შემსგავსებული სიტყუაი“ (ბლეიკი 1926 : 160-166).

ამგვარად, ეფრემი ეძიებს ბერძნული სიტყვების ქართულ შესატყვისებს ან უშუალოდ გადმოაქვს ბერძნული სიტყვა ქართულ თარგმანში. მაგალითად, ეფრემი „თვლიდა, რომ ბერძნული სიტყვა ლექს სიტყვის ბადალი ქართულში არ იყო. იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ ქართულ თარგმანს ეფრემ მცირე ურთავს ასეთ შენიშვნას: „შეისწავე, ვითარმედ ლექსი ღრმასა სიტყუასა ჰქჯან წიგნურსა, რომელსა სოფლურად ნაცვალი სხუაი აქუნდეს და ესევითარსა მას სიტყუასა სომხურად ქერაკანი ჰქჯან, ქართულად არა ვიცი“ (ციტ. წიგნიდან: სარჯველაძე 1984 : 202).

ის, რომ უცხოენოვანი სიტყვების შემოტანა ქართულში დასაშვებად მიიჩნეოდა, როდესაც ქართულში შესაბამისი საგნის ან მოვლენის აღმნიშვნელი სიტყვა არ მოიპოვებოდა, შეიძლება ჩათვლილ იქნას იმ პერიოდში ენათა ფუნქციური ურთიერთშენაცვლებადობის დადასტურებად.

ეფრემ მცირის კიდევ ერთ ხელნაწერში ვკითხულობთ: „შეისწავე, რამეთუ, რაი იგი არს მნაფელი მ;ნველისთვის, იგივე არს ი ნ ი ო ხ ი ეტლთა ზედა მჯდომარისათვის, ხოლო ქართულად არცა ეტლნი არიან, მგონია, რომელ არცა სახელი მეეტლისაი, ამისთ;ს ბერძულივე დავწერე — ინოიხი" (ციტ. წიგნიდან: სარჯველაძე 1984 :203).

ზ. სარჯველაძის თქმით, „ცალკეულ სიტყვათა განმარტებანი გვხვდება უძველეს ქართულ წერილობით ძეგლებში, მაგრამ ლექსიკოგრაფიული შენიშვნები განსაკუთრებით ხშირია ეფრემ მცირის, იოანე პეტრწინის, არსენი იყალთოელისა და სხვათა ნაწერებში.

უცხოენოვან სიტყვათა განმარტებები დასტურდება ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში, ჰაგიოგრაფიულ, ეგზეგეტიკურ და სხვა ძეგლთა ძველ ქართულ თარგმანებში.

მთ. 5, 22 რომელმან ჰრქუას ძმასა თ;სსა „რაკა", რომელ არს საძაგელ;

ი.11, 55 აღვიდეს მრავალნი იერუსალიმდ სოფლებისაგან უწინარეს მის პასექისა, რომელსა ჰრქ;ან ვნებაი;

973 წელს გადაწერილ პარხლის ოთხთავს... აშიებზე დართული აქვს რამდენიმე ლექსიკოგრაფიული შენიშვნა ტექსტის ხელითვე:

50 ვ: ა ლაბასტრი ჭურჭერი იგი იყო; შდრ.: რომელსა აქუნდა ალაბასტრი ნელსაცხებელისაი, მ. 26,7.

50 ვ: ნელსაცხებელი იყო ქსისტისა ნახევარი; შდრ.: რომელსა აქუნდა ალაბასტრი ნელსაცხებელისაი, მრავლისა სასყიდლისაი, მ. 26,6.

87 ვ: მნაიარს ლიტრაი ერთი და ლიტრისა მეორისა ნაწილი; შდრ.: მიჰსცა მათ ათი მნაი, ლ.19, 13." და ა.შ. (სარჯველაძე 1984: 206).

ზ. სარჯველაძე მიუთითებს, აგრეთვე, გრამატიკულ შენიშვნებზე, რომლებიც გვხვდება, მაგალითად, იოანე პეტრწინთან. პეტრწინი იოანე ქსიფილინოსის „მეტაფრასის" ერთ-ერთ კომენტარში მიუთითებს, რომ ბერძნულში არის სამი სქესი: მამრობითი (მამალი), მდედრობითი (დედალი), საშუალი (არარომელი). „არის იმის ცდაც, — შენიშნავს ზ.სარჯველაძე, — რომ ქართულში განსხვავდეს მონაზონა (მდედრ.) და მონაზონი (მამრ.)" (სარჯველაძე 1984: 245), ასევე — კაცი (მამრ. და კაცა (მდედრ.).

ძველი ქართველი მწერლები ითვალისწინებდნენ აგრეთვე იმას, რომ ბერძნულში არის არტიკლი (ართრონი). ზოგიერთი მათგანის აზრით, ქართულში არტიკლი არ არის. სხვები კი ქართულში არტიკლს დასაშვებად მიიჩნევდნენ.

ძველ ქართულ ლიტერატურაში გამოყოფდნენ მეტყველების რვა ნაწილს, მოიხსენიება ბრუნვების სახელწოდებები, ტერმინები მხოლობითი, საერთო!ო-//საერთო (მხოლობითი) და სამრავლო (=მრავლობითი) (სარჯველაძე 1984: 247).

იოანე ოქროპირის ჰომილიებში ჩართულია გრამატიკული ტრაქტატი „სიტყუაი ართრონთათვის", რომელშიც ქართველმა მთარგმნელმა (მ. შანიძის აზრით — არსენ იყალთოელმა) ჩაურთო გრამატიკული ტრაქტატი. ამ ტრაქტატში, ბერძნული ართრონების განხილვის გარდა, საუბარია

ქართული ენის გრამატიკის შესახებ. არსენ იყალთოელი მიუთითებს, რომ ქართულს, ბერძნულისგან განსხვავებით, არა აქვს ორობითი რიცხვი. ის, აგრეთვე, „ჩამოთვლის ხუთსავე ბრუნვას: ადვილობითს (სახელობითს), შობილობითს (ნათესაობითს), მიცემითს, მიზეზობითსა (ბრალდებითს — აკუზატივს) და ნოდებითს.

როგორც ვხედავთ, ბრუნვათა სახელებიდან სამი (**ნათესაობითი, მიცემითი, ნოდებითი**) დღევანდელს ემთხვევა, ორი (**ადვილობითი, მიზეზობითი**) — არა (ფოცხიშვილი 1995: 109).

ტრაქტატში აღნიშნულია, რომ ბერძნულში ბრალდებითი და მიცემითი სხვადასხვა ბრუნვაა, ქართულში კი — ორივე მათგანი „ერთ ლექსად ითქუმის", ანუ ერთი სიტყვით გადმოიცემა თარგმნისას.

აქ არ შევჩერდებით ამ ტრაქტატის დეტალურ განხილვაზე. დავიმოწმებთ მხოლოდ ალ. ფოცხიშვილის შეხედულებას: „მართალია. ართრონი-სადმი მიძღვნილი ტრაქტატი ბერძნული ენის გრამატიკის საკითხებს ეხება, მაგრამ ამავე დროს ავტორი გვაძლევს ქართული გრამატიკის ელემენტებსაც. ფაქტიურად, მოცემული აქვს არსებითი სახელის ბუნების ფორმები სახელობითს, მიცემითს, ნათესაობითსა და ნოდებით ბრუნვებში როგორც მხოლობითს, ისე მრავლობითს რიცხვში" (ფოცხიშვილი 1995:111). მ. შანიძეც აღნიშნავს, რომ „სიტყუაჲ ართრონთათვის" არის პირველი კონკრეტული დადასტურება იმ ფაქტისა, რომ საქართველოში გრამატიკული კვლევა დაინყო XI-XII საუკუნეებში.

ალ. ფოცხიშვილი ვარაუდობს: „მიუხედავად იმისა, რომ ქართულ ენაზე შექმნილი იმდროინდელი სრული გრამატიკული ნაშრომი ჯერჯერობით მიგნებული არაა, მაინც თამამად შეგვიძლია ვივარაუდოთ მისი არსებობა; ყოველ შემთხვევაში XI-XII საუკუნეების ქართველი გრამატიკოსების ნაშრომები იყო ის ბალავარი, რომელზედაც ჯერ სულხან-საბას განთქმული „სიტყვის კონა" აღმოცენდა, ხოლო ცოტა მოგვიანებით ანტონ ბაგრატიონის „ქართული გრამატიკა" (ფოცხიშვილი 1995: 117).

ჩვენ ვერ დავეთანხმებით ალ. ფოცხიშვილის ამ გამონათქვამის პირველ ნაწილს. კერძოდ, მეცნიერის ვარაუდს XI-XII საუკუნეების საქართველოში სრული გრამატიკული ნაშრომის არსებობის შესახებ. ხოლო თუკი ის არსებობდა, სრული ხასიათისა არ უნდა ყოფილიყო. მასში განხილული იქნებოდა ზოგიერთი ლექსიკოგრაფიული და პუნქტუაციური საკითხი, მაგრამ — არა ქართული ენის სინტაქსის საკითხები. ქართული ენის სინტაქსის შესწავლის რაიმენაირი ნიშან-ნყალი XI-XII საუკუნეებში არ ჩანს.

რა თქმა უნდა, ძირითად სტიმულს ცალკეული გრამატიკული კატეგორიების გამოსაყოფად წარმოადგენდა ძველ ქართველ მნერალთა მთარგმნელობითი საქმიანობა და არა აზროვნებისა და მსოფლაღქმის ის არსებითი მამოძრავებელი ტენდენციები, რომლებიც შემდგომში გამოვლინდება ანტონ პირველთან — წესრიგის, მონესრიგებულობის შეტანა ენაში, ენის ელემენტთა განლაგება მომიჯნავეობის მიხედვით, ენის განხილვა დისკურსის სახით. უეჭველია ისიც (და ამას აღნიშნავენ ის ენათმეცნიერებიც, რომლებიც არ უპირისპირებენ ერთმანეთს XI-XII საუკუნეების გრამატიკულ ძიებებსა და ანტონ პირველის გრამატიკას), რომ ეფრემ მცირეს-

თან, არსენ იყალთოელთან და XI—XII საუკუნეების სხვა ფილოლოგებთან ენისადმი მიდგომა გამოიხატება კომენტირებაში და არა კრიტიკულ შესწავლაში. ეს კი არსებითად განასხვავებს მათ ანტონ პირველისგან.

* * *

ანტონის პირველი გრამატიკა შეიქმნა 1753 წელს. ნაშრომი შედგება წინასიტყვაობის და სამი ნაწილისგან, რომელთაგან პირველს და მესამეს ახლავს დამატებები. აღიარებულია, რომ უფრო მეტი დახვენილობით გამოირჩევა ნაშრომის მეორე რედაქცია — 1767 წლისა.

მეორე გრამატიკის წინასიტყვაობაში ანტონი წერდა: „პირველად მიზეზი ქმნის და მრომისა ჩემისა წინა დამიდვიეს თქვენდა, ხოლო მეორედ ამისათვის, ვითარმედ მრავალნი რაიმენი ჰსჩნდეს ვინაითგან არა სახმარ-იყვნენ ქართულებრისადმი ენისა და მრავალნი ესახმარებოდნენ და ეჭირებოდენცა. რომელნი არა მოხსენებულ-იყვნენ ღრამმატიკასა შინა ჩვენსა პირველ-ქმნილსა, ამად რომელ დაღათუ ფრიად ვჰშვერ განსჯი-სადმი თვითოთა სიტყვის ნაწილთა, რომლისა მოწამე არს ჭეშმარიტებაი, მაგრა, ვინაითგან ახალი იყო ცნობისა მის ქვემდებარეობაი ჩვენი, არა საკ-ვირველ-არს, რათა სრულიად ვერ სადამე განყოფითი და სავსე იდეა იქ-მნამცა ჩვენ შორის მაშინ... მოვინიე რა ქვეყნადვე ჩვენდა რიტორიკაიცა გარდამოვიღე და კატილორიანი არისტოტელისანი და მუნვე როსიასა ყო-ფასა ჩემსა ვიკითხავდი ელინურისა და ლათინურისა და ფრანციცულისა და იტალლიანურისა და გერმანიულისა და რუსულისა ენათა მეცნიერთად, კვალად ვითარმე იყო გვარი ხმარებად წანილთა სიტყვისათა და სახეთა მათთა ენათა მათ შორის თქმულთა და მომიგებდიან და საცნაურ ჩემდა ჰყვიან, ესრეთ დახელოვნებულ იქმნა უმეტეს გონება ხელოვნებისა ამის მიმართ" (ანტონი I 1885 : 2).

„პირველსა და მეორე გრამატიკას შორის სხვაობა დიდია, — წერს ალ. ფოცხიშვილი, — თუ პირველი გრამატიკის ცნებათა განსაზღვრებები ძი-რითადად ლათინურ-სომხურ გრამატიკულ ტრადიციას მისდევდა, მეორე გრამატიკაში დამატებითაა გათვალისწინებული ბერძნული, ფრანგული, იტალიური, გერმანული და რუსული, რასაც დაერთო საკმაოდ ძალუმი ნაკადი დასავლური (განსაკუთრებით ლეიბნიც-ვოლფისა და მათგან გამო-სული ბაიმაისტერის, ფილოსოფია-ლოგიკის ნიაღიდან მომდინარე) ნახევ-რად მეცნიერული ცნებები და საბოლოოდ მივიღეთ მეტად საინტერესო გრამატიკული ნაშრომი" (ფოცხიშვილი 1995: 18).

მნიშვნელოვანია ერთი საკითხი, რომელზეც ყურადღებას ამახვილებენ ე. ბაბუნაშვილი და თ., უთურგაიძე: ალ. ცაგარლის დაკვირვებით, „მიუხე-დავად იმისა, რომ ანტონი არ იცნობდა ზურაბ შანშოვანის გრამატიკას, მათ ბევრი საერთო ლინგვისტური ტერმინი აღმოაჩნდათ (ზურაბ შანშო-ვანის გრამატიკა დაინერა მოსკოვში 1737 ნელს, ხოლო ანტონისა — თბი-ლისში 1763 ნ.). ქართულ ენაზე დანერილი სხვა გრამატიკა ორივესთვის უცნობი იყო, საკმაო რაოდენოვის საერთო ტერმინები კი შეუძლებელია შემთხვევითობად მივიჩნიოთ" (ბაბუნაშვილი... 1991:14). ამ ფაქტიდან გამომდინარე, ავტორები ასკვნიან: „ზურაბ შანშოვანისა და ანტონ პირვე-

ლის ეპოქამდე ქართულად უკვე არსებობდა საგრამატიკო მეცნიერული ტერმინოლოგია, რომელსაც კარგად იცნობდნენ XVII-XVIII საუკუნეების სწავლულნი" (ბაბუნაშვილი... 1991: 14).

არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ანტონისა და შანშოვანის გრამატიკები ემყარებოდა რაიმენაირ „სრულ გრამატიკულ ნაშრომს". ტერმინები, რომელთაც იყენებდა ორივე სწავლული, ჯერ კიდევ XI-XII საუკუნეებში, ლექსიკოგრაფიულ ნაშრომებში გვხვდება.

გრამატიკას ანტონი ამგვარად განსაზღვრავს: „ღრამმატიკა არს შემძლებელობა მართლ-უბნობად და წესიერ წერად... ნივთნი უკვე ღრამმატიკისანი არიან თქმაობანი კაცობრივნი, ხოლო თქმაობა უკვე კაცობრივი ორთა სახეთა მიერ გამიყოფების, ე.ი. საუბრისა მიმართ და წერისა. ხოლო წარმოსდგებიან ესენი მრავალთა სიტყვათაგან და სიტყვანი მრავალთა ლექსთაგან და ლექსნი მარცვალთაგან და ეგსახედ მარცვალნი — ნიგნთაგან" (ანტონ I 1885:115).

ამგვარად, გრამატიკის ობიექტად ანტონი ასახელებს არა თვით ენას, არამედ — ისევე, როგორც ეს „საყოველთაო გრამატიკაშია" — დისკურსს, „თქმაობას", ზეპირმეტყველებითს ან წერილობითს. წინადადებას ის უნოდებს, ისევე, როგორც ძველი სწავლულები — „სიტყვას", სიტყვას — „ლექსს", ასოებს — „ნიგნებს".

საინტერესოა, რომ ალ. ფოცხიშვილი საყვედურობს ანტონს იმას, რომ ეს უკანასკნელი „ვერ ასხვავებს ობიექტს შემსწავლელი მეცნიერებისგან — რაც ენის ნაწილები იყო (ნიგნი, მარცვალი, სიტყვა, წინადადება), ახლა გრამატიკის ნაწილებად გამოაცხადა, მაგრამ ამის მიზეზი ის უნდა იყოს, რომ ანტონის გრამატიკა უფრო ფართო დისციპლინაა, ვიდრე გრამატიკა ჩვეულებრივი ნარმოდგენით..." (ფოცხიშვილი 1991:188). როგორია ეს „უფრო ფართო დისციპლინა"? ალ. ფოცხიშვილი აქვე განმარტავს: „ანტონისთვის გრამატიკა ენის ყველა ასპექტის მომცველია (წინადადება, სიტყვა, მარცვალი, ფონემა), ამიტომაც მას არ ჰყოფნის ჩვეულებრივი გრამატიკული ცნებები და ხშირად ლოგიკურსა და ფილოსოფიურ (ფსიქოლოგიურ) ცნებებს მიმართავს, განსაკუთრებით მაშინ, როცა საკითხი ენისა და აზროვნების ურთიერთობას ეხება, და თუნდაც ის ფაქტი, რომ ანტონთან დაისვა საკითხი ენისა და აზროვნების ურთიერთობისა, თავისთავად მეტად მნიშვნელოვანია" (ფოცხიშვილი 1991: 188).

როგორც ვხედავთ, ანტონის მიდგომა ენისადმი არსებითად განსხვავდება XI-XII საუკუნების მოღვაწეთა მიდგომისგან, რადგან ეს უკანასკნელნი, ძირითადად, ლექსიკოგრაფიულ კვლევებს ახორციელებდნენ. ყოველ შემთხვევაში, ენისა და აზროვნების ურთიერთმიმართების საკითხი მათთან არც წამოჭრილა. სამაგიეროდ, სწორედ ამგვარი მიდგომა აახლოებს ანტონის გრამატიკას „საყოველთაო გრამატიკასთან".

არნ. ჩიქობავა მიუთითებს, რომ ანტონთან „წინადადება სიტყვათა შეერთებაა. სიტყვა ნარმოდგენას გადმოგვცემს, მაგრამ, რაკი სიტყვები ერთდება, შესაძლებელი ხდება განსჯა" (ჩიქობავა 1965 : 94).

ფუკო აღნიშნავს: „სიტყვას სიტყვად გადააქცევს და ყვირილსა და ხმაურზე ამაღლებს მასში დაფარული წინადადება. სიტყვა არასოდეს იქცეოდა

საგნის წარმოდგენის ნიშნად, რადგან ის არასოდეს აღნიშნავდა, რომ რძე ცხელია ან რომ ის მზადაა, ან რომ მას ელოდებიან. მართლაც. სწორედ წინადადება ათავისუფლებს ბგერით სიგნალს მისი უშუალო ექსპრესიული მნიშვნელობებისგან და სუვერენულად განამტკიცებს მას მის ლინგვისტურ შესაძლებლობაში. კლასიცისტური აზროვნებისთვის ენა იწყება იქ, სადაც არის არა გამოხატულება, არამედ — დისკურსი. როდესაც ამბობენ „არა", ამ უარყოფას არ გამოხატავენ ყვირილით; ერთ სიტყვაში აქ შეკუმშულია „მთელი წინადადება: „... მე არ ვგრძნობ ამას ან არ მნამს ეს." წინადადებაში ენის ყველა ფუნქცია დაყვანილია წინადადების წარმოსაქმნელად აუცილებელ სამ ელემენტზე: ქვემდებარეზე, განსაზღვრებასა და მათ კავშირზე. გარდა ამისა, ქვემდებარე და განსაზღვრება ერთი და იმავე ბუნებისაა, რადგან წინადადება ამტკიცებს, რომ ერთი მეორის იგივეობრივია ან მიეკუთვნება მას" (ფუკო 1977: 344).

ანტონი კი წერდა: „სახელი უკვე წვალების ორად, ე.ი. არსებისა — მიმართ და ზედშესრულისა. არსებითი არს თავით თვისით მდგომარე საუბარსა შინა და წერილსა, ხოლო ზედშესრული არს არა თავით თვისით მდგომარე (ე.ი. არა დამოუკიდებელი — თ.ლ.), არამედ მოსრული არსებასა ზედა" (ანტონი 1885: 125)

ზმნის არსს ანტონი ამგვარად განმარტავს: „ზმნა არს ნაწილი სიტყვისა ცხადმყოფი არსებისა ყოფისა და ქმნათა და ენებათა მისთა" (ანტონი 1885: 157). შესაბამისად მსჯელობენ „საყოველთაო გრამატიკის" ავტორებიც. „ზმნა მთლიანად დაიყვანება ერთ ზმნაზე, რომელიც აღნიშნავს მყოფობას. ყველა დანარჩენი იდუმალად ასრულებს ამ ერთადერთ ფუნქციას, მაგრამ ისინი ფარავენ მას შემნიღბველი განსაზღვრებით: ემატება განსაზღვრებები და იმის ნაცვლად, რომ ითქვას „მე ვარ მომღერალი", ამბობენ „მე ვმღერი"; აქვე ემატება დროის მითითებები და ნაცვლად იმისა, რომ ითქვას „ოდესლაც მე ვარ მომღერალი", ამბობენ „მე ვმღეროდი". ბოლოს, ზოგიერთ ენაში ზმნებმა მოახდინეს თვით ქვემდებარის ინტეგრირება, მაგალითად, რომაელები ამბობენ არა ეგო ვივიტ არამედ ვივო. ყოველივე ეს სხვა არაფერია, თუ არა ენის დაშრეევა და დალექვა ერთი გარშემო: „არსებობს მხოლოდ ზმნა *ყოფნა*... რომელიც მყოფობს ამ თავის სიმარტივეში" (ფუკო 1977: 345)).

როგორც ზემოთ შევნიშნეთ, საყოველთაო გრამატიკის, ისევე, როგორც ანტონი პირველის გრამატიკის საკუთარი ობიექტია არა აზროვნება, არა ენა, არამედ — დისკურსი, ეს უკანასკნელი კი გაგებულია, როგორც ენობრივ ნიშანთა თანმიმდევრობა.

ზმნასთან ერთად ანტონი განიხილავს მეტყველების სხვა ნაწილებსაც: სახელს, ნაცვალსახელს, მიმღეობას, თანდებულს. ზმნიზედას, კავშირს, მიმღეობას.

თავისი ნაშრომის მესამე ნანილს ანტონი უთმობს სინტაქსის პრობლემებს. ამ ნანილს ეწოდება „თვის სინტაქსისა ანუ შეთხზვა ნანილთა სიტყვისათა და მოქმედებისა მათისა". ესაა ნაშრომის ის ნანილი, რომელიც, თავისი სულისკვეთებით, აზროვნების წესით, ყველაზე მეტად შეესაბამება „საყოველთაო გრამატიკის" სულისკვეთებას, ენაში ნესრიგის შეტანას, მასში მომიჯნავეობის პრინციპის გამოვლენის ანალიზს. ეს ნანილი ჩვიდმეტ თავს

მოიცავს. მასში განხილულია ისეთი საკითხები, როგორებიცაა მეტყველების ნაწილთა ოთხგვარი შეთანხმება, სახელისა და ზმნის შეთანხმება, არსებითისა და ზედსართავის შეთანხმება და სხვ., ანუ ააგო თავისი კვლევა პრინციპულად განსხვავებულ საფუძველზე, ვიდრე ეს შესაძლებელი იყო ბუა საუკუნეების საქართველოში. ამდენად, გასაკვირი არაა, რომ ანტონი თავის გრამატიკას მიიჩნევდა პირველ გრამატიკულ ნაშრომად ქართულ ფილოლოგიაში. უნდა აღინიშნოს, რომ გრამატიკა, როგორც წესრიგის გამოვლენა ენაში, მართლაც ანტონის გამოკვლევაში შეინიშნება პირველად და ამ გაგებით ანტონის გრამატიკა მართლაც პირველია ქართული ენის შესწავლის ისტორიაში, ქართულ ლინგვისტურ აზროვნებაში.

ანტონის გრამატიკაში არ ჩანს ენათა დაახლოების, მათი მიმსგავსების ტენდენცია, ისევე, როგორც არნოსა და ლანსლოს გამოკვლევაში. ანტონი არ იყენებს შედარებით მეთოდს, იკვლევს ქართული ენის *უნიკალურ სტრუქტურას*. ამასთან, გარკვეული გაგებით, მის ნაშრომსაც შეიძლება ეწოდოს „საყოველთაო გრამატიკა", ვინაიდან მას „შეუძლია გამოავლინოს გრამატიკის კანონებქვეშ — მაგრამ მათი საფუძვლის დონეზე — დისკურსის ფუნქცია წარმოდგენათა ანალიზში".

ანტონ პირველმა ხორცი შეასხა გრამატიკული წესების საყოველთაობისა და მათი რაციონალური (ლოგიკური) საფუძვლის პრინციპს, რომელიც საფუძვლად დაედო „საყოველთაო გრამატიკას".

რა თქმა უნდა, შინაარსობრივად და ანალიზის შედეგების მიხედვით, „საყოველთაო გრამატიკა" და ანტონ პირველის გრამატიკა მნიშვნელოვნად განსხვავდება ერთმანეთისგან, რადგან განსხვავებულია ის ენები, რომლებიც გაანალიზებულია ამ ორ ნაშრომში, მაგრამ ერთნაირია მსოფლმხედველობა, რომელიც მათ უდევს საფუძვლად. შეიძლება ითქვას, რომ ანტონის გრამატიკაში მნიშვნელოვანნილად ხორცშესხმულია ენის კრიტიკული ანალიზის ამოცანები.

ამდენად, ანტონ პირველის გრამატიკაში აისახა კლასიცისტური ეპისტემის არსებითი ნიშან-თვისებები, რომლებიც თავს იჩენს ა. არნოსა და კლ. ლანსლოს „საყოველთაო გრამატიკაში" და სისტემურად გაანალიზებულია მ. ფუკოს ნაშრომში „სიტყვები და საგნები".

დამონმებანი:

ანტონ I 1885: ანტონი I. ქართული ღრამმატიკა. ტფ.: 1885.

ბაბუნაშვილი... 1991: ბაბუნაშვილი ე., უთურგაიძე თ. ანტონ პირველის „ქართული ღრამმატიკა" და მისი ეროვნულ-ისტორიული მნიშვნელობა. თბ.: 1991.

ბლეიკი 1926: ბლეიკი რ. ეფრემ მცირის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან. მიმომხილველი. I. ტფ.: 1926.

სარჯველაძე 1984: სარჯველაძე ზ. ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი. თბ.: 1984.

ფოცხიშვილი 1995: ფოცხიშვილი ალ. ქართული ენათმეცნიერების ისტორია. თბ.: 1995.

ფუკო 1977: Фуко М. Слова и вещи (Археология гуманитарных наук). М.: 1977.

ჩიქობავა 1965: ჩიქობავა ა. იბერიულ-კავკასიურ ენათა შესწავლის ისტორია. თბ.: 1965.

ეპოქის პოეტიკური ტენდენციები.
აღმოსავლური მოტივები ქართული კონოტაციებით

გოჩა კუჭუხიძე

მეფე-პოეტები
(ბიოგრაფიული ნარკვევები)

თეიმურაზ პირველი

თეიმურაზ პირველის, მეფისა და პოეტის, შესახებ, არაერთგვაროვანი დამოკიდებულება არსებობს ლიტერატურათმცოდნეობაში:

კორნელი კეკელიძე ნერდა: „ნამდვილად რომ ვთქვათ, ის მონოდებული იყო იმდენად არა მეფობისათვის, რამდენადაც მნერლობისათვის" (კეკელიძე 1980: 553). როგორც პოლიტიკოსი კი, მეცნიერის აზრით, „თეიმურაზი იყო ეჭვიანი და დაუნდობელი კაცი, მოკლებული დიპლომატიურ შორსმჭვრეტელობასა და საღ პოლიტიკურ ალღოს" (კეკელიძე 1980: 553). კორნელი კეკელიძეს მოჰყავს ანტონ ფურცელაძის სიტყვები „უჯდა მთელი დღეობით ამ უმნო და უაზრო ლექსებს და აკლავდა სიცოცხლეს შიგა" (კეკელიძე 1980: 553).

თეიმურაზი 1589 ნელს დაიბადა (კეკელიძე 1980: 551).

მისი მამა — დავითი ლიტერატურით იყო გატაცებული, „ქილილა და დიმნას" ნანილი თარგმნა...

რადგან იმ დროს ძალიან იყო გართულებული დასავლეთსა და აღმოსავლეთს შორის საქართველოს ორიენტაციის საკითხი, რთული და ტრაგიკული შეიქმნა სამეფო ოჯახის ნევრთა შორის ურთიერთობა.

თეიმურაზის პაპა — ალექსანდრე, მისი ვაჟი დავითი, თვითონ თეიმურაზი რუსეთთან დაახლოების მომხრეები იყვნენ, რაც, ცხადია, ირანისა და ოსმალეთის უარყოფით დამოკიდებულებას ინვევდა.

დავითი ულმობელ კაცად არის შესული ისტორიაში. მან 1601 ნელს ავადმყოფობის გამო ტახტისაგან დროებით ჩამოცილებულ მამას ტახტზე დაბრუნების საშუალება არ მისცა, თვითონ გამეფდა და ძმა — გიორგი კი ციხეში ჩასვა... ალექსანდრე მეფე ბერად შედგა. დავითი 1602 ნელს გარდაიცვალა. მეფე ისევ ალექსანდრე გახდა.

1602 ნელს დავითმა, ალექსანდრემ და თეიმურაზმა ბორის გოდუნოვის ერთგულებაზე დაიფიცეს (ნარკვევები 1973: 244; ნანილის ავტორი — გ.ჯამბურია). შაჰ აბასი ითხოვდა, რომ თეიმურაზი და მისი და — ელენე ირანში ნასულიყვნენ. ალექსანდრე, რომლის მიმართ უნდობლად იყო ირანი განწყობილი, შაჰს ამ დროს ირანში ჰყავდა წაყვანილი. ალექსანდრე და გიორგი ბატონიშვილი იძულებული გახდნენ შეესრულებინათ მისი პირობა. ელენე შაჰმა ცოლად შეირთო. არსებობს შეხედულება, რომ თეიმურაზის დედამ — დედოფალმა ქეთევანმა, იმისი შიშით გაგზავნა თეიმურაზი

ირანში, რომ გიორგი თვითონ შეეცდებოდა ტახტზე ასვლას და დავითის ოჯახისათვის, შესაძლოა, ზიანი მიეყენებინა (კეკელიძე 1980: 551).

გიორგი ბატონიშვილმა 1605 წლის 1 იანვარს დადო რუსეთის ერთგულების ფიცი (ნარკვევები 1973: 249).

1605 წელს შაჰმა ირანიდან გამოუშვა ალექსანდრე და მასთან ერთად გამოაგზავნა ირანში გაზრდილი და გასპარსებული კონსტანტინე-მირზა. იგი 1605 წლის 12 მარტს მამას ენვია ძეგამში, სადაც ამ უკანასკნელს რუსეთის ელჩები უნდა მიეღო. მირზამ იქ იხმო გიორგიც, — ისქანდერ მუნშის ცნობით, ალექსანდრესთან და გიორგისთან შირვანზე ლაშქრობის შესახებ დანყებული საუბარი დავაში გადაიზარდა... კონსტანტინე-მირზამ საკუთარი ხელით მოკლა ძმა. შვილის მიშველება სცადა ალექსანდრემ, მაგრამ ისიც მოკლეს. დახოცეს: რუსთველი ეპისკოპოსი, მისი ძმა აბელ ანდრონიკაშვილი და ხუთი თავადი (ნარკვევები 1973: 250).

კონსტანტინე ქართველთა შეთქმულების გამო სამშობლოდან გაიქცა. იგი ქართლ-კახელთა ჯართან ბრძოლაში დაილუპა.

1606 წელს ქეთევანმა შაჰს თეიმურაზის გამეფება სთხოვა. 16 წლის თეიმურაზი კახეთის მეფე გახდა, იგი მამია გურიელის ასულ — ანაზე დაქორნინდა, შეეძინათ ორი შვილი — ლევანი და ალექსანდრე. თეიმურაზს ცოლი გარდაეცვალა. იგი მეორედ დაქორნინდა ლუარსაბ II-ის და — ხორეშანზე.

1613 წელს შაჰ აბასი განჯაში შეიჭრა. მისი მოთხოვნით ჯერ ალექსანდრე გაგზავნეს ირანში მძევლად ქეთევან დედოფალთან ერთად, შემდეგ კი — ლევანი (ნარკვევები 1973: 264)... როცა შაჰმა თვითონ თეიმურაზიც დაიბარა, მეფისთვის გასაგები გახდა, რომ ირანს განჯიდან კახეთში შეჭრა და აქ ბაგრატიონთა ამოწყვეტა ჰქონდა გადანყვეტილი და მოსაგერიებლად მზადებას შეუდგა (ნარკვევები 1973: 264).

1614 წელს შაჰი კახეთში შეიჭრა, ჟალეთში დაამარცხა თეიმურაზი, რომელიც იმერეთში გადავიდა... შაჰმა კახეთის, ერნო-თიანეთის რბევა დაინყო... კახეთიდან ირანში გადაასახლა კახელები, ასევე, — ალექსანდრეს მიერ ოსმალთა დევნის დროს შემოხიზნული ათასობით შირვანელი და ყარაბახელი (ნარკვევები 1973: 264).

შაჰ აბასმა კახეთის მმართველად თეიმურაზის ბიძის — გიორგის ვაჟი ისახანი დაადგინა. შაჰი იმერეთის მეფისაგან თეიმურაზისა და ლუარსაბის გადაცემას მოითხოვდა. ბოლოს შადიმან ბარათაშვილის დაიხმარებით ლუარსაბი ნაიყვანა, — შადიმანი, ეს „ბოროტი და ვერაგი კაცი", როგორც არაქელ თავრიზელი წერს, „დიდი ხნის განმავლობაში ელაპარაკა ლუარსაბს ლმობიერი, დამარწმუნებელი და მოსაწონი სიტყვებით" (არაქელ თავრიზელის ცნობები საქართველოს შესახებ, თარგმანი მერი მესხიშვილისა, ხელნაწერი, 22-44; იხ. — ნარკვევები 1973: 266).

სავსებით სწორად არის მიჩნეული, რომ ლუარსაბის თანხმობა მხოლოდ შადიმანის მიზეზით არ მომხდარა. ლუარსაბი იმედოვნებდა, რომ ამ ნაბიჯით ქართლს შაჰის რისხვისაგან იხსნიდა (ნარკვევები 1973: 266). მართლაც „უეჭველია, ლუარსაბის ხლებამ (1614 წ. ოქტომბერი) რამდენადმე

დააცხრო შაჰ აბასის მრისხანების ცეცხლი და ქართლიც შედარებით იოლად გადაურჩა მის „სტუმრობას" (ნარკვევები 1973: 266).

ცხადია, მხოლოდ შადიმან ბარათაშვილი არ იქნებოდა, რომელიც ლუარსაბის ნასვლას ითხოვდა, დიდებულები მსგავს შემთხვევებში საფრთხეში თავის ჩაგდებით ფაქტიურად თავგანნირვისაკენ მოუნოდებდნენ თავიანთ მეფეებს (თუმც, შადიმანივით უარყოფითად სხვა არ არის ხალხის ცნობიერებაში დამკვიდრებული...), საბოლოო გადაწყვეტილებას კი თავად მეფე ღებულობდა. ლუარსაბიც, დემეტრე მეფის მსგავსად, თავდადებული იყო, — იგი თავად ეახლა შაჰს. 1622 წელს მშვილდ-ისრის საბელით მოაშთვეს მეფე.

1615 წელს კახელებმა დავით ჯანდიერის მეთაურობით ირანელების მიერ ციხე-სიმაგრედ გადაკეთებული ალავერდის ტაძარი გაათავისუფლეს. აჯანყებას თეიმურაზი ჩაუდგა სათავეში. მან ციხე-სიმაგრეების გათავისუფლებას მიჰყო ხელი. თეიმურაზს შირვანიც აჰყვა, მას ერთ-ერთი თურქმანული ტომის მეთაურმა — დელუ მელიქმა გამოუცხადა ერთგულება (ნარკვევები 1973: 268). მაშინ შაჰ აბასმა 15 000-იანი ჯარი გამოგზავნა. ჯარი ნინამურთან დადგა. თეიმურაზმა 5-6 000-იან ჯარს თვითონ უსარდლა, მოულოდნელად შეუტია მტერს და რამდენიმე საათში გაანადგურა. გადარჩენილი ყიზილბაშები თბილისისაკენ გაიქცნენ (ნარკვევები 1973: 268).

მომდევნო წელს შაჰი ქართლისაკენ გამოემართა, შევიდა თბილისში, შემდეგ კახელების შეუპოვარი ნინააღმდეგობის მიუხედავად, დაამარცხა ისინი და გააჩანაგა კახეთი. შაჰის ნასვლის შემდეგ დავით ჯანდიერმა, თამაზ ვაჩნაძემ, დელუ-მელიქმა ხალხის დაბრუნება დაიწყეს, შეუდგნენ ციხეთა აღდგენას. მაგრამ შაჰმა დიდი ლაშქრით ისა-ხან ყორჩიბაში გამოგზავნა კახეთში და ყიზილბაშებმა ისევ ააოხრეს კახეთი, ქიზიყი. ენისელისა და ზაგების პროვინციებიდან 2-3 000 ოჯახი ფეროჰაბადში გადაასახლეს. 1617 წელს კი შაჰ აბასმა მეოთხედ დალაშქრა კახეთი. 100 000 კაცი დაიღუპა, 200 000 ირანში გადაასახლა (ნარკვევები 1973: 272-273).

ქართველთა ნაწილი გადასახლებიდან, როგორც ეს გ. ჯამბურიას მიაჩნია, გიორგი სააკაძემ და ბეჟან სააკაძემ იხსნეს, „შაჰი დაითანხმეს, რომ ირანში გადასახლების მაგივრად ქართლში დაეტოვებინა ხორნაბუჯისა და მისი მიდამოების მცხოვრებთა ნაწილი მაინც" (ნარკვევები 1973: 273-274). გიორგი სააკაძე ქართლის თავადებთან დაახლოებასა და მტრის სანინააღმდეგო ძალების გაერთიანებას ცდილობდა, მაგრამ „გიორგის მტრები შაჰს ეახლნენ და ერთგულება გამოუცხადეს და მასთან თანამშრომლობდნენ" (ნარკვევები 1973: 272).

შაჰ აბასმა კახეთი ფეიქარ-ხანს ჩააბარა, ქართლში ირანის მოხელე — სიმონი დაადგინა მმართველად...

ქართველებმა სამშობლოში დაბრუნება ისევ დაიწყეს, რამაც ყიზილბაშთა შეშფოთება გამოიწვია...

1618 წელს ოსმალებმა აზერბაიჯანის დასაკავებლად ირანს შეუტიეს. დიდვეზირ ხალალ ფაშას საქართველოდან უნდა განედევნა ყიზილბაშები და ტახტზე თეიმურაზი დაესვა. თეიმურაზი კახელთაგან შედგენილ რაზმს

მეთაურობდა, მაგრამ ოსმალებმა ირანთან ზავი დადეს და თეიმურაზი ისევ დამარცხდა (ნარკვევები 1973: 275-276).

მაშინ თეიმურაზმა რუსეთს სთხოვა დახმარება, მაგრამ ვერ მიიღო და შედეგი კი ის იყო, რომ შაჰ აბასმა თეიმურაზის ვაჟები ალექსანდრე და ლევანი დაასაჭურისებინა, რის შემდეგაც ერთი გარდაიცვალა, მეორე კი ფსიქიკურად დააავადდა. 1724 წელს კი შაჰ აბასმა ქეთევან დედოფალს სჯულის გამოცვლა მოსთხოვა და უარის შემდეგ წამებით გამოასალმა სიცოცხლეს.

შაჰ აბასის მიზანი ქართლ-კახეთის საბოლოო განადგურება იყო. იმისი შიშით, რომ ქართლ-კახეთი რუსეთს არ დაკავშირებოდა და ამიერკავკასია მთლიანად არ დაეკარგა, მან ირანში გაქცეული გიორგი სააკაძის მრჩევლობით ყარჩიხა-ხანი გამოგზავნა და მას „კახელების მთლიანი განყვეტა და ქართველების ირანში ჩარეკვა დაავალა". ყარჩიხა-ხანს შემდეგ გიორგი სააკაძე უნდა მოეკლა (ნარკვევები 1973: 277-278).

1625 წლის 25 მარტს მარტყოფის ველზე გიორგიმ და მისმა მხლებელმა ქართველებმა ადვილად დაამარცხეს ყიზილბაშები და თეიმურაზს ქართლ-კახეთის მეფობა ჩააბარეს.

იბრაჰიმ ფეჩევის ცნობით: „ორმოცი წლის განმავლობაში ასეთი დიდი ზარალი (შაჰს) არ მოსვლია" (ნარკვევები 1973: 281).

1625 წელს მარაბდის ველზე დაბანაკებულ შაჰ აბასის მიერ ისა-ხან ყორშიბაშის მეთაურობით მიერ გამოგზავნილ დიდ ჯართან შებრძოლების წინ გიორგი სააკაძე, რომელსაც მიაჩნდა, რომ სჯობდა ქართველებს ბრძოლა არ დაეწყოთ და მტრის მოქმედებისათვის დაეცადათ, ბრძოლის მეთაურობას ჩამოაშორეს და მთავარასდლობა თეიმურაზს ჩააბარეს. დასაწყისში ქართველებმა წარმატებას მიაღწიეს, მაგრამ თავი ნაადრევად მიიჩნიეს გამარჯვებულებად და ალაფობა დაიწყეს, ნაწილი გაქცეულ მტერს დაედევნა. ყორჩიბაშს მალე აზერბაიჯანის ბეგლარბეგი შაჰბენდე-ხანი მიეშველა და ქართველები დამარცხდნენ. როგორც ფარსადან გორგიჯანიძე გადმოგვცემს, ისინი „ალაგ-ალაგ ერთად შეგროვდნენ და სანამდისინ დაიხოცებოდნენ, თავი აღარ დაზოგეს" (ნარკვევები 1973: 285).

დამარცხებიდან მეორე დღეს გიორგი სააკაძემ კოჯრის მიდამოებში მცირე რაზმებით შეაჩერა ყიზილბაშები, რომლებიც შიდა ქართლში ცდილობდნენ შეღწევას. მათ 12 000-იან ჯარით თერგის ხეობაში არშის ციხიდან ქართველთა მიერ დატყვევებული გამაჰმადიანებული ანდუყაფარი და მისი მეუღლე (ყორჩიბაშის ასული) გაათავისუფლეს, ქსნის ხეობიდან თბილისში ბრუნდებოდნენ, როცა გიორგი სააკაძის რაზმებმა გზა გადაუკეტეს და ყიზილბაშთა 12 000-იანი ჯარი გაანადგურეს. შირვანის ბეგლარბეგი ანდუყაფართან და მის მეუღლესთან ერთად თბილისში გაიქცა (ნარკვევები 1973: 285-286).

ირანელებს ბრძოლის გაგრძელება გაუჭირდათ. მათ ირანის 120 000-იანი არმიიდან 60 000 საქართველოში დაეკარგათ. ირანის გეგმები, გაენადგურებინა ქართლ-კახეთი, საბოლოოდ ჩაიშალა, რაშიც დიდი წვლილი გიორგი საკაძეს მიუძღვის (ნარკვევები 1973: 288).

ირანელებმა თავადთა ნაწილი გადაიბირეს. ქაიხოსრო ბარათაშვილმა მათ ბირთვისის ციხე გადასცა, რის საზღაურაღადაც ჯერ ქვემო ქართლის სარდალი, შემდეგ კი, 1626 წელს, თბილისის მოურავი გახადეს (ნარკვევები 1973: 286).

თეიმურაზი იმერეთში წავიდა...

ყორჩიბაშმა ქართლის მმართველად სიმონ მეფე დატოვა...

გიორგი სააკაძე 1625 წელს სამცხეში გადავიდა. იქაურმა დიდებულებმა მხარი დაუჭირეს და საკაკაძემ ასპინძასთან დაამარცხა ყიზილბაშები. 1626 წელს იგი ქართლში გამობრუნდა და თეიმურაზთან ერთად ათავისუფლებდა ქართლის ციხეებს (ნარკვევები 1973: 288). მანამდე საკაკაძემ შამხლისა და დაღესტნის ფეოდალთა თარეში ალაგმა (ნარკვევები 1973: 288).

ქართლ-კახეთი გაერთიანდა, მისი მეფე თეიმურაზი იყო. იქმნებოდა საშუალება, იმერეთი და ქართლ-კახეთი გაერთიანებულიყო... ქვეყნის გამთლიანებას ხელი შეუშალა იმ ფაქტმა, რომ საკაკაძის ავტორიტეტი ძალიან გაიზარდა. ოსმალეთის სულთანი მას „ქართლის მპყრობელ მოურავ-ხანად" იხსენიებდა, ელჩებს გიორგი საკაკაძესთან აგზავნიდა. ეს კი აშინებდა დიდ ფეოდალებს (288).

ამასთან, რაც მთავარია, იმერეთისა და ქართლ-კახეთის ხელისუფლებათა შეთანხმება იყო ყველაზე ძნელი მისაღწევი. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, „საკაკაძის საქმიანობა და მისი ასეთი განდიდება არ მოსწონდა პატივმოყვარე თეიმურაზს, დიდ უბედურებასა და მრავალ გაჭირვებაში გამოვლილი მეფე (კახეთის აოხრება, უცხოობაში ნანნალი, დედისა და შვილების დახოცვა და სხვა მრავალი) უაღრესად უნდო და ეჭვიანი გამხდარიყო" (ნარკვევები 1973: 289).

მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც სავსებით სწორად არის შენიშნული, გიორგი საკაკაძეს არცერთი ის ფეოდალი არ დაუსჯია, რომელთაც იგი სასიკვდილოდ გაიმეტეს (ნარკვევები 1973: 289-290), ქართველ დიდებულებს მისდამი ნდობა მაინც არ ჰქონდათ. ქვეყნის გაერთიანებისათვის ვერცერთი მხარე ვერ თმობდა პირად ინტერესებს, არც იმგვარი მოლაპარაკება მოხერხდა, რომ პირადად არავინ დაზარალებულიყო და საქართველო ისე გაეერთიანებინათ.

გიორგი საკაკაძე იძულებული გახდა, იმერეთისა და ქართლ-კახეთის სამეფო კართა შორის ერთ-ერთი ამოერჩია და მან არჩევანი იმერეთის მეფის, — გიორგის ძე ალექსანდრეზე აიღო. ალექსანდრე ქართლ-კახეთის მეფე უნდა გამხდარიყო, შემდეგ კი მამისეული ტახტი დაეკავებინა და ქართლ-კახეთი და იმერეთი გაეერთიანებინა (ნარკვევები 1973: 290).

1626 წელს გიორგი საკაკაძე თეიმურაზის წინააღმდეგ ბაზალეთთან გამართულ ბრძოლაში დამარცხდა, იძულებული გახდა ოსმალეთში გადასულიყო. ოსმალების დახმარებით იმედოვნებდა ირანელთაგან ქართლ-კახეთის გათავისუფლებასა და საქართველოს გაერთიანებას, მაგრამ ოსმალეთში თავის ვაჟთან და ორმოცამდე მხლებელთან ერთად ვერაგულად მოკლეს...

საქართველოს გაერთიანების გეგმა ჩაიშალა — თეიმურაზი შიდა ქართლში მეფობდა, ქვემო ქართლში კი სიმონი იყო მეფე.

ზურაბ ერისთავმა 1631 წელს მძინარე სიმონი ვერაგულად მოკლა. შემდეგ თეიმურაზმა ზურაბი მოაკვლევინა. ქართლ-კახეთის მეფე თეიმურაზი გახდა, სამეფო მან ირანის ვასალად გამოაცხადა (ნარკვევები 1973: 293).

თეიმურაზს საქართველოს გაერთიანების ძალა არ შესნევდა, მაგრამ ის კი სცადა, რომ დამოყვრებოდა იმერეთის მეფეს, — თავისი ასული — დარეჯანი ალექსანდრეს მიათხოვა ცოლად (ნარკვევები 1973: 293).

თეიმურაზმა ოდნავ შეასუსტა დაღესტნელების თარეში, მაგრამ მისით მაინც უკმაყოფილონი იყვნენ. „ქვეშევრდომებს სასტიკად ეპყრობოდა, ახალი ხარჯი გააწერა და ყველაფერს ძალით ართმევდა" (ფარსადან გორგიჯანიძე, — ნარკვევები 1973: 293).

თეიმურაზმა რომის პაპთან სცადა დაახლოება. 1622 წელს ნიკიფორე ჩოლოყაშვილი, 1630 წელს კი — პეტრე ავიტაბილე გაგზავნა პაპთან, რათა იგი ირანისაგან დაცვაში მიხმარებოდა, მაგრამ, ამ მხრივ, წარმატებას ვერ მიაღწია. კულტურის აღორძინებასა და საგამომცემლო საქმიანობაში კი დაეხმარა რომთან ურთიერთობა.

მაშინ თეიმურაზი თვითონ შეეცადა ირანთან ბრძოლას. მას მხარი დაუჭირა ირანიდან როსტომ-ხანის მიერ გაძევებულმა დაუდ-ხანმა (ალავერდი-ხან უნდილაძის შვილმა) და ბარდა და ყარაბახი დალაშქრა. ბრძოლის შედეგი ის იყო, რომ ირანის ახალმა შაჰმა დაუდ-ხანის ძმა შვილებიანად ამოხოცა, დაუდის შვილი დაასაჭურისა და თეიმურაზს დაუდ-ხანის გადაცემა მოსთხოვა. უარის მიღების შემდეგ შაჰმა 1632 წელს ქართლის მეფედ როსტომი, ხოლო კახეთში ყიზილბაში სელიმ-ხანი დაადგინა (ნარკვევები 1973: 317-318).

როსტომი ყარაბახში შევიდა. თეიმურაზმა ჯარის შეკრება ვერ შეძლო. ვერც იმერეთის მეფისაგან მიიღო დახმარება, რადგან იგი ლევან დადიანს იგერიებდა და თეიმურაზისათვის არ ეცალა. თეიმურაზი გორიდან იმერეთს გაიქცა. მან და იმერეთის მეფე გიორგიმ ამჯერად გაუმართეს ბრძოლა როსტომს, მაგრამ დამარცხდნენ (ნარკვევები 1973: 318).

როსტომმა დაამარცხა არაგვის აჯანყებული ერისთავი — დათუნა, შემდეგ — მის წინააღმდეგ ამხედრებული ერისთავის ძმა და თეიმურაზი...

თეიმურაზი კახეთში გადავიდა, იქ გაბატონებული სელიმ-ხანი გააძევა და 1634 წელს თვითონ გამეფდა. მას ისევ როსტომმა შეუტია. თეიმურაზმა შერიგება ითხოვა. ირანს ოსმალეთთან საომარი მდგომარეობის გამო საქართველოსათვის არ ეცალა და როსტომს უბრძანეს, შერიგებოდა თეიმურაზს. ირანმა სცნო თეიმურაზის მეფობა (ნარკვევები 1973: 318-320).

1636, 1638, 1642 წლებში თეიმურაზი ნოდარ ციციშვილისა და ზაალ ერისთავის დახმარებით ისევ შეებრძოლა როსტომს, მისი ღალატით მოკვლაც მოინდომეს, მაგრამ დამარცხდნენ (ნარკვევები 1973: 318-320).

1635 წელს თეიმურაზმა ირანისა და როსტომის წინააღმდეგ რუსეთს სთხოვა დახმარება, დაპირება მიიღო და მისი მოთხოვნით 1639 წელს ერთგულების ფიცი დადო. მან დიდოელების წინააღმდეგ გაილაშქრა, რათა ჩრდილოეთიდან რუსეთისათვის გზა გაეხსნა, მაგრამ ამჯერად დიდოელებთან და სხვა დაღესტნელებთან ბრძოლაში დამარცხდა (ნარკვევები 1973: 318-320).

თეიმურაზს ისევ ვერ ეხმარებოდა იმერეთის სამეფო, რადგან კვლავაც დადიანის მოგერიებით იყო დაკავებული. „დადიანი მოუ]დებოდა ყოველს საუფლოს დღეს, შობასა, ახალ ნელინადსა, ნათლისღებასა და აღდგომას და აო,]რებდა ქვეყანსა იმერეთისასა" (ბერი ეგნატაშვილი).

მაშინ თეიმურაზმა, ზაალ ერისთავმა, იოთამ ამილახორმა, კათოლიკოსმა ევდემონ დიასამიძემ, გიორგი გოჩაშვილმა, რევაზ ბარათაშვილმა, ზურაბ საკაძემ, სომხითის მელიქმა — ყორმაზბეგმა შეთქმულება მოუწყეს როსტომს, მაგრამ მელიქმა გასცა და დამარცხდნენ შეთქმულები (ნარკვევები 1973: 321-322).

შაჰმა თეიმურაზის დასასჯელად დიდძალი ჯარი გამოგზავნა, რომელსაც როსტომ დისწული — ადამ სულთან ანდრონიკაშვილი სარდლობდა. თეიმურაზმა, ზაალ ერისთავმა, ნოდარ ციციშვილმა როსტომს შერიგება სთხოვეს. ოსმალეთთან საომარ მდგომარეობაში მყოფ ირანს უჭირდა ბრძოლა და ისევ დათანხმდა შერიგებაზე. ადამ სულთანი უკან გაიწვიეს (ნარკვევები 1973: 323).

თეიმურაზმა მაინც არ მისცა ირანს მოსვენება. მან როსტომ მეფეს მანამდე მიცემული სამი სოფელი ნაართვა (ნარკვევები 1973: 323). როსტომი ყიზილბაშთა და ქართლის ჯარით თავს დაესხა კახეთს. რაზმი, რომელშიც თეიმურაზის ვაჟი — დავითი იბრძოდა, ქიზიყში დამარცხდა. დავითი კი ბრძოლაში დაიღუპა (ნარკვევები 1973: 323).

როგორც ფარსადან გორგიჯანიძე იტყობინება, თეიმურაზი კახელმა თავადებმა მიატოვეს და როსტომს მიემხრნენ (ნარკვევები 1973: 323). თეიმურაზს შვილის დაღუპვის შემდეგ ძალიან გაუჭირდა, მაგრამ, როცა მის შემდგომ ნაბიჯებს გადავხედავთ, დავრწმუნდებით, რომ ბოლომდე მაინც არ გატეხილა...

თეიმურაზმა ისევ სცადა როსტომთან შერიგება, — დედოფალი ხორეშანი მიუგზავნა მას. მაგრამ, თუ აქამდე შერიგების თხოვნა ერთგვარი დროებითი ზავის ჩამოგდებას ემსგავსებოდა, ახლა ძალაგამოცლილი თეიმურაზი უკვე აღარ იყო იმდენად საშიში. როსტომმა შერიგებაზე უარი თქვა, თუმც, აღარ შეებრძოლა მას. 1648 წელს თეიმურაზი კახეთიდან ისევ იმერეთში გადავიდა (ნარკვევები 1973: 324).

არსებობს მოსაზრება, რომ როსტომს ერჩივნა, თავისუფალი ყოფილიყო თეიმურაზი, რადგან ქართველი მეფე მოსვენებას არ აძლევდა ირანს და, თუ თეიმურაზი აღარ იქნებოდა, შაჰი მეტს მოსთხოვდა როსტომს; ამასთან, შეეცდებოდა კახეთი სახანოდ გადაექცია (ნარკვევები 1973: 324-325). რადგან თეიმურაზის მიერ ბრძოლის გაგრძელების შესაძლებლობა ისევ არსებობდა, „ასეთ ვითარებაში შაჰისათვის როსტომი ყველაზე მეტად სასურველი კანდიდატი იყო, რომლის ზომიერი პოლიტიკა როგორც ირანისათვის, ისე ქართველებისათვის ასატანი იყო" (ნარკვევები 1973: 325).

როსტომი ქართლ-კახეთის მეფე გახდა. თეიმურაზს მართლაც არ შეუწყვეტია ბრძოლა. მისი სურვილი იყო, იმერეთის მეფე ალექსანდრე და ლევან დადიანი შერიგებულიყვნენ, მაგრამ ვერაფერს მიაღწია. ოსმალეთი არ ეხმარებოდა, რადგან ირანსა და ოსმალეთს შორის ზავი იყო დადებული... მაშინ ისევ რუსეთის დახმარების მიღება სცადა თეიმურაზმა, —

ალექსანდრე დარწმუნდა და 1649 წელს რუსეთში მეფეებმა ელჩები გაგზავნეს. თეიმურაზი 20 000-იან ჯარს ითხოვდა. იმერეთის მეფის სურვილი კი ის იყო, რომ რუსები კაზაკების საშუალებით დადიანთან ბრძოლაში დახმარებოდნენ, რათა იმერეთს, თავის მხრივ, თეიმურაზის დახმარების საშუალება მისცემოდა. დახმარება არ აღმოუჩიათ მათთვის (ნარკვევები 1973: 327).

1653 წელს თეიმურაზმა შვილიშვილი — ერეკლე გაგზავნა რუსეთში (ნარკვევები 1973: 327-328), 1658 წელს უკვე პირადად გაემგზავრა რუსეთს და ირანთან ბრძოლაში ისევ დახმარება ითხოვა, რაც ამჯერადაც ვერ მიიღო (ნარკვევები 1973: 327).

გარდაიცვალა მისი შვილიშვილი — ლუარსაბი, შემდეგ — დედოფალი ხორეშანი. 1660 წელს ალექსანდრე მეფე აღესრულა.

თეიმურაზმა ახლა კი ველარ შეძლო ბრძოლა, — 1661 წელს ბერად აღიკვეცა.

როცა შაჰ ნავაზმა იმერეთი დაიპყრო, თეიმურაზი მისი „საპატიო" ტყვე გახდა (ნარკვევები 1973: 328). იგი ირანში ნაიყვანეს. ამდენი ბრძოლის შემდეგ დაიმორჩილა თეიმურაზი ირანმა.

მალე შაჰმა თეიმურაზისგან შვილიშვილის — ერეკლეს ირანში ჩასვლა მოითხოვა, რაზეც უარი მიიღო. თეიმურაზი ასტრაბადის ციხეში ჩასვეს.

1663 წელს თეიმურაზ მეფე პატიმრობაში გარდაიცვალა.

თეიმურაზის ბიოგრაფიაზე თვალის ერთი გადავლებაც კი ცხადყოფს, რომ შიდაგანხეთქილებებისა და ცოდვათა აღზევების პერიოდში მოუწია ცხოვრება მეფეს, რამაც მართლაც ეჭვიან კაცად აქცია და შეცდომაც ბევრი ჩაადენინა. პირადი ცხოვრება ძალიან უბედური ჰქონდა, რაც მის პოეზიაშიც აისახა...

ჩვენ ამჯერად თეიმურაზის პოეზიაზე არ ვისაუბრებთ. ყურადღებას მხოლოდ ორიოდე საკითხზე გავამახვილებთ.

თეიმურაზმა საკმაოდ დიდი ნვლილი შეიტანა ქართული მწერლობის ისტორიაში, — „ქეთევანიანით" ეროვნული თემატიკის გაძლიერებას შეუნყო ხელი, ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის მკვლევარები გვერდს ვერ აუვლიან მის პოემა „მაჯამას", ლექსებს: „გრემის სასახლე", „თამარის სახე დავით გარეჯას"... გაზაფხულისა და შემოდგომის, ღვინისა და ბაგის „გაბაასებებს", „სოფლის სამდურავს". თეიმურაზმა თარგმნა: „ლეილმაჯნუნიანი", „ვარდბულბულიანი", „შამირვარვანიანი", „იოსებზილიხანიანი"...

„ქეთევანიანში" დედოფალი ქეთავანი წმიდა ნინოს შეადარა:

ნელზედ ახადეს საფლავსა, იგ ნინოს დასადარია,
სული ამოხდა სურნელი, აღარსად იყო მკვდარია,
თქვეს: „ფრანგნი მოიპარავდეს, თუ სად დაეცათ დარია".
მე ვიტყვი ზეცას ნასულსა, ხმელეთზე არსად არია".

როცა საფლავიდან მოკვდინებულის მოპარვაზე .და იმის რწმენაზე ნერს, რომ ქეთევანი ზეცად ამაღლდა, იქმნება შთაბეჭდილება, რომ თავად მაცხოვართან ადარებს ამ დროს დედას, — მაცხოვრის საფლავი ნახეს ცარიელი, მასზე ავრცელებდნენ ხმებს — „მონაფეები მოიპარავდნენო", იგი ამაღლდა ზეცად; ღვთისმშობელთანაც არის რემინისცენცია... უბედუ-

რი ცხოვრების მქონე თეიმურაზმა, ცხადია, კარგად იცოდა, რომ მისი დედა არსად გამქრალა, მაგრამ უნდოდა, თავი ენუგეშებინა, დაეჯერებინა, რომ აღსდგა ქეთევანი...

თეიმურაზის პოეზიის მიმართ არაერთ შემთხვევაში უარყოფითი დამოკიდებულება, ჩანს, იმ ფაქტმაც გამოიწვია, რომ, გავრცელებული შეხედულებით, თეიმურაზი ზედმეტად დიდი ნარმოდგენისა იყო თავის პოეზიაზე და რუსთველზე უკეთეს პოეტად მიიჩნევდა თავს. უმთავრესი მიზეზი კი მისი ნარუმატებელი მეფობა იყო. სპარსული ენის „სიტკბოებაზე" და ქართული ენის „სიმძიმეზე" ნერაც, ცხადია, ბევრს გააღიაზიანებდა... ამ საკითხზე ცალკე სტატიაში ვმსჯელობთ („ვეფხისტყაოსნის" ერთი სტროფის გამო, ჟ. „ბურჯი ეროვნებისა", № 5-6, 1999) და ამჯერად მხოლოდ მოკლედ ვიტყვით.

მიგვაჩნია, რომ „ვეფხისტყაოსნის" XV სტროფი, რომელშიც მკაცრად არის გაკრიტიკებული უნიჭო მელექსე, რომელშიც ნათქვამია სიტყვები: „მაგრა იტყვის: „ჩემი სჯობსო", უცილობლობს, ვითა ჯორი", გადამნერის მიერ არის ჩამატებული და მასში თეიმურაზის მიმართ არის უმკაცრესი შეფასება გამოხატული. თეიმურაზს პოემა „მაჯამაში" ნათქვამი აქვს:

> არ მომენყინა ლაყაბი, ეს უსარგებლო სულისა,
> სხვად არას მოსახმარისი, ოდენ ჩანს სიბრძნე გულისა,
> ლექსი ჩემი სჯობს გვარად და ტკბილად სასმენლად ყურისა,
> მაშინც რუსთველსა აქებენ, მე იმან გამაგულისა.

ვფიქრობთ, „ვეფხისტყაოსანის" ხსენებული სტროფი გადამნერის მიერ არის ჩამატებული და მასში თეიმურაზზეა მინიშნება. იმ დროს, როცა თეიმურაზი ნერდა — „ლექსი ჩემი სჯობს", „ვეფხისტყაოსანში" უკვე რომ ნერებულიყო ფრაზა — „მაგრა იტყვის ჩემი სჯობსო, უცილობლობს, ვითა ჯორი", თეიმურაზი არ დაწერდა ზუსტად ასეთ სიტყვებს: „ლექსი ჩემი სჯობს", შეურაცმყოფელ კონტექსტში არ მოაქცევდა საკუთარ თავს... ვერც იმას ვიფიქრებთ, რომ გამიზნულად ეხმაურება რუსთველის სტროფს, რომელშიც ცუდი პოეტი შეურაცხმყოფელი სიტყვით არის მოხსენიებული და ამგვარად, ქვეტექსტით, შეურაცყოფილად იხსენიებს საკუთარ თავს, — თეიმურაზის სტროფში არავითარი თვითირონიის განნყობილება არ შეინიშნება...

თუ ამ სტროფში თეიმურაზ პირველი იგულისხმება, მაშინ ჩვენს წინაშე წარმოდგება რუსთველისადმი დიდი სიყვარულით აღხავსე ერთი გადამნერი, რომელსაც შაირობის თემისადმი მიძღვნილი სტროფების გადანერისას თეიმურაზ მეფე გახსენებია და გაგულისებულს მკაცრი და თავშეუკავებელი სიტყვებით „შეუმკია" მეფე-პოეტი... თეიმურაზისადმი მკაცრი დამოკიდებულება წარმოჩნდება ჩვენს თვალნინ. თუმც, არ უნდა ნარმოგვიდგინოთ, რომ პოეტისადმი მხოლოდ უარყოფითი განნყობილება ჰქონდათ გასულ პერიოდებში და არავინ აფასებდა მას. არჩილის „გაბაასებიდან" ვხედავთ, რომ ერთ დროს ქართველთა ცალკეულ ნრეებში იმის შესახებაც კი ყოფილა კამათი, თუ რომელი პოეტია უკეთესი, — რუსთველი თუ თეიმურაზი. არჩილ მეფე პოემაში — „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთ-

ველისა" ბრძანებს: „ბევრჯელ მასმია ცილება, ამბობდნენ, სჯობსო ეს მასო" (არჩილი: 1999: 215).

რაც შეეხება საკითხს, მართლა რუსთველზე დიდ პოეტად მიაჩნდა თუ არა თეიმურაზს თავი, ამ საკითხზეც მოკლედ ვიტყვით (ვრცლად ვმსჯელობთ ნერილში — „რუსთველი და თეიმურაზი", კრებ. „კლასიკური და თანამედროვე ქართული მწერლობა", თბ. 2000).

თეიმურაზის ერთადერთი შეცდომა ის არის, რომ თავისი ლექსი რუსთველისაზე ტკბილხმოვანი ეგონა, მაგრამ მისი ლექსებიდან კარგად ჩანს, რომ დიდ პოეტურ შემოქმედებად ტკბილხმოვანება კი არა, ისეთი პოეზია მიაჩნია, რომელშიც სიბრძნეა, რომელიც „სიბრძნის დარგია"... იგი რუსთველს არაერთგან ძალიან დიდი პატივით იხსენიებს (მაგალითები იხ. ჩვენს დასახელებულ ნერილში), თავის ლექსებს კი სულისათვის უსარგებლო ლაყბობად სახელდებს... ვფიქრობთ, თეიმურაზი თავის თანამედროვეებზე უფრო იმის გამო იყო გაგულისებული, რომ, თუ პოეტს ვერნმუნებით, მათ არც სახარება უნდოდათ და არც „ნიგნი მოციქულთა", მაღალი აზრი არ აინტერესებდათ, რის გამოც თეიმურაზი იძულებული გამხდარა, სიბრძნისაგან დაცლილი, მხოლოდ „ტკბილხმოვანი" ლექსები ეწერა. მაგრამ ხალხი, რომელსაც სინამდვილეში, როგორც პოეტს ეგონა, თეიმურაზის მაჯამური რითმები უფრო მოსწონდა, ყალბად მაინც რუსთველს აქებდა... ვფიქრობთ, თეიმურაზი თანამედროვეთა სიყალბის გამო იყო გაგულისებული და არა — იმიტომ, რომ საკუთარი თავი რუსთველზე დიდ პოეტად მიაჩნდა. საერთოდ, მისი სიტყვები უარყოფითი ემოციების მოძალების დროს დაწერილს ჰგავს, არ ვიცით, არის თუ არა მკაფიოდ ჩამოყალებებული შეხედულება და, ვფიქრობთ, ზედმეტად არ უნდა განზოგადდეს. გაუბედურებული თეიმურაზი პოეზიაში ეძებდა ნუგეშს და, როგორც მიაჩნდა, ესეც არ დაუფასეს თანამედროვეებმა... მას არც დიდ პოეტად და არც დიდ მეფედ არა აქვს თავი წარმოდგენილი.

თეიმურაზის მეფობაზე მსჯელობისას მის წარმატებაზეც შეიძლება საუბარი, — ქართლ-კახეთის გადარჩენაში თეიმურაზის დაუმორჩილებლობამ დიდი ნვლილი შეიტანა... იგი ერთ-ერთი პირველთაგანია, ვინც იმ პერიოდში დასავლეთ ევროპასთან სცადა დაახლოება...

მიუხედავად შეცდომებისა, თეიმურაზი მაინც მნიშვნელოვანი ფიგურაა და საქართველოს ისტორიაში ყოველთვის ექნება დამკვიდრებული თავისი გამორჩეული ადგილი.

არჩილი

არჩილი, როგორც ეს კორნელი კეკელიძემ გაარკვია, 1647 ნელს დაიბადა (კეკელიძე 1980 II: 572). იგი ვახტანგ V-ისა მისი პირველი მეუღლის — როდამ (ყაფლან ბარათაშვილის ასული) შვილი იყო.

„მშობლებმა არჩილს მისცეს ფართო და ყოველმხრივი განათლება: საეკლესიო-სასულიერო და საერო. კერძოდ, ზედმიწევნით იცოდა მან ქართული ლიტერატურა, სასულიერო და საერო (კეკელიძე 1980 II: 572)". მის განათლებაზე ვახუშტი ბატონიშვილიც წერდა, ვახუშტის თანახმად,

არჩილი „იყო კეთილად ნიგნისა ორისავე — ქართულისა და რუსულისა სწავლული და მთარგმნელი“...

მამამ არჩილი იმერეთში 14 ნლისა გაამეფა. 1663 ნელს არჩილი იძულებული გახდა ირანში შაჰ აბას II-სთან ნასულიყო, სადაც მას ძალით მაჰმადიანობა მიაღებინეს და შაჰნაზარხანი უწოდეს.

1664 ნელს შაჰმა კახეთის მეფედ გამოგზავნა.

ვახტანგ V-ს და არჩილს იმ ხანებში ერეკლე I (თეიმურაზ I-ის შვილიშვილი) დაესხა თავს, მაგრამ დამარცხდა და თორღვას ციხეში ჩაიკეტა. ვახტანგს ერეკლეს დედამ, ელენემ, სთხოვა, რომ გაეშვა ერეკლე და ვახტანგიც დათანხმდა. როგორც მიაჩნიათ, „ქრისტიანი ერეკლეს თავისუფლად ყოფნა, მისი ბრძოლა კახეთისათვის (იგულისხმება, რომ ერეკლე რუსეთის მომხრე იყო) ირანის შაჰს აიძულებდა ეცნო ქართ-კახეთის გაერთიანება და გარკვეული ანგარიში გაენია ვახტანგისა და არჩილისათვის, რომელნიც, მართლია, გარეგნულად, მაგრამ მაინც მაჰმადიანები იყვნენ და ირანის ვასალობას აღიარებდნენ“ (ნარკვევები 1973: 347; ნანილის ავტორი — გ. ჯამბურია).

კახელები არჩილის ერთგულებაზე დაიფიცეს (ნარკვევები 1973: 347).

არჩილმა 1667 ნელს ცოლად შეირთო თეიმურაზ I-ის შვილიშვილი, ბაგრატ IV-ის ცოლყოფილი — ქეთევანი, როგორც მიაჩნიათ, — იმიტომ, რომ კახეთის ტახტზე ლეგიტიმური უფლებები ჰქონოდა (ნარკვევები 1973: 347).

1675 წელს არჩილი მამის სურვილის წინააღმდეგ იმერეთის ტახტის დაკავებას შეეცადა. იმერეთის ტახტის დაკავებას მისი ძმა — ლუარსაბიც ცდილობდა.

1678 ნლის სექტემბერში არჩილმა ოსმალთა დახმარებით იმერეთის ტახტი დაიბრუნა, მაგრამ 1679 ნელს მისი დატოვება მოუხდა, — ცოლშვილი დვალეთში გაგზავნა, თვითონ ჯერ ჩხერში იმყოფებოდა, შემდეგ დვალეთში, ფაიქომში, ასტრახანში, სადაც 1682 ნლიდან 1685 ნლამდე ცხოვრობდა; შემდეგ მოსკოვში დასახლდა.

1688 ნელს რუსეთიდან გამობრუნდა და 1690 ნელს იმერეთის მეფობა დაიბრუნა.

1691 ნელს ისევ მოუნია იმერეთის ტახტის დატოვება. გადავიდა რაჭაში, რათა იქიდან რუსეთში გამგზავრებულიყო, მაგრამ მთიულებმა გზა არ მისცეს და იძულებული შეიქმნა, ქართლში გადასულიყო.

1695 ნელს კვლავ დაიბრუნა იმერეთის ტახტი, მაგრამ 1696 ნელს გააძევეს და დვალეთში გადავიდა.

1698 ნელს არჩილი დაბრუნდა იმერეთის ტახტზე.

იმერეთიდან იგი იმავე ნელს გააძევეს და ჯერ დვალეთს, შემდეგ კი, 1699 ნელს, რუსეთს გადავიდა.

სამშობლოდან ამდენჯერ გაძევებული არჩილი მოსკოვის მახლობლად, ვსესვიატსკოეში, დასახლდა.

აქ იგი ქართულ საგანმანათლებლო, სამეცნიერო-ლიტერატურულ მუშაობას შეუდგა. ამ საქმეში ნაკლებად შეუშალა ხელი მძიმე პოლიტიკურმა ვითარებამ. მხედველობაში გვაქვს: საგამომცემლო საქმიანობა, ბიბლიის გამოცემის მომზადება (ამ საკითხებზე საგამომცემლო საქმიანობისათვის

მიძღნილ ნანილში ვსაუბრობთ), სამეცნიერო ლიტერატურის თარგმნა... საერთოდ, განუზომელია მისი ღვანლი ლიტერატურულ შემოქმედებაში („გაბაასება კაცისა და სოფლისა", „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა", „საქართველოს ზნეობანი"...).

არჩილი სამშობლოში აღარ დაბრუნებულა.

გარდაიცვალა 1713 ნელს, დაკრძალულია დონის მონასტერში (ნარკვევები 1973: 349).

მისი ნანერები გივი თუმანიშვილმა და დაუთ თურქესტანიშვილმა შეკრიბეს და 1701-1706 წლებში კრებული შეადგინეს (კეკელიძე 1980 II: 574; 592).

კორნელი კეკელიძის თქმით, არჩილის „მოწოდებას იმდენად მეფობა არ შეადგენდა, რამდენად მნერლობა" (კეკელიძე 1980 II: 574).

არჩილი თვითონვე წერს, რომ მეფობაში არ გაუმართლა:

„მეფედ ვიწოდე, ვერ გავინოდე ფეხი ჩემისად გუნებისადა;
დავდევი თავი, არ ავად ავი, საარაკოდ ქვეყნებისადა,
ბუკთა საყვირად, ვინ თქვას, თუ ვყვი რად სამუსიკელად მე ებსნისადა?
ჩემს გარდა სხვათა, ჩემთა მნახავთა, მამხილონ, ავი ვიზე ვყვი სადა".
(„მეფეთა ქება და სამხილებელი)"

ეს პოემა არჩილმა მოსკოვში დაწერა. კორნელი კეკელიძის სიტყვით, ამ დროს არჩილი სასონარკვეთილებისაგან „სასიკვდილოდ ემზადებოდა" (კეკელიძე 1980 II: 584).

„საქართველოს ზნაობანში" არჩილი ნერდა:

„ვერ ხედავთ მარტო ჩვენს ჟამში რამდენი ავი რამ იქმნა?
რა ცრუ ფიცობა, რა ზაკვა, უნამუსობა, რა ლიქნა?"

ამგვარი განნყობილება შემდგომში, სულ სხვა მხატვრული ძალით, დავით გურამიშვილთან იქნა გამოხატული...

არჩილი სასოებას ქრისტიანობაში ხედავდა:

„მაგრამ მე ღეთისა იმედი ამად არ გადმივარდება,
ამად რომ არის მონყალე, ეს ცოდნა მინარნარდება,
მისი ნყალობა, მოხედვა ერთხელ სამზედ მომვარდება,
ან მოქუფფერილი ყვაელი, მგონია, გამივარდება".

ვცდილობთ, რამდენიმე ისეთი შტრიხი გამოვკვეთოთ არჩილის შემოქმედებაში, რომ მისი სულიერი მდგომარეობა უკეთ წარმოჩნდეს.

არჩილის შემოქმედებიდან ძალიან კარგად ჩანს, რომ ავტორის მსოფლმხედველობა ქრისტიანულია („ვინცა მოკვდეს სჯულისათვის, დაიჯერე, ესე ცხონდეს"...) და მაჰმადიანურ მსოფლმხედველობასთან არაფერი აქვს საერთო. ალბათ, ადვილი წარმოსადგენია, რა ტრაგედია იყო მისთვის მაჰმადიანობის აღიარება.

ამ მიმართებით ყურადღებას იქცევს „მართლის თქმის" პრინციპი, რომლის განმამტკიცებელიც არჩილია და რომლითაც იგი უპირისპირდება „გამოგონებას", „ზღაპრობას", რასაც „სპარსთა ნაჭორს" უნოდებს.

ეს ყოველივე ქრისტიანულ რელიგიასთანაც არის კავშირში, — ეკლესია ამბის გამოგონებისას სცნობს იგავს, ოლონდ, იგავის პერსონაჟი მხოლოდ ალეგორიული სახეა, მას თავისთავადი სიცოცხლე, პერსონალიზმი არ აქვს... გამოგონილ, სინამდვილეში არარსებულ გმირს და მის შესახებ მოთხრობილ გამოგონილ ამბავს ეკლესია „ზღაპრობას" უწოდებს და იმხანად მას არ ინონებს... ვფიქრობთ, არჩილი, შესაძლოა, ეკლესიის გავლენითაც ამკვიდრებდეს „მართლის თქმის" პრინციპს.

ამასთან, ამ შემთხვევაში ირანთან და, საერთოდ, აღმოსავლეთთან დაპირისპირების ელემენტებიც არის. „მართლის თქმის" პრინციპის დამამკვიდრებელნი საერო მწერლობაში გამოგონილ ამბავს — „სპარსთა ნაჭორს" უწოდებდნენ („ვეფხისტყაოსნის" ცნობილი სტროფი, რომელშიც „ამბავი სპარსულის ქართულად ნათარგმანების" ცნობა გვაქვს შემონახული, როგორც ცნობილია, პავლე ინგოროყვას მოგვიანო პერიოდის ჩანართად მიაჩნდა... მართლაც, მოგვიანო პერიოდის განნყობილება იგრძნობა ამ სიტყვებში... — იმ პერიოდისა, როცა „მართლის თქმის" პრინციპი „სპარსულ ამბავს", „სპარსულ ზღაპრობას" უპირისპირდება...).

„მართლის თქმის" პრიციპის წარმოჩენისას სიტყვა „სპარსული" ერთგვარად ირონიულ კონტექსტს იძენს, რაც აღმოსავლური და დასავლური კულტურული პროცესების გზაჯვარედინზე მყოფი ქართული კულტურის ისტორიის კვლევისათვის საყურადღებო ფაქტია. „მართლის თქმის" პრინციპი, ასევე, რუსეთთან სწრაფვა, ქრისტიანობისადმი ერთგულებასა და დასავლური კულტურისაკენ სწრაფვაზეც მეტყველებს.

ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან დაკავშირებით, საინტერესოა არჩილის დამოკიდებულება „საერო მწერლობასთან", რომელიც, სასულიეროსთან შედარებით, დაბალი დონისად მიაჩნია. ეს შეხედულება, როგორც რევაზ თვარაძეს აქვს წარმოჩენილი, გაბატონებული იყო ხსენებული პერიოდის მოღვაწეთა შორის.

სპარსული „ზღაპრობანის" მიუღებლობა, გარკვეულწილად, საერთოდ, სპარსული კულტურის მიუღებლობაზე მეტყველებს და არჩილის სულიერი პორტრეტის დახატვის მცდელობისას ჩვენს ნინაშე საკმაოდ კარგად მოჩანს ტრაგიზმი იმ კაცისა, რომელიც ქრისტიანობისა და დასავლური კულტურისაკენ ისწრაფვის და რომელსაც მაჰმადიანობას აღებინებენ და სახელად შაჰნაზარხანს არქმევენ...

არჩილის პერიოდში ძლიერია სწრაფვა დასავლეთისკენ.

საერთოდ, XVI-XVIII სს-ში „საქართველო ფაქტიურად ჩაყენებულია გარესამყაროსთან იზოლირებულ მდგომარეობაში. ამავე დროს, კულტურული ცხოვრების ძველი, მართალია, ბუნდოვნად შემორჩენილი ტრადიციები ხალხს უკარნახებს, სულიერი საზრისი საკუთარი თავის გარდა სხვაგანაც ეძიოს" (თვარაძე 1997: 207). რევაზ თვარაძე სავსებით მართებულად წერს, რომ ასეთ ვითარებას თავდაპირველად მოსდევს ცდა, რომ ჰაგიოგრაფიასა და ბერძნულ ქრისტიანულ მწერლობას მიუბრუნდნენ, მაგრამ „განვითარების ეს საფეხური ქართველობას უკვე განვლილი აქვს", და „ინყება ხანა „ვარდ-ბულბულიანების", „შამირ-ფარვანიანების" და „ლეილ-მეჯნუნიანებისა", მაგრამ მალევე ირკვევა, რომ მას ხანგრძლივი არსებობა არ უნერია,

იგი ხალხისთვის უცხო და მიუღებელი ყოფილა". შემდეგ მკვლევარი დასძენს: „თეიმურაზის აღმოსავლურ ორიენტაციას ლიტერატურაში უმალ დაუპირისპირდა არჩილისა და მისთა მემკვიდრეთა „მართლის თქმის" პრინციპი, რაც გამომხატველი იყო ეროვნული თემატიკისა და გამომსახველობითი საშუალებების ძიებისა. ამას საბოლოოდ ის მოჰყვა, რომ ქართულმა მწერლობამ, ერთი-ორი გამონაკლისის გარდა, სავსებით ზურგი შეაქცია სპარსულ და, საერთოდ, აღმოსავლურ ლიტერატურას" (თვარაძე 1997: 206).

აქვე გვინდა დავამატოთ, — მიუხედავად იმისა, რომ ამ პერიოდში სპარსული პოეზიით გატაცება ძლიერია, ეს გატაცება ძირითად შემთხვევაში გარეგნულია, — სპარსულ ლიტერატურულ ნორმებს და მაჰმადიანურ მსოფლმხედველობას დაცილებული, და, ვფიქრობთ, იგი ევროპელის მიერ ეგზოტიკურად აღქმული აღმოსავლეთით გატაცებაზე და, უნდა ითქვას, — ასევე, კულტურული ცხოვრების სისუსტეზე საუბრის საშუალებას უფრო გვაძლევს, ვიდრე — აღმოსავლური კულტურის ტრადიციებით ცხოვრებისა. ქართული კულტურა იმდენად არის დასუსტებული, რომ სპარსული პოეზიის „ეგზოტიკურობა" გამოკვეთილად არ ჩანს და გარეგნულად აღმოსავლურ ელფერს აძლევს იმდროინდელ ქართულ მწერლობას... არჩილის დროში მიმდინარე კულტურულ პროცესებზე ჩვენ ამჯერად იმ მიმართებით ვმსჯელობთ, რომ მომავალში არჩილის სულიერი პორტრეტის კონტურების მოხაზვა შედარებით მაინც გაადვილდეს.

მიუხედავად იმისა, რომ არჩილს მეფობაში არ გაუმართლა, ნაწერებიდან კარგად ჩანს, რომ მეფური ღირსება არასდროს დაუკარგავს. თუმც, არ ერიდება სამშობლოსათვის ევედროს რუსეთს. მისი პირადი ნერილებიდან ისიც კარგად მოჩანს, როგორი გულმხურვალე პატრიოტია და რა უნუგეშო მდგომარეობაში ჩავარდნილა რუსეთში ყოფნისას. გადავხედოთ ამ ნერილებს:

„ქ. დიდს ხელმწიფებთ, მეფეთ, დიდს კნიაზებს, იოვანეს ალექსის შვილს, სულა დიდისა და ცოტას, თეთრის რუსეთის თვთიმპყრობელთ, თავს უკრავ მაგათს მაღალთ ხელქვეშ მყოფი იმერეთისა და ყოვლის ლიხთ ამერის მეფე არჩილ. ღმერთმან სამებით დიდებულმა და ერთ ღთაებით თაყვანის ცემულმან, მრავალს წელს თქუენი დიდებული მეფობა წარგიმართოსთ [...]. აწ, დიდს ხელმწიფეებს, მეფებს, დიდს კნიაზებს, სულა დიდისა და ცოტას თეთრის რუსეთის თვით მპყრობელსა ვეხვენები და თავს უკრავთ, რომ ქრისტეს სიყვარულისთვის და ერთის ქრისტიანობის გულისთვის ხაზინის წყალობა გვიყონ, რომ ამდენი ქრისტიანი ქუეყანა ურჯულოთ ხელთაგან დავიხსნათ და მაგათ ღმერთმან მისი უხვი წყალობა ას წილად ამ სოფელს მოუვლინოს და მას საუკუნოს — ცხოვრება დაუსრულებელი [...]

დასაბამითგან შვიდი ათას ორასსა, თვესა მარტსა ოცდა ათსა" (არჩილი 1999: 526-527).

„ქ. ბატონებს, მეფეებს, დიდს კნიაზებს, იოავანე ალექსის შვილს, სულა დიდისა და ცოტას და თეთრი რუსეთის მამითა და პაპით თვით მპყრო-

ბელს, თავს უკრავ მაგათს მაღალსა და ძლიერს ხელთ ქვეშ მყოფი მეფე არჩილ [...]. ღვთის გულისათვინ და მართლმადიდებლობისა და ქრისტიანობისათვის ლაშქარი გვიბოძეთ და ამათის ხელისაგან დაგვიხსენით [...]

დაინერა დასაბანითგან შვიდი ათას ორას ოთხსა, მაისსა ოცსა" (არჩილი 1999: 528).

„Государь мой Феодор Алексеевичь здравие Ваше да сохранит господь на лета многа благополучно! [...]

Прошу убо вашу любовь донеси державшейму, дабы повелел в своей царской типографии на нашем языке несколько книг церковныхъ напечатать и своим богатодареным иждивением недостатку нашему помощи ради вечныя славы его благочестивому царству и христианския общия ползы прошу усердно.

ВАШ АРЧИЛ И ЧЕЛОМ БЬЮ" (არჩილი 1999: 531).

„Тишайший и державнейжий царь наш Государь милостивейший!

Могу я Вешего царского величества подданный признать, что лучше мне с терпеливым молчанием святия войны Богом определенаго окончания ждать и не докучать так негли безвременно вашему величеству о сыне моем неволнике Александре и о котором вем добре и о прочих яко при самом вашем царском сердце имеетца попечение не мало и однокоже будучи я ныне обременен прелютыми скорбми хирагрою, подагрою и иными ведущими житие мы ко вратам смертным, понудихся дерзнути вашему величеству чрез сие посмо исскупно с просителным писмом от сына моего посланым и докучник явитися. Помилуй, государь, нас бедных пришелцев ради вечныя славы имене твоего или же веси судьбами, не остави безвременно ему там от крайней теснoты и скудости, а нам здес от неспостныя печали снити во ад.

Повели, государь, от нас бедных сотворити промысл якож дух святый твое царское сердце приветит, чтоб нам хотя при конце жизни нашей увидет сына нажего последняго от трех из ареста свобождена.

Вашего царского пресветлого величества поданый

из Москвы лета господня

1704 егнваря 5" (არჩილი 1997: 535-536)

ამ წერილიდან კარგად ჩანს, როგორ იტანჯებოდა არჩილი შვილის ტყვეობაში ყოფნის გამო.

პოლიტიკური დახმარება ვერ მიიღო არჩილმა, მაგრამ საგამომცემლო საქმიანობის წარმართვა კი შეძლო რუსეთში.

არჩილს თავის ლექსში დიდი სიყვარულით ახსენებს პატრე მგალობელი. მასთან მეფეც განდიდებულია და მეფე-პოეტიც:

„სიბრძნე უმსგავსე სოლომონს, მეფედ ვერ სჯობდა მანასე,
ენარიტორობს უბრყვნელად, პლატონ ოდეს თქვა ან ასე,
უმჯობეს მთქმელსა ვერვის ვსცნობ, ნუ თუ ვინ იტყვის ან ასე?
ვინათგან ღმერთმან შეამკო, ვერამ სულდგმულმან ანასე!"

არჩილის პიროვნებაზე ფიქრისას ჩვენს წინაშე წარმოდგება ადამიანი, რომელსაც, მართალია, მეფობაში არ უმართლებს, მაგრამ, როგორც

ითქვა, მეფური ღირსების გრძნობა არასდროს ტოვებს, — სამშობლოს, შვილის სახსნელად თავს იმდაბლებს, მაგრამ იმასაც ნათლად წარმოაჩენს, რომ თხოვნა ქრისტიანულ საქმეთა აღსრულებას ეხება და ამიტომ ეს თავის დამცირება არ არის.

პოეზია მართლა უყვარს, ლიტერატურულ წრესთან ახარებს ურთიერთობა. ეს მისი საყვარელი საქმეა და ცდილობს, მწიგნობრობის განვითარებით, საგამომცემლო საქმიანობით გაუკეთოს სიკეთე სამშობლოს. მიზნისაკენ მსწრაფველი, მრავალგზის დამარცხის მიუხედავად, გაუტეხელი პიროვნება მოჩანს ჩვენს წინაშე. ეს არის ადამიანი, რომელიც ცდილობს, მარცხს არ გაანადგურებინოს თავი.

არჩილს, როგორც ღირსეულ პიროვნებასა და მოღვაწეს, კარგ პოეტს, ყოველთვის უნდა ჰქონდეს თავისი გამორჩეული ადგილი საქართველოს ისტორიაში.

ვახტანგ მეექვსე

ვახტანგ VI-ს მეტად რთულ დროში მოუწია პოლიტიკური და ლიტერატურული, სამეცნიერო მოღვაწეობა. ერთი მხრივ, ოსმალეთი, მეორე მხრივ, ირანი, ქართლზე პოლიტიკური ზეგავლენის მოხდენას ესწრაფვიან. ვახტანგი და მისი ნრე მათთან ლავირებას ცდილობენ. მათი სურვილი რუსეთთან და, მისი მეშვეობით, ევროპასთან დაახლოებაა. ასეთი ვითარება აიძულებს ვახტანგს, ხან ოსმალეთის ინტერესები დამცველად წარმოჩნდეს, ხან — ირანისა, რუსეთისაკენ ეძებოს გზა და დახმარება სთხოვოს... სახელმწიფოში კულტურა ისე განავითაროს, რომ უპირველესად ქრისტიანობა იყოს ამ კულტურის მასაზრდოებელი, ბიბლიურ თემატიკას არ მოწყდეს ქართული მწერლობა... ალეგორიული სტილის დაფუძნებითა თუ გაცხადებული ნათქვამით ბიბლიური მოტივები უნდა ასახოს ქართულმა მწერლობამ, უნდა დაიწეროს საქართველოს ისტორია, ნარატივი ისე უნდა აიგოს, მკაფიოდ წარმოჩნდეს, ქრისტეს სჯულისათვის რომ ცხოვრობდა ეს ერი საუკუნეთა განმავლობაში (პროფ. რევაზ ბარამიძეს აქვს ყურადღება გამახვილებული იმ გარემოებაზე, რომ არცერთი ქვეყნის საისტორიო ნაწარმოების სათაურში არ მოიძებნება ისეთი სიტყვა, როგორიცაა „ცხოვრება", რომელიც, თითქოს, აგრძნობინებს მკითხველს, რომ ნაწარმოებში მხოლოდ ფაქტების ქრონოლოგიური თანამიმდევრულობით გადმოცემა კი არ ხდება, — ის იდეალებია ხაზგასმულად წარმოჩენილი, რომლისთვისაც უცოცხლია და უნდა იცოცხლოს ერმა)... როცა ვახტანგ მეექვსემ „ვეფხისტყაოსანი" ალეგორიულად განმარტა, ამით წარმოაჩინა, რომ საუკუნეთა წინათაც ქრისტიანული საზრისი იყო თვით ისეთ პოემაში ჩადებული, რომელიც, ერთი შეხედვით, ქრისტიანობას არ ეხება. გარდა იმისა, რომ სხვა, უფრო სიღრმისეული, საზრისის ძიებისაკენ მოუწოდა მკვლევარებს, ამით ალეგორიული წერის სტილსაც გაუკაფა გზა, — ისეთს, რომელშიც, გაცხადებულ ნათქვამთან ერთად, მეორე ისეთი სათქმელი გამოჩნდებოდა, სადაც ქრისტიანთა ღმერთი იქნებოდა განდიდებული და

რომელშიც სამშობლოსადმი იმგვარი სიყვარული გამოიხატებოდა, თითქოს ცოცხალი არსება, ადამიანი იყოს სამშობლო...

ეს სტილი, იქნებ, „ქებაჲ ქებათაჲ"-ს ეგზეგეტიკოსთაგანაც გადაილო ვახტანგმა...

როგორც ვიცით, სიტყვა „კეკლუცით" მისი სამშობლოა ხოლმე მოხსენიებული, როგორც ეს აკად. კორნელი კეკელიძეს აქვს აღნიშნული (კეკელიძე 1980: 595). ღმერთი სატრფოს სახით არის ხშირად მასთან წარმოდგენილი (კეკელიძე 1980: 598-599). ცნობილია, რომ ამგვარი ალეგორიებით ვახტანგ მეექვსე დავით გურამიშვილსაც ენათესავება და XIX ს-ის 60-იანელების წინამორბედიც ხდება.

ვახტანგ მეექვსე 1675 წელს დაიბადა.

იზრდებოდა სულხან-საბა ორბელიანის ხელმძღვანელობით.

როგორც კორნელი კეკელიძე აღნიშნავს, „მის განათლებას ორმაგი ხასიათი ჰქონდა: სასულიერო და საერო; ზედმიწევნით იცოდა საეკლესიო ლიტერატურა და აგრეთვე საერო მწერლობა, ქართული და სპარსული. ამავე დროს ის იყო ნამდვილი მეცნიერი და მოტრფიალე მეცნიერებისა" (კეკელიძე 1980: 593).

ვახტანგი 1703 წელს ჯანიშინად დაინიშნა. ირანის შაჰმა ქართლის მეფობა გიორგი XI-ს ჩააბარა, მაგრამ, რადგან გიორგიმ შაჰის წინააღმდეგ ამბოხებულ ავღანელებთან ბრძოლაში თავი ისახელა, შაჰმა იგი ავღანეთის მმართველად დატოვა და ქართლში კი მის მოადგილედ, ანუ ჯანიშინად, ვახტანგი დაადგინა. ქართლის მეფე „გურჯისტანის ვალად" იწოდებოდა.

ქართლში ერეკლე I-ის დროს ცხოვრების ქართული წესები, საერთოდ, ქართული კულტურა გადაგვარების გზაზე იდგა, სპარსოფილური განნყობილება იყო გაძლიერებული. ვახტანგმა განათლებული, ეროვნული ადამიანები შემოიკრიბა, ქრისტიანული და ეროვნული კულტურის ამაღორძინებელი პოლიტიკის გატარება დაიწყო. „სანამ ქართველი მეფე გიორგი XI თავისი ჯარით ყანდაარში იდგა და ავღანთა მრავალრიცხოვან ტომებს აკავებდა, ქართლი ოფიციალურად ირანის სახელმწიფოებრივ ორბიტაში რჩებოდა და მაჰმადიანი მეფის ზურგს ამოფარებული „ჯანიშინი" ქართლში ნარმატებით საქმიანობდა" (ნარკვევები 1973: 399; ნაწილის ავტორი — ლ. ტუხაშვილი).

რადგან ქართლში ქრისტიანული კულტურის აღორძინება ეწადა, ამ მიზნით ვახტნაგმა 1705 წელს მოინვია საეკლესიო კრება, რომელმაც მისი ძმა — დომენტი კათოლიკოსად აირჩია.

შექმნა მეფის „მცველთა ჯარი", რომელიც სახელმწიფოს მიერ ინახებოდა და რომელიც არაერთი ადგილობრივი ფეოდალის წინააღდეგ იყო მიმართული.

ვახტანმა „აღადგინა ქართლის სამეფოს ჰეგემონია მთელ საქართველოში. იგი ცდილობდა განემტკიცებინა თავისი გავლენა კახეთსა და იმერეთში. 1707 წელს ორჯელ დალაშქრა ოსეთი, შემოიმტკიცა ეს მხარე და ქართლის ჩრდილოეთის საზღვარიც გაამაგრა" (ნარკვევები 1973: 400).

ირანში გიორგი XI ნარმატებით იბრძოდა ავღანთა წინააღდმეგ, რაც ირანს მისი მოადგილის მიმართაც ნდომით განაწყობდა. გიორგი და ვახ-

ტანგი ამ გარემოებით სარგებლობდნენ და ეროვნულ საქმეს აკეთებდნენ. ეს, ცხადია, შეუმჩნეველი არ დარჩებოდა. გიორგის წინააღმდეგ ინტრიგებს ხლართავდნენ.

გიორგის დიდ ძალას ხედავდა ავღანელთა გამათავისუფლებელი მოძრაობის მეთაური — მირ ვეისი. გიორგიმ მირ ვეისი დაატყვევა და ისპაანში გააგზავნა. ტყვეობაში მყოფმა მირ ვეისმა გიორგის დამოყვრება შესთავაზა, თავისი ქალიშვილის მითხოვებას შეპირდა, მაგრამ ნადიმზე მისული 1709 წელს მოაკვლევინა. შაჰს კი მისი ჯვარი გაუგზავნა, რომელსაც გამაჰმადიანებული გიორგი ჩუმად ატარებდა (ნარკვევები 1973: 402).

შაჰმა გიორგის ადგილზე მისი ძმისშვილი — ქაიხოსრო დანიშნა.

ქაიხოსროს მოსვლით მირ ვეისს უარესი დაემართა, — ქაიხოსრომ 1710 წელს ქართულ-ყიზილბაშური ჯარით დაამარცხა იგი.

ამ დროს ვახტანგმა ირანში შექმნილი არეული მდგომარეობით ისარგებლა და თბილისიდან ყიზილბაში ციხისთავები გააძევა. ვახტანგმა ქართლში ტყვეებით ლაშქრობაც მოსპო (ნარკვევები 1973: 402).

„1711 წელს ყანდაარზე ლაშქრობის დროს ქართველები დამარცხდნენ. ამ ბრძოლას თვით მეფე ქაიხოსრო-ხანიც შეეწირა, რომელიც, ისევე, როგორც მისი წინამორბედი გიორგი XI, გულით ქრისტიანობდა" (ნარკვევები 1973: 402).

შაჰმა „გურჯისტანის ვალად" ვახტანგის დანიშვნა გადაწყვიტა, მაგრამ ამისათვის ვახტანგს ქრისტიანობა უნდა დაეთმო. ვახტანგმა უარი თქვა.

მაშინ შაჰმა ქირმანში გააგზავნა ვახტანგი, ხოლო ქართლის მმართველობა კი იესე ყული ხანს გადასცა. იასე ქართველებს აბეზღებდა, რომ ისინი მაჰმადიანობის მიმართ მტრულად იყვნენ განწყობილნი. რადგან იასეს წინააღმდეგი ბაქარიც იყო, — ვახტანგის ვაჟი, იასემ შაჰს დააპატიმრებინა იგი.

ვახტანგმა კათოლიკური ეკლესიისაგან სცადა დახმარების მიღება. ამ პერიოდში კათოლიკე მისიონერები საკმაოდ ცხოვრობდნენ ქართლში და, როგორც მიჩნეულია, არაერთი ქართველი ხელისუფალი კათოლიკობის მიღებასაც აპირებდა, რათა ევროპელთა დახმარება მიეღო (ამ საკითხების შეს. იხ. ნარკვევები 1973: 406-407). თუმც, ეს დახმარება არავის, მათ შორის, არც ვახტანგის მიერ პაპთან და ლუდოვიკო XIV-სთან გაგზავნილ სულხან-საბა ორბელიანის დელეგაციას არ ღირსებია.

1716 წელს ვახტანგმა ფორმალურად მიიღო მაჰმადიანობა, ასევე — მისმა ძემ, — ბაქარმაც (მას შაჰ ნავაზ-ხანი უწოდეს), ვახტანგი 1719 წელს სამშობლოში დაბრუნდა.

ვახტანგმა ლეკთა თარეშის ასალაგმავად დაინყო მოქმედება. დასაწყისში ამ ბრძოლას ნარმატება არ მოჰყოლია (ნარკვევები 1973: 409-410...), მაგრამ მას შემდეგ, რაც ვახტანგი სამხრეთ აზერბაიჯანის სპასალარად დანიშნეს, მან დიდი დარტყმა მიაყენა ლეკებს განჯის სახანოში, ლეკებმა „ვახტანგსა და ირანის შაჰს მორჩილება აღუთქვეს" (ნარკვევები 1973: 411).

„ვახტანგი ირანის ჩრდილოეთი პროვინციების დაცვის საბაბით უტევდა დაღესტნელებს", მაგრამ, როგორც ფიქრობენ, ამ დროს კავკასიაში ძლიერი ქართულ-სომხური სახელმწიფოს შექმნის იდეა არსებობდა და

ვახტანგი ამ იდეისათვის იბრძოდა. კათოლიკოსს ესაია ჰასან ჯალალიანს მიაჩნდა, რომ კავკასიის ხალხებს ერთიანი, ძლიერი პატრონი ჰყავდათ და ეს იყო ვახტანგ VI (ნარკვევები 1973: 411-412).

ირანი, ცხადია, მოვლენების ამგვარ განვითარებას არ დაუშვებდა და შაჰმა ვახტანგს დაღესტანზე ლაშქრობა აუკრძალა. განრისხებულ ვახტანგს ლეკთა წინააღმდეგ ბრძოლაზე ხელი არ აუღია, — მან ორიენტაცია რუსეთზე აიღო.

ამდროისათვის ირანი ისეთი ძლიერი აღარ იყო. რუსეთი კასპიის ზღვაზე სალაშქროდ ემზადებოდა, მისი მიზანი იყო, რომ დაღესტნის სანაპიროებიდან მოყოლებული გილანამდე დაუფლებოდა კასპიისპირეთს (ნარკვევები 1973: 414). რუსეთს ირანთან და ოსმალეთთან ომის შემთხვევაში საქართველოსა და სომხეთის მხარდაჭერა სჭირდებოდა.

ამ გარემოებამ გამოიწვია, რომ კასპიის ზღვის სანაპიროებზე რუსეთ-საქართველოს შორის სამხედრო-პოლიტიკური კავშირი დაიდო (ლისცოვი 1951; პაიჭაძე 1960; ნარკვევები 1973: 414). ირანში პეტრე I-ის მიერ გაგზავნილი დესპანი ი. ვოლინსკი ირანის სამხედრო ძალებს სნავლობდა. 1719 წელს იგი ასტრახანის გუბერნატორად დაინიშნა, რათა კასპიისპირეთში ლაშქრობისათვის ეხელმძღვანელა.

პეტრე I და ვახტანგი შეთანხმდნენ, რომ საომარ მოქმედებებს დაინყებდნენ. მათთან ერთად უნდა ებრძოლა სომეხთა ჯარს. ქართლში რუსეთის 5 000-იანი ლაშქრის შემოსვლა გადანყდა.

ვახტანგს მოწინააღმდეგეებიც ჰყავდათ, — მიაჩნდათ, რომ ეს სახიფათო ნაბიჯი იყო, მაგრამ ვახტანგს თავისი გზიდან არ გადაუხვევია. მან 1722 წელს ავღანელებთან ბრძოლაში დახმარება არ აღმოუჩინა შაჰს (დახმარების განევის სურვილი ჰქონდა მის ძეს — ბაქარს, რომელსაც აშინებდა მამის პოლიტიკა, მაგრამ ვახტანგმა მოქმედების უფლება არ მისცა შვილს), შაჰი დამარცხდა. ვახტანგი შაჰის დახმარებისა და გამარჯვების შემთხვევაში ძალიან დაწინაურდებოდა.

1722 წელს ვახტანგს ოსმალეთის სახელით არზრუმის ფაშამ სთხოვა დახმარება, — ირანზე გალაშქრებაში დაეხმარების შემთხვევაში, სამაგიეროდ, გაერთიანებულ საქართველოს სთავაზობდნენ. მაგრამ ვახტანგს რუსეთის იმედი ჰქონდა და უარი თქვა.

პეტრე I დარუბანდამდე ჩავიდა, მაგრამ ბრძოლის დაწყება სახიფათოდ ეჩვენა და ასტრახანში გაბრუნდა. რუსეთმა ი. ტოლსტოის შუამავლობით ვახტანგთან მოლაპარაკება დაიწყო, რომ 1723 წელს დაენყოთ საბრძოლო მოქმედებები. ვახტანგი უკვე დაპირისპირებული იყო ირანთან, არც ოსმალეთის მოკავშირედ შეიქმნა და ერთადერთ იმედად რუსეთიღა რჩებოდა.

პეტრემ მიიღო გადაწყვეტილება, რომ 2 000-იანი ლაშქარი შემოეყვანა ქართლში, მაგრამ ეს გადაწყვეტილებაც არ შეუსრულებია.

ქართლს ვახტანგის დასასჯელად შაჰ თამაზმა შემოუტია. შაჰის მხარეზე იყო ირანის მხარეს მებრძოლი კონსტანტინე, — კახთა მეფე. კონსტანტინემ 1723 წლის გაზაფხულზე ვახტანგი დაამარცხა და თბილისი აიღო.

დიდებულები ვახტანგისაგან ითხოვდნენ, რომ ოსმალეთის წინადადება ახლა მაინც მიეღო, — მაგრამ, ყველაფრის მიუხედავად, ვახტანგს რუსეთზე ორიენტაცია არ შეუცვლია. რუსეთის ჯარების შემოსვლამდე მან დროის მოგების მიზნით მოლაპარაკება დაიწყო თურქეთთან, მაგრამ ქართველთა მეფე ამ დროს თურქებისათვის დიდ ძალას უკვე აღარ ნარმოადგენდა და 1723 წელს თურქები თბილისში შემოვიდნენ, — კონსტანტინემ უბრძოლველად ჩააბარა ქალაქი.

1724 ნლის 12 ივლისს რუსეთსა და თურქეთს შორის დაიდო შეთანხმება, რომლის თანახმად, ამიერკავკასია თურქეთის შემადგენლობაში შედიოდა, თურქეთი კი უარს ამბობდა მთელი ირანის დაპყრობაზე და რუსეთს კასპიისპირეთის შეერთებაზე თანხმდებოდა (ნარკვევები 1973: 441).

ვახტანგმა თურქებს საჩუქრები გაუგზავნა და შერიგება სთხოვა, — მაშინ თურქებმა მისი პირადი გამოცხადება მოითხოვეს. ვახტანგმა ამაზე უარი განაცხადა და 1724 ნელს 1200 კაციან ამალასთან ერთად რუსეთში გაემგზავრა.

ვახტანგი ისევ ელოდა რუსეთის ხელისუფლებისაგან დახმარებას, მაგრამ რუსეთს უკვე ყველაფერი გადაწყვეტილი ჰქონდა. ქართველთათვის გამოსადეგი ახალი პოლიტიკური სიტუაცია არ დამდგარა და უიმედო მდგომარეობაში მყოფი ვახტანგ VI 1737 ნლის 27 მარტს ასტრახანში გარდაიცვალა (ვახტანგის ბიოგრაფიული ცნობების შესახებ ვრცლად იხ. ნარკვევები 1973: 399-445).

მეფის პოლიტიკური უბედურება მისმა სამეცნიერო-ლიტერატურულმა შემოქმედებამ შეამსუბუქა. თავისი სამშობლოს ეროვნულ და ქრისტიანულ ძირებთან დაბრუნებას შემოქმედებითი საქმიანობით უფრო შეუწყო ხელი.

1703-1712 წლები „უნაყოფიერესი ხანა იყო მისი კულტურულ-ლიტერატურული და სამეცნიერო მოღვაწეობისა, რომელიც მემატიანეებს მეტად მკრთალად აქვთ აღწერილი" (კეკელიძე 1981: 593). ეს ჯანიშინად ყოფნის პერიოდია. „სნაველულ კაცთა" დახმარებით სნორედ მაშინ შეიქმნა „ქართლის ცხოვრების" ახალი რედაქცია, ე. ნ. „ვახტანგის კანონები", „დასტურლამალი", ამ დროს ათარგმნინა ვახტანგმა სპარსულიდან „ბარამგულანდამიანი", „ბახტიარნამე", დაიწყო „ამირნასარიანისა" და „ქილილა და დამანას" თარგმნა... თბილისში დაარსდა სტამბა (1709), სადაც დაიბეჭდა სასულიერო წიგნები, 1712 ნელს — „ვეფხისტყაოსანი". პოემის ტექსტის დადგენით, კომენტარების დართვით, ვახტანგმა ფაქტიურად რუსთველოლოგიას ჩაუყარა საფუძველი. ზემოთ უკვე ამ საკითხებს.

მეფე, თუ მისსავე ნანერს დავუჯერებთ, თავისმა ხალხმა მოიძულა იმის გამო, რომ სამშობლოს დატოვება მოუხდა:

„მეფეს არჩილსა სძრახავდენ, სხვათაგან მიმოვლელია,
განათლებულ სახლკარსა შეექმნა დამანელია,
მასვე მძრახავენ, არ ვიცი, სხვანილა რა საქნელია,
ლომი, ვეფხურად კისკასი, ჭჯუოთა განა მთელია?"

გამკრიტიკებლები, ცხადია, ბევრი ეყოლებოდა ვახტანგს, მათ შორის დავით გურამიშვილიც შეგვიძლია დავასახელოთ, მაგრამ იმავე დავით გურამიშვილს უზომოდ უყვარდა თავისი მეფე და მწარედ დაიტირა იგი.

ვახტანგ მეფე, მძიმე პოლიტიკურ ვითარებაში ჩავარდნილი, დიპლომატიით ცდილობდა ფონს გასვლას, მაგრამ იმ პირობებში ეს ძალიან რთული იყო. მისი პიროვნული პორტრეტის დახატვის მცდელობისას წარმოგვიდგება ადამიანი, რომლის, როგორც პოლიტიკოსის, სტიქია, იქნებ, არც ყოფილა დიპლომატიური თამაში, იქნებ, სძულდა კიდეც ეს თამაში, მაჰმადიანური იმპერიების ერთგულად, მაჰმადიანად თავის მოჩვენება... იქმნება შთაბეჭდილება, რომ არც სჯეროდა, თითქოს ვინმეს მოტყუება შესაძლებელი იყო და ბოლოს, როცა დარწმუნდა, რომ მის დიპლომატობას შედეგი არ მოჰქონდა, გახსნილად არჩია რუსეთის მხარე.

არც გულუბრყვილო კაცი ყოფილა ვახტანგ მეფე, — მისთვის მალევე შეიქმნებოდა ცხადი, რომ რუსეთი, შესაბამისი ინტერესების არქონის გამო, არ დაეხმარებოდა საქართველოს. მაგრამ წარუმატებელ დიპლომატობას ისევ ის არჩია, რომ რუსეთზე აეღო ორიენტაცია და ამით მომავალი მოღვაწეებისათვის საგარეო ორიენტაციის კონტურები მაინც შეეთავაზებინა. რადგან ევროპასთან ძნელდებოდა უშუალო ურთიერთობის დამყარება, მასთან, ყოველ შემთხვევაში, კულტურულ დაახლოებას ევროპისაკენ თავად მსწრაფველ რუსეთთან ურთიერთობა შედარებით მაინც აადვილებდა. ვახტანგს, ცხადია, რუსეთი ერჩია ირანსა და თურქეთს.

ვახტანგ მეფემ პოლიტიკურად ვერ მოიპოვა გამარჯვება, მაგრამ სამომავლო მიზნის გამოკვეთაში საკმაოდ დიდი ნვლილი აქვს შეტანილი. ქვეყნის ქრისტიანიზაცია, მეცნიერების, განათლების განვითარებისათვის გადადგმული ნაბიჯები მაჰმადიანურ სამყაროს კულტურულად მაინც აშორებდა საქართველოს და ვახტანგ VI-ის ერთ-ერთი დიდი ნარმატება სწორედ ეს არის.

თეიმურაზ მეორე

თეიმურაზ მეორის ბიოგრაფია კარგად არის შესნავლილი. იგი ერეკლე I-ის, ნაზარალიხანის, შვილი იყო. მისი დაბადების წლად, ჩვეულებრივ, 1700 წელს მიუთითებენ ხოლმე. ეს თარიღი კორნელი კეკელიძის გამოკვლევიდან არის აღებული. როგორც კორნელი კეკელიძე აღნიშნავს, თეიმურაზი „1700 ნლის მახლობლად" უნდა იყოს დაბადებული (კეკელიძე II: 1980: 605). თეიმურაზი ნერს „ორომოცდა ოთხის ნლისას მერნმუნა მეფობანია"... ნადირ შაჰმა თეიმურაზი და მისი ვაჟი — ერეკლე 1744 ნელს გაამეფა. თუ ამ დროს თეიმურაზი 44 ნლის იყო, ე. ი. „დაბადებულა 1744 ნელს" (კეკელიძე II: 1980: 605), ან, დაახლოებით — ამ დროს.

„ქართლის ცხოვრებიდან" ვიცით, რომ თეიმურაზმა 1712 წელს ვახტანგ VI-ის ასულ — თამარზე იქორნინა (ქ. ც. II: 145). კ. კეკელიძის აღნიშვნით, თეიმურაზს „ჯერ უნდა შეერთო ბაინდურ ერისთავის ასული, მაგრამ მისი ძმის, დავით იმამყულიხანის, და ვახტანგ მეექვსის დამეგობრების მიზნით,

მას ერისთავის ქალზე ხელი ააღებინეს" და ამიტომ იქორწინა ვახტანგის ასულზე (კეკელიძე II: 1980: 605).

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ თეიმურაზ მეორემ ალღო აუღო ნადირ შაჰის „არა მხოლოდ გაძლიერებას, არამედ მის სუსტ მხარეებსაც" (ნარკვევები 1973: 601, ნანილის ავტორი — მ. დუმბაძე).

სუსტ მხარედ ის არის მიჩნეული, რომ ირანი მძიმე გადასახადებით ავიწროებდა იმპერიის შემადგენლობაში ძალით შეყვანილ ხალხებს, რომ შიდა ეკონომიკური კავშირი მტკიცე არ იყო, დაპრობილი ქვეყნები დამოუკიდებლობისთვის იბრძოდნენ. თეიმურაზი ნადირ შაჰის მხარეს იდგა, მაგრამ ცდილობდა თავისი ქვეყნისათვის სასარგებლოდ გამოეყენებინა შაჰი (ნარკვევები 1973: 601).

ცხადია, ეს შაჰისათვისაც კარგად იყო გასაგები, მაგრამ ხედავდა, რომ თავის ქვეყანას პრობლემები ჰქონდა, ისიც საკმაოდ ჭკვიანი მმართველი იყო და უნდა ვიფიქროთ, რომ გარკვეულ დათმობებზე მიდიოდა და თეიმურაზს არ უშლიდა ხელს თავისი სამშობლოსათვის სიკეთე გაეკეთებინა. ვფიქრობთ, ვერ წარმოვიდგენთ ყოველივეს ისე მარტივად, თითქოს თეიმურაზი მხოლოდ დიპლომატიით ატყუებდა შაჰს, — არა, უფრო იმაზე შეიძლება საუბარი, რომ ორი დიდი პოლიტიკოსი ანგარიშს უნევდა ერთმანეთს, ერთგვარი, ალბათ, გაუცხადებელი „შეთანხმება" იყო დადებული მათ შორის. ოღონდ, ასეთ შემთხვევაში ორივე ძალას მაქსიმალური ყურადღება სჭირდება, რომ ერთ-ერთმა რაიმე განსაკუთრებული სიტუაციით არ ისარგებლოს და არ უღალატოს მეორეს...

თეიმურაზ II მართლაც ძალიან კარგი დიპლომატი იყო. ამგვარი დიპლომატიურობა, — სნორი ურთიერთობის უნარი იმ დიდ ძალასთან, რომლის დამარცხება სამხედრო ძალით შეუძლებელია, არაერთი ქართველი მეფისათვის იყო დამახასიათებელი, მაგრამ თეიმურაზი ერთ-ერთი გამორჩეულია, ვისაც ეს დიდი წარმატებით გამოსდიოდა. პიროვნებას რომ უდიდესი როლი მიუძღვის ისტორიის შექმნაში, ეს უეჭველია... თეიმურაზი ძალიან გამჭრიახი გონების ადამიანი იყო, პოლიტიკურ სიტუაციაში კარგად გარკვევის უნარმა ბევრი სიკეთე მოუტანა ქვეყანას.

პოლიტიკური სიტუაცია კი მართლაც ძალიან იყო შეცვლილი ირანში. იმპერიაში დაპყრობილ ხალხთა ბრძოლა და შინაგანი გათიშულობა მართლაც ასუსტებდა და გარკვეულწილად ზღუდავდა ირანს, მაგრამ ერთ-ერთი უმთავრესი ფაქტორი მაინც კავკასიაში ოსმალეთისა და რუსეთის მზარდი ინტერესები იყო, რაც იმ დროს ძლიერი პოლიტიკოსებისათვის უკვე კარგად ჩანდა და ნადირ შაჰსაც ესმოდა, რომ ამ შემთხვევაში ქართველ ხელისუფალთა კარგი დამოკიდებულების საგარეო პოლიტიკაში მოპოვება უფრო მეტ სიკეთეს მოუტანდა მის ქვეყანას. რელიგიური დევნაც აღარ იყო ისეთი, როგორიც ეს შაჰ აბასის დროს ხდებოდა, როცა უკვე იმდროისათვისაც მიუღებელ ველურ სისასტიკეს იჩენდნენ ირანელები ქრისტიანობისათვის ერთგულ ადამიანთა მიმართ (ცხადია, ამ სიტყვებზე ქეთევან დედოფალი, მეფე ლუარსაბი გაგვახსენდება უმეტესობას); მაგრამ ამ შემთხვევაშიც ხსენებული ქვეყნების, ასევე, ევროპის ფაქტორიც არის გასათვალისწინებელი, — ირანს აღარ სურდა გამაჰმადიანება

მოეთხოვა ქრისტიან ხელისუფალთაგან, ისინი შინაგანად ევროპასთან დაახლოებისკენ ისწრაფოდნენ და, თუ ევროპა ჯერ შორს იყო მათგან, რუსეთის მზარდი ინტერესების დანახვა არ იყო ძნელი. რელიგიის საკითხებში სასტიკი და ველური საგარეო პოლიტიკით ირანი რუსეთთან დაახლოებისაკენ უფრო უბიძგებდა ქართველ ხელისუფალთ, რომელთა უმეტესობაც მხოლოდ ფორმალურად ხდებოდა მაჰმადიანი.

თუმც, რუსეთიც ძალიან დიდი ანგარიშს უნევდა ირანს და ქართველ მეფეს ძირითადად ის შეეძლო, რომ ორი დიდი სახელმწიფოს შინაგანი დაპირისპირებით ესარგებლა და ეცადა, თავის სასიკეთოდ გამოეყენებინა ეს დაპირისპირებულობა, — როცა რომელიმე მათგანი მისდამი ინტერესსა და კეთილ დამოკიდებულებას არ გამოამჟღავნებდა, მეორე მხარისაკენ გადახრის საშუალებით თავისთვის სიკეთეც ენახა, ეიძულებინა მეორე მხარე, რომ მეტი ანგარიში გაეწია მისთვის.

თეიმურაზი აჯანყდა ყიზილბაშთა წინააღმდეგ, მაგრამ, როცა დაინახა, რომ რუსეთი არ ეხმარებოდა, მალევე შეურიგდა ირანს (ნარკვევები 1973: 601).

თეიმურაზისა და მისი მეუღლის — ქეთევანის ასული ნადირ შაჰის ძმისშვილს — ალი ყული-ხანს შერთეს, ერეკლეს ვაჟი კი ირანში დარჩა და შაჰს ინდოეთში ლაშქრობაში ეხმარებოდა (ნარკვევები 1973: 601-602). ცნობილია, თუ როგორ გაითქვა სახელი ევროპაში იმ დროს ერეკლეს სამხედრო ნიჭმა.

1742 წელს თეიმურაზ II ნადირ შაჰს ირანელთა წინააღმდეგ აჯანყებულ გივი ამილახორთან ბრძოლაში მიეხმარა. გივი ამილახორმა შემდეგ ოსმალეთის ჯარები დაიხმარა...

შეეძლოთ თუ არა ქართველ ხელისუფალთ, რომ უფრო ჭკვიანური ნაბიჯები მოეფიქრებინათ და ისე წარემართათ პოლიტიკა, რომ ერთმანეთი არ ეჟლიტათ, ეს სხვა საკითხია, ფაქტი კი ის არის, რომ ირანი გამოვიდა გამარჯვებული და თეიმურაზის წინაშე ფართო პერსპექტივა გადაიშალა (გივი ამილახორს უფრო უარყოფითად აფასებენ ხოლმე, თუმც, სამშობლოსათვის იბრძოდა ისიც...). შაჰმა 1738 წელს თეიმურაზს კახეთის სამეფო ტახტი უბოძა, 1744 წელს კი კახეთში მისი შვილი — ერეკლე II დასვა მეფედ, ხოლო თეიმურაზი ქართლის მეფედ დაადგინა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში მართებულად არის აღნიშნული, რომ „ქრისტიანი მამა-შვილის ერთდროული მეფობა ქართლ-კახეთში ქართული ეროვნული პოლიტიკის გამარჯვება იყო". „ერეკლეს კახეთში დამკვიდრებით აღმოსავლეთი საქართველო ფაქტიურად გაერთიანდა მამა-შვილის ხელში" (კეკელიძე 1980 II: 605). „თეიმურაზის მეფედ კურთხევისა და ერეკლეს კახეთში დამკვიდრების შემდეგ (1744–1745 წწ. ოქტომბერში) დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლა ახალ, უფრო ხელსაყრელ ფაზაში შედიოდა" (ნარკვევები 1973: 603-604).

თეიმურაზი ქართლში მდგომი ირანული ჯარების დახმარებით იგერიებდა ლეკებს, სამაგიეროდ, ირან-ოსმალეთის ბრძოლებში ოსმალებთან მასაც უნევდა ბრძოლა, — წარმატებით ეომებოდა ახალციხის ფაშას.

რადგან ქვეყანა ირანისათვის გადასახდელი ხარკით შენუხებული იყო, ნადირ-შაჰი, რომელსაც თეიმურაზმა აუწყა „შენუხება ქვეყნისა", იძულე-

ბული გამხდარა, „მონყალება გაელო" (პაპუნა ორბელიანი, — ნარკვევები 1973: 605). შემდგომში, როცა ოსმალეთთან ომში დამარცხების გამო ირანმა დაპყრობილი ქვეყნებისათვის გადასახადები გაზარდა (ქართლ-კახეთს 2 მილიონი მანეთის გადახდა ევალებოდა), კავკასიაში ავჯანყების პირობები მომწიფდა და შაჰი იძულებული გახდა თეიმურაზისათვის 250 000 მანეთი მოეთხოვა (ნარკვევები 1973: 606).

ნადირმა ირანში ერეკლე დაიბარა. გარდა იმისა, რომ მის სამხედრო ნიჭს გამოიყენებდა, ჩანს, ნადირს ერთგვარი მძევალიც ეყოლებოდა ირანში. თეიმურაზმა შვილი არ გაუშვა შაჰთან და თვითონ გაემგზავრა. მიაჩნიათ, რომ შაჰს, შესაძლო იყო, მკაცრად დაესაჯა თეიმურაზი. მეფემ საფრთხეში ჩაიგდო თავი.

ნადირ შაჰი 1747 წელს შეთქმულებმა მოკლეს და ყაზვინში ჩასულ თეიმურაზს ნადირ შაჰის ადგილას მისი ძმისშვილი, თავისი სიძე — ალი ყული ხანი დაუხვდა (ნარკვევები 1973: 607). ალი ყული ხანმა კეთილი დამოკიდებულება არჩია თეიმურაზთან და ამ ფაქტმა იხსნა ქართველი მეფე. თეიმურაზს ირანის შემდგომი გამგებლებიც პატივით ექცეოდნენ.

თეიმურაზი 1749 წლამდე იყო ირანში. ამასობაში ერეკლე მეფეს ხელისუფლების შესანარჩუნებლად ბრძოლების გადახდა მოუხდა. მას ბრძოლა მოუნია ვახტანგ მეექვსის — იასეს ძესთან, აბდულა-ბეგთან, რომელმაც გამეფება დაღესტნელი ფეოდალებისა და ელების დახმარებით სცადა. ერეკლესთან ბრძოლაში დამარცხდა იგი.

ერეკლე ნაბიჯ-ნაბიჯ მიიწევდა ირანისაგან გათავისუფლების გზაზე, ირანში ხელისუფლებისათვის ატეხილი შიდადაპირისპირებებით სარგებლობდა.

ერეკლეს თბილისში ჩამოყვანილი ქეთხუდები შეებრძოლნენ, ისინი ყიზილბაშებს უჭერდნენ მხარს. მეტეხისა და თაბორის ციხეებში მსხდარმა ყიზილბაშებმა, როგორც პაპუნა ორბელიანი გვამცნობს, „ერეკლე მეფის სასახლე „ყუნბარით აავსეს და ზარბაზნითა დაამტვრიეს" (ნარკვევები 1973: 610), მაგრამ ერეკლემ გაიმარჯვა და 1748 წელს ყიზილბაშების ადგილას ქართველები ჩაყენა თბილისის ციხეებში.

ერეკლე მეფეს დაემორჩილნენ სომხეთისა და აზერბაიჯანის სახანოები, ხანი ავჯი ჩელები.

ერეკლე ირანში მამის ყოფნამდე ჯერ იხდიდა ირანისათვის ხარკს, 1748 წელს ასიოდე ქართველი მეომარი გააგზავნა ყულის ლაშქარში (ნარკვევები 1973: 610). შაჰი იმრეიმი, რომელმაც შაჰობის მისაღწევად საკუთარი ძმა — ადილ შაჰი დააბრმავა, ერეკლეს სწერდა — თეიმურაზი ჩემთანაა, „შენ ქართლს და კახეთს კარგად მოუარეო" (ნარკვევები 1973: 610).

თეიმურაზი სამშობლოში 1749 წელს დაბრუნდა. ამ დროისათვის ქართლ-კახეთი ფაქტიურად უკვე დამოუკიდებელი სამეფო გახდა. თეიმურაზმა შაჰის სიგელი მოიტანა იმის დასადასტურებლად, რომ ყაზახ-ბორჩალო ქართ-კახეთის საკუთრება ხდებოდა (ნარკვევები 1973: 610). ირანს ფაქტიურად დამოუკიდებლობის აღიარება მოუხდა, თუმც, ამ პერიოდში არაქართველი მოსახლეობის ზრდა დაიწყო (ქიქოძე 1941: 58; ნარკვევები 1973: 621).

ქართლ-კახეთი ამ დროს ირანის მომხრედ აჩვენებს თავს. დამოუკიდებლობა თეიმურაზისა და ერეკლეს დიპლომატიის შედეგად უფრო და უფრო მყარდება და ასეთ დროს დამოკიდებულების მკვეთრი ცვლილება, ვითარების გამწვავება არ მიაჩნიათ საჭირო. რუსეთში მყოფმა თეიმურაზმა 50-იანი წლების დასაწყისში გამოაცხადა, რომ იგი ირანის „უპირველესი ნარმომადგენელი იყო" (მასალები 1948: 458; ნარკვევები 1973: 613). ირანთან ურთიერთობა არ მწვავდება, რუსეთთან დაახლოება ხდება. ირანი, ოსმალეთის გარდა, ამ დიდ ქრისტიანულ ქვეყანას უნევს ანგარიშს, რუსეთი კი ხედავს, რომ ქართ-კახეთის მოკავშირედ დიდი სახელმნიფოა და მანაც პატივი უნდა სცეს ქართლ-კახეთის დამოუკიდებლობას... თეიმურაზ II მართლაც ძალიან გამჭრიახი დიპლომატია. ერეკლე მეფის ნარმატებაში უდიდესი ნვლილი სწორედ მას აქვს შეტანილი, დიდნილად მისი მომზადებულია ის ნიადაგი, რომელზეც შემდეგ ერეკლეს დიდ ნიჭს, იქნებოდა ეს მხედართმთავრობა თუ სოციალური და კულტურული სამოღვაწეო სფერო, ფართო ასპარეზი მიეცა.

იწყება ბრძოლები, რომელთა საშუალებითაც თეიმურაზ-ერეკლე ამიერკავკასიაში პირველობას სულ უფრო და უფრო უახლოვდებიან. თუმც, ქართველებს მარცხიც ჰქონდათ ამ ბრძოლებში.

1749 ნელს თეიმურაზმა და ერეკლემ ოსმალთა ნინააღმდეგ ბრძოლაში მათი თხოვნის შემდეგ დახმარება აღმოუჩინეს ერევნის სახანოს. მაამად ხანზე გამარჯვების შემდეგ ერევნის სახანო ქართლ-კახეთის მფარველობაში შევიდა.

1749 ნელს თეიმურზსა და ერეკლეს დახმარება სთხოვა განჯის შაერდი ხანმა, რომელიც ფარა-ხანის მიერ იყო გარშემორტყმული (ნარკვევები 1973: 615). 1750 ნელს თეიმურაზს მიემხრნენ განჯის ხანი, გულისტანის მელიქი — თამაზი, განძასარელი, — ყარაბახის სომეხთა კათოლიკოსი, სხვა მელიქები, ასევე, — „იმერნი, ოსნი, კავკაზნი, ერევნელნი, ყაზახნი, შამშადინნი, ლეკნი, რომელნიც მონებდნენ კახთ-ბატონს" (პაპუნა ორბელიანი, — ნარკვევები 1973: 615-616). გამარჯვების შემდეგ სამშობლოში დააბრუნეს იქ „ნებით თუ უნებლიეთ" გადასახლებული ქართველები, განჯისაგან ქართლ-კახეთს შამჰადილის მხარე გადმოეცა, „ფარა-ხანის დამარცხებით ამიერკავკასიაში პირველობისათვის მებრძოლთა რიგებს ერთ-ერთი სახანო გამოაკლდა" (ნარკვევები 1973: 615).

თეიმურაზისა და ერეკლეს მიზანი ჭარ-ბელაქანის დამორჩილება იყო, რადგან ამის გარეშე შეუძლებელი გახდა ლეკთა შემოსევების ალაგმვა. 1750 ნელს ლეკებმა კახეთი დალაშქრეს. 1751 ნელს თეიმურაზმა და ერეკლემ ჭარის დამორჩილება სცადეს, მაგრამ 15 თებერვალს აგრი-ჩაის ნაპირზე დამარცხდნენ.

1751 ნელს ქართველებმა ავღანელთაგან იხსნეს ერევანი. იმავე ნლის ივლისში ყურბულახთან დაამარცხეს აზატ-ხანი, რისი შედეგიც ის იყო, რომ „ქართლ-კახეთის სახელმნიფოს პოლიტიკური ბატონობის სფერო მდ. არაქსამდე გაერცელდა" ნარკვევები 1973: 621).

1752 ნელს მეფე ერეკლემ „მრავალგზის შემუსრა ლეკ-ჭარელთა მოთარეშე რაზმები და ზავის გუნებაზე დააყენა დაღესტანი" (ნარკვევები 1973: 622).

1752 ნელს ქართველები შაქის დალაშქრვას აპირებდნენ, მაგრამ განჯის ომში დამარცხდნენ. ქართველთათვის რთული ვითარება შეიქმნა, — ამიერკავკასიაში პირველობის მოსურნე აჯი ჩელების ავტორიტეტი იზრდებოდა, ერევნის ხანმა აზატ ხანის მორჩილება გამოაცხადა.

თეიმურაზმა და ერეკლემ დახმარება რუსეთს სთხოვეს, მაგრამ ვერ მიიღეს.

1752 ნელს ყაზახ-შამშადილუს საზღვარზე ქართველებმა სასტიკად დაამარცხეს შაქის ხანი. აზატ-ხანმა ხელი აიღო თეიმურაზ-ერეკლესთან ბრძოლაზე.

1754 ნელს თეიმურაზმა და ერეკლემ მჭადიჯვართან დაღესტნელთა დიდძალი ჯარი გაანადგურეს.

1755 ნელს ავარიის ხანის გარშემო გაერთიანდნენ მთელი დაღესტანი და ჭარ-ბელაქანი, თარლუს შამხალი, ყაზიყუმუხის ხანი — სურხაი... კახეთში შემოჭრილი 20 000-იანი ლაშქარი ქართველებმა ყვარელთან დაამარცხეს.

1757 ნელს დაღესტნელთა 4 000-იანი ლაშქარი ზემო ქართლს შემოესია, 1759 წელს 8 000-იანი ჯარით კოხტა ბელადმა ლიახვის ხეობა დაარბია. მაგრამ ქართველებმა იმავე 1759 ნელს დაამარცხეს მტერი (ნარკვევები 1973: 622-623).

ქართლ-კახეთი გაძლიერდა, ლეკიანობა შესუსტდა, ეკონომიკა მოლონიერდა, გამაჰმადიანებულმა ქართველებმა ქრისტიანობაზე დაბრუნება დაიწყეს, მეფე ერეკლეს შესახებ მთელმა ევროპამ შეიტყო (ნარკვევები 1973: 629). ყოველივე ამაში, ერეკლეს სამხედრო და დიპლომატიურ ნიჭთან ერთად, როგორც ზემოთაც გამოჩნდა, თეიმურაზის ძალიან დიდმა დიპლომატობამ და გამჭრიახობამ შეიტანა უდიდესი ნლილი. თეიმურაზ II დიდი დიპლომატი იყო და მისი ღვანლი განუზომელია, შესაძლოა, — ისტორიისაგან მეტ დაფასებასაც საჭიროებდეს...

თეიმურაზის კარზე მოფიქრებულ დიდ დიპლომატიურ ნაბიჯად არის მიჩნეული ის ფაქტი, რომ 60-იან ნლებში თეიმურაზსა და ერეკლეს შორის ირანის საკითხთან დაკავშირებით უთანხმოებამ იჩინა თავი, — ისე ჩანდა, რომ უთანხმოება იყო მათ შორის (ამ საკითხებზე იხ. ცინცაძე 1964: 18). მიჩნეულია, რომ ეს იყო ნინასწარ შემუშავებული „დიდი გეგმის" ნაწილი, რომლის მიხედვითაც, ქართველები „რუსეთისაგან ჯარს ან მის დასაქირავებლად სესხს მიიღებდნენ, ილაშქრებდნენ ირანში და იქ რუსეთისათვის სასურველ შაჰს აირჩევდნენ" (ნარკვევები 1873: 629). არ არის გამორიცხული, რომ თეიმურაზის განცხადება, რომლის მიხედვითაც იგი ირანის პირველ ნარმომადგენლად აცხადებდა თავს, იმითი იყო განპირობებული, რომ რუსეთი ირანის მიმართ თავის გავლენაში დაერწმუნებინა. ეს მხოლოდ ყალბი დაქადნება არც ყოფილა, — „არსებული მასალებიდან (ბუტკოვი, დავით ბატონიშვილი და სხვ.) თითქოს ირკვევა, რომ თეიმურაზ-ერეკლეს 1752 ნლის ლაშქრობისას უფრო ფართო გეგმები ჰქონდათ. ისინი ირანში „ნესრიგის აღდგენას" ცდილობდნენ. ერეკლე თითქოს თვითონ იბრძოდა შაჰის ტახტის დასაკავებლად და ამიტომ აზერბაიჯანის ხანების გულისწყრომა გამოინვია" (ნარკვევები 1973: 623).

ერთმანეთთან დაპირისპირებული ირანი და ოსმალეთი ქართლ-კახეთისაგან მხარდაჭერის მოპოვებას ცდილობდნენ, მათ მომხრობას ესწრაფვოდნენ, რუსეთი დახმარებას არ უნევდა, მაგრამ ინტერესები ჰქონდა კავკასიაში და ასეთ პირობებში თეიმურაზმა და ერეკლემ იმას მიაღწიეს, რომ ქრისტიანულმა ხელისუფლებამ გაიმარჯვა აღმოსავლეთ საქართველოში და ამიერკავკასიაში დანინაურებული და ევროპაში ცნობილი ქვეყანაც გახდა. თავიანთ სახელმწიფოში ქრისტიანობა გააძლიერეს, რამაც რუსეთთან მეტი სიახლოვისა და ამ გზით ევროპასთან დაახლოების პერსპექტივები შექმნა... ქვეყანა აღორძინების გზას დაადგა...

თეიმურაზი 1762 წლის 8 ივლისს პეტერბუგში გარდაიცვალა. დაკრძალულია ასტრახანში.

როგორც პოეტი, თეიმურაზ II „მართლის თქმის" პრინციპის გამგრძელებელი იყო. იგი ახლოს იდგა სპარსულ ლიტერატურასთან, მაგრამ უპირისპირდებოდა „მეზღაპრეობას". ამ პრინციპთან დაპირისპირება და სპარსული პოეზიის სპეციფიკისაგან შორს დგომა მის პოეზიას არა — ტიპიურ აღმოსავლურად, არამედ, — აღმოსავლური ეგზოტიკის შემცველად წარმოაჩენს.

სპარსულ ლიტერატურაში ცნობილი „გაბაასების" თემა თეიმურაზმა ქართულ რეალობას მიუსადაგა და ამითაც დაშორდა სპარსულ სამყაროს („დღისა და ღამის გაბაასება", „გაბაასება რუსთველთან"). თეიმურაზს ეკუთვნის „ხილთა ქება", „ანბანთქება", „ზმა განჯაფისა.", „ბიჟინას გარდაცვალებაზედ"... სპარსულიდამნ თარგმნა „სინდბადის წიგნი" („თიმსარიანი")...

თეიმურაზი თითქოს მართლაც თავშესაქევად წერს. საბედნიეროდ, ის არ ყოფილა იმგვარი უბედური მეფე და ადამიანი, რომლებიც პოეზიით ცდილობდენ დარდის გაქარვებას. მისი ლექსებიდან მეტი სილაღე, ხალისიანი განწყობილებაც მოედინება. თბილად იკითხება ლექსი „ბიჟინას გარდაცვალებაზედ", რაც თეიმურაზს პატარა შვილისადმი (ერეკლესადმი) მიუძღვნია, რომელსაც თავისი საყვარელი შველი დაუკარგავს. მამა ამშვიდებს შვილს — ბიჟინა სამოთხეშიაო...

თეიმურაზ მეორე არ არის მიჩნეული მაღალი დონის პოეტად (ამისი პრეტენზია რომ ჰქონოდეს, ეს არც ჩანს). ზოგჯერ ნერენ ხოლმე, რომ მისი პოეზია მდარეა... მაგრამ თეიმურაზ მეორის შემოქმედება ბევრ მის თანამედროვე და მომდევნო ხანის პოეტისაზე მაღალი დონისაა და მიგვაჩნია, რომ პოეტის შემოქმედების უარყოფითი შეფასება ერთგვარი სტერეოტიპულობით ხდება.

ბიოგრაფიის წერისას ჩვენ ზოგჯერ ადამიანის პიროვნების დახატვასაც ვცდილობთ, თუმც, ცხადია, გვესმის, რომ ასეთ დროს უმეტესწილად პიროვნების კონტურები იხატება ხოლმე, ადამიანის სულის სიღრმე კი გაცილებით დიდია და ამიტომ მიგვაჩნია, რომ რომელიმე პიროვნების სულიერი სახის დახატვის მცდელობის შემდეგ მიღებული პორტრეტი სტერეოტიპად არ უნდა იქცეს. ცხადია, დიდი სიფრთხილეა საჭირო, რომ ისეთი შტრიხები არ შევმატოთ პიროვნების სახეს, რაც არ ჰქონია, ან მისი ხასიათის ძირეულ ნიშანს არ წარმოდგენდა. თეიმურაზ მეფის პიროვ-

ნებაზე ფიქრისას ჩვენს წინაშე წარმოდგება მართლაც ძალიან მოხერხებული დიპლომატი, მაგრამ არ იხატება ცბიერი ადამიანის სულიერი სახე, — წარმოგვიდგება სიმპატიური პიროვნება, — ის, ვინც მართლა უყვართ ირანშიც და ქართლშიც... იციან და არც თვითონ მალავს, რომ თავისი სამშობლოს ინტერესებია მისთვის უმთავრესი. შექმნილი პოლიტიკური სიტუაციისა და, ასევე, პირადი სიმპატიის გამო იტანენ მისგან ასეთ დამოკიდებულებას. თუმც, როცა საშიში ხდება, დასჯასაც უპირებენ და ამ დროს მისი სიმამაცეც ჩნდება, თავგანწირვაც შეუძლია ქვეყნისთვის...

ძალიან მოსიყვარულე მამაა... ეს, როგორც ზემოთაც გამოჩნდა, მისი ერთი უბრალო ლექსიდანაც მოჩანს („ბიჟინას გარდაცვალებაზედ"), რომლიდანაც თბილი იუმორით სავსე, კეთილი კაცი წარმოგვიდგება... პატარა ერეკლესაც ვხედავთ, — მოსიყვარულე ბავშვს, რომელიც ისე განიცდის თავისი საყვარელი შვილის დაკარგვას, რომ მამა ლექსს უწერს, რათა დაამშვიდოს პატარა შვილი. თბილი ოჯახური გარემო გამოანათებს ჩვენს წინაშე ნუთით ასნლეულთა მიღმიდან. ვხედავთ, რომ თეიმურაზს შვილისათვის ადვილად ჩაუგდია სიცოცხლე საფრთხეში...

თეიმურაზს უყვარს პოეზია, თუმც, როგორ ზემოთაც ითქვა, არ ჩანს, რომ დიდ პოეტად ნარმოედგინოს თავი და ვერც იმას ვიტყვით, რომ ასეთი პოეტობის პრეტენზია ჰქონოდეს.

ჩვენ კი შეგვიძლია, თამამად ვთქვათ, რომ თეიმურაზ მეორე საკმაოდ მნიშვნელოვანი ფიგურაა ქართული პოეზიის ისტორიაში, პოლიტიკაში კი უმნიშვნელოვანესი ნვლილი აქვს თავისი სამშობლოსათვის შეტანილი.

დამოწმებანი:

არჩილი 1999: არჩილი. თხზულებათა სრული კრებული. ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს, ლექსიკონი, საძიებელი და გამოკვლევა დაურთეს ივანე ლოლაშვილმა, ლიანა კეკელიძემ, ლალი ძონენიძემ. სპეცრედაქტორი რევაზ ბარამიძე. თბ.: „მერანი", 1999.

კეკელიძე 1980 I: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. I, თბ.: 1980.

კეკელიძე 1980 II: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. II, თბ.: 1980.

ლისკოვი 1951: Лысков В. П. Персий поход Петра. М.: 1951.

მასალები 1948: მაჭარაძე ვ. მასალები XVIII სს. რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან.II, თბ.: 1948.

ნარკვევები 1973: საქართველოს ისტორიის ნარკვევები. IV, თბ: 1973.

ქართული მწერლობა 1980: ქართული მწერლობა. ლექსიკონი-ცნობარი. I, თბ.: 1984.

პაიჭაძე 1960: პაიჭაძე გ. რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიისათვის (XVIII ს. პირველი მეოთხედი). თბ.: 1960.

ციციკაძე 1964: ციციკაძე ი. რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან. „საისტორიო მომაბე", თბ.:1964.

თამარ ლომიძე

კლასიკური ეპისტემის ცნება და ქართული ანბანთქებები

ანბანთქება როგორც აკროსტიქის გრაფიკული ნაირსახეობა გამოიყენებოდა ჯერ კიდევ ბიზანტიურ ჰიმნოგრაფიაში. ანბანთქების პრინციპზეა აგებული გრიგოლ ღვთისმეტყველის, რომანოზ მელოდოსისა და სხვა ბიზანტიელი ჰიმნოგრაფების ქმნილებები.

ანბანთქებათა ჟანრი პოპულარობით სარგებლობდა XVII-XVIII საუკუნეების ქართულ მწერლობაშიც — და ამ ახალ სისტემაში ის, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, ახლებური ფუნქციებით აღიჭურვა. ანბანთქებათა ნიმუშები შექმნეს ამ პერიოდის გამოჩენილმა ქართველმა პოეტებმა — თეიმურაზ პირველმა, არჩილმა, ვახტანგ მეექვსემ, თეიმურაზ მეორემ, დავით გურამიშვილმა, ბესიკმა და სხვებმა.

შეიძლება დაისვას კითხვა, განაპირობა თუ არა ანბანთქებათა პოპულარობა ქართულ პოეზიაში, უბრალოდ, ავტორთა სურვილმა, გამოეცადათ თავიანთი პოეტური ოსტატობა, ან, იქნებ, ამ ჟანრის პოპულარობა XVII-XVIII საუკუნეების ლიტერატურაში კანონზომიერი მოვლენაა. ასეთ შემთხვევაში ამ ჟანრის ძირითადი მახასიათებლები უნდა შეესაბამებოდეს ე.წ. „კლასიკური ეპისტემის" იმ ნიშან-თვისებებს, რომლებიც ჩამოაყალიბა თავის სახელგანთქმულ ნაშრომში „სიტყვები და საგნები (ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია)" ფრანგული სტრუქტურალიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენელმა მიშელ ფუკომ.

თავდაპირველად დავაკვირდეთ ქართულ ანბანთქებათა კონკრეტულ ნიმუშებს.

ქართულ პოეზიაში ანბანთქებები გარკვეული ფორმალური მრავალფეროვნებით ხასიათდება: ქართული ანბანის შემადგენელ ასოებს თავკიდური პოზიცია უკავიათ (თანმიმდევრობით) *სტროფებში, ტაეპებში* ან *სიტყვებში.* მაგალითად, *თეიმურაზ პირველის* სამ ანბანთქებაში — „ადამ ვახსენოთ პირველად, თვით ღმერთმა შექმნა რომელი", „აღახვენ ჩემნი ბაგენი, ღმერთო, სამებით ქებულო" და „აღმართა მხსნელმან ჯვარი გოლგოთას" — თითოეული სტროფის ტაეპთა თავკიდურ პოზიციაში განთავსებულია ერთი და იგივე ასო:

> ადამ ვახსენოთ პირველად, თვით ღმერთმან შექმნა რომელი,
> აბელ და სეით მოყვსითურთ, მთასა ნმინდასა მდგომელი.
> აბრამ, ისაკ და იაკობ, ნოე სიმართლის მდომელი, (I)
> ამათსა მეოხებასა, სულო, მე ვიცი რომ ელი...
> („ადამ ვახსენოთ პირველად...")

თეიმურაზის მეოთხე ანბანთქებაში „ანო ალვისა, ბანო ბროლვარდი" ანბანის ასოები დასმულია სიტყვების ან სინტაგმების თავკიდურ პოზიციაში, გარდა ამისა, მათ წინ უძღვის თითოეული ასოს

სახელწოდება. ამასთან, ანბანის ელემენტები განაწილებულია ყოველი სამი ტაეპის სიტყვებში, მეოთხე ტაეპები კი ამ სისტემიდან ამოვარდნილია:

ანო ალვისა, ბანო ბროლვარდი,
განო გარეკვით ნაყოფად ესხეს,
დონო დავსნამე, ვარდსა შევსნამე,
სიტურფე, თურე, მისგან ესესხეს...

არჩილ მეფე ლექსში „საქებელნი და სავედრებელნი ღვთისმშობლისანი" იყენებს ანბანთქების იმ ფორმას, რომელიც გამოიყენა თეიმურაზ პირველმა, ანუ **ყოველი სტროფის** თითოეული ტაეპი იწყება ერთი და იმავე ასოთი:

აღვაღო ბაგე და გული ნმიდის ღვთისმშობლის საქებლად;
არ ძალმიც, ვიშიშე, ვინინვი, რას ვიტყვი მე მის სამებლად?
არს ყოვლთა არსთა უნმინდე, ღვთისმშობლად მწვე-სანამებლად.
აჰა, დედავ და ქალნულო, შენ მექმენ ცოდვის განმძებლად!

ბუნებათა უაღრესად გექმნა შობა-ქალწულება, (2)
ბერი დღეთა შენგან ჩვილად ყრმა ახალი იხილვება,
ბილნი ვნებას ხორციელებს, შენს სიახლეს არ ევლება;
ბრძანე ჩემი შემნეობა, რომელ ძალგიძს შეწყალება...

მისივე ლექსში „ანბანთქება ახალი შემოღებული" გამოყენებულია სტროფული a ფორმა:[1]

არ ადვილია აღკრძალვა ამოებისა, ამოსა,
არ ასაგდებად აღმოვთქვა, ამოვიმოწმებ ამოსა;
ადრიდგან არსად არაკად ასმოდეს, აჰა, ამოსა,
არის ასეთი ამბავი, არავის არ აამოსა.

ბაგე ბრძანებდეს ბატონის ბასრობას ბოროტებისა; (3)
ბორგდეს, ბუნებით ბრდღვინვიდეს ბარნაბე ბართლომეისა;
ბედი ბედითი ბორბალი ბრუნევდეს ბილწ ბებლებისა;
ბიცი ბჭობანი ბადეა ბელიერ ბრანგე ბერებისა...

ანბანთქებაში „ამიცანად სათარგმანებელნი" არჩილი მიმართავს ახალ ხერხს: ყოველი ორი სტროფის ტაეპები იწყება ერთი და იმავე ასოთი (**სტროფული a-ს ვარიანტი**):

არსი ყოვლთა დამაარსი, სხვა უარსო არსად არი,
არასი ხამს შედარება, არს ყოვლს ნივთთა არ-სადარი.
არ არიან უიმისოდ არ ღრუბელი, არ სა დარი.
ა, ნებაა მის-მიერი, განგეეშოროს არსად არი. (4)

არს ერთი რამე ასეთი, ვინ ახსნით, არის სახელი,
არა ვარგა რა უმისოდ ქალაქ, სოფლები, სახელი,
არ მეფე, არა გლახაკი, არ ბრძენი, არა სახელი.
ამას ვინ ახსნის იცოდეთ, ეს არის ყოვლთა სახელი...

ლექსში „სულხანის პასუხად" ანბანის ასოები განაწილებულია ყველა სიტყვაზე (**სიტყვობრივი ფორმა**):[2]

> **აღვძრა ბაგე, გული დავდვა, ეს ვის ზე მე, თამაშობდეს.**
> **იცოდი, კილომ მონაკვთე, ნებ ორ პრტყელი ჟამად რბოდეს. (5)**
> **სად ტომ უფროს ფრიად ქმნილა, ღრმა ყოფს შაირს, ჩურჩვნილობდეს.**
> **ცნობით ძალით, წმიდათ ჭვრეტით ხელ-ჭრმლით, ჯვარით, ჰაი,**
> **ზომობდეს...**

აღსანიშნავია, რომ კ. კეკელიძე მაღალ შეფასებას აძლევდა („შეუდარებელს"უნოდებდა) არჩილის პოეტურ ოსტატობას, რომელიც „ანბანთქებებში"ვლინდება (კეკელიძე 1952: 480).

ვახტანგ მეექვსის ანბანთქებებში ასოები სტროფულად ნაწილდება (თითოეულ სტროფში ყოველი სიტყვა (ან სინტაგმა) ინყება ერთი და იმავე ასოთი — **სტროფული b ფორმა**):

> **ასრე არის აგებული, ამგებელსა აქ აქებდეს,**
> **ამკობდესცა, ადიდებდეს, ამისთვისვე აქა ქებდეს,**
> **ამზრზენელსა, აღმშფოთველსა ანაცრებდეს, აქა ქებდეს,**
> **არმურისკენ ამნეველსა ალმასს აფთსა აქაქებდეს.**

> **ბრნყინვალედ ბარუქ ბრძანებდა ბადვისთვის ბრძნულის ბაგითა. (6)**
> **ბრძათ ბრნყინვალება ბევრობდეს ბეთლემურისა ბაგითა,**
> **ბინოვნებასა ბანევდეს ბერთ ბიჭთა ბრძნულად ბაგითა,**
> **ბორგნილნი ბილწნი ბაალნი ბორგევდენ ბუგა ბაგითა...**

ან კიდევ — გამოყენებულია **სიტყვობრივი ფორმის** ვარიანტი, რომელშიც ყოველი სიტყვა ინყება და მთავრდება ერთი და იმავე ასოთი. ლექსს წამძღვარებული აქვს მინაწერი: „ეს ერთი ლექსი არის, ყოველს სიტყვას თავბოლოს ანბანი უზის":

> **არა ბრძანებ გიორგ დედად, ესე ვიყავ ზეზ ეთერად, (7)**
> **თმით იკარი, კუკ, ლალ, მომცემ, ნებვენ ოსოპროკო ყვერად...**

თეიმურაზ მეორის ანბანთქებათა სტროფებში სიტყვები დალაგებულია ანბანის რიგზე (**ტაეპობრივი ბ ფორმა**):

> **„აღმეძრა ბაგე გულის დადებით, ეუნყა ვის ზედ მესრეთ თქმულება?**
> **იყნოსე კეთილ ლმობა მონისა ნაცხებ ორ პირად, ჟამ რის სხმულება,**
> **ტრფიალი უფრო ფეროვან ქმნილი, ღირს ყოვლად შენგან ჩანს**
> **ცმეულება,(8)**
> **ძეელად წყლულება, ჭვრეტად ხელობა, ჭამს ჯავრისაგან ჰაი-ზოება...**

ან გამოყენებულია **სტროფული a ფორმა** („აღივსო გულიცა ჩემი...", „აღვძრათ სიტყვა საცნობელი...", „არის რამ უცხოდ საცნობელ...").

დავით გურამიშვილის კალამს ეკუთვნის ანბანთქებები, რომლებშიც თითოეული ტაეპის შემადგენელი სიტყვები (ან სინტაგმები) ინყება ერთი და იმავე ასოთი. ესაა **სიტყვობრივი ფორმის** ვარიანტი („აღდგომის დღეს ყრმათაგან სამღერელი"):

ალდგა ქრისტე და ალმოიყვანა ადამიანი!
ბრალეულები, ბნელშიგან ბმულნი, ბორგლინიანი!
ალილუია, ალილუია, ალილუია!

გვერდ განგმერილმან გვაპკურა სისხლი, გვყვნა გრილოვანად, (9)
დამღერდეთ დაბდაბს, დავითის დურდუკს, დიდ-დიდროანად;
ალილუია, ალილუია, ალილუია!..

ან პირველი სტროფის სიტყვათა საწყისი ასოების რიგი ემთხვევა ასოთა რიგს ქართულ ანბანში, მეორე სტროფში კი სიტყვები განლაგებულია საპირისპირო თანმიმდევრობით — მ-დან ა-მდე: („ანბანზედ თქმული დავითისაგან") — **სიტყვობრივი ფორმის ვარიანტი:**

ადამს ბრმა გველით და ევა ვერა ზოგვენ მე თმენასა,
იმ კრულმან ლახვრად მიაგო ნებით ორ-პირი ულერასა;
რაც სიტყვა ტკბილად ურჩივა, ფერხთ-ქვეშ ღალატობს ყველასა,
შიგ ჩანს ცდენ ძნელ წყლად ჭმუნვარნი, ხსნილ ჭნარცვს ჯდენ პე შიებსა.

ში პი ჯოჯოხეთად ბდენ, ხედათ ჭრა, წყალა ძნელ ცეცხლთა ჩენით; (10)
შიგან ყრიან ღადართ ქვეშე, ფუფქავს უყთ ტბა, სულთ რჯის ენენით,
პირს ოხრევდინ ნაღვლით მისთვის, ლხინი კვნესით ინეართენით,
თაყვანს მცით, ზენარს ვედრეთ, ეს დიდ გვემით ბმა ახსენით...

ბესიკი იყენებს ანბანთქებათა **სტროფულ b ფორმას:**

ათინას აღზრდილს აქებდეთ ალვად ავნორჩად ასულსა,
ბნელ ბაიათა ბრყვილობას, ბრანგვ-ბაბაჭუად ბასრულსა!
გონჯნი გუგანი გაშვენის გახრილად გვერდზედ გასრულსა,
დახე დაღრეჯით დამჩაჩულს, დედლურის დრუნგით დასმულსა.
(„მზეჭაბუკ ორბელიანზედ")

სიტყვობრივ ფორმას:

ანტონი ბნელთა განმკარგ დღე ერთა ვით ზე,
მეთერ თვით არის კამკამ ლმობილ მთენ ნაზენ.
ორონ პეტ ფამებთრლენილთ საბეკ ტრედ უცხოთ ფრთე,
ქვე ღრმად ყრილ შთასრულთ ჩინებულ ცად ძლევისად,
წამ ჭირთა ხმით ჭსნის, ჯილდობს ჰაზრთა ჭოობით.
(„ანტონი კათალიკოსზედ")

ასეთივე ფორმას მიმართავს ის ლექსში „არს ბრძენ გნომით...".

ლექსში „ან, ალვა ხარ ტანადობით" ბესიკი, თეიმურაზ პირველის კვალობაზე, მიმართავს ანბანთქების შერეულ ფორმას, ოღონდ თეიმურაზი იყენებს ათმარცვლიან საზომს, ბესიკი კი — მაღალ შაირს. აქ ქართული ანბანის ასოები განანილებულია ტაეპთა წინაცეზურული და უკანაცეზურული ნანილების პირველ სიტყვებზე, ზოგჯერ — მცირე ცეზურის დასაწყისშიც და, გარდა ამისა, მათ წინ უძღვის შესაბამისი ასოს სახელნოდება:

ან, ალვა ხარ ტანადობით, ბან, ბულბულს მიგიგავს ენა,
გან, გიბრწყინავს პირისსახე, დონ, დახატული ხარ შენა;

ენ, ელვარე ბადრი მთვარე, ვინ, ვარსკვლავს სურს შენი ბრწყენა, (11)
ზენ, ზილფ-კავო, გიშრის თმაო, ზე, ზაერთ დაინყე ფრენა,
თან, თურანი, ინ, ერანით სიცხოვლით დაგინვამს შენა...

ანბანთქებაში „ან"ზე სით მოხვალ" წარმოდგენილია **სტროფული b ფორმის** ვარიანტი: ანბანის ასოები დასმულია როგორც ტაეპების, ასევე — წინაცეზურული და უკანაცეზურული ნაწილების (ზოგჯერ — მცირე ცეზურის) პირველ სიტყვათათავკიდურ პოზიციებში:

ათინად ბრძენთა განზრდილი აზიად ემგზავრობ არესა,
ამირბარს ვეყმე ავთანდილ ამოდ რა ლმობიარესა,
ალვისა მშვილდი შემშვენდა ისრად არყისა მხმარესა
არნივს აფსკასა შევაგე ჰაირ მოფრინვამკმარესა.

ბაბილოანით მრებელმან ბასრა ვიხილე, მსუროდა,
ბარამის შეყრა მომესმა, ბეჟან ვემონე ყმუროდა,
ბიისა მშვილდო ფიცხელო, ბარდის ისრისა მძმურო-და,
ბრანგესა შეგრტყოცე, ბაყს ეცი, ვის ჩვევით სისხლი გნყუროდა...

* * *

სანამ ანბანთქებათა ანალიზს შეუდგებოდეთ, დავაკვირდეთ, რა განსხვავებაა აკროსტიქსა და ანბანთქებას შორის.

ზედაპირული განსხვავება მათ შორის შემდეგში მდგომარეობს: აკროსტიქი ვერტიკალური ტექსტის სახით შეიცავს გარკვეული სემანტიკის მქონე სიტყვას ან გამოთქმას, ანბანთქებაში კი ტექსტის სტროფების, ტაეპების ან სიტყვების თავკიდურ პოზიციებში ანბანის ასოებია დასმული (ანბანში მათი თანმიმდევრობის შესაბამისად). ანუ, ერთ შემთხვევაში, მოცემულია გარკვეული სემანტიკის მქონე ტექსტი, მეორეში კი, უბრალოდ, ანბანი, რაც ტექსტთან ფორმალურ „თამაშს", ვირტუოზული პოეტური ოსტატობის გამოვლინებას ნააგავს. მაგრამ ეს საკითხი არც არც ისე მარტივია.

გავიხსენოთ, რომ პოეტური ტექსტი, პროზაულთან შედარებით, გაცილებით მეტი მოწესრიგებულობით გამოირჩევა. ამ ამოცანას ემსახურება პოეტური ტექსტის ისეთი ფაქტორები, როგორებიცაა რიტმი, რითმა, ალიტერაციები და ა.შ. მათი მეშვეობით ხდება სემანტიკური კომპონენტის გაუფერულება, მისი მინიმალიზება. რაც უფრო ძლიერია პოეტურ ტექსტში ზემოხსენებული ფაქტორი, მით უფრო სუსტდება ტექსტის სემანტიკური შემადგენელი. ასეთ შემთხვევაში ტექსტის სიტყვათა სემანტიკა ერთმანეთს ერწყმის და ნარმოქმნის ერთგვარ **დიფუზურ, დაუნაწევრებელ** მთლიანობას.

ალბათ, სწორედ ამას გულისხმობდა სალექსო ენის ორიგინალური მკვლევარი ი. ტინიანოვი, როდესაც პოეტიკაში შემოიტანა ტერმინი „სალექსო რიგის ერთიანობა და სიმჭიდროვე", რაც, როგორც ჩანს, სიტყვათა სემანტიკურ ურთიერთზემოქმედებას ნიშნავს, ამ ურთიერთზემოქმედების განმაპირობებელი ფაქტორები კი სწორედ სპეციფიკური, მხოლოდ ლექსითი ტექსტებისთვის დამახასიათებელი ფაქტორებია.

ქართველი პოეტების ანბანთქებათა ტექსტები გამოირჩევიან ამგვარი ფაქტორების სიუხვით, ისევე, როგორც, საზოგადოდ, XVII-XVIII საუკუნეების პოეტური ტექსტები. ისინი მონესრიგებულია რიტმულადაც და ევფონიურადაც.

მაორგანიზებელი ახალი ფაქტორი (რომელიც, ვიზუალური აღქმის პირობებში, ჩრდილავს სხვა ელემენტების ფუნქციებს) ანბანის ელემენტთა რიგის სახით. დავახასიათოთ ის:

1. ჩვეულებრივ, ანბანის შემადგენელი ასოები სიტყვაში არაფრით გამოირჩევა ერთმანეთისგან, ანუ არც ერთი მათგანი მარკირებული არ არის. მაგრამ ანბანთქებებში შესაბამისი ტექსტუალური ფრაგმენტების ურთიერთშედარებისას პოზიციურად გამოირჩევა ამ ფრაგმენტთა თავკიდური ასოები, როგორც გარკვეული სისტემის (ანბანის) ელემენტები. ამ გზით ხორციელდება ტექსტის გარკვეული ფრაგმენტების გამოყოფა ერთმანეთისგან და მათი განსხვავებულობის ხაზგასმა (სტროფულ a და b ფორმებში — სტროფებისა, ტაეპობრივ a ფორმაში — ტაეპებისა, ხოლო ტაეპობრივ b ფორმაში — სიტყვებისა).

2. ანბანთქებებში ხდება ლექსის ტექსტისა (რომელსაც სისტემურობას ანიჭებს სპეციფიკური ვერსიფიკაციული ფაქტორები) და სხვა სისტემის — ანბანის — ელემენტთა ინტერფერენცია, რაც არსებითად განასხვავებს ანბანთქებებს ნებისმიერი სხვა პოეტური ტექსტებისგან.

3. ის, რომ ანბანის ელემენტები შეიძლება განაწილებულ იქნას ლექსის ნებისმიერ ფრაგმენტებში — სტროფებში, ტაეპებში, სიტყვებში, რომ თითოეული ამგვარი ელემენტი შეიძლება აერთიანებდეს ნებისმიერი გრძლიობის ფრაგმენტს ტექსტში, ხაზს უსვამს ამ ფრაგმენტების სემანტიკურ დიფუზურობას, იმისდა მიუხედავად, თუ როგორი მოცულობის ფრაგმენტს (როგორი გრძლიობის სემანტიკურ ერთეულს) „ამჭიდროებს" ანბანის ესა თუ ის ელემენტი.

4. ამგვარი ფრაგმენტების (სტროფების, სტრიქონების, სიტყვების) ერთიანობას და, ტექსტის დისკრეტულ ნაწილებად დაყოფას განაპირობებს თავკიდურ პოზიციებში დასმული ასოები, რომლებიც ასეთ შემთხვევაში ტექსტის რიგითი ელემენტები კი აღარაა, არამედ ტექსტის შესაბამისი ფრაგმენტების მაწარმოებელი ელემენტებია და განაპირობებს მათ თვისებრიობას.

(ახლა შეიძლება დავახასიათოთ ძირითადი განსხვავება აკროსტიქსა და ანბანთქებას შორის. აშკარაა, რომ აკროსტიქში ვერტიკალური ტექსტი აერთიანებს ჰორიზონტალურ ტექსტს (რომელიც შესაბამისი ნანარმოების ტაეპებშია ასახული), ახორციელებს მის სინთეზს. მაგალითად, როდესაც ვკითხულობთ დავით გურამიშვილის იამბიკოს, რომელშიც ვერტიკალური ტექსტია „მამაო ჩვენო, რომელი ხარ ცათა შინა...", ბუნებრივია, ტაეპებში გადმოცემული შინაარსი — „ჰორიზონტალური" ტექსტი — ჩვენი ყურადღების მიღმა რჩება და თითოეული ჰორიზონტალური ფრაგმენტი კარგავს ლინეარულობას, საკუთარ სემანტიკას, „წერტილოვანი" ხდება და „მიიზიდება" აკროსტიქის იმ ასოს, სიტყვისა ან გამოთქმისკენ, რომელიც შესაბა-

მისი ტაეპის თავკიდურ პოზიციაშია მოცემული და აკროსტიქის შემადგენელ ნანილს წარმოადგენს.

ანბანთქებაში კი ქართული ანბანის ელემენტები **დისკრეტულობას ანიჭებს ტექსტს, ანანევრებს მას.** ესაა **ანალიტიკური** ოპერაცია ტექსტზე).

5. ანბანთქებაში ანბანის ასოთა განანილება ტექსტში განაპირობებს იმ ეფექტს, რომ ეს ტექსტი თვისებრიობას იცვლის და **მისი ელემენტები ერთიანდებიან ახალ სისტემაში — აქ ძირითადი ტექსტია სწორედ ანბანი,** რომელსაც ფონის სახით ახლავს პოეტური ნანარმოების ტექსტის დანარჩენი ნანილი.

ამგვარად, თუ გავითვალისნინებთ ანბანთქებათა ტექსტების სემანტიკურ დიფუზურობას, თითოეული ასოს „დანართის" სახით მოცემული ტექსტუალური ფრაგმენტების მეორეხარისხოვან ლირებულებას, შეიძლება ითქვას, რომ მათში ხორციელდება ცალკეული ფრაგმენტების **ჩამოთვლა,** ე.ი ანბანთქება წარმოგვიდგება, როგორც ტექსტის იმ ელემენტების ჩამოთვლა, რომლებიც მარკირებულია ანბანის ასოებით.

არც ერთ სხვა ლირიკულ ჟანრში არ გვხვდება ტექსტის როგორც სისტემის ამგვარი სახეობა და, რა თქმა უნდა, არც აკროსტიქი წარმოადგენს გამონაკლისს.

6. საზოგადოდ, შესაძლებელია მხოლოდ **განსხვავებულთა ჩამოთვლა,** ანუ ანბანის ელემენტთა განანილება ტექსტში განაპირობებს და ხაზს უსვამს შესაბამისი ტექსტუალური ფრაგმენტების განსხვავებას ერთმანეთისგან.

7. **თითოეული მარკირებული ასო, როგორც, ზოგადად, ანბანის ელემენტი** (ე.ი. არა როგორც ტექსტის ნანილი, მისი მონესრიგებულობის განმაპირობებელი ელემენტი) წარმოგვიდგება, **როგორც სტროფის, ტაეპის ან სიტყვის ნიშანი,** ანუ ასოსა და იმ ტექსტუალურ ფრაგმენტს შორის, რომლის სანყის (თავკიდურ პოზიციაში დასმულ) ელემენტსაც წარმოადგენს ეს ასო, მყარდება **სემიოტიკური (პარადიგმატული) მიმართება.** ისინი ურთიერთშენაცვლებადი ხდება. თითოეული ამგვარი ფრაგმენტის (რომლის დამოუკიდებლობა მთელი ტექსტისგან გამძაფრებულია ლექსის სპეციფიკური სტრუქტურის წყალობით) ფუნქციას და ადგილს სისტემაში განსაზღვრავს ის, თუ ანბანის რომელი ელემენტით ინყება ის. ამგვარად, გარკვეული გაგებით, იცვლება ტექსტის ამგვარი ფრაგმენტის სემანტიკა, მაგრამ ის კი არ ნიველირდება (როგორც აკროსტიქში) არამედ სპეციფიკური სემანტიკით აღიჭურვება — ანბანის შესაბამისი ელემენტის **აღსანიშნად** გარდაისახება.

შეიძლება ითქვას, რომ ამა თუ იმ სიტყვას (ტაეპს, სტროფს) სხვადასხვაგვარი სემანტიკა აქვს, იმისდა მიხედვით, ანბანთქებაში გვხვდება ის, თუ ან ნებისმიერი სხვა ჟანრის პოეტურ ტექსტში. შესაბამისად, სუსტდება თითოეული „სიტყვის" სემიოტიკური ფუნქცია სამყაროს საგნებთან ან მოვლენებთან მიმართებაში. თითოეული ამგვარი სიტყვა, თავის მხრივ, ახდენს ანბანის, როგორც სისტემის ელემენტთა რეპრეზენტაციას.

8. ანბანთქებებში თავს იჩენს **სინტაგმატური სემიოტიკური მიმართებებიც**: თითოეული მარკირებული ასო (როგორც, ზოგადად, ანბანის ელემენტი) სინტაგმატურ (მომიჯნავეობის, თუ გნებავთ, „სინეკდოქურ") კავშირშია ტექსტის შესაბამის ფრაგმენტთან — სტროფთან, ტაეპთან ან სიტყვასთან.

9. ანბანის ელემენტების აღჭურვა სემიოტიკური ფუნქციით (ანბანის თითოეულ ასოს ამა თუ იმ ანბანთქებაში აქვს **ერთადერთი** აღსანიშნი) იმას ნიშნავს, რომ მათ მიენერება ერთგვარი **კვაზისემანტიკა** — და თითოეული ასო ნარმოგვიდგება, როგორც გარკვეული „სიტყვა",

10. საერთოდ, თუმცა თვით ანბანი მყარი სისტემაა, რომელშიც დაუშვებელია ელემენტების გადანაცვლება, მაგრამ ანბანის ნებისმიერ ელემენტს ანბანთქებებში შეიძლება დაუკავშირდეს სხვადასხვა აღსანიშნი (მაგალითად, (6) შემთხვევაში). ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ანბანის ელემენტები ანბანთქებებში ხასიათდებიან **კომბინატორული თავისუფლებით**.

11. რა თქმა უნდა, ზოგადად, ანბანის (როგორც იზოლირებული და არა როგორც ანბანთქების მარეგულირებელი სისტემის) ელემენტებს აღნიშვნის ფუნქცია არ ეკისრებათ. ხოლო როდესაც ჩვენ ვსაუბრობთ ტექსტში მათი სემიოტიკური დატვირთვის შესახებ (ტექსტის ფრაგმენტების მიმართ), ამ შემთხვევაში შეიძლება ვიმსჯელოთ **მხოლოდ** აღნიშვნის **იდეის** და არა რეალური სემიოზისის შესახებ.

მაგალითად, არჩილთან ტაეპში „არსი ყოვლთა დამაარსი, სხვა უარსო არსად არი" ა-ᲛᲘ მარკირებულია და ნიშანდებულია მთელი ტაეპი, თუმცა ცალკე ამ ასოს არავითარი სემანტიკა არა აქვს. მას ეკისრება მხოლოდ ტაეპში, სტროფში ან სიტყვაში ხორცშეხმული ნარმოდგენის რეპრეზენტაცია. სხვაგვარად, ამგვარი ელემენტი განასახიერებს ნარმოდგენის გამოხატვის იდეას. შესაბამისად, ანბანთქებების ტაეპში, სტროფში ან სტრიქონში ხორციელდება **ორმაგი სემიოზისი**: ანბანთქების ელემენტი **აღნიშნავს** ტექსტის ფრაგმენტს (მეორე მარკირებულ ასომდე), ხოლო თვით ეს ფრაგმენტი, მთლიანად, **აღნიშნავს** სინამდვილის ამა თუ იმ მოვლენას ან საგანს.

ამგვარად, ნარმოდგენა, რომელიც ხორცშესხმულია ამგვარ ფრაგმენტში, ერთდროულად არის სემიოზისიც („ობიექტისადმი" სემიოტიკური მიმართების დამყარება) და თავისი თავის, როგორც პირობითი ნიშნის თვითგამოვლენაც.

ახლა დავაკვირდეთ იმ მოვლენებს, რომლებიც ასახულია ზემოჩამოთვლილ ავტორთა ანბანთქებებში და ვიკითხოთ: ხომ არ შეინიშნება რაიმენაირი კავშირი ანბანთქებაში ასოთა განაწილების ნესსა და შესაბამის ტექსტების აღსანიშნებს შორის, ანუ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ხომ არა აქვს ამ კონკრეტულ ჟანრს ერთგვარი „სემანტიკური ორეოლი" (როგორც იტყოდა მ. გასპაროვი).

კ. კეკელიძე აღნიშნავს, რომ თეიმურაზ პირველის ლირიკა ორგვარია — რელიგიური და საერო. მკვლევარი ასახელებს რელიგიური ლირიკის ნიმუშებს და მათ მიაკუთვნებს პოეტის ანბანთქებებს: „ადამ

ვახსენოთ პირველად, თვით ღმერთმან შექმნა რომელი" („რომელშიც შეკონინებულია წმინდანთა სახელები" (კეკელიძე 1952: 445)); „აღახვენ ბაგენი ჩემი, ღმერთო, სამებით ქებულო" („აქ პოეტი იხსენიებს ზოგიერთ წმინდანს, ბიბლიურ ეპიზოდებს, ხოლო მეორე ნაწილში დანერილებით ლაპარაკობს იესო ქრისტეს ვნების, აღდგომის, ამაღლებისა და მეორედ მოსვლის შესახებ" (კეკელიძე 1952: 445); „აღმართა მხსნელმან ჯვარი გოლგოთას" („ნარმოადგენს ვედრებას ღვთის, ღვთისმშობლისა და წმინდანებისადმი" (კეკელიძე 1952: 445). პირველ ანბანთქებაში სტროფების პირველ სამ ტაეპებში მართლაც „შეკონიწებულია წმინდანთა სახელები", მეოთხე ტაეპებში პოეტი გამოხატავს თავის დამოკიდებულებას ამ წმინდანთა მიმართ.

ამ ანბანთქებაში წმინდანთა იერარქიის კლასიფიკაციური პრინციპია ანბანი, ანბანური რიგი. ამგვარად, აქ ანბანი მიჩნეულია წმინდანთა სიმრავლის კლასიფიკაციის საფუძვლად. და, პოეტის მეორე ანბანთქებისა არ იყოს, „ვით ძალუც კაცსა მტკავლითა ცისა გაზომა სრულებით", აშკარაა, რომ ანბანის ელემენტები აქ „მტკავლები" კი არაა, არამედ — სწორედ ზეციური სამყაროს მკვიდრთა იერარქიის საზომია.

ანბანთქებებში „აღივსო გული ჩემი" და „აღმართა მხსნელმან ჯვარი გოლგოთას..." აღნერილია იესოს ამქვეყნიური ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი მომენტები. შესაბამისად, ამ ტექსტებში ნარატიული ელემენტი უფრო ძლიერია, ვიდრე პირველ ანბანთქებაში. აქაც გადახლართულია იესოს ცხოვრება და ავტორის სულიერი განცდები — ორი სისტემა, ორი ბიოგრაფია. საგულისხმოა, რომ მესამე ანბანთქებაში (და მეორის რამდენიმე სტროფში) ყოველი სტროფის პირველი სამი ტაეპი ეძღვნება ქრისტეს ცხოვრების ამა თუ იმ ეპიზოდის ან რომელიმე ბიბლიური ამბის მოკლე აღნერას, მეოთხეში კი (ან მესამე და მეოთხე ტაეპებში, რამდენიმე შემთხვევაში კი — მთელ სტროფებში) თვით ავტორის ვედრებაა გადმოცემული ღვთისმშობლის მიმართ:

> დააგდო ტარი ხელთაგან, ქალნული შეძრნუნდებოდა:
> „და როგორ, უმამაკაცოდ ძე მუცლად ვით მედებოდა?"
> „დაგცოსო სულმან წმინდამან" — სიტყვაცა განზრქელდებოდა"; (11)
> დამხსენ, უფალო, ჯოჯოხეთს ცეცხლიმც ნუ მომედებოდა!..
> („აღივსო გული ჩემი... ")

> ზეცისა ძალთა მთავარსა კაცთათვის ნათელ-ღებულსა,
> ზეცით ქვეყანას ჩამოსულს, ღვთაებით განკაცებულსა,
> ზე ამაღლებით ჯვარზედან სისხლითა გვერდ შეღებულსა, (12)
> ზენაარ, პეტრე შემზიდე სამოთხეს კარს განღებულსა...
> („აღმართა მხსნელმან ჯვარი გოლგოთას")

ამგვარად, სამივე ანბანთქებაში ბიბლიურ და სახარებისეულ ამბებს ერთვის ალუზია ავტორის ცხოვრებისეულ ძნელბედობაზე. ორი ისტორია — ქრისტესი და თეიმურაზისა შეკავშირებულია ერთმანეთთან ანალოგიის მეშვეობით — და ორივეს მარეგულირებელია ანბანი — ღმერთისა და ადამიანის ცხოვრების საზომი.

მეოთხე ანბანთქება, როგორც ვთქვით, სატრფიალო ხასიათისაა და შერეული ფორმითაა დაწერილი:

ანო ალვისა, ბანო ბროლ-ვარდი,
განო გარეკვით ნაყოფად ესხეს,
დონო დავსწამე, ვარდსა შეესწამე,
სიტურფე თურმე მისგან ესესხეს, (13)
ენო ედემსაც, ვინო, ვინ ნახა,

ზენო ზნედ სჭირდეს სხვამანც ვინ ესხეს,
თეო, სეთერი, თანო თუ მასთან,
ინო ის იჯდეს, თუ გარე ესხეს...

აქ, როგორც ვხედავთ, პოეტი მიმართავს ანბანთქების ტაეპობრივ ფორმას. ამასთან, ყოველი ტაეპის თავკიდურ პოზიციაში დასმულია ანბანის ასოთა სახელწოდებები, მომდევნო სიტყვები კი იწყება იმავე ასოებით, ანუ ანბანთქების პრინციპი გაძლიერებულია, ხაზგასმულია. ეს განსხვავება პირველ სამ ანბანთქებასა და მეოთხე ანბანთქებას შორის მეტად არსებითია. პირველ სამ — სტროფულ — ანბანთქებაში ძირითადი მარეგულირებელი პრინციპია მოწესრიგება ანბანის მიხედვით, ანუ მათში ანბანს საგანგებო — კონცეპტუალური — ფუნქცია ეკისრება, მეოთხე ანბანთქებაში კი ტაეპებისთვის ანბანის სახელწოდებების წინ წამძღვარებით პოეტს შემოაქვს ერთგვარი თამაშებრივი, მსუბუქი ელემენტი, სატრფიალო ლექსის სპეციფიკის შესაბამისად. ამგვარად, ერთმანეთისგან გამიჯნულია ანბანთქების ორი სტრუქტურული პრინციპი: თეიმურაზ პირველთან სტროფული ანბანთქება, ძირითადად, გამოიყენება რელიგიური თემების მხატვრული ხორცშესხმისას, ტაეპობრივი კი — საერო (სატრფიალო) მოტივის ასახვისას. ეს გამიჯვნა მეტად არსებითია და მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ანბანთქება, როგორც ვვარაუდობდით, ფუნქციური ლირიკული ჟანრია და არა უბრალო, ფორმალური თამაში.

არჩილი აკროსტიქის სტროფულ a ფორმას იყენებს ღვთისმშობლისადმი მიმართულ სახოტბო ლექსში „საქებელნი და სავედრებელნი ღვთისმშობლისანი", რომელშიც ბიბლიური მეტაფორული გამოთქმებით ამკობს ღვთისმშობელს. აქ პოეტი, თეიმურაზ პირველის მსგავსად, ყოველი სამი ტაეპის შემდგომ (აქ შეიძლება ვიგულისხმოთ ალუზია სამებაზე), სტროფების (პირველი სტროფის გარდა, რომელიც მთლიანად მე-მეტყველების ნიმუშია და გამოხატულია ავტორის კრძალვა ღვთისმშობლის წინაშე და დაეჭვება იმასთან დაკავშირებით, შეძლებს თუ არა ის დასახული პოეტური ამოცანის განხორციელებას) მეოთხე ტაეპებში, გამოხატავს საკუთარ დამოკიდებულებას ხოტბის ობიექტის მიმართ:

გიგალობს დავით, მთაწმინდა ღვთისა პოხილად ჩრდილოდა,
გიმზერდა თვალით წინასწარ, როკავს მწუხრი და დილოდა,
გამოეკვეთა უფალი უხელოდ თავ-საკიდლოდა,
განმიღე კარი ნყალობის, უხრწნელო, მე შენ გილოდა! (14)

დედოფლად დაბადებულთა შენ ხარ ნინასნარ მკობილი,
დედად გქადაგეს ღვთისადა, ხოროდ დგენ სულ განნყობილი.
დგახარ მარჯვენით უფლისა, ვინ არის შენი შობილი,
დამიხსენ ნარწყმედისაგან სატანას ლახვარ-სობილი!...

სტროფული ანბანთქების b ფორმა გამოყენებულია ლექსში „ანბანთქება ახალი შემოღებული". აქ პირველი სამი და მეოთხე ტაეპები ერთმანეთისგან ფორმალურად და სემანტიკურად არაფრით განირჩევა. თითოეული სტროფი შინაარსობრივად იზოლირებულია სხვებისგან ანუ თითოეულ მათგანში ცალკე სათქმელია გამოხატული. ამიტომ ტექსტის დისკრეტულობა აქ გამძაფრებულია (იხ., მაგ., (3)). ამ ანბანთქების დანიშნულებას ააშკარავებს არჩილის მინაწერის ბოლო სტროფი:

მრავალთ მეფეთ დაუგდიათ უმიზეზოდ მეფობანი,
სვე-დოვლათი, დიდი თემი, ქალაქი ან დიდებანი. (15)
ჩემი რად გკვირსთ იძულებით სამყოფთა გარიდებანი?
მაგრამე მაქვს შეუკდემათ ერთის ნადიერებანი...

ვინაიდან პირველ ორ სტროფში არჩილი თავს იმართლებს კრიტიკულად განნყობილ მკითხველთა ნინაშე, ამდენად, უნდა ვივარაუდოთ, რომ „მეფობის დაგდება" და „იძულებით სამყოფთა გარიდებანი" ნიშნავს არა მარტო სამეფოდან გადახვენას (ასეთ შემთხვევაში გაუგებარი იქნება, რატომ საუბრობს არჩილი სამეფოს დატოვებაზე მას შემდეგ, რაც მკითხველს სთხოვს, ლმობიერად მოეკიდოს ამ ნანარმოებს: „ანბანთქებასა ახალსა ნუ შეურაცხყოფთ სიტყვითა"), არამედ — პოეზიის სამყაროში თავის შეფარებასაც. შესაბამისად, ეს ანბანთქება სწორედ რომ პოეზიასთან „თამაშის" გამოხატულებაა.

„ამიცანად სათარგმანებელი" ლექსი, როგორც აღვნიშნეთ, ანბანთქების სტროფული ფორმის ერთ-ერთი ვარიანტია, რომელშიც ერთი და იმავე ასოთი დანყებულია ორ-ორი სტროფი. ლექსი შედგება ამოცანებისგან, შესაბამისად, არჩილი იყენებს ანბანთქების განსხვავებულ ფორმას (არ იყენებს სტროფულ a ფორმას, რომელიც „საქებელშია" გამოყენებული).

ერთსტროფიან ანბანთქებაში „სულხანის პასუხად", თეიმურაზ პირველის მეოთხე — სატრფიალო — ანბანთქებისა და სულხან-საბა ორბელიანის ანბანთქების მსგავსად, არჩილი მიმართავს ტაეპობრივ b ფორმას.

ვახტანგ მეექვსე თავის სტროფულ b ტიპის ანბანთქებაში ქრისტეს ცხოვრების ამბებს აღნერს, მეორე ანბანთქებაში კი ტაეპობრივ b ფორმას იყენებს.

თეიმურაზ მეორის სტროფულ a ტიპის ანბანთქებებში ასახულია: ანბანთქებაში „აღივსო გულიცა ჩემი.." — სასიყვარულო განცდები მშვენიერი ქალის, ბარბარე ალექსანდრეს ასულ ბუტურლინას მიმართ; ანბანთქებაში „აღვძრათ სიტყვა საცნობელი..." — ძველი აღთქმის, ანბანთქებაში „არის რამ უცხოდ საცნობელ..." კი — ახალი აღთქმის ამბების შესახებაა საუბარი.

ერთსტროფიანი სიტყვობრივი ანბანთქება სატრფიალო ხასიათისაა.

დავით გურამიშვილის ტაეპობრივ b ტიპის ანბანთქებაში „აღდგომის დღეს ყრმათაგან სამღერელი" და ანბანთქებაში „ანბანზედ თქმული დავითისაგან" (ანბანის ორიგინალური განანილებით სიტყვებზე) რელიგიური მოტივებია ასახული.

ბესიკისთვის, რომელიც მხატვრული ფორმის დიდოსტატი იყო, ანბანთქებას უკვე კონცეპტუალური დატვირთვა კი არა აქვს, არამედ — ნმინდა პოეტური. ანბანთქება აქ მხოლოდ და მხოლოდ ევფონიურ ფუნქციას ასრულებს და აძლიერებს მისი ლექსის მუსიკალურობას.[3]

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ XVII-XVIII საუკუნეების ქართულ პოეზიაში როგორც ფორმალურად, ასევე სემანტიკურ ასპექტში ერთმანეთისგან **გამიჯნულია ანბანთქებათა ორი ტიპი: სტროფული და ტაეპობრივი.** სტროფულ ანბანთქებებში (განსაკუთრებით, მის a ფორმაში) ხორცშეხმულია ანბანის კონცეფცია — ანბანი ღვთიური წარმომავლობისაა და ამიტომ მისი საშუალებით შესაძლებელი ხდება ზეციური სამყაროს — როგორც სისტემის — ნარმოდგენა და, შესაბამისად, შემეცნებაც.

ანბანის ამგვარი კონცეფცია გულისხმობს **უწყვეტ მიმართებას** ამქვეყნიურ სამყაროსა (რომელშიც ანბანი ადამიანთა კომუნიკაციის საშუალებაა) და იმქვეყნიურ სამყაროს შორის (რომლის შემეცნების საშუალებასაც ნარმოადგენს ანბანი). ანბანის მეშვეობით ხდება ამ ორი სამყაროს შეკავშირება.

1966 ნელს ფრანგული სტრუქტურალიზმის თვალსაჩინო ნარმომადგენელმა, ფილოსოფოსმა და მეცნიერების ისტორიკოსმა, მიშელ ფუკომ გამოაქვეყნა თავისი კლასიკური ნაშრომი „სიტყვები და საგნები. ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია".

ამ ნაშრომში ფუკო მიზნად ისახავდა იმ *ისტორიული არაცნობიერის* გამოვლენას, რომელმაც განაპირობა სამი სხვადასხვა ეპისტემოლოგიური ველის, ანუ სამი სხვადასხვა ეპისტემის ფუნქციონირება. ფუკოს აზრით, „ამგვარი ანალიზი არ წარმოადგენს იდეების ან მეცნიერებათა ისტორიას; ესაა უფრო, კვლევა, რომლის მიზანია იმის გარკვევა, თუ რის საფუძველზე გახდა შესაძლებელი შემეცნება და თეორიები, წესრიგის რომელი სივრცის შესაბამისად მოხდა ცოდნის კონსტიტურება; რა სახის ისტორიული a priori-სა და როგორი პოზიტიურობის სტიქიაში გახდა შესაძლებელი იდეების *დაბადება*, მეცნიერებების *ჩამოყალიბება*, გამოცდილების *ასახვა* ფილოსოფიურ სისტემებში, რაციონალურობის *ფორმირება*, შემდეგ კი, შესაძლოა, *დარღვევა* და *გაქრობა*" (ფუკო 1977: 34)

ცხადია, ამ შემთხვევაში ფუკო განიხილავს თითოეულ ეპისტემას როგორც სისტემას, ე.ი. არა დიაქრონიულად, არამედ — სინქრონულად. მისი ზემომოყვანილი გამონათქვამის პარაფრაზირებისას შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ თითოეულ ეპისტემას ნარმოქმნის ეპისტემოლოგიური ველის (სისტემის) ელემენტთა განსაკუთრებული ურთიერთმიმართებები ამა თუ იმ ისტორიულ პერიოდში — XVI საუკუნეში, XVII-XVIII საუკუნეებში ან თანამედროვე ეპოქაში.

ეს ეპისტემებია:

1. *რენესანსული* ეპისტემა (XVI საუკუნე — XVII საუკუნის შუა ნლები). ესაა მსგავსებისეპისტემა, როდესაც ენა ჯერ კიდევ არ წარმოადგენს ნიშანთა დამოუკიდბელ სისტემას. ის გაბნეულია ბუნებით საგნებს შორის.

2. *კლასიკური ეპისტემა* (XVII-XVIII საუკუნეები) — ნარმოდგენის (რეპრეზენტაციის) ეპისტემა. ენა იქცევა ნიშანთა ავტონომიურ სისტემად და თითქმის თანხვდება აზროვნებასა და ცოდნას. ამასთან დაკავშირებით, სწორედ საყოველთაო გრამატიკა იძლევა საშუალებას, გაგებულ იქნან არა მარტო სხვა მეცნიერებები, არამედ — საზოგადოდ — კულტურაც.

3. *თანამედროვე ეპისტემა* (XIX საუკუნის დასანყისიდან დღემდე) — სისტემებისა და ორგანიზაციების ეპისტემა. წარმოიქმნებიან ახალი მეცნიერებები, რომელთაც საერთო არაფერი აქვთ ადრე არსებულ მეცნიერებებთან. ენა უკვე შემეცნების ჩვეულებრივი ობიექტია. ის იქცევა ფორმალურ ელემენტთა მკაცრ სისტემად, თავისთავზეა კონცენტრირებული, ასახავს საკუთარ ისტორიას და იქცევა ტრადიციებისა და აზროვნების ნესების რეზერვუარად.

ჩვენი გამოკვლევა მიზნად ისახავს იმის დადგენას, რამდენად სავარაუდოა ანბანთქმების ჟანრის აღიარება *კლასიკური ეპისტემის* ორგანულ ელემენტად, ან, უფრო ფართოდ, ვლინდება თუ არა XVII-XVIII საუკუნეების ქართულ კულტურაში კლასიკური ეპისტემისთვის დამახასიათებელი ნიშან-თვისებები. რა თქმა უნდა, მხოლოდ ერთი ლიტერატურული ჟანრის მაგალითზე დასახელებულ პრობლემათა გადაჭრა ძნელია, მაგრამ შესაძლებელია კვლევის შემდგომი პერსპექტივების დასახვა და მისი მიზანშენონილობის დასაბუთება. ვნახოთ, რამდენად შეესაბამება ანბანის გაგაზრება ქართულ ანბანთქმებში

მართალია, კლასიკურ ეპისტემაში, ფუკოს აზრით, „ენა აღარ ემსგავსება ამავე ენით აღნიშნულ საგნებს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ის გამიჯნულია სამყაროსგან; ენა, თუმცა სხვა ფორმით, მაგრამ კვლავ გვევლინება გამოცხადებათა ლოკუსად და შეადგენს იმ სივრცის ნაწილს, რომელშიც ხდება ჭეშმარიტების გამოვლენა და გამოთქმა... ენა არის ხატი სამყაროსი, რომელიც გამოისყიდის თავის ცოდვებს და მიაყურადებს ჭეშმარიტებას. სწორედ ამიტომ სურდა ღმერთს, რომ ლათინური ენა — მისი ეკლესიის ენა — გავრცელებულიყო მთელ დედამინაზე. სწორედ ამიტომაა, რომ მსოფლიოს ენები (რომლებიც ცნობილნი გახდნენ ამ მონაპოვრის წყალობით) წარმოქმნიან, საზოგადოდ, ჭეშმარიტების ხატს". (ფუკო 1977: 73).[4]

შესაძლოა, სწორედ ენის ამ პრიორიტეტულმა მდგომარეობამ და ენისადმი უპირობო ნდობამ („მსოფლიოს ენები... წარმოქმნიან, საზოგადოდ, **ჭეშმარიტების ხატს**") განსაზღვრა მიბრუნება ლიტერატურული დისკურსის „ნულოვანი საფეხურისადმი" — იმ საფეხურისადმი, სადაც ეს დისკურსი თვისებრივად მაქსიმალურად უახლოვდება თავის

ამოსავალ წყაროს (შესაბამისად, ჭეშმარიტებასაც) — ანბანს, ან, ყოველ შემთხვევაში, მიისწრაფვის ამ მიზნისკენ.

ჭეშმარიტება არ გულისხმობს მხოლოდ მეცნიერულ ჭეშმარიტებას — ის ცალმხრივია და შეზღუდული. ჭეშმარიტება უნდა იყოს სრული — ყოვლისმომცველი, და ამ ჭეშმარიტების შესამეცნებლად საჭიროა ისეთი ინსტრუმენტი, რომელიც წესრიგს

შეიტანს — გასაგებობას და შემეცნებადობას მიანიჭებს — მთელ სამყაროს: ხილულსა და უხილავს, ამქვეყნიურსა და იმქვეყნიურს. ასეთ ინსტრუმენტად კლასიკურ ეპისტემაში აღიარებულია ანბანი. გავიხსენოთ, რომ ვოლტერის ფილოსოფიური ლექსიკონის სახელწოდება იყო „გონი ანბანური თანმიმდევრობით".

ვინაიდან ანბანი ღვთიური ნარმომავლობისაა, ამდენად, ადამიანების ცხოვრებას (და, საერთოდ, სამყაროს) კლასიკურ ეპისტემაში ანბანის მეშვეობით ანესრიგებს ღმერთი, როგორც „კანონმდებლობითი გონის ფუნქცია" (ს.ს. ავერინცევი).

წესრიგი, მოწესრიგებულობა, კლასიკურ ეპისტემაში სამყაროს აღქმის ფორმაა. რაც შეეხება ანბანს, მისი არსის შემეცნებისთვის ასევე აუცილებელია მისი წესრიგის, მოწესრიგებულობის გამოვლენა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ანბანის ელემენტები უნდა შევადაროთ ერთმანეთს. მაგრამ ეს ამოცანა საკუთრივ ანბანის ფარგლებში განუხორციელებელია — ესაა გარკვეული თვითკმარი ელემენტების ერთობლიობა (ანალოგიურად, რიცხვთა ჩამონათვალში თითოეული რიცხვი თვითკმარია. შედარება სხვა რიცხვებთან შესაძლებელია მხოლოდ რიცხვების თვისებრიობის შეცვლისას — მათი დანანევრებისას; ასევე, ანბანის თითოეული ელემენტი **ანბანის ფარგლებში** თვითკმარია, შეუძლებელია სხვა ელემენტებთან მისი შედარება, ანუ მსგავსების ან განსხვავების დაფიქსირება — აქ, რა თქმა უნდა, არ ვგულისხმობთ გრაფიკულ მსგავსებებსა და განსხვავებებს). ეს ამოცანა შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ მაშინ, როდესაც მოხმობილ იქნება ახალი სისტემა, რომელშიც ეს ელემენტები **ურთიერთშედარებადი** იქნება. ასეთი სისტემაა ანბანთქების ტექსტი (ან, თუნდაც, ანბანურ რიგზე განყობილი ლექსიკონი ან ენციკლოპედია), რომელშიც ანბანის თითოეული ელემენტი ახალ თვისებრიობას შეიძენს — ერთდროულად ანბანის ელემენტიც იქნება და რაღაც სხვა სისტემის ელემენტიც (ან ამ ახალი სისტემის ელემენტის ნიშანი — როგორც ეს მოხდა ენციკლოპედიაში, ან ანბანთქებებში, ან ლექსიკონებში). სხვადაყოფნისას ანბანის ელემენტების შედარება უკვე შესაძლებელია, რადგან მათი განსხვავებულობა, რომელიც ანბანის ფარგლებში არ ვლინდებოდა, ახლა უკვე ფუნქციურ განსხვავებულობად წარმოგვიდგება. ანბანთქებებში ესაა ანბანის ელემენტებისადმი აღნიშვნის უნარის მინიჭება. როგორც კი ამგვარი ელემენტი აღიჭურვება ნიშნობრივი ფუნქციით, ის უკვე აღარ ემთხვევა თავის თავს, როგორც ანბანის სისტემის კომპონენტს.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ასეთი ანბანი ჩამოთვლადია. ფუკო აღნიშნავს, რომ სწორედ კლასიკურ ეპისტემაში გახდა შესაძლებელი

ჩამოთვლა — „განსახილველი ერთობლიობის შემადგენელი ელემენტების სრული ჩამოთვლის ფორმით; იმ კატეგორიათა ჩამოთვლის ფორმით, რომლებიც ერთობლივად ასახავენ მთელ საკვლევ სფეროს; ბოლოს, წერტილთა განსაზღვრული რაოდენობის ანალიზის ფორმით, რომლებიც საკმარისი რაოდენობითაა ამოღებული სერიიდან" (ფუკო 1977: 104). ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ანბანის ტრანსფორმაცია ანბანთქებებში და მათი ჩამოთვლადობა ამ ჟანრს მიაკუთვნებს კლასიკური ეპისტემის ლიტერატურას. ახალ თვისებრიობაში ანბანის ელემენტთა განსხვავების ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენს მის მიერ აღნიშნული ტექსტუალური ფრაგმენტების შინაარსობრივი განსხვავება და, შესაძლოა, მათი განსხვავებული გრძლიობაც. და, რადგან „შემეცნება ნიშნავს განსხვავებას" (ფუკო 1977:105), ეს ოპერაცია აუცილებელი ოპერაციის სახით წარმოგვიდგება.

„იმისთვის, — ნერს ფუკო, — რომ აღქმის ელემენტი ნიშნად იქცეს, ... საჭიროა, რომ ის გამოყოფილ იქნას ელემენტის სახით და გათავისუფლებულ იქნას საერთო შთაბეჭდილებისგან, რომელიც მას ფარულად უკავშირდება; მაშასადამე, საჭიროა, რომ ეს შთაბეჭდილება დანაწევრებულ იქნას, რომ ყურადღება კონცენტრირებულ იქნას ერთ-ერთ (სხვებთან გადაჯაჭვულ) მომენტზე, რომ საერთო შთაბეჭდილებაში შემავალი ეს მომენტი იზოლირებულ იქნას მისგან. ამგვარად, ვლინდება, რომ ნიშანი განუყოფელია ანალიზისგან, რომ ნიშანი წარმოადგენს ანალიზის შედეგს, რომლის გარეშეც ის ვერ გაჩნდებოდა. ნიშანი აგრეთვე წარმოადგენს ანალიზის ინსტრუმენტს, რადგან, ერთხელ განსაზღვრისა და იზოლირების შემდეგ, ის შეიძლება შეეფარდოს ახალ შთაბეჭდილებას, რომლის მიმართაც ანალიტიკური ცხაურის როლს ასრულებს" (ფუკო 1977: 111).

ფუკოს ეს შეხედულება ზუსტად თანხვდება იმ ტრანსფორმაციას, რომელსაც განიცდის ანბანის თითოეული ელემენტი სპეციფიკურ ტექსტში — ანბანთქებაში. ის გამოიყოფა როგორც ელემენტი და თავისუფლდება იმ „შთაბეჭდილებისგან, რომელიც მას ფარულად უკავშირდება" (სემიოტიკური ფუნქციის განხორციელების უნარის არქონის შესახებ). ამგვარი ნიშანი-ასო ანალიზის ინსტრუმენტიცაა, რადგან მისი საშუალებით ხდება ტექსტის დანაწევრება დისკრეტულ ნაწილებად.

ახლა განვიხილოთ ფუკოს გამონათქვამი კლასიკურ ეპისტემაში ნიშნის ფუნდამენტური თვისების შესახებ და დავაკვირდეთ, რამდენად შეესაბამება ნიშნის ეს თვისება ანბანის ფუნქციას ანბანთქებაში: „აღმნიშვნელი ელემენტი, როგორც უბრალოდ იდეა, ან ხატი, ან აღქმა (რომელიც სხვას უკავშირდება ან ენაცვლება), არ წარმოადგენს ნიშანს. უფრო მეტიც, ის იქცევა ნიშნად მხოლოდ მაშინ, როდესაც თავს იჩენს აღსანიშნთან მისი მიმართება. აუცილებელია, რომ მან რეპრეზენტაცია განახორციელოს, მაგრამ ეს რეპრეზენტაცია, თავის მხრივ, მასში უნდა იყოს წარმოდგენილი. აღმნიშვნელი იდეა გაორებულია, რადგან იდეა, რომლითაც ჩანაცვლებულია მეორე იდეა, მო-

იცავს, აგრეთვე, იდეას რეპრეზენტაციის გამოხატვის მისეული უნარის შესახებ" (ფუკო 1977:115).

მართლაც, ანბანის ელემენტის სახით, ასოში რეპრეზენტირების უნარი მხოლოდ პოტენციურადაა წარმოდგენილი. ის ჯერ არაფერს აღნიშნავს (აქ არ ვგულისხმობთ მის მიმართებას გარკვეული სამეტყველო ბგერებისადმი, რაც სემიოტიკურ მიმართებას არ წარმოადგენს — ყოველ შემთხვევაში, მნიშვნელობა ასეთ მიმართებაში არ წარმოიქმნება). ასოს რეპრეზენტირების უნარი აქვს მხოლოდ საგანგებო სიტუაციაში, საგანგებო ტექსტში — ანბანთქებაში, სადაც ის აღნიშნავს ტექსტის ფრაგმენტს. ის უკავშირდება ამ ფრაგმენტს და ახორციელებს მის რეპრეზენტაციას. მაგრამ, ფუკოს მიხედვით, ეს რეპრეზენტაცია მასში (ანბანის ელემენტში) უნდა იყოს რეპრეზენტირებული. მართლაც, ანბანთქებაში ასო იქცევა ნიშნად მაშინ, როდესაც მიმართებას ამყარებს თავის აღსანიშნთან (შესაბამის ტექსტუალურ ფრაგმენტთან). თავისი მარკირებულობის წყალობით, ის ამ ფრაგმენტის რეპრეზენტაციას ახორციელებს.

ბოლოს, ფუკო აღნიშნავს, რომ კლასიკურ ეპოქაში ძირითადი ტროპები იყო *სინეკდოქე, მეტონიმია და კატაქრეზისი* (ფუკო 1977: 176). ანბანთქებებში თითოეული მარკირებული ასო ერთდროულად მთელის (სიტყვის, ტაეპის, სტროფის) ნაწილიცაა და მისი ნიშანიც. ამდენად, ის სინეკდოქურად უკავშირდება მთელს, ისევე, როგორც, ზოგადად, ანბანი სინეკდოქურად უკავშირდება ანბანთქების მთელ ტექსტს. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ კლასიკური ეპისტემის ეს ნიშანიც თავს იჩენს XVII-XVIII საუკუნეების ქართულ ანბანთქებებში.

ამგვარად, შეიძლება პასუხი გავცეთ იმ კითხვაზე, რომლიც დავსვით ჩვენი გამოკვლევის დასაწყისში: რა თქმა უნდა, ანბანთქებათა პოპულარობა ქართულ პოეზიაში, არ განაპირობა, უბრალოდ, ავტორთა სურვილმა, გამოეცადათ თავიანთი პოეტური ოსტატობა; ამ ჟანრის პოპულარობა XVII-XVIII საუკუნეების ლიტერატურაში კანონზომიერი მოვლენაა. მისი ძირითადი მახასიათებლები შეესაბამება ე.წ. „კლასიკური ეპისტემის" იმ ნიშან-თვისებებს, რომლებიც ჩამოაყალიბა ნიგნში „სიტყვები და საგნები (ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია)" მიშელ ფუკომ.

შენიშვნები:

1. ქვემოთ სტროფულ „a"-ს ვუნოდებთ ანბანთქებათა ისეთ ტიპს, რომელშიც *თითოეული სტროფის* ყველა ტაეპი იწყება ერთი და იმავე ასოთი, სტროფულ „b"-ს — ისეთს, რომელშიც ყოველი სტროფის *თითოეული სიტყვა* იწყება ერთი და იმავე ასოთი, ისე, რომ ანბანის ასოები თანმიმდევრობითაა განანილებული სტროფებში; ტაეპობრივ „a"-ს — ისეთს, რომელშიც *ყოველი ტაეპი* იწყება სხვადასხვა ასოთი, ქართული ანბანის რიგის შესაბამისად; ტაეპობრივ „b"-ს — ისეთს, რომელშიც თითოეული ტაეპის ყოველი სიტყვა იწყება ერთი და იმავე ასოთი; სიტყვობრივს — ისეთს, რომელშიც ამა თუ იმ ტაეპის ყოველი სიტყვა (ლექსიკური ერთეული) იწყება

სხვადასხვა ასოთი (ქართული ანბანის რიგის შესაბამისად), შერეულს კი - თეიმურაზ პირველის მეოთხე ანბანთქების მსგავსი სტრუქტურის მქონეს.

2. ამ ლექსის დანერას ბიძგი მისცა სულხან-საბა ორბელიანის „ანბანთქებამ":

> ალმას ბასრი გალესული დაპკვეთს ენათ, ვამით ზმნათა!
> ჩე თვით იტყვის: კმარის ლმობა მის ნათქვამთა, ორპირ თქმათა.
> ჟამად რას სთხოვთ, ტვირთს უმძიმებთ ფუცვით ქმნილთა ღირსთა ყრმათა.
> ზლის ჩითს ცა ძლივ ნვიმით, ჭეხით, ხე ჭმელ ჯირკთა ჰაი-ჰი-სხმათა.

3. როდესაც ანბანთქებაში იზრდება ანბანის ასოთა განანილების სიხშირე, ანუ როდესაც სტროფულ a ტიპს ენაცვლება ტაეპობრივი ფორმები (ანბანის ელემენტები განანილებულია არა სტროფებზე, არამედ — ტაეპებზე და სიტყვებზე), მაშინვე ირღვევა სალექსო რიგის ერთიანობა და, შესაბამისად, სუსტდება სიმჭიდროვეც (ანუ ლექსიკურ ელემენტთა სემანტიკური ურთიერთკავშირი). მართლაც, როგორც ზემოთ აღენიშნეთ, აროსტიქისგან განსხვავებით, ანბანთქებაში ანბანის ელემენტები დისკრეტულობას ანიჭებს ტექსტს. და რაც უფრო მცირე გრძლიობის ტექსტუალურ ფრაგმენტებად ნანევრდება ტექსტი (ტაეპობრივ და, მით უფრო, სიტყვობრივ ანბანთქებებში), მით უფრო მძაფრდება ამ ფრაგმენტების იზოლირებულობა ერთმანეთისგან, ანუ მით უფრო სუსტდება მათი შემაკავშირებელი ძალა (ამ ტენდენციის მაქსიმალურად გაძლიერების შემთხვევაში ტექსტი იქცევა ანბანის იზოლირებული ელემენტების ქაოტურ ერთობლიობად). ამიტომ ბუნებრივია, რომ ტაეპობრივ და, განსაკუთრებით, სიტყვობრივ ანბანთქებებში ტექსტის ერთიანი საზრისის გამოვლენა ძნელდება. და, პირუკუ, რაც უფრო მსხვილ ტექსტუალურ ფრაგმენტებს აერთიანებს ანბანთქებებში ესა თუ ის ასო, მით უფრო მნყობრი და ნათელია მისი შინაარსი.

4. „ენის მდგომარეობა კლასიკურ ეპისტემაში, - წერს თანამედროვე ფრანგული ფილოსოფიის ცნობილი მკვლევარი ნატალია ავტონომოვა, -- ერთდროულად მოკრძალებულიცაა და დიდებულიც. თუმცა ენა კარგავს უშუალო მსგავსებას საგანთა სამყაროსთან, მაგრამ ის აღიჭურვება უმაღლესი უფლებამოსილებით — წარმოადგინოს და გააანალიზოს აზროვნება. აზროვნების შინაარსის შეტანა ენობრივ ფორმებში ანანევრებს და მკაფიოებას სძენს მათ...." (ავტონომოვა 1977: 12)

დამონმებანი:

ავტონომოვა 1977: Автономова Н.С. Вступительная статья к книге: Мишель Фуко. Слова и вещи (Археология гуманитарных наук). М..1977

არჩილი 1999: არჩილი. თხზულებათა სრული კრებული. (ივ. ლოლაშვილის, ლ.კეკელიძის, ლ. ძონენიძის რედაქციით). თბ.: „მერანი", 1999.

ბესიკი 1962: თხზულებათა სრული კრებული (ალ.ბარამიძისა და ვ.თოფურიას რედაქციით). თბ.: „საბჭოთა მწერალი", 1962

გურამიშვილი 1955: გურამიშვილი დავით. თხზულებათა სრული კრებული. თბ.: „სახელგამი", 1955.

ვახტანგ მეექვსე 1975: ვახტანგ მეექვსე. ლექსები და პოემები (ალ. ბარამიძის რედაქციით). თბ : მეცნიერება.

თეიმურაზ პირველი 1934: თეიმურაზ პირველი. თხზულებათა სრული კრებული (ალ. ბარამიძისა და გ. ჯაკობიას რედაქციით). ტფილისი: „ფედერაცია", 1934.

თეიმურაზ მეორე 1939: თეიმურაზ მეორე. თხზულებათა სრული კრებული (გ.ჯაკობიას რედაქციით). თბ.: „ფედერაცია", 1939.

კეკელიძე 1952: კეკელიძე კ. ძველი ქართული მწერლობის ისტორია. თბ.: 1952.

ფუკო 1977: Фуко. Мишель. Слова и вещи (Археология гуманитарных наук). М.: 1977.

თამარ ბარბაქაძე

მეფე-პოეტთა ლექსწყობის პრინციპები

თეიმურაზ I-ის ვერსიფიკაციული სისტემა აღმოსავლური და დასავლური პოეტიკის კანონების კონტექსტში

თეიმურაზ I-ის პოეზიას თანამედროვე მკვლევარები, ერთი მხრივ, სპარსული ლიტერატურის ძირითად ტენდენციებთან მიმართებაში განიხილავენ (კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, გ. ჯაკობია, მ. თოდუა, მ. მამაცაშვილი, დ. კობიძე, ა. გვახარია, თ. გორელიშვილი, ბ. ქიქოძე და სხვ.), ხოლო მეორე მხრივ, მისი „წამება ქეთევან დედოფლისა" (1628), „ქართული ბაროკოს" ერთ-ერთ პირველ ნიმუშად არის მიჩნეული (დ. ლაშქარაძე, გ. გაჩეჩილაძე, ი. კენჭოშვილი, მ. ნაჭყებია). თეიმურაზ I-ის ვერსიფიკაციას საგანგებო გამოკვლევა მიუძღვნა თ. დოიაშვილმა (დოიაშვილი 2002: 449–459). თეიმურაზ I-ის ჟანრობრივი და თემატური პრობლემები კარგად არის : ა. ბარამიძის (1959), რ. ბარამიძის (1989) და ა. გაწერელიას (1937) ნარკვევებში, ამიტომაც, ჩვენ კვლევის საგნად შევარჩიეთ, ლექსნყობის თვალსაზრისით პოეტის შემოქმედების მიმართება აღმოსავლური და დასავლური პოეტიკის კანონებთან.

ვიზიარებთ ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში აღიარებულ აზრს, რომ თეიმურაზ I ორი ლიტერატურული სტილის მიჯნაზე მყოფი შემოქმედია. იგი, ერთი მხრივ, ამუშავებს და აქართულებს სპარსული პოეზიის ნიმუშებს, ამკვიდრებს აღმოსავლურ სიუჟეტებსა და სახეებს, მეორე მხრივ, მასთან იღებს სათავეს არჩილ მეფის მიერ ჩამოყალიბებული „მართლის თქმის" პრინციპი.

ერთი მხრივ, თეიმურაზ I (1589-1663) XVII-XVIII საუკუნეების, პირველი პოეტია, რომელმაც ქართული ეროვნული თემატიკა გაიხადა შემოქმედების ნყაროდ (რ. ბარამიძე), მეორე მხრივ, კი მას იოსებ გრიშაშვილმა „ძაჯამის ამირბარი" უწოდა და ამით, ერთგვარად, გაამყარა პოეტის ადგილი ეროვნული ლიტერატურის ისტორიაში, როგორც აღმოსავლური სალექსო კანონიკის განმამტკიცებლისა.

XVII საუკუნის ეპოქის ტენდენციები, ითვალისნინებდა ფორმის უპირატესობას შინაარსთან შედარებით, ამიტომაც განზრახ გართულებული, ხელოვნური სალექსო ფორმები უცხო არ არის თეიმურაზ I-ის ვერსიფიკაციისათვის. ე.წ. „ლექსები სმენისათვის" თეიმურაზ I-ის პოეზიაში გაპირობებულია პოეტის მოტივაციით, მოიპოვოს სივრცე და ორიგინალური თვითგამოხატვა მშობლიურ პოეზიაში სპარსული ენის მუსიკალობის დანერგვის ხარჯზე; სნორედ ამის გამო თეიმურაზის ლექსის ევფონია ხშირად ეყრდნობა სპარსულ ლექსიკას („ისა"- „გეშტ"//„გეჩედი", "ხაზალი", „ფასლი", „შაარი" — იესო, სეირნობა, შემოდგომა, დრო//სეზონი), ზოგჯერ სინონიმურ პარალელიზმსაც ვხვდებით მის ლექსში; თუმცა ამგვარი ექსპერიმენტები არც არის გასაკვირი პოეტისაგან, რომელიც აღიარებდა:

თეიმურაზ I, თითქოს, თავს იმართლებდა, რომ ქართული ენა მძიმე იყო, ხოლო სპარსულ პოეზიას სიტყვათა „შენმასნულობა", ე. ი. რიტორიკულობა, ენანყლიანობა, ხელოვნურობა ახასიათებდა; საგულისხმოა, რომ თეიმურაზ I-ის მიერ თარგმნილმა პოემებმა: „ვარდბულბულიანმა", „შამიფარვანიანმა", „ლეილმაჯნუნიანმა", „იოსებზილიხანიანმა", რომლებიც სუფისტური მისტიციზმის საუკეთესო ნიმუშებია, ინტერესი გაუღვიძა საზოგადოებას აღმოსავლური თეოსოფიის მიმართ, თუმცაღა, პოეტს კარგად ესმოდა თავისი დანიშნულება და პატიებას ითხოვდა „უსარ. გებლოდ თქმული" „ლაყაბის" გამო (კეკელიძე... 1987: 332).

თეიმურაზ I-ის პოეტიკურ, ვერსიფიკაციულ ცდებს მისი შემოქმედების მკვლევარები სპარსული თარიხისა და მუამის ფორმალისტურ გატაცებებთან არ აკავშირებენ (მ. მამაცაშვილი, ა. ბარამიძე, თ. დოიაშვილი); მიჩნეულია, რომ თეიმურაზის მაჯამების ნიადაგი ეროვნულია: ქართველ მეხოტბეთა და რუსთველის ომონიმური რითმები.

თეიმურაზის პოეზიას, ეპიკურსა თუ ლირიკულს, ორ ჯგუფად განაცალკევებენ მკვლევარები, რომლებიც „საღვთო და საკაცო" შინაარსს ეცნობიან მასში. კ. კეკელიძე მიიჩნევს, რომ თეიმურაზ I საერო ლირიკა „უფრო ლამაზსა და შინაარსიან ნიმუშებს იძლევა" (კეკელიძე 1981: 556).

თეიმურაზ I-ის პოეზია მისი ეპოქის ქართველმა პოეტებმა მოიწონეს და ლამის რუსთველის შემოქმედებას გაუთანაბრეს (არჩილ მეფე, ნოდარ ციციშვილი, მამუკა მდივანი-თავაქალაშვილი). ამ ფაქტს თ.დოიაშვილი იმით ხსნის, რომ „თეიმურაზ პირველის მეტრულ-რიტმული სტრუქტურა მოწესრიგებულობითა და ჰარმონიულობით გამოირჩევა... მისი რუსთველთან გატოლება, რაც ხშირად ხდებოდა აღორძინების ხანაში, თუნდაც წმინდა ვერსიფიკაციული თვალსაზრისით, საფუძველს მოკლებულია, მაგრამ თეიმურაზ I თავისი პოეტური კულტურით ტონის მიმცემია XVII-XVIII საუკუნეების ქართულ პოეზიაში" (დოიაშვილი 2002: 450).

შემთხვევით არ იმონმებენ თეიმურაზ I-ის ლექსის მკვლევარები თეიმურაზ ბაგრატიონის სიტყვებს: „სტიხთა შორის ქართველთა ენასა ესე უაღრესად სხვათა აღმოჩენილ არს და დიდისა ხელოვნებითა ქმნილი".

XX ს. 30-იან წლებში თეიმურაზ I-ის ვერსიფიკაციულ სიახლეთა თაობაზე ყურადღება გაამახვილა აკაკი განერელიამ. მან აღნიშნა, რომ თეიმურაზ პირველმა დაარღვია პოემის ჟანრის ბატონობა და შემოიტანა ლირიკული ლექსები. მკვლევარმა მიუთითა, აგრეთვე, იმ ფაქტზე, რომ აღორძინების ხანის პოეზიაში „თეიმურაზს ეკუთვნის პირველი ცდა ახალი საზომის მონახვისა. ეს ცდა, როგორც ჩანს, უშედეგოდ დამთავრებულა. მხოლოდ ერთ ლექსში „შვიდთა კრებათათვის" თეიმურაზი მიმართავს ე.წ. „ჩახრუხაულს" და ამ მეტრის გზით — შინაგან რითმას" (გაწერელია 1937: 46).

კონსტანტინე ჭიჭინაძე თეიმურაზ I-ის ლექსს არჩილ მეფის პოეზიას ადარებს ფონიკის, ბგერნერის მიხედვით, მისი აზრით, თეიმურაზის შაირის შედარებითი კეთილხმოვანება უფრო იმით აიხსნება, რომ „იმის სტრიქონში, ისე როგორც გურამიშვილის ლექსში, არ ხდება თანხმოვანი ბგე-

რების ან მოკლე სიტყვების ერთად დაგროვება, როგორც ეს არჩილ მეფეს სჩვევია" (ჭიჭინაძე 1979: 59).

თეიმურაზ დოიაშვილმა, როგორც აღვნიშნეთ, საგანგებოდ გამოიკვლია თეიმურაზ I-ის თხზულებათა მეტრულ-რიტმული სტრუქტურა, რითმა და სტროფიკა. მეცნიერის წინასწარი დასკვნა, რომ თეიმურაზ I მტკიცედ დგას ქართული კლასიკური პოეზიის მაგისტრალურ გზაზე და ურყევად ახორციელებს რუსთველური ლექსის ტრადიციებს, ეყრდნობა პოეტის თხზულებათა მეტრულ-რიტმული სტრუქტურის სკრუპულოზურ ლექსმცოდნეობით კვლევას, სტატისტიკის მონაცემების გათვალისწინებით: შაირით შესრულებულია თეიმურაზ I-ის 1175 სტროფი, ვერსიფიკაციული გადახვევები კი მინიმალურია (დოიაშვილი 2002: 451).

აღიარებული თვალსაზრისით, თეიმურაზ I-ის ლექსით იწყება ქართული კლასიკური ლექსის დეკადანსი (თ. დოიაშვილი), რაც, უპირველეს ყოვლისა, გამოიხატება რუსთველური საზომის რღვევით: ერთი ტაეპის ფარგლებში მაღალი და დაბალი შაირის შერევით. რუსთველური შაირის რღვევას თეიმურაზ I-ის ლექსში ადასტურებს ექვს, ან მეტმარცვლიანი (3 შვიდმარცვლიანი) სიტყვების სიხშირეც, რაც განსაკუთრებით უხერხულია მაღალ შაირში (4 4). თ. დოიაშვილმა 14 შემთხვევა აღნუსხა ამგვარი პოეტიკური „უხერხულობისა" თეიმურაზ I-ის პოეზიაში; თუმცა ეს შემთხვევები მეცნიერს არ მიაჩნია პოეტის მეტრული წესრიგის დარღვევად.

ვეთანხმებით მკვლევრის ამ თვალსაზრისს და, ამავე დროს, ვფიქრობთ, რომ ამგვარი უთანასწორო სვლები ამკარად მიგვანიშნებს ბაროკოს არსებობაზე XVII ს. ქართულ ლექსში.

თ. დოიაშვილი ყურადღებას მიაპყრობს შემდეგს: 1) მთელი რიგი პოეტებისა ვერ არღვევს თეიმურაზ I-ის ლექსის მეტრულ წესრიგს; 2) საზომთა შერევა შეინიშნება არამარტო ნახევარტაეპებში, რაც მთლიანად არყევს სტროფულ-მეტრულ სტრუქტურას (ეს ფაქტი მკვლევარს აფიქრებინებს, რომ ეს არის ქართული კლასიკური ლექსის დეკადანსის პირველი გამოვლენა); 3) შაირის გარდა, თეიმურაზ I-ის პოეზიაში აღნუსხა: 33-ოცმარცვლიანი სტროფი, რომელთაგან მხოლოდ ხუთია ფისტიკაური, დანარჩენი — შავთელური, 4) თეიმურაზ I-ის შემოქმედებაში არის ერთი ვერლიბრი: „თამარის სახე დავით გარეჯას", რომლის მხოლოდ პირველი სტროფია დაბალი შაირით შესრულებული; 5) მიუხედავად, ა. გაწერელიას კატეგორიული განცხადებისა, რომ ანჟამბემანი ანუ გადატანა ქართულ პოეზიაში XIX ს.-მდე არ გვხვდება, დოიაშვილის აზრით, თეიმურაზ I-ის პოეზიაში აფიქსირდება გადატანის ფაქტი:

> მეფემან ტახტი, გვირგვინი, დროშა, ნალარა, ქოსებით —
> მოალებინა ყოველი — თქვა ჭირნი მაქვსო ოცებით...

თუმცა აქვე მიანიშნებს მკვლევარი, რომ გადატანა ამ შემთხვევაში პოეტის მიერ გაცნობიერებული ხერხი, ალბათ, არ არის, თუმცაღა, მეტრული პაუზა შერყეულია და ამის აღნიშვნა აუცილებელია.

თეიმურაზ I-ის რითმაზე მსჯელობისას მეცნიერი საგანგებოდ იკვლევს რითმის ევფონიას და აფიქსირებს პირველ ქართულ კონსონანსურ რითმას XVII ს. 20-იან წლებში: ნათელი — შემონათვალი.

საკუთარი გასაზიარებელია თეიმურაზ დოიაშვილის დასკვნა, რომ ვერსიფიკაციული გადახვევები თეიმურაზ I-ის პოეზიაში მხოლოდ გამონაკლისებია, როგორც მეტრიკის, ისე რითმის სფეროში. აღორძინების ხანის პოეტი თეიმურაზ I რუსთველის ხაზის ერთგულია ლექსწყობის თვალსაზრისით (დოიაშვილი 2002: 456).

საგულისხმოა, რომ არაიდენტური რითმის, კერძოდ, კონსონანსის მაგალითების მოძიება XVI-XVIII ს.ს. ქართულ პოეზიაში აკაკი გაწერელიამაც სცადა და მოიხმო კიდეც „ქართულ კლასიკურ ლექსში", ოღონდ არა თეიმურაზ I-ის თხზულებებიდან, არამედ არჩილისა (სხვაცაა — ხუცაა. „საქართველოს ზნეობანი", 60) და დავით გურამიშვილის (შემირთავს — დამირთავს) შემოქმედებიდან (გაწერელია 1981: 173).

არაიდენტური რითმა და მაჯამით, ომონიმური რითმებით გატაცება, თითქოს, შეუთავსებელი უნდა იყოს ერთი პოეტის შემოქმედების საზღვრებში, მაგრამ, ჩემი აზრით, სწორედ ამ ფაქტის არსებობა საგულისხმო ანარეკლია თეიმურაზ I-ის ეპოქის კულტურული ტენ-დენციებისა: ჰარმონიის, კეთილხმოვანებისაკენ სწრაფვა და დისჰარმონიის, რღვევის, პოეტური უმნეობის აღიარების გულნრფელობა.

თეიმურაზ I-ის თხზულებათა შინაარსის გაცნობა გვარწმუნებს, რომ პოეტი ითვალისწინებს თავისი თანამედროვე, განათლებული, ევროპული ორიენტაციის მკითხველის შეკვეთას და ესთეტიკურ გემოვნებას და, სასულიერო, რელიგიური ხასიათის ლექსების ნაცვლად, სატრფიალო და დიდაქტიკურ თხზულებებს სთავაზობს ქართველ საზოგადოებას. თეიმურაზ I-ის პოეზიის დაახლოება ევროპული ლიტერატურის სულისკვეთებასთან, უპირველეს ყოვლისა, სპარსული ლექსის ფორმის სირთულისა და „შენმასნილი", ღვარჭნილი სტრიქონების ნაცვლად, „მარტივად მბობის" ნდომით გამოიხატა. მეფე-პოეტმა ალლო აულო საზოგადოების მოთხოვნილებას და „ლეილ-მაჯნუნიანის" დასასრულს თავადვე აღნიშნა თავისი შემოქმედებითი მეთოდის თაობაზე:

> ჰმართებს, კაცმან კარგი ნახოს, მანცა მისგან გარდმოიღოს,
> უგბილმან და უგუნურმან ვერა რამე ნამოიღოს.
> (თეიმურაზ I 1934: 184)

თეიმურაზ I-ის შემოქმედებას XX ს. 70-იანი წლებიდან ქართული და ევროპული ლიტერატურის მკვლევარნი, ქართველი კომპარატივისტები, მჭიდროდ უკავშირებენ ევროპულ ბაროკოს (გ. გაჩეჩილაძე), უფრო მეტიც, ცდილობენ, დამკვიდრდეს ტერმინი „ქართული ბაროკო", „აღორძინების ხანის" (XVII-XVIII ს.ს. ქართული ლიტერატურა) ნაცვლად (ი. კენჭოშვილი). მოგვიანებით ამ პრობლემას საგანგებო ნაშრომი მიუძღვნა მ. ნაჭყებიამ, რომელმაც ყურადღება მიაქცია თეიმურაზ I-ის მიერ „გაბაასების" (სპარსული მუნაზარეს) ჟანრის დამკვიდრების საკითხს (ნაჭყებია 2009: 89-100).

თეიმურაზ I-ის „მარტივად მბობის ნდომასა“ და „საზოგადოების მოთხოვნის“ ალღოს აღებას მრავალრიცხოვან პარალელს უძებნის დავით ლაშქარაძე XVII ს. ევროპის სხვადასხვა მიმართულების მწერალთა შემოქმედებაში (ლაშქარაძე 1977: 30-31). განსაკუთრებით საყურადღებოდ მიიჩნევს მკვლევარი ლოპე დე ვეგას ნაშრომს: „ახალი ხელოვნება კომედიების შეთხზვისა“, რომელშიც მაყურებლის გემოვნებასა და მოთხოვნას ენიჭება უპირველესი ადგილი. დ. ლაშქარაძის აზრით, ესპანური ბაროკოს უდიდესი წარმომადგენლის კალდერონის „ცხოვრება სიზმარია“, ერთგვარად, საგულისხმო შედარების საფუძველს გვაძლევს თეიმურაზ I-ის პოეზიის გაცნობისას. მეფე-პოეტისათვის ცხოვრება „სიზმრისაგან უფრო ცუდია“. კალდერონის გარდა, გერმანული ბაროკოს ცნობილ წარმომადგენელთან ანდრიას გრიფიუსთანაც აკავშირებენ თეიმურაზ I-ს. ანდრიას გრიფიუსის აზრით, ადამიანი ნუთისოფელში „ყალბი ოცნების მეტს ვერაფერს ნვდება, ყოფა მისი არარად იქცევა, ხოლო ხალისი — მნარე ცრემლებად“. დ. ლაშქარაძე ფიქრობს, რომ ადამიანის ამქვეყნად ყოფნის ამაოების აღიარება და ჩივილი არარაობაზე ორგანული, აუცილებელი ნაწილია არა მარტო გრიფიუსის, არამედ ქეთევან დედოფალზე დაწერილი ტრაგედიის ავტორის ქრისტიან ჰოფმანსვალდაუს შემოქმედებისა. ე.წ. მეორე სილეზიური სკოლის წარმომადგენლები გერმანიაში ხელს უწყობდნენ პრეციოზული ლიტერატურის განვითარებას: XVII ს. გერმანელი პოეტების, განსაკუთრებით კი თვით ჰოფმანსვალდაუს მადრიგალებში, რონდოებსა და სიმღერებში ვეცნობით ნუთისოფლის წარმავლობით გამონვეულ სევდა-მნუხარებას.

პოეტური „გადაძახილი“ თეიმურაზ I-ისა ევროპულ ბაროკოსთან (კალდერონი, გრიფიუსი, ლოპე დე ვეგა, ჰოფმანსვალდაუ და სხვ.) სამართლიანად მიიჩნიეს და ამ მხრივ კვლევა გაალრმავეს XX საუკუნის 80-90-იანი ნლებისა და XXI საუკუნის დამდეგის ქართველმა ლიტერატურათმცოდნეებმა (ი. კენჭოშვილი, გ. გაჩეჩილაძე, მ. ნაჭყებია და ა.შ.), რაც მოწმობს, რომ დღესდღეობით განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა „ქართული ბაროკოს“ შინაგანი კავშირის ძიებას „ევროპულ ბაროკოსთან“.

ჩემი აზრით, ევროპულ ტენდენციებთან თეიმურაზის პოეზიის ნათესაობის ერთ-ერთ დასტურად უნდა მივიჩნიოთ ის რამდენიმე გამონაკლისი, ასე გამოკვეთილად რომ ჩანს კანონიკური, კონვენციური ქართული კლასიკური ლექსის ფონზე თეიმურაზ I-ის ლირიკულ თხზულებათა შორის.

ვგულისხმობთ თეიმურაზ I-ის ლექსს „თამარის სახე დავით გარეჯას“. იგი სრულიად სამართლიანად არის მიჩნეული ქართული ვერლიბრის პირველ ნიმუშად (ა. განერელია, მ. მამაცაშვილი, თ. დოიაშვილი). ვფიქრობთ, ამ ლექსის შინაარსი, ინტონაცია, რიტმული იმპულსი, მისი გრაფიკული ფორმა — ოთხ მონაკვეთად დაყოფა, მისი ავტორის XVIII ს. ევროპულ პოეზიასთან კავშირზე მიგვანიშნებს.

„თამარის სახე დავით გარეჯას“ იწყება 16-მარცვლიანი დაბალი შარირით (53/53), მოსაზღვრე, ოთხჯერადი რითმით შესრულებული კატრენით:

მეფენი მოვლენ სურვილით, შენსა სახესა პმონებენ,
შეურაცხყოფენ მნათობთა, ნათლად არ მოიგონებენ,

სხივ-მოსილერად გიმზერენ, უკვდავ-მყოფელად გგონებენ,
იშვებენ, მათთა პატიჟთა მათ ლხინთა შეუნონებენ.
(თეიმურაზ პირველი 1989: 328)

ლექსის ამ პირველ სტროფს, ნათელი, გასაგები ენითა და სპარსული „ლექთა წმასვნისაგან“ განსხვავებული სტილით დაწერილს, მოსდევს ლოცვა, რომელსაც არა აქვს საზომი და რითმა, მაგრამ აქვს შინაგანი რიტმი, უფრო სწორად, რიტმული იმპულსი, ლოცვის პირველ მონაკვეთში მეფე-პოეტი მიმართავს უფალს:

შენ სახებაო, ერთ-არსებაო, სამ-გემოვნებით ერთო, გაუნვალებელო,
ერთ ბუნებაო უშობელო და ძეო მობილო, სულო მამისაგან გამომავალო,
მოსავსა შენსა მეფესა, პატრონს თეიმურაზს, მეოხ მეყავ.

ამ სამტაეპედს მოჰყვება II მონაკვეთი, მიმართული ქრისტესადმი:

ოდეს მოხვიდე განკითხვად, ქრისტე, და გამოჩნდეს მადლი, დიდება
შენი და დასჯდე ცხოველთა და მკვდართა მსაჯულად, და განარჩევდე
ცხოვართა თიკანთაგან, ნუ ნარმაელენ მარცხენით კერძო
შეცოდებულსა ამას მონასა შენსა, არამედ მომეც შენდობა ბრალეულისა.

ამ ოთხტაეპედში ყურადღებას იქცევს ანჟამბემანი, რომელიც მთელ მონაკვეთს ერთ რიტმულ ინტონაციას უმორჩილებს.

III მონაკვეთში პოეტი ღვთისმშობელს მიმართავს:

დედაო უსხეულოსა ნათლისაო და მშობელო სიტყვისა ღვთისაო,
საყდარო, ეტლო, ღრუბელო ნათლისაო, მე დაბნელებულსა ამას
ცოდვათაგან, მითხოვე ძისა შენისაგან შენდობა ბრალთაგან.

ეს მონაკვეთიც, I-ის მსგავსად, სამტაეპედია.

IV მონაკვეთს კი სტროფის ფორმა ნამდვილად აღარ აქვს და უფრო რიტმული პროზაა, ვიდრე — ლექსი.

ამ ვერლიბრის მკვლევარები ობიექტურად აფასებენ მის მნიშვნელობას ქართული ლექსის ისტორიისათვის: XVII ს. საქართველოში, შეიძლება ითქვას, რომ უკვე გვაქვს პირველი ორიგინალური ვერლიბრის ნიმუში, რადგან თეიმურაზ I-მა ნამდვილად იცის, რომ შაირის გვერდით უსაზომოდ და ურითმოდ დაწერილი მონაკვეთები უჩვეულოა, თუმცა საკუთარი სულიერი მდგომარეობის გამოსახატავად სწორედ ამგვარ ფორმას მიიჩნევს შესაფერისად. ამის თაობაზე საგანგებოდ მიუთითებენ თეიმურაზ I-ის პოეზიის მკვლევარები: „პოეტს სრულიად შეგნებული აქვს შეცვლილი შაირის შემდეგ ლექსის ფორმა და მეტრი. თეიმურაზისათვის ამ შემთხვევაში ამოსავალია ლექსის ხასიათი, მისი ბუნება. წმინდა სამების აღსარება დაწერილია ლოცვის სახით, როგორც შესხმა თამარისა. ამ ნანილში დაცულია ლოცვის და ძველი ქართული საგალობლის ინტონაცია, მეტრი და შინაგანი რიტმი“ (მამაცაშვილი 1967: 139).

საგულისხმოა, რომ კლასიციზმის პოეტიკის ფუძემდებლის ნიკოლა ბუალოსათვის რელიგიური შინაარსის ნანარმოები მიუღებელი იყო, თუ მასში არ იქნებოდა ორი ელემენტი — მითოლოგიური და სასიყვარულო.

უამისოდ თხზულება ბუალოს მოსაწყენად მიაჩნდა (ბუალო 1998: 25). თითქოს, კლასიცისტური პოეტიკის ეს მოთხოვნა იკითხება თეიმურაზ I-ის ზემოხსენებულ ლექსშიც. „თამარის სახე დავით გარეჯას", ლოცვასთან ერთად, ნამდვილი, რეალური და თანაც ზღაპრულია, მითიური თამარ მეფის სიყვარულით არის შთაგონებული.

თეიმურაზ I-ის პოეზიაში განსაკუთრებული ადგილი უკავია „მაჯამას" — მეფე-პოეტის ორიგინალური ლირიკის ერთ-ერთ შედევრს. „მაჯამა", როგორც ცნობილია, ქართულ სინამდვილეში ორგვარი მნიშვნელობით იხმარება. ერთი მნიშვნელობით იგი ომონიმური რითმებით დაწერილი ლექსის შესატყვისი ტექნიკური პოეტიკური ტერმინია, მეორეგვარად კი იგი აღნიშნავს ომონიმური რითმებით დაწერილი სტროფების, ან ლექსების კრებულს. ომონიმური მაჯამის ნიმუშად მკვლევარები ხშირად ასახელებენ თეიმურაზ I-ის ყველასათვის კარგად ნაცნობ სტროფს:

> რად, სოფელო, სხვა არ დასნვი ჩემებრ, მე მქენ დასადაგე?|
> გლახ, ლახვარი, სასიკვდინე ყველა მე მკარ, დასად აგე!
> დამიკარგე ძე, ასული, ძმა, არ ვიცი და სად აგე!
> სხვა ნაყოფი მათებრ ტურფა რა აშენე და სად აგე?

თეიმურაზ I-ის „მაჯამას" ლირიკულ პოემადაც მიიჩნევენ (ბარამიძე 1966: 327), რომელშიც გაერთიანებულია სევდიანი განწყობილების გამომხატველი, სატრფიალო და მოსალხენი ლექსები, აგრეთვე, ხოტბები. ჩემი აზრით კი, „მაჯამა" ლირიკული ლექსების გაერთიანების მცდელობაა პოეტური ციკლის მეშვეობით: „მაჯამა" 8 ციკლად არის დაყოფილი: I. მზე ცუდ მაძვრალობს; II. შენთვის ხელმან, III. მზე ანათლე ჰქმენ; IV. ტურფა ხარ შვენიერებით; V. გაბაასება ღვინისა და ბაგისა; VI. მზესა შესწრფა მისგან გული: VII. ეშურების ბაგე ვარდი; VIII. ქება და მკობა ხელმწიფის ალექსანდრესი და დედოფლის ნესტან-დარეჯანისა.

სწორედ „მაჯამის" ბოლოს „აჯამებს" თეიმურაზ I საკუთარი პოეტური ლირსების რუსთველთან გაჯიბრების შედეგს და თავისი გაგულისების მიზეზსაც ხსნის:

> არ მომეწონა ლაყაბი, ეს უსარგებლო სულისა,
> სხვად არას მოსახმარისი, ოდენ ჩანს სიბრძნე გულისა;
>
> ლექსი ჩემი სჯობს გვარად და ტკბილად სასმენად ყურისა,
> მაშინაც რუსთველს აქებენ, მე იმან გამაგულისა.

თეიმურაზ I-ის პოეზიის მკვლევარები საგანგებოდ მიუთითებენ, რომ ამ პოეტის შემოქმედების ერთ-ერთი თავისებურება ისიცაა, რომ მასში რუსთველური ნაკადის სიძლიერე საოცრად ეჯაჭვება და ერწყმის თეიმურაზის ინდივიდუალურ მსოფლაღქმასა და პოეტურ გამომსახველობით საშუალებებს (ბარამიძე 1989: 836).

„მაჯამა" სრულდება ლექსთა კრებულის სარგებლიანობაზე მითითებით: იგი მომცრო ზომისაა და შეიძლება უბეში შეინახო, სარტყელსა და ხურჯინში (იახტანში) ჩადო:

გათავდა წიგნი მაჯამა, ლექსი აქა-იქ თქმულები
სასნრაფოდ უბეს სადები, ან სარტყელს ჩასარქმულები,
იახტანს თანა სარონი, გვერც თასი, ღვინო, კულები,
ყოვლის წიგნისა უმცროსი, ჩანს მათი უფლისწულები.

ლექსების ციკლიზაცია, ჩემი აზრით, ევროპული პოეზიის ერთი საინტერესო ტენდენციის „შერევა"/ასახვაა" აღმოსავლური, ომონიმური რითმებით გამართული ლექსის სახეობაში, ე.წ. „მაჯამაში".

როგორც ცნობილია, მაჯამა არ არის საკუთრივ სპარსული მოვლენა. მაჯამაურ (ომონიმურ) ხერხს ყველა ქვეყნის პოეტები მიმართავენ, მაგრამ მეორე მხრივ, უნდა გავითვალისწინოთ თეიმურაზ I-ის ცნობა ტერმინ „მაჯამას" წარმომავლობის თაობაზე:

ლექსთა ლარიბთა, უცხოთა, რომელ არს გამოკრებული,
მომინდა წერა ამისთვის. არ იქმნას დავინყებული.
სპარსულად ჰქვიან „მაჯამა", – – შეყრილად ითარგმანების.

XV-XVIII საუკუნეების სპარსულ პოეზიაში სწორედ ხელოვნური, მაჯამური და სხვა ამოსაცნობი ტიპის ლექსებმა მოიპოვა გაბატონებული მდგომარეობა (კობიძე 1960: 144–152). მიუთითებენ, რომ მთლიანად ომონიმურ რითმებზეა გაწყობილი, მაგალითად, ქათიბისა და მავლანა შირაზელის (XVI ს.) პოემები. ამ პოეტების თხზულებებში ვხვდებით განსაკუთრებით ორიგინალურ პოეტურ ტექნიკას, რის გამოც მათი შინაარსის გამოცნობაც კი ძნელდება.

XV-XVIII საუკუნეების სპარსმა და სპარსულ ენაზე მწერალმა აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნების პოეტებმა უკიდურესად გაართულეს და გააბუნდოვნეს პოეტური ენა, ლექსნყობა კი ხელოვნური გახადეს, კომბინატორული პოეზია აქციეს შემოქმედების უმთავრეს ფორმად: რებუსებსა და შარადებს მიამსგავსეს ლექსი. შინაარსი ამგვარი „მუამმებისა" თითქმის აღარ იკითხებოდა; „მუამმა" მხოლოდ მინიშნებების მეშვეობით გვაგებინებს პოეტის სათქმელს. მუამის გამოცნობისათვის მკითხველი უნდა აღჭურვილიყო რთული, სქოლასტიკური ლექსმცოდნეობითი ტერმინოლოგიითა და დიდი მოთმინებით. თეიმურაზ I, ალბათ, ამას გულისხმობდა, როდესაც წერდა. „იკითხვიდენ და თარგმნიდნენ, ლხინი ვერ შეედრებაო". XV ს. აღმოსავლურ პოეზიაში დამკვიდრებულმა მუამმამ მთლიანად შთანთქა პოეზიის შინაარსობრივი მხარე და ლექსს დაუტოვა მხოლოდ გასართობის, ტექნიკური სავარჯიშოს როლი. ე. ბერტელსი ამ პროცესს „პოეზიის თვითმკვლელობად" მიიჩნევს (ბერტელსი 1949: 32-33). ფორმალისტურ ვარჯიშს ლექსებით, კომბინატორიკის საზღვრების გაფართოების ცდებს ვხვდებით XV-XVIII საუკუნეების ირანისა და შუა აზიის პოეზიაში. ამგვარი ნიმუშები უხვად გვხვდება ალიშერ ნავოის შემოქმედებაში. ბუნებრივია, რომ ეპოქის ტენდენცია აისახა თეიმურაზ I-ის პოეზიაშიც, როგორც თარგმნილ, ისე ორიგინალურ თხზულებებში; თუმცა თეიმურაზის გატაცება ამგვარი ყაიდის ლექსებით მაჯამას შესაძლებლობას არ გაშორებია და შინაარსის გამოცნობა მის პოზიაში ნამდვილად არ არის შეუძლებელი. ლექსის სტრუქტურა თეიმურაზ I-ის ლექსნყობისათვის არ გადაქცეულა

უმთავრეს საზრუნავად: მეფე-პოეტი ვერ უარყოფდა საქვეყნო და პირად სატკივარს, ვერ გაექცეოდა საზრუნავს: პირიქით, გულისტკივილის გამოსახატავად, თავშესაფრად სჭირდებოდა სწორედ პოეზია და, კერძოდ, ზემოხსენებულმა, ომონიმური რითმებით გამართულმა, შედეგრმაც სწორედ ეს სულისკვეთება აირეკლა: „დასადაგე" — მაჯამური სტროფის პირველი სარითმო ცალი, სწორედ ის სიტყვაა, რომელიც ნუთისოფლის მიმართ პოეტის გულდამნვარ საყვედურს ყველაზე ზუსტად მიესადაგება.

თეიმურაზ I-ის მიერ სპარსულიდან თარგმნილი „ლეილ-მაჯნუნიანის" ორიგინალი შერჩეულია არა სპარსული კლასიკური პოეზიის მიხედვით, არამედ სპარსული პოეზიის დეკადანსის წყაროებიდან (XV-XVII ს.ს.), როდესაც ასე ძლიერი იყო ფორმალისტური, კომბინატორული პოეზია. ა.ბარამიძე საუბრობს სპარსული ლექსიკის ჭარბად გამოყენების თაობაზე თეიმურაზ I-ის პოეზიაში, რომელიც სინონიმური პარალელიზმის ხერხით გადმოგცემს ამგვარ ფორმებს: „დრო — ფასლი", დიდნი „ქალაქნი — შაარნი" (ბარამიძე 1966: 331).

თეიმურაზ I-ის პოეზიაში გამორჩეულ ადგილს იჭერს ე.წ. „გაბაასების" ჟანრის თხზულებები. „მაჯამას" ციკლში ჩართულია სწორედ ერთი მისი ნიმუში — მე-5 ლექსი: „გაბაასება ღვინისა და ბაგისა". იგი, შეიძლება, ევროპული, ე.წ. „დიალოგური ლირიკის" ერთ-ერთ პირველ ნიმუშად მივიჩნიოთ ქართულ პოეზიაში. თეიმურაზ I-ს გაბაასების ჟანრის ორი ორიგინალური თხზულება დაუწერია. 1. „გაბაასება გაზაფხულისა და შემოდგომისა"; 2. „გაბაასება ღვინისა და ბაგისა". ა. ბარამიძე აღნიშნავს, რომ ისინი უახლოვდება გაბაასების ჟანრის ნაწარმოებებს, თუმცა სრულყოფილი ტიპი არ არის ამგვარი თხზულებებისა (ბარამიძე 1966: 331-332). თეიმურაზ I-ის როლი, ამ ჟანრის შემოტანა-განმტკიცების თვალსაზრისით, საეჭვოდ არავის მიაჩნია, მიმბაძველები კი მრავლად ჰყავს, თუნდაც არჩილის „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა" გავიხსენოთ; არჩილ მეფემ სწორედ ეს ჟანრი აირჩია ორი ქართველი პოეტის შესაჯიბრებლად. „გაბაასების" ჟანრი, რა თქმა უნდა, სპარსული მწერლობის გავლენით ჩნდება თეიმურაზ I-ის შემოქმედებაში. „გაბაასება" ფართოდ იყო გავრცელებული XV-XVI საუკუნეების სპარულსა და შუა აზიის ხალხთა მწერლობაში. გაბაასებას სპარსულად **მუნაზარე** ეწოდება, ევროპულ ლიტერატურაში კი „გაბაასების" ჟანრი ცნობილია **ტენცონების** სახელწოდებით; თუმცა ცნობილია, რომ „გაბაასების" ჟანრი ქართულ ფოლკლორშიც არის გავრცელებული და იგი ადრინდელ ლიტერატურულ ძეგლებშიც გვხვდება (ქიქოძე 1955; გვახარია 1956).

საფიქრებელია, რომ „გაბაასების" ჟანრის შემოტანა-დამკვიდრება თეიმურაზ I-ის შემოქმედებაში განაპირობა მეფე-პოეტის მკაფიოდ გაცნობიერებლმა სნრაფვამ სიბრძნისაკენ; „ვარდ-ბულბულიანში" ავტორი შეუფარავად აცხადებს:

რიტორი ვარ, მსურის **სიბრძნე**, თვარ მომადგა ვისგან ბარჯა?

თეიმურაზ I, როგორც ვხედავთ, ერთ-ერთი პირველი წარმომადგენელია ქართული განმანათლებლობისა; რეალისტური მსოფლაღქმის გაძლი-

ერებულმა სურვილმა, გონების თვალით დანახულმა სინამდვილემ განსაკუთრებული ფასი შეიძინა XVII-XVIII ს.ს. ქართველ მწერალთა შემოქმედებაში. განმანათლებლური რეალიზმი, ე.წ. „მართლის თქმის" პრინციპი, უფრო არჩილ მეფის პოეზიაში იკვეთება, მაგრამ, ნანილობრივ, უკვე თეიმურაზ I ცდილობს, „სოფლის სამდურავისა" თუ „გაბაასების" ჟანრებზე ყურადღების გამახვილებით, ახალი მხატვრული სააზროვნო სისტემა დაამკვიდროს ეროვნულ ლიტერატურაში. ერთი მხრივ, აღმოსავლური პესიმიზმის, სუფიზმისა და მისტიციზმისა და, მეორე მხრივ, ევროპული „განმანათლებლური რეალიზმისა" და ინდივიდუალიზმის შერნყმის ფონზე, სენტენცია — აფორიზმებით ამდიდრებს თეიმურაზ I რუსთველის სიბრძნეს შეჩვეულ მკითხველს. საგულისხმოა ისიც, რომ ამგვარ სტროფებში იშვიათად ვხვდებით შაირის შერევისა და ვერსიფიკაციული ნორმების რღვევის ფაქტებს.

თ. დოიაშვილი თავის გამოკვლევაში საინტერესოდ მიიჩნევს იმ შემთხვევებს, როდესაც თეიმურაზ I ერთი ნანარმოების ფარგლებში ცვლის საზომს. „ანბანთქება III" ინყება ორი ოცმარცვლიანი სტროფით, რასაც მოსდევს შაირით დანერილი სხვა სტროფები. „შვიდთა კრებათათვის" დანერილია ოცმარცვლიანი საზომით, გარდა დასკვნითი სტროფისა. მკვლევრის აზრით, ცხადია, საზომთა შეგნებული მონაცვლეობა ნაკლებად სავარაუდოა, ფაქტის აღნიშვნას კი იგი საჭიროდ მიიჩნევს (დოიაშვილი 2002: 455).

თეიმურაზ I იდენტური (ზუსტი) რითმის ოსტატია და სწორედ ამიტომ მისი მაჯამების, ომონიმური რითმების შესნავლას, აღმოსაელური თუ ევროპული ლექსის კონტექსტში, ბევრი ქართველი მკვლევარის ნაშრომში ვხვდებით; ამ ფონზე ნამდვილად სიახლე იყო თ. დოიაშვილის მიერ თეიმურაზ I-ის პოეზიაში პირველი ქართული კონსონანსური რითმების მოძიება: ზემოხსენებული: ნათელი — შემონათვალი და ლექსიდან „შვიდთა კრებათათვის" მოხმობილი ორჯერადი კონსონანტური შიდარითმა:

ორიგინესა — ო რა გინესა
განბასრეს, შექმნეს შეჩვენებულად.

თ. დოიაშვილის აზრით, კონსონანტური რითმა თეიმურაზ I-თან უნებლიე შემთხვევაა, რადგან პოეტი, ძირითადად, ცდილობს, დაიცვას რითმის იდენტურობა სარითმო ნყვილებში.

ცნობილია, აგრეთვე, რომ რითმათა დაბოლოების მიხედვით, ხმოვნებისა და თანხმოვნების შერევა — ლია და დახურული მარცვლების მონაცვლეობა — ნაკლებად მოსალოდნელია XVII ს. ქართულ ლექსში. თეიმურაზ I-ის პოეზიაში მისი მხოლოდ რამდენიმე შემთხვევაა: კარგმან — გვითარგმნა, თვითება — გარდამცნება — **მცნებად** — ინება („შვიდთა კრებათათვის") (დოიაშვილი 2002: 456).

თეიმურაზ I ცდილობდა, თვითონვე ყოფილიყო თავისი ლექსნყობის შემფასებელი და ძალიან მოსწონდა საკუთარი შემოქმედება. „ვარდ-ბულბულიანში" ამაყად აცხადებდა:

გამისინჯეთ ლექს-ქართული, ერთმანერთსა მოვაბე რა!

ანდა: ნაძლევი ვარ, თუ ვინმე თქვას, ჩემებრ რამე განლექსული!

ხოლო „იოსებ-ზილიხანიანის" შესავალში წერდა:

> სიტყვა შევმზადო შაირთა, მართ ვითა ვარდის კონები,
> ბრძენთაგან შესანყნარები, ცნობილთა მოსანონები!

ამგვარი პოზიცია მეფე-პოეტისა, შემფასებლური და ინფორმაციული, გარკვეულნილად, „ვეფხისტყაოსნის" პროლოგ-ეპილოგის სულისკვეთებითაც არის ნასაზრდოები და თანამედროვე, ევროპული განმანათლებლური კლასიციზმის მოთხოვნებითაც.

არჩილის ვერსიფიკაციული სისტემა აღმოსავლური და დასავლური პოეტიკის კანონების კონტექსტში

არჩილის ლიტერატურული მემკვიდრეობა, „არჩილიანად" სახელდებული, აფუძნებს ინოვაციურ სალიტერატურო სკოლას — ახალი გემოვნებითა და პოეტიკური პრინციპებით. მეფე-პოეტი აყალიბებს „მართლის თქმის" პრინციპს, „ზღაპრულ შაირებს" (გამოცანებს) კი მწერლობის ნაკლად მიიჩნევს; ადგენს სალიტერატურო ჟანრების კლასიფიკაციას; მკვეთრად მიჯნავს „ხოტბას" საისტორიო ჟანრის თხზულებებისაგან. არჩილი მწერლებისაგან ითხოვს ნაციონალური თემატიკის გაბატონებას; მის შეხედულებებში საგანგებო ადგილი ეთმობა თხზულების თემატიკისა და სტრუქტურის ურთიერთმიმართების პრობლემას — ფორმას, რითმათამთხზველობის უპირატესობის აღიარებით, თუმცა მეფე-პოეტი გმობს უაზრო „სიტყვათა სიუხვეს"; „თეიმურაზისა და რუსთველის გაბაასებაში" ის მსჯელობს თხზულების კომპოზიციის რაობასა და თავისებურებებზეც: „სნორად უნდა ლექსი ვინ თქვას..." ამავე თხზულებაში ავტორი საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას ლექსის მელოდიურობაზე: „ტკბილად იყოს გასაგონი", — შენიშნავს იგი.

არჩილის თხზულებანი — „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა", „საქართველოს ზნეობანი", „სამიჯნურონი", „ლექსი ასნი ორმუხლნი", „ანბანთქებანი", — კარგად არის შესწავლილი ქართველ მეცნიერთა მიერ (გ.ნერეთელი, პ. უმიკაშვილი, კ. ჭიჭინაძე, კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, რ. ბარამიძე, თ. დოიაშვილი, დ. ლაშქარაძე, მ. ნაჭყებია და სხვ.); არჩილის პოეზიაში აღიარებულია მეტრულ-რიტმული სტრუქტურისა და რითმის დეკადანსი (დოიაშვილი 2003: 348-354).

XVII ს.-ის საქართველოში დასავლური კულტურისკენ შემობრუნება, უპირველესად, განმანათლებლობის ტენდენციების დამკვიდრებით გამოიხატა, საფუძველი კი აზროვნების ამგვარ მიმართულებას მეფე-პოეტის არჩილის შემოქმედებითმა მოღვაწეობამაც ჩაუყარა.

დ. ლაშქარაძის აზრით, არჩილის შეხედულება ზოგადად „ადამიანზე" ახლოს დგას ადამიანის ბუნების რენესანსულ გაგებასთან, რომლის არსი კარგად არის გადმოცემული აღორძინების ხანის იტალიელი მოაზროვნის პიკო დელლა მირანდოლას ნაშრომში „ადამიანის ღირსებაზე". მირანდო-

ლას მიხედვით, ადამიანი შექმნილია „არა ზეციურ, მაგრამ არც მხოლოდ მიწიერ, არა უკვდავ, მაგრამ არც მოკვდავ არსებად". არჩილის მიხედვითაც, „სოფლის საპატრონოდ" მონოდებული ადამიანი ცდუნებასაც არის დაქვემდებარებული" (ლაშქარაძე 1977: 37).

არჩილს საინტერესო მოაზროვნედ, მაგრამ ნაკლებად ღირებულ პოეტად მიიჩნევს თ. დოიაშვილი, თუმცა მან საგანგებოდ შეისნავლა მეფე-პოეტის ვერსიფიკაცია (დოიაშვილი 2003). თ. დოიაშვილი აკვირდება არჩილის ძირითად მეტრს — შაირს და შედარებით ნაკლები სიხშირით არსებულ საზომს მის პოეზიაში — ოცმარცვლედს. ჩვენთვის განსაკუთრებით საგულისხმოა თ. დოიაშვილის მიერ არჩილის რითმიანსა და მეტრულად მონესრიგებულ თხზულებათა ფონზე ერთი ათტაეპედის, უსათაურო ლექსის „თანა ნარჰხედ..." მიჩნევა ვერლიბრად და არჩილის პოეზიაში ანჟამბემანის 30-მდე შემთხვევის აღნიშვნა. თხზულებას „მეფეთა საქებელნი და სახილებელნი" ბოლოში დართული აქვს დამოუკიდებელი ზემოხსენებული ვერლიბრი, რომლის აკროსტიხი ასე იკითხება: „თუ შენ არა, ვინა გამოცდილ?" იგი სასულიერო პოეზიის მიბაძვით შექმნილი ლექსია შინაარსითაც და ფორმითაც. ა. განერელიას თვალსაზრისის საპირისპიროდ, რომელიც უარყოფდა გადატანის არსებობას XIX საუკუნემდე, თ. დოიაშვილმა არჩილ მეფის შემოქმედებაში ანჟამბემანის არაერთი მაგალითი მოიძია. მაგალითისთვის მოვიხმობთ მკვლევრის მიერ შენიშნულ ერთ სტროფს, რომელშიც ორი გადატანაა რეალიზებული:

ოდეს ჟამთა ერთთა შინა შეიყარნეს და გავიდეს
გალაქუნად, ჩაიარეს ხაჩოანი და ჩავიდეს
ქვეყანას ყვარყვარისასა.

მნიშვნელოვანია მკვლევრის კიდევ ერთი დასკვნა: „არჩილის პოეზიაში, სრულიად აშკარაა ლექსის ფორმის ისეთი არსებითი კომპონენტების დეკადანსი, როგორიც არის მეტრულ-რიტმული სტრუქტურა და რითმა. ძალიან იოლია, ეს მოვლენა არჩილის, როგორც პოეტის, ნიჭის უკმარისობით ავხსნათ, მაგრამ ხომ არ დგას ფორმისადმი ამგვარი დამოკიდებულების მიღმა გარკვეული პოზიცია..." (დოიაშვილი 2003: 354). შესაძლოა, ეს „გარკვეული პოზიცია" ნაკარნახევი იყო ეპოქის ესთეტიკურ-პოეტიკური კანონებით, რომელიც ეროვნული ინტერესების სამსახურს ლექსის მეშვეობითაც გამოხატავდა. კერძოდ, სპარსული პოეზიის გავლენისაგან განთავისუფლებისათვის მებრძოლი მეფე-პოეტი არჩილი რუსთველის ლექსს აღიაებდა ეტალონად: „ვინ ვერ მიჰყვეს რუსთველის თქმულსა, გარდმობრძანდეს ისევ აქეთ!"

არჩილ მეფეს საკუთარი პოეზიის ღირსებად მიაჩნია ის, რომ ნმინდა ქართულით მეტყველებდა. ამის თაობაზე ერთგვარი თავმოწონებითაც კი აცხადებს:

მითქვამს ქართულის ენითა, სხვა ენა არ ურევია.

ამგვარი პოზიცია ენობრივი სიწმინდის მიმართ უცხო არ არის XVII ს. ევროპისთვისაც. XVII-XVIII ს.ს. გერმანიაში გერმანული ენა, გარდა ლათინური ენისა, რომანული ენების, განსაკუთრებით ფრანგული ენის, დიდ

შემოტევას განიცდიდა. ცნობილი გერმანელი მოღვაწენი იცავენ გერმანული ენის სინმინდეს. ამავე დროს, XVII საუკუნეში, გერმანული ლექსი ინყებს ბრძოლას რომანული ლექსნყობის გავლენის ნინააღმდეგ: პოეტ ვერეკლინს, „გერმანელ კანტემირს", რომელიც გერმანული ალექსანდრიულ ლექსებს თხზავდა ფრანგული ალექსანდრიული ლექსის რიტმის ყაიდაზე, დაუპირისპირდა პოეტი და მეცნიერი მარტინ ოპიცი, „გერმანელი ლომონოსოვი". მარტინ ოპიცის მომცრო წიგნაკმა „გერმანული პოეზიის თაობაზე" (1624) ძირეულად შეცვალა გერმანული ლექსის განვითარების გზა, იხსნა იგი ფრანგული სილაბური ლექსნყობის გავლენისაგან და გერმანულ ენაში არსებულ მახვილს დაუმორჩილა ეროვნული ვერსიფიკაციის კანონები: „ყოველი ლექსი ისე უნდა იყოს აგებული, რომ მახვილის მეშვეობით განვსაზღვროთ, რომელი მარცვალი იყოს მაღალი". მარტინ ოპიცი თავის ნაშრომში: „არისტარხუსი ანუ გერმანული ენის უგულებელყოფის შესახებ" მკითხველს მოუწოდებდა მშობლიური ენისა და ლიტერატურის სინმინდის დაცვისაკენ და ნიმუშად ასახელებდა მინეზენგერების შემოქმედებას ისევე, როგორც ქართული ლექსის სპარსული გავლენისაგან განთავისუფლებისათვის მებრძოლი არჩილი რუსთველისაკენ მიბრუნებას მიიჩნევდა საჭიროდ.

ფრანგული ენისა და ლექსის დასაცავად მსგავსი მოძრაობა საფრანგეთში ერთი საუკუნით ადრე წამოიწყეს „პლეადის" წარმომადგენლებმა. იოაკიმ დიუ ბელემ ამ მიზნით დაწერა ნაშრომი: „ფრანგული ენის დაცვისა და ამაღლებისათვის". საგანგებოდ აღნიშნავენ ამ მხრივ ფრანსუა დე მალერბის დამსახურებას, რომელსაც ნიკოლა ბუალო ფრანგი კლასიცისტების „სანდო წინამძღოლად" მიიჩნევდა:

ეს სანდო წინამძღოლი არის დღესაც ნიმუშად.
გაიარეთ მის კვალზე, გიყვარდეთ ის სიწმინდე
და მიბაძეთ სიცხადეს მისი ლამაზ გამოთქმის.
თქვენი ლექსის აზრი თუ გასაგებად ძნელია,
ჩემი გონება მყისვე ინყებს შესუსტებასა
და ჩქარობს, რომ მოშორდეს თქვენს ცარიელ საუბრებს
აღარ მისდევს იმ მგოსანს, ვისაც ენდა ეძებდეს.
არის ზოგი გონება, რომლის ბნელი აზრები
სქელ ღრუბლებს ემსგავსება ნიადაგ გზააბნეულს,
დღე ბრნყინვალე გონების ვერ ახდენს მის გამსქვალვას (ბუალო 1998: 45).

„სანამ წერას დაინყებთ, აზროვნება ისწავლეთ!" — აი, ამგვარი გაფრთხილება ფრანგული კლასიციზმისა სავსებით მისაღებ და აუცილებელ მოთხოვნად გაისმის არჩილ მეფის პოეტურ შეგონებებში: „ყური კარია სიტყვისა"; „სიბრძნეს ვერ სწორავს ვერარა, არც ისე მოსახმარია", „სიბრძნე არის სამუდამო, სიკვდილამდე ვერ გააგდებ" და სხვ. არჩილის „ლექსნი ასნი ორმუხლნი" აფორიზმების სახით გადმოგვცემს სხვადასხვა დარიგებას.

მეფე-პოეტი თავის ორტაეპედებს 16-მარცვლიანი, რუსთველური შაირით წერს:

ბრძენს ცოდვას თავის გონება ამხილებს, შეანანებსა 53/35
უგბილი უმეცრებითა ვერ ხედავს, თვის თავს ავნებსა 35/35

თ. დოიაშვილის დაკვირვებით, არჩილი შეუზღუდავად უნაცვლებს ერთმანეთს მაღალი და დაბალი შაირის ნახევარტაეპებს. ასეთ შერევათა რიცხვი სტროფში ზოგჯერ ორ, სამ, ოთხსაც აღწევს, რაც სტროფის მეტ-რულ-რიტმულ სტრუქტურას მძიმესა და მოუქნელს ხდის. მკვლევრის აზრით, მთლიანად არჩილის პოეზიაში ასეთი შერევების რიცხვი ორასამდეა:

რაც რამ კაცს დაემართება, ავი თუ უკეთესი რამ, 53/53
ვარსკვლავს და ეტლს აჩემებენ, ვინ თქვა ესე, თუ არ ვიზამ? 53/44

თ. დოიაშვილის აზრით, შერევათა სიმრავლე არჩილის პოეზიაში „დაუდევრობა-უყურადღებობისა თუ გამოუვალობის შთაბეჭდილებას ტოვებს და აშკარა გამოვლინებაა იმ დეკადანსისა პოეტურ კულტურის სფეროში, რაც ასე საცნაურია აღორძინების ხანის პოეზიისათვის“ (დოიაშვილი 2003: 350).

ევროპული განმანათლებლობის იდეების ცოდნა და თავმონონება სიბრძნით, უცხო არ არის არჩილის მიერ თარგმნილი და გალექსილი „ვის-რამიანისათვის“. „ვისრამიანსა“ დავსწერე“, — ამბობს პოეტი, რომელიც მკაცრად ემიჯნება აღმოსავლური პოეზიის გავლენას ქართულ ლექსში და ცდილობს, სპარსული, „ზღაპრული შაირობა“ განდევნოს თავისი შემოქმედებიდან.

არჩილის „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“ მკაფიოდ ნარმოგ-ვიდგენს ეროვნული ლექსის აპოლოგეტისა და აღმოსავლური ომონიმური რითმისა და მაჯამების უარმყოფელი პოეტის პოზიციას. რუსთველის პი-რით არჩილი დასცინის შინაარსისაგან დაცლილ, არაფრის მთქმელ, „რით-მათმთხზველობის“ ნიმუშებს, რომელთაც ზოგიერთი მელექსე „შაირს“ უნოდებს:

მოაბასითა, მო აბა სითა, მო ესო, მითხარ, ვით მოე კიდე
მოაბასითა, მოაბასითა, მოესოგ ტვირთად, ვით მოეკიდე,
მოაბასითა, მოაბასითა, მოესო იფრდე ან მო ეკიდე.

არჩილ მეფე აღნიშნავს, რომ რუსთველს ასეთი უმნეობა არ სჩვევია: მისი პოეტური სიტყვა არასოდეს ყოფილა ასეთი უშინაარსო: „ჩემს მოს-ნრებაში აროდეს კვლავ მე ეს არ დამემართაო!“ არჩილ მეფე სავსებით სამართლიანად აღნიშნავს იმასაც, რომ თეიმურაზ I-ის პოეტური სიტყვა-უხვაობა სრულიადაც არ გულისხმობს მისი ლექსის სიბრძნეს: „თუმც უხვია თეიმურაზ, მაგრამ სიბრძნეს კი არ გასცემს!“

არჩილ მეფის ლიტერატურათმცოდნეობითი ძიებანი კარგად აისახა იმ ნინათქმაში, რომელიც პოეტმა ნაუმძღვარა თავის ცნობილ ნამრომს: „გა-ბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა“. მეფე-პოეტის მიერ შედგენილი გამოკვლევა: „ძველთა და ახალთა საქართველოს მელექსეთათვის“ ნამ-დვილად შეიძლება მივიჩნიოთ ქართული ლექსის „პირველ კრიტიკულ მიმოხილვად“ (ბარამიძე 1987: 357).

გარდა იმისა, რომ არჩილ მეფე ეროვნული პოეზიის ისტორიის ერთ-ერთი პირველი მკვლევარია, იგი გვევლინება ლექსის თეორეტიკოსადაც: ფორმა-შინაარსის ურთიერთობის გარკვევასთან ერთად, მეფე-პოეტი მსჯელობს პოეტური თხზულების კომპოზიციაზე, შესავლისა და ძირითადი ნაწილის ურთიერთშესაბამისობაზე: ხანდახან ვრცელ შესავალს მნირი, უშინაარსო, ფუყე ტექსტი ერთვისო, — ამბობს პოეტი:

> რა შინ შეხვიდე, ვერ სჭვრეტდე სიბრძნესა მას მინაკარსა!

არჩილი აქვე მსჯელობს პოეტური ნაწარმოების ღირსეულ ფინალზეც:

> ყოველი საქმე ბოლოსი სჯობს, რასაც უკეთესდება
> თორ ერთ ნამ კაი რამ არი და მას უკან კი ნახდება,
> იტყვიან, ცუდი რა მიყო, სასაცილოდაც გახდება.

მისი აზრით, პოეტი განსაკუთრებით უნდა ზრუნავდეს ლექსის ტექ-ნიკის გამართულობაზე, ტაეპის დასაწყისისა და ბოლოს შეხამებაზე:

> სწორად უნდა ლექსი ვინ თქვას, მართლად სცემდეს, განა გაჰკრას,
> თავი კარგად მან აუღოს, ბოლო უხამს ზედ მოაკრას,
> ვით ხუთძალსა გამართულსა ქვეიდამე ხელი აჰკრას
> ტკბილად იყოს გასაგონი, განა თავსა ვისმე დაჰკრას...

ლექსის თეორიის კარგად მცოდნე პოეტი გონებამახვილურად შენიშნავს:

> თქმა ლექსისას ეს ზნედა სქირს, სიტყვას უცხოს შემოიყვანს.

მეფე-პოეტი თამამად აცხადებდა: „სიტყვა ნაგრეხი არ მითქვამსო!" და დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ლექსის მელოდიურობას:

> თვით შეექნათ მათ ცილება, სხვათ მელექსეთ არ ირევენ
> სიტყვას ღრმასა ბრძნად სასმენსა, შეანყობენ, არ ირევენ,
> სწორს აასხმენ მარგალიტსა, არ თუ მრუდსა გაურევენ,
> მათსა პირსა ტკბილი ნყარო წმინდათ მოსდით, არ ამღვრევენ.

როგორც არჩილ მეფის პოეზიის მკვლევარები ფიქრობენ, „მარგა-ლიტში" გარითმული სტრიქონები უნდა იგულისხმებოდეს, ზოგადად, რითმა (გავიხსენოთ რუსთველისეული: „აწ მარგალიტი წყობილი...").

„მარგალიტი, საერთოდ, კარგად გარითმული ლექსის მეტაფორაა, პო-ემაში „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა" [არჩილი] კარგად აწყო-ბილ ლექსს მარგალიტად მოიხსენიებს" (კუჭუხიძე 2003: 124).

არჩილ მეფემ „მარგალიტის" პარალელურად, არაბული სიტყვა „მასა" ახსენა ამავე გაბაასებაში, რომელიც, გ. კუჭუხიძის აზრით, „ალმასს", „ალ-მასის ნატეხს" ნიშნავს და ეს ლექსიკური ერთეული „ვეფხისტყაოსნის" მე-ტაფორად უნდა იყოს „გაბაასების" მე-80 სტროფში მოხმობილი:

> ჩაბრუხაძემ უნინ არ თქვა, რად იპარავ პირველ თქმასა?
> რას მიერჩი მას რიტორსა, არ ანებებ მისსა მასა!
> ვეძე, მას დარჩეს პირველობა, დაგიხიოს შენი მასა,
> თორემ ეკითხოთ ქორანიკონს, გაგიჩნდების შენი ბასა (არჩილი 1989: 346)

თეიმურაზ I-ის მიერ რუსთველის მიმართ გამოთქმული ბრალდების ნახევარტაეპში: „დაგიხიოს შენი მასა“ — „მასა“, გ. კუჭუხიძის აზრით, უნდა იყოს არაბული სიტყვა „მასა“ („მასათუნ“), რომელიც ქართულად ნიშნავს „ალმასს“, „ალმასის ნატეხს“... „აქ არჩილი თეიმურაზს, როგორც ჩანს, ათქმევინებს, რომ გამარჯვებული ჩახრუხაძე დამარცხებულ რუსთველს მის „ძვირფას თვალს“ (ამ შემთხვევაში — ალმასის ნატეხს), ე.ი. „ვეფხისტყაოსანს“ დაუხევს... ამასთან, ალმასი, მარგალიტისგან განსხვავებით, კარგად გარითმული პოეზიის სიმბოლო არ არის და ამ სიტყვის ხმარებით ცხადად იხატება რუსთველისადმი თეიმურაზის უპატივცემულობა; ამ შემთხვევაში, მარგალიტთან შედარებით, ბევრად უფრო ნაკლები ფასეულობის მქონე ნივთად არის ნარმოდგენილი „მასა“ (კუჭუხიძე 2003: 124).

ვეთანხმებით გ. კუჭუხიძის თვალსაზრისს, რომ ჩახრუხაძის ომონიმური რითმებით გაჯერებული პოემა „მარგალიტად“ მიაჩნდა თეიმურაზ I-ს, რომელიც თვითონაც განთქმული იყო, როგორც „მაჯამის ამირბარი“, ამიტომაც იგი აგდებით მოიხსენიებს რუსთველის პოემას, რომელიც ომონიმური რითმებით არ არის გამართული, ამიტომ იგი „ალმასია“, „მასაა“ და არა „მარგალიტი“.

არჩილ მეფემ, როგორც ცნობილია, დიდი როლი შეასრულა „გაბაასების“ ჟანრის განვრცობა-დაკანონებაში თეიმურაზ I-ის შემდეგ. კ. კეკელიძე საგანგებოდ შენიშნავდა: „გაბასება ანუ გაბჭობა დიალოგური ფორმაა... ეს ჟანრი დაკანონდა და ჩვენში გამოყენებულ იქნა შემდეგი დროის მწერლების მიერ, როგორებიც არიან არჩილ მეფე, თეიმურაზ მეორე, დავით გურამიშვილი და სხვ.“ ეს ჟანრი, კ. კეკელიძის აზრით, XI ს. იყო ცნობილი სპარსულ ლიტერატურაში, თუმცა „ის ცნობილი იყო აგრეთვე ევროპაშიც, განსაკუთრებით პროვანსის ტრუვერებს შორის“ (კეკელიძე 1981: 580). კ. კეკელიძის თვალსაზრისით, არჩილის პოემა „გაბაასება კაცისა და სოფლისა“ უნდა მივიჩნიოთ დიდაქტიკურ-მორალური ჟანრის ლირიკად, ე.ნ. „მორალიტედ“.

ქართული ბაროკოს საკითხების მკვლევარი მ. ნაჭყებია არჩილის ამავე თხზულებას ბაროკოს ნიმუშად მიიჩნევს (ნაჭყებია 2009: 108), რადგან მასში ასახულია ადამიანის შინაგანი ნინააღმდეგობრიობა: პიროვნების გაორება, რაც სწორედ ბაროკოს ლიტერატურის მთავარი თემაა. მ. ნაჭყებია დაასკვნის: „არჩილი თავისი მსოფლმხედველობით, სამყაროს აღქმით, თემის შერჩევით და მისი მნიშვნელობის შეფასებით ევროპული ბაროკოს საეროვნო სისტემის სრულ პარალელს ნარმოადგენს“ (ნაჭყებია 2009: 115).

ვფიქრობთ, არჩილის ვერსიფიკაციამ ადეკვატურად აირეკლა პოეტი მეფის გაორებული, ნინააღმდეგობრივი მსოფლმხედველობა პოეტიკის თვალსაზრისითაც.

ერთი მხრივ, მეფე-პოეტი მაჯამების დიდოსტატობას ცდილობს, ნერს კიდევ 46 სტროფისაგან შედგენილ თხზულებას, რომელსაც „სამიჯნურონი“ უნოდა. კ. კეკელიძის აზრით, „თავისი მოხდენილობითა და პოეტური შვენებით, ეს ნანარმოები თეიმურაზის მაჯამის მსგავსად, პირდაპირ შედევრად უნდა ჩაითვალოს ქართულ პოეზიაში. თხზულება შედგება სულ 46

სტროფისაგან, რომლებიც ერთიმეორეზე უკეთესია პოეტური თვალსაზრისით" (კეკელიძე 1981: 587):

> მკითხველ-მთარგმნელო, „მაჯამას" წილ მეც ეს მომირთმევია,
> ჩემი და ჩემმაგიერად, არვისთვის ნამირთმევია;
> მითქვამს ქართულის ენითა, სხვა ენა არ ურევია.
> ვიცი, შეიტყობთ უცდურად, თუ სიტყვა ამირევია. (არჩილი 1989: 569)

მეორე მხრივ კი, მეფე-პოეტი წერს ვერლიბრს („...თანა წარჰხედ"), იამბიკოს, რომელშიც მარცვალთა რაოდენობა დარღვეულია, თუმცა ამ ხარვეზს კიდურნერილობით გამოასწორებს. აკროსტიხი მარჯვნივაც აქვს და მარცხნივაც ჩაბრუხაულის საზომით შესრულებულ ამ ორიგინალურ ტექსტს:

> სამებით ღმერთო, ბუნებით ერთო, დამხსენ სახმილსა, უშრეტად მწველსა,
> მიშველე რამე, შენ მნახო რა მე, სათნოებითა რომ ვგევარ მწველსა;
> შენს ნებაზედან, შენებაზედან, აღარ მიმიშვა ბელიერ მწველსა. და ა.შ.

„საქართველოს ზნეობანის" ავტორი, მეფე-პოეტი არჩილი, რომელიც „ზნეობათა" შორის მოიხსენიებს: ზმას, ლექსთმთარგმნელობას, მელექსეობას ანუ შაირობას, თვითონაც არის ერთ-ერთი პირველი თეორეტიკოსი, „მთარგმნელი" ლექსთთხზულებისა. იგი არის პირველშემომტანი ქართულ პოეზიაში „ჩარხებრ მბრუნავი ლექსისა". ა. ბარამიძე მას „უგემურობად" მიიჩნევდა, მაგრამ თვითონ არჩილი კი ამაყობდა, რომ სწორედ მან დაამკვიდრა ეს სალექსო ფორმა:

> არ გიკვირსთ ჩემთა მნახავთა, ვით მოვიცალე ამდენად,
> ეს ლექსი ჩარხებრ მბრუნავი, — ან მოვიგონე უსმენლად.
> ერთ სტრიქონს სიტყვა რამდენი აქვს, ლექსიც იქმნა იმდენად,
> ნაძლევი ვარ, თუ ჩემს წინეთ ეთქვას ვის, იყოთ მოსმენად.

ოთხტაეპედით, კატრენით შესრულებული ეს სტროფი გამართულია დაბალი შაირით და იგი, თ. დოიაშვილის აზრით, „წარმოდგენას გვიქმნის არა მარტო ავტორის, არამედ გარკვეული ეპოქის ესთეტიკურ გემოვნებაზე" (დოიაშვილი 2003: 352).

„ჩარხებრ მბრუნავ ლექსს" ქართული ლექსის ერთ-ერთ სახეობად მიიჩნევს დ. კობიძე, რომლის აზრით, იგი ქართულ პოეზიაში სპარსულიდან უნდა შემოსულიყო და მას გარკვეული დანიშნულება ჰქონდა: „იგი, როგორც ჩანს, გამოყენებული იყო სალექსო საზომებისა და რიტმის შესასნავლად, აღებული ყველა ვარიანტის შესათვისებლად" (კობიძე 1967: 10). „ჩარხებრ მბრუნავი ლექსის" ნიმუშად დ. კობიძეს მიაჩნია გალაკტიონის ცნობილი პალინდრომი „აი რა მზის სიზმარია", რომელიც ერთნაირად იკითხება მარჯვნიდანაც და მარცხნიდანაც. დ. კობიძის აზრით, „გ. ტაბიძის შემოქმედებაში აღმოსავლური ელემენტები შეჭრილია ძველი ქართული პოეზიიდან. მის ლექსებს შორის „ჩარხებრ მბრუნავი ლექსის" არსებობა, შეიძლება ითქვას, რომ დიდი პოეტის მიერ ძველი, მივინყებული სალექსო ფორმის გახსენებას წარმოადგენს". თუმცა, მკვლევარმა გ. მიქაძემ დამაჯერებლად უარყო ეს ვარაუდი და აღნიშნა, რომ: „აი რა მზის სიზმარია"

არის პალინდრომი, მომდინარე რუსული პოეზიიდან და არა ე.წ. „ჩარხებრ მბრუნავი ლექსი", რომელიც ძველ მწერლობაშიც არ ყოფილა მაინცდამაინც გავრცელებული (მიქაძე 1970: 7).

ნმინდა ლირიკული ხასიათის თხზულებანი არჩილის შემოქმედებაში ნაკლებია (კეკელიძე 1981: 583): სულ ექვსი ნანარმოებია, რომელთაგან ოთხი ხოტბაა, ანუ ოდა. მეფე-პოეტის ლირიკული ოდა „მეფეთა საქებულნი და სამხილებელნი" ერთ ასეთ სტროფს გვთავაზობს პეტრე დიდზე:

> გონიერი, მეცნიერი, ბედნიერი, კადნიერი,
> შვენიერი, ნივთიერი, არმცბიერი, სახნიერი,
> მქონიერი, ცნობიერი, მძნობიერი, გრძნობიერი,
> ამდონი ერი, ამქვეყნიერი, მონებრი არი გამგონიერი.

„სტროფი საინტერესოა გარითმვის ხერხითაც და მეტრულადაც: თუ გარითმვის მხრივ ეს სტროფი ჩახრუხაძის ცნობილი „თამარ ნყნარის" მიბაძვაა, მეტრულად იგი შერეულია. მაღალი შაირით დანერილ სტრიქონებს ასრულებს ჩახრუხაულით (55/55) შესრულებული, ოცმარცვლიანი ტაეპი. მსგავსი გასვლები შაირის კანონიკური სტროფიდან ქართულმა კლასიკური ხანის პოეზიამ არ იცის" (დოიაშვილი 2003: 353).

არჩილის რითმა, მიუხედავად მაჯამის მიმართ მისი პატივისცემისა, ხშირად არის არაიდენტური და ნაკლული (მიუმატებს — აამაყებს — როყებს — იბრიყვებს; მოგდებული — გდებული — მიგდებული — აგდებული). თ. დოიაშვილმა მოიძია არჩილის პოეზიაში უნებლიე კონსონანსის მაგალითებიც: შაჰ-აბას — შეაბას; მიამის ხლება — მე ამის ხლება.

თვით არჩილ მეფე „რითმთამთხზველობას" და, საზოგადოდ, ლექსის ფორმით გატაცებას, ეპოქის გემოვნებისათვის ხარკის გადახდად მიიჩნევდა: პოეტი ხშირად არღვევდა შაირის ტრადიციულ სქემას და რითმა ნაკლული, არაევფონიური გამოსდიოდა.

არჩილის ვერსიფიკაციული სისტემა მკაფიოდ აირეკლავს აღმოსავლური, სპარსული პოეტიკური კანონების უგულებელყოფას და ევროპული (კერძოდ, განმანათლებლური) პრინციპების დამკვიდრებით თავმონონებას.

ვახტანგ VI-ის ლექსწყობა

დღესდღეობით სრულიად უეჭველია, რომ XVIII საუკუნის ქართული ლექსის რეფორმის მომზადებაში უდიდესი წვლილი მიუძღვის ვახტანგ მეექვსეს, როგორც ორიგინალური და თარგმნილი ლექსებით, ასევე თავისი ორგანიზატორული საქმიანობით: სულხან-საბა ორბელიანის, მამუკა ბარათაშვილისა და დავით გურამიშვილის ვერსიფიკაციული სიახლენი მჭიდროდ უკავშირდება ვახტანგ VI-ის სამეფო კარსა და პოეზიის ჭეშმარიტი მოყვარულ-დამფასებლის მეფე-პოეტის სახელს.

მიჩნეულია, რომ ვახტანგ VI, უმთავრესად, ლირიკოსია. უპირატესად, ეროვნული სატკივარი ასაზრდოებს მეფე-პოეტის პატრიოტული ხასიათის ლექსებს, თუმცა სატრფიალო თემაც არანაკლებ მნიშვნელოვანია მისთვის; მაგრამ, როგორც მიუთითებენ: „ვახტანგის სატრფო არის არა ამ-

ქვეყნიური, ცოცხალი არსება, კონკრეტული ლამაზი ქალი, არამედ — მშობლიური მამული, ქართლი" (მენაბდე 1966: 109).

ვახტანგის პოეზიისათვის ნიშანდობლივია სიყვარულის ალეგორიულ-მისტიკური გააზრება. მისი „სატრფიალონის" კომენტარებში ვკითხულობთ: „მკითხველთა უხმს გულისხმიერება, თუ ვისადმე ტრფიალებს მეფე-სახმარ არს ყური სმენად და გული გამოკვლევად". ჩანს, პოეტი შიშობს, მისი ტრფობის ობიექტი ხორციელ არსებად არ მიიჩნიოს მკითხველმა. ვახტანგ VI-ის „სატრფიალონი" — არის „შაირობანი ფრიად პატიოსანი უფლისა და ყოველთა წმინდანთა მიმართ მეფის ვახტანგისაგან სულიერად ნათქვამი", — ღვთაებისადმი მიძღვნილი სამიჯნურო საგალობელი, სატრფიალო ჰიმნი.

ვახტანგ VI-ის ბევრი პოეტური თხზულება რამდენიმე ხელნაწერითა და რედაქციითაა ჩვენამდე მოღწეული: ჩანს, პოეტი ბევრს მუშაობდა მათი სრულყოფისათვის. ცნობილია ვახტანგის თარგმანები: „ამირნასარიანი", „ქილილა და დამანა", „სიბრძნე მალალობელი".

ვახტანგ VI-ის ვერსიფიკაციულ ნოვაციებს ჯერ კიდევ მისმა თანამედროვეებმა მიაქციეს ყურადღება და კუთვნილი ადგილიც მიუჩინეს. პირველ ქართულ ნორმატიკულ პოეტიკურ სახელმძღვანელოში, მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკში", ვახტანგის ექვსი ლექსია შეტანილი, რომლებიც სიახლითა და ორიგინალობით გამორჩეულად მიუჩნევია იმდროინდელ ქართულ პოეზიაში ეროვნული ლექსის პირველ თეორეტიკოსს; ესენია: „მეფის თქმული უწყვეტელი", „მეფის თქმული ბოლოერთი", „მეფის თქმული" („შურით აღივსნენ უგბილნი"), „მუხრანული", „ვახტანგური" და „მეფის ნათქვამი ლექს-ამბავი"; იოანე ბაგრატიონმა კი „კალმასობაში" დაიმონმა და განიხილა ვახტანგის ანბანთქება.

ვახტანგ VI-ის ეს ექვსი ლექსი არაერთხელ ქცეულა საგანგებო მსჯელობის საგნად თანამედროვე ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში. საყურადღებო მოსაზრება გამოთქვა მათ შესახებ ბ. დარჩიამ. მან აღნიშნა, რომ მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკში" შეტანილი ვახტანგ VI-ის ლექსებიდან არც ერთი არ შესულა მის ხელნაწერ კრებულებში, ისინი შეტანილია მხოლოდ მამუკას პოეტიკურ ტრაქტატში და სხვაგან — არსად. ამ ლექსების თავისებურებას სათაურებიც ადასტურებს. ჩანს, რომ ვახტანგს ისინი საგანგებოდ ვერსიფიკაციული თვალსაზრისით აქვს შეთხზული (დარჩია 1982: 29). ვახტანგ VI-ის თხზულებათა ა. ბარამიძისეულ გამოცემაში (1975), რომლითაც ჩვენ ვისარგებლეთ ნაშრომზე მუშაობისას, ამ ექვსი ლექსიდან ხუთი დაბეჭდილი, ხოლო ერთი — „მუხრანული", რატომღაც, არ გვხვდება.

მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკში" შეტანილი ვახტანგის ლექსების ვერსიფიკაციული თავისებურებებით პირველად ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში ა. ბარამიძე დაინტერესდა და მათი საგანგებო ანალიზის შემდეგ აღნიშნა: „ვახტანგი უცილოდ გვევლინება როგორც ქართული ლექსის რეფორმატორი" (ბარამიძე 1966: 450-452). ამავე ლექსების მეტრულ რეპერტუარსა და კომპოზიციურ სტრუქტურაზე საყურადღებო დაკვირვება გამოთქვა აკაკი ხინთიბიძემ, რომლის აზრით, ლექსების მეტრი

ურთიერთგანსხვავებულია, გარდა ერთი გამონაკლისისა: „მეფის თქმული“ და „მეფის ნათქვამი ლექს-იგავი“, სადაც სხვაობას რითმა ქმნის. „ჭაშნიკის“ დამატებაში წარმოდგენილ ვახტანგ VI-ის ექვს ლექსს საზომის მაუწყებელი სათაურები არა აქვს, თუმცა მათი სახით, მამუკა ბარათაშვილის კლასიფიკაციიდან გამომდინარე, ექვსი განსხვავებული საზომი (სახეობა) გვაქვს“ (ხინთიბიძე 1981: 55). მეტრიკის თვალსაზრისით, იმავე, აკაკი ხინთიბიძის დაკვირვებით, განსაკუთრებით საინტერესოა „ვახტანგური“ (ხინთიბიძე 1981: 60-62). ამ ხუთსტრიქონიანი ლექსის პირველი-სამი სტრიქონი 16-16 მარცვლის შემცველია, შაირისა და გრძელშაირისაგან სრულიად განსხვავებული წყობით — 6/5//5 (5/6//6):

ორი მისი თვალი - - ორი ჯერანი, ბოლოს მზერელი,
კეკლუცობის ძალით კაცის მწყენელი, გულზე მნერელი,
ნახეთ, მოყვასნო, საყვარელი ჩემი, თვალის მკერელი.

ეს სამი სტრიქონი ერთი რიტმით არის შეკრული, IV-V ტაეპებს კი საკუთარი, განსხვავებული წყობა აქვს: 5/3//5 და 8/6//6, ანუ 13:19: ცამეტმარცვლედი და ცხრამეტმარცვლედი, კენტმარცვლიანი ტაეპებით სრულდება ლექსი:

იმას უცხოთ ჰგავს ის ტურფა დაუჯერელი,
არა, არა, ის არ არი, მე საყვარელს ვიცნობ მისი მზერელი.

ვახტანგ VI-ის პოეზიიდან ნიმუშებს ხშირად მოიხმობს ქართულ ლექსთა სახეებზე მსჯელობისას მკვლევარი გ. მიქაძე, რომელიც საყურადღებო მოსაზრებებს გამოთქვამს: „ლექსის“, „ტაეპის“, „მუხრანულის“, „ვახტანგურის“, „ანბანთქებისა“, „პალინდრომისა“ და სხვათა შესახებ, თუმცა იმ დროისათვის ჯერ კიდევ არ იყო ცნობილი „მუხრანულისა“ და „ვახტანგურის“ ავტორი და, ბუნებრივია, მკვლევარიც მათ განიხილავს როგორც „ჭაშნიკში“ შეტანილი საყურადღებო ლექსებს და არა როგორც ვახტანგის ქმნილებებს (მიქაძე 1974: 56-57).

ვახტანგ VI ზედმინევნით ფლობდა ქართულსა და სპარსულ ენებს. ეს ცოდნა კარგად ჩანს მის ორიგინალურსა თუ თარგმნილ პოეტურ თხზულებებში. 1704-1712 წლებში ირანის შაჰის ბრძანებით, ვახტანგ VI ქართლის გამგებელი, ანუ ჯანიშინი იყო. მაგრამ სამეურნეო და პოლიტიკური საქმიანობის გარდა, ვახტანგი აქტიურ კულტურულ-ლიტერატურულ მუშაობას ეწეოდა. ჯანიშინობის დროს თარგმნა მან სპარსულიდან: „ბარამგულანდამიანი“, „ბახთიარ-ნამე“, „ამირნასარიანი“, ნანილობრივ, „ქილილა და დამანა“. ამავე პერიოდში დანერა მან თავისი, საკუთარი ლირიკული ლექსებიც.

1712 წელს ირანის შაჰმა, რომელსაც აფრთხობდა ვახტანგის ეროვნულ-კულტურული მოღვაწეობა, ქართლის ჯანიშინი ისპაჰანში გაიწვია და გამაჰმადიანება მოსთხოვა — სანაცვლოდ კი ქართლის მეფობა შესთავაზა. ვახტანგ VI-მ თავისი აღმზრდელი სულხან-საბა ორბელიანი სწორედ ამ დროს გაგზავნა ევროპაში დიპლომატიური მისიით: ევროპელ მმართველებს უნდა ეხსნათ მისი სამშობლო; თვითონ კი, შაჰის ტყვეობაში, ორი წლის განმავლობაში (1712-1714 წლები), სევდით აღსავსე, სპარსული ემო-

ციურობით აღსავსე ლირიკულ ლექსებს ქმნიდა („ალსა ვზიავარ ცეცხლისასა, სანამ გაქრეს, უნდა მნოსა!"). როგორც ცნობილია, ვახტანგის ტყვეობიდან გამოხსნის რთული საკითხი საბას უნდა მოეგვარებინა, მაგრამ, მოლოდინი არ გამართლდა. ევროპიდან საბას უიმედოდ დაბრუნების შემდეგ, ვახტანგ VI-მ იძულებით, ფორმალურად აღიარა მაჰმადიანობა და ქართლის მეფედაც დაინიშნა 1716 წელს. ქართლის მეფეს, ამავ დროს, ირანის სპასალარობაც ევალებოდა.

ისპაჰანსა და ქირმანში ყოფნა ვახტანგმა ინტენსიური ლიტერატურული მუშაობისათვის გამოიყენა. ამ ქალაქებში დაწერა მან რამდენიმე ლირიკული შედევრი. „ქილილა და დამანას" თარგმანის სრულყოფა კი სულხან-საბა ორბელიანს, ევროპიდან ახალდაბრუნებულს, დაავალა. ეს ამოცანა საბამ სამაგალითოდ შეასრულა (ბარამიძე 1975: 8).

ვახტანგ VI-ის ვერსიფიკაციული სიახლენი განსაკუთრებით ქართული ლექსის სტროფიკას უკავშირდება. მკვლევარები საგანგებოდ აღნიშნავენ, რომ ქართულ პოეზიაში პირველად ვახტანგთან გვხვდება ერთსტრიქონიანი ლექს-სტროფი — ე.წ. „ტაეპი". ვახტანგ VI-ის შემოქმედებაში ტაეპი გვხვდება პოეტის მიერ გალექსილ „ქილილა და დამანაში", რამდენიმე ნიმუში ტაეპისა არის „საატრფიალონში" (ვახტანგ მეექვსე 1975: 42, 49, 71, 141-143), განსაკუთრებით უხვად არის წარმოდგენილი ტაეპი „სიბრძნე მალალობელში" (დაახლოებით 157 „ტაეპია"!). ვახტანგ VI-ის ტაეპები 16-მარცვლიანი შაირით არის შესრულებული, შესაბამისად, — მაღალი, ან დაბალი შაირით (44/44, 53/53); იშვიათად გვხვდება შერევა: 53/44 („მისივე მცნების სიტყვანის" ტაეპი 295 იხ.: „სიბრძნე მალალობელი" 119):

მრუდ მოსამართლე თავსა სჯის, სვინიდისიც უწყებს ბრძოლას.
(ტაეპი 295)

ტაეპის უმრავლესობა გაურითმავია. იშვიათად გვხვდება შიდარითმებით (ომონიმური რითმებით) გამართული ამგვარი ტაეპები:

შენი ფიქრი შენ გასინჯე, მერმე სხვათაც გაასინჯე.
(„სიბრძნე მალალობელი" 1975: 367)

გვხვდება: ა) წინაცეზურულ — უკანაცეზურული რითმიანი ტაეპი:

ფურამ გესმას საიდუმლო, **არამც** ნარგცდეს არსად არა.
(„სიბრძნე მალალობელი " 1975: 417)

ბ) ტაეპი წინაცეზურული რითმით:

არ მიაჩანს ძესა ბრძენსა მამის სიტყვა გასამძიმად.
(„სიბრძნე მალალობელი" 1975: 12)

გ) ტაეპი არაიდენტური რითმით:

ვინც უფრო არის **მდიდარი**, უფროა ჯავრით **მწუხარი** (519).

საატრფიალონის" 4 ტაეპიდან მხოლოდ ერთს (141) აქვს შიდარითმა:

თუ შენს ტვირთსა შენ კი არ ზეე, ნუ ჰკიდებ სხვას, ვერ აზეევსა.

უფრო ხშირად ვახტანგ VI-ის ტაეპებში რითმის როლს ასრულებს პარონომაზია, ან სიტყვათა სხვადასხვა ფორმით გამოყენება ფრაზაში ევფონიური თვალსაზრისით:

ვერ იპოვნის ბრიყვი ბედსა, ბედი პოებს, ვერ იბედებს („ს.მ.", 404).
განგიკითხავს განმკითხველი, თუ ბოროტსა განიკითხავ („ს.მ.", 154).
ბევრს სიმდიდრეს ბედიც უნდა, უბედობა გააცუდებს („ს.მ.", 361).

ზოგჯერ საინტერესო, ორიგინალური ზმნური ფორმებიც გვხვდება ვახტანგ VI-ის ტაეპში:

ვინც ბოროტით გამდიდრების, თავსა ღიდხანს ვერ იმდიდრებს.
(„სიბრძნე მალალობელი", 513)

ჩვენი აზრით, ვახტანგ მეექვსის „სიბრძნე მალალობელში" (ვახტანგ მეექვსე 1975: 96-152) რამდენიმე ტაეპი ცალკე ტაეპად კი არის გამოყოფილი გამომცემლის მიერ, მაგრამ ისინი ორტაეპედები უფრო უნდა იყოს და შეცდომით არის მიჩნეული ერთსტრიქონიანი ლექსის — ტაეპის — სახეობად. ვფიქრობ, ამას ადასტურებს წყვილადი რითმა, რომელიც ერთმანეთთან კრავს აზრობრივად და შინაარსობრივადაც მჭიდროდ დაკავშირებულ ორ ამგვარ ტაეპს რამდენიმე შემთხვევაში; მიმაჩნია, რომ უმჯობესი იქნებოდა ამ ტაეპების გაერთიანება და „ლექსად" (ქართული ლექსის ერთ-ერთ სახეობად) წარმოდგენა. მაგალითად, „სიბრძნე მალალობელში" ცალკე ტაეპებად არის წარმოდგენილი 140-ე და 141-ე სტრიქონები:

140. სხვისგან ავის მოთმინება კაცსა კარგა მოუხდება.
141. ბორიტი და უსამართლო სხვაზე თვითანც მოუხდება.

აშკარაა ამ ორი ტაეპის აზრობრივი გამთლიანების აუცილებლობა „ლექსად" ომონიმური რითმით: „მოუხდება". ამგვარივე შემთხვევასთან გვაქვს საქმე 371-ე და 372-ე ტაეპებში:

371. კაცი კარგა გამოსცადე, ისე უყავ მეგობრობა.
372. ჭირთა შიგან გამოჩნდება მეგობართა სიმაგრობა.

ასევე, 514-ე და 515-ე ტაეპებიც ორტაეპედებად უნდა შეიკრას კონსონანსური რითმით.

514. მეგობრისასა კარგს ეცადე, უფრო კარგი შეიქნები.
515. მტერს ეცადე დაიმოყვრო, ძალი იყოს, ანუ ნება.

კიდევ ერთი მაგალითი ამგვარი შემთხვევისა არის 569-ე და 57-ე ტაეპები:

569. თუ ყმანვილი ხარ, იცოდე, ადრეხან დაბერდებია.
570. თუცა ხარ ტურფა, კეკლუცი, მალ შეიქნები გონჯია.

ამრიგად, ვახტანგ VI-ის შემოქმედებაში გვხვდება დაახლოებით 162 ტაეპი, რომლებიც დაწერილია 16-მარცვლიანი შაირის ორივე სახეობით

(53/53; 44/44); მათი უმრავლესობა ურითმოა, მხოლოდ მცირე ნაწილს აქვს შიდარითმა.

ვახტანგ VI ხშირად მიმართავს ორსტრიქონიან ლექს-სტროფებს, რომლებიც მანამდე არჩილ მეფის პოეზიაში გვხვდება, უფრო ადრე კი ვანის ქვაბთა მონასტრის წარნერებმა შემოგვინახა (ონიანი 1960: 33-34). „ლექსს", როგორც ვახტანგ VI-ის თანამედროვენი, ასევე მისი მემკვიდრენიც — თხზავდნენ 16-მარცვლიანი შაირითა და წყვილადი რითმით. ვახტანგ VI „ლექსს" ურთავს „სატრფიალონში" (ვახტანგ მეექვსე 1975: 42; 49). ერთ შემთხვევაში გვაქვს მხოლოდ ერთი „ლექსი":

72. რადგანა ხარ ორი სოფლის საშოვარად მონამჭირი,
ვით იქნება ორი ნესვი ერთის ხელით დანამჭირი!

მეორე შემთხვევაში გვაქვს ორი „ლექსი", ანუ ორსტრიქონედი, წყვილადი რითმით:

144. ბუზს მნვე მიჰგავს, ამპარტავნად, ურიდობით მოარული,
და არ იციან ფთა თხელი აქვს, ვერას უზამს საქმე მტრული.
(ვახტანგ მეექვსე 1975: 49)

როგორც აღვნიშნეთ, „ლექსები" დაწერილია მაღალი შაირით და წყვილადი რითმით — ეგ. 16-მარცვლიანი დაბალი შაირით არის შეთხზული ვახტანგის ცნობილი აფორიზმის: „ცემა გმართებს გამზრდელისა" პირველი ვარიანტიც:

ნახა ყრმა ავად მქცეველი, ურიგოდ მოარულია,
გამნვრთნელსა ცემა დაუნყო, რად ავად განსნავლულია.

აფორიზმის საბოლოო სახე კი რვამარცვლიანი მაღალი შაირით (44) არის ჩამოყალიბებული ორტაეპედად — ლექს-სტროფის ფორმით:

ცემა გმართებს გამზრდელისა,
რა ყრმა ნახო ავად ზრდილი („ავად ზრდილი". ვახტანგ მეექვსე 1975: 71)

„ლექსი" უხვად არის „სიბრძნე მალალობელში" (164).

კატრენს, 16-მარცვლიანი შაირითა და ოთხჯერადი რითმით, გაბატონებული ადგილი უკავია ვეფხისტყაოსნიდან მოკიდებული მე-18 საუკუნემდე. ვახტანგ VI, მართალია, ძირეულად ცვლის ქართული ლექსის სტროფიკას და ეროვნულ პოეზიაში ამკვიდრებს სხვადასხვა სტროფული აგებულების ლექსებს, მაგრამ ყველაზე ხშირად მაინც ტრადიციულ სალექსო ფორმას იყენებს. რაიმე მნიშვნელოვან გადახრას მეტრისა თუ რითმის მხრივ ვახტანგის მიერ მომარჯვებული კატრენი არ გვიჩვენებს, ამიტომ მასზე საგანგებოდ არც ვიმსჯელებთ. აღსანიშნავია, რომ ზოგჯერ, ერთი სტროფის ფარგლებში, გვხვდება შერევა დაბალსა და მაღალ შაირს შორის, რომელიც არჩილ მეფისა და თეიმურაზ II-ის ლექსში შეიმჩნეოდა პირველად; მაგალითად, ლექსში „სალბუნად გულისა" 90-ე სტროფი ამგვარი რიტმული აღნაგობით გამოირჩევა:

თუცა უთქვამთ, დარამ არი ეტლნი სვენი და ბედია,	44/44
მაგრამ ამათი მიყოლა ბრძენთაგან გაუბედია	53/35
იგია ყოვლის მპყრობელი, ყოველთა ზედა მხედია	53/53
სოფელი - ჩვენი მესისხლე -- ზღაპარი არის, ყბედია	53/53

კატრენთა უმრავლესობას ახასიათებს ომონიმური რითმა, ხშირია შიდარითმები: წინაცეზურული, წინაცეზურულ-უკანაცეზურული და კიბური რითმის სახეობები.

ბ. დარჩიას აზრით, ვახტანგს ხუთსტრიქონიანი ლექს-სტროფებიც მოეპოვება, რომლებიც მისი შემოქმედების ბოლო პერიოდს განეკუთვნება, მათ შორის მკვლევარი ასახელებს პოეტის ჰეტერომეტრულ ლექსს „ვახტანგურს". გარდა „ვახტანგურისა", ხუთტაეპედი რამდენჯერმე კიდევ გვხვდება „სიბრძნე მალაღობელში" (სტრ. 15, 283, 390, 644); მე-15 სტროფი გამოირჩევა კონსონანსური (1-2 ტაეპები), მოსაზღვრე, იდენტური რითმით: aaaaa

> არ წახდე, ისე ეცადე მეგობარისა რგებასა. --
> სოგრატ მოკვდავი უფალსა ამ სიტყვით გევედრებისა.
> სიბრძნისა დამბადებელო, ყოვლ სულთა სახმარებისა,
> შენ შემოგვედრებ ჩემ სულსა, მყოფი ხარ საცა კრებისა,
> შემინდეე ჩემი ნაქნარი შენს წინა მოსახრებისა. (ვახტანგ მეექვსე 1975: 97)

390-ე სტროფის პირველი ტაეპი გაურითმავია, ხოლო დანარჩენი ოთხი ტაეპი ზუსტი რითმით არის გამართული:

> გასინჯა და გულმაგრობა ჭირისაა დიდი მარგი.
> ამას მოუხდა, ავკაცთან შეიქნა ნავში მჯდომელი,
> მეკობრეთაგან დატყვევდა, უბნობდნენ დაუდგომელი:
> „თუ გვიცნეს, ავად მოგვივა". ბრძენმა თქვა მოსანდომელი:
> მე უცნობლობა მექნება ავად რამ მოსახდომელი.

რაც შეეხება „ვახტანგურს", ხუთტაეპიან ჰეტერომეტრულ ლექს-სტროფს, მასზე სპეციალურ ლიტერატურაში საგანგებო დაკვირვებანი გამოთქვეს: ა. ბარამიძემ, გ. მიქაძემ, ა. ხინთიბიძემ, ბ. დარჩიამ და სხვებმა. აღვნიშნავთ, „ვახტანგური" შესრულებულია ჰეტეროსილაბური ხუთტაეპედით, რომლის მეტრული სქემა ამგვარია: I-III სტრიქონები 16 მარცვლიანია (6/5//5; 5/6//5); III სტრიქონი 5/4//4/3, IV სტრიქონი — 13-მარცვლიანის – 5/3/5, ხოლო V — 19 მარცვლიანი – 8/6//5:

> ორი მისი თვალი -- ორი ჯერანი, ბოლოს მზერელი, 6/5//5
> კეკლუცობის ძალით კაცის მნყენელი, გულზე მნერელი 6/5//5
> ჰნახეთ, მოყვასნო, საყვარელი, ჩემი თვალის მკერელი 5/4//4/3
> იმას უცხოთ ჰგავს ის ტურფა დაუჯერელი 5/3/5
> არა, არა, ის არ არის, მე საყვარელს ვიცნობ მისი მზერელი 8/6//5

„ვახტანგურს" აქვს ცეზურული რითმა (მნერელი — საყვარელი) და შიდარითმა (მწყენელი — მნერელი, საყვარელი — მკერელი). აკაკი ხინთიბიძის მართებული დაკვირვებით, მიუხედავად ჰეტეროსილაბიზმისა, ლექსის

რიტმი მაინც რეგულირებულია ერთიანი ხუთმარცვლიანი კადენციებით (ბოლოს მზერელი, გულზე მწერელი, თვალის მკერელი, დაუჯერელი, მისი მზერელი). აკაკი ხინთიბიძის აზრით, ვახტანგის ეს ლექსი („ვახტანგური"), შეუძლებელია, მეტრულ პარადოქსად მივიჩნიოთ, რადგან აღორძინების ხანის ქართულ პოეზიაში ახალ საზომებს დაუცხრომლად ეძიებდნენ და მეფე-პოეტიც არ იქნებოდა გამონაკლისი (ხინთიბიძე 1981: 62). როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ვახტანგ VI სხვა ხუთტაეპედებიც დაუწერია, მაგრამ ისინი სავსებით განსხვავდებიან „ვახტანგურისაგან".

6-ტაეპიანი სტროფი ქართულ ლექსში სულხან-საბა ორბელიანმა შემოიტანა, რომელმაც „ქილილა და დამანაში" ჩართო ამგვარი სახეობის ლექსები. ვახტანგ VI 6-ტაეპედის ფორმით აქვს წარმოდგენილი თავისი ლირიკული შედევრი „რანი და მოვაკანი და...":

> რანი და, მოვაკანი და, სახლი და, კარი, ბანი, და,
> გათავდა ყოელი წერილი, ანი, ბანი და, განი, და...
> ვიარე ყოელი ქვეყანა სიგძე და სიერცე, განი, და,
> ვერა ვპოვე რა მის მეტი, დავყარე ძმა და დანი, და...
> ხორცსა მრავალი დავაკლე, სულს მივეც იქი რჯანი, და,
> ვაი-ვა, მსაჯეს უბრალოდ, არ მომცეს მე აჯანი, და!
> (ვახტანგ მეექვსე 1975:16)

ლექსი რუსთველური დაბალი შაირის (53/53) მეტრითაა აგებული, 6 ტაეპს ექვსჯერადი რითმა აერთიანებს ამდენგზისვე გამეორებული „და" დაბოლოებითა და შიდარითმებით. ვახტანგ მეექვსეს ამ ლირიკული შედევრისათვის ასეთი მინაწერი დაურთავს: „ერთი ლექსის ხმა ესეც არის..." ეს მინაწერი იმის ნათელი დასტურია, რომ სტროფიკის გარდა, ვახტანგისათვის დიდმნიშვნელოვან მოვლენას წარმოადგენდა გარითმვის კომბინაცია (ამ შემთხვევაში ექვსჯერადი რითმა მუდმივი „და" დაბოლოებით!), როგორც ლექსის საზომის (ხმის) შემქმნელი.

ორი ექვსტაეპიანი სტროფი (182, 193) აქვს ჩართული ვახტანგ VI „სიბრძნე მალალობელში". ორივე მათგანის საზომია 35/35 და რითმაც ერთგვარი აქვთ: aabbbb. ერთ-ერთი 6-ტაეპედი (182) ისეთ შთაბეჭდილებას ტოვებს, თითქოს, 3 „ლექსიდან" (ორტაეპედისაგან) შედგებოდეს, მაგრამ აზრობრივად ექვსივე ტაეპი მჭიდროდ უკავშირდება ერთმანეთს და, შეიძლება, სტრუქტურულად ეს ერთეული სტროფად ჩაითვალოს:

> 182. კვლავ კიდევ კეტი აძგერეს, მერმე რქვეს: განდეგ კიდენით.
> მანც თავში ჯოხი დაარტყა: აწ თქვენცა მომერიდენით!
>
> მიდელმა კბილში შემოჰკრა, დიოლენ ჩიეილს ბედავსა,
> და მან კაცმა თეთრი მოუძღვნა მაგად, ნუ მიზამ მე დავსა.
>
> დილას დიოლენ შემოჰკრა, თეთრს აძლევს, მასვე ბედავსა:
> სალბუნი თქვენი თქვენდავე მიძღენია, გაუბედავსა.
> (ვახტანგ მეექვსე 1975: 110)

ვახტანგ მეექვსის პოეზიაში ვხვდებით, აგრეთვე, 7, 9, 10 და 11-სტრიქონიან სტროფებს.

7-ტაეპიანი სტროფის ნიმუშად, შეიძლება, დავასახელოთ „სიბრძნე მალალობელის“ მე-17 სტროფი:

პლატონ ბრძენია, ბრძენია, ქვეყანით აფონელია...

იგი მონორიმულია და I ტაეპში გვხვდება ნინაცეზურული რითმა. როგორც ცნობილია, მდენარი, მონორიმული, 7-ტაეპიანი ლექსია, „ჭაშნიკში“, სადაც ამ სახეობის სანიმუშოდ მოხმობილია: „მდენარი მამუკასი“, დაბალი შაირით გამართული, 7-ტაეპიანი მონორიმი:

ჩემ საყვარელო: ვინაო, : მინყივ მიდგეხარ : წინაო,
გონებით შემკრა : სურვილმა : არდეს მომე : ლხინაო...

ვახტანგ VI-ის „მდენარ“ პირველ ტაეპში, მამუკას „მდენარისაგან“ განსხვავებით, ნინაცეზურულ რითმას გვიჩვენებს. მსგავს მონორიმსა და ნინაცეზურულ რითმას მიმართავს პოეტი „სიბრძნე მალალობელის“ 9-ტაეპიან ლექს-სტროფშიც (34):

პლატონ კაცია, კაცია, კეთილის შენატკაცია. (ვახტანგ მეექვსე 1975: 98)

ვვარაუდობთ, რომ ამ სტროფების შინაარსი, ერთგვარად, ნასაზრდოებია ჩახრუხაძის „თამარიანის“ ნეოპლატონიზმის სიბრძნითა და სულისკვეთებით, რაც განაპირობებს კიდეც „სიბრძნე მალალობელის“ ზოგიერთი სტროფის რიტმულ-რითმული სტრუქტურის სიახლოვეს ცნობილი მეხოტბის პოემასთან. მსგავსი რიტმული ჟღერადობითა და ნინაცეზურული რითმით იქცევს ყურადღებას „სიბრძნე მალალობელის“ 10-ტაეპიანი ლექსსტროფიც (109):

ანტისტინესა ნინესა ყრმა ვინმე შემოსცინებსა...

აქაც მხოლოდ პირველი სტრიქონია ნინაცეზურული რითმით გამართული, ხოლო მთლიანად ლექს-სტროფი მონორიმით არით შესრულებული. ეს მონორიმი, ათტაეპიანი, 16 მარცვლიანი (53/53). ლექსი „ნყობილი მრავალმუხლის“ სახელით არის ცნობილი.

მსგავსი სტრუქტურული აღნაგობით გამოირჩევა „სიბრძნე მალალობელში" ჩართული ერთი თერთმეტსტრიქონიანი ლექს-სტროფი (133), რომლის მხოლოდ პირველი სტრიქონი არის გამართული ნინაცეზურული რითმით, ხოლო მთლიანად ლექსი მონორიმულია:

სამოც ორისა შორისა ჟამთა შეიქნა ნელისა...

11-სტრიქონიანია, აგრეთვე, „სიბრძნე მალალობელის“ 77-ე სტროფი, ისევე ნინაცეზურული რითმითა და მონორიმით:

პოლენ გონია, მგონია, არისტოტელთან მსვლელია...*

---

* ვახტანგ VI-ის ვერსიფიკაციის მკვლევარი ბ. დარჩია, რატომღაც, ამ სტროფს 12-ტაეპიანად მიიჩნევს (დარჩია 1982: 25).

ამრიგად, ვახტანგ VI-ის 7-, 9-, 10-, 11-სტრიქონიან ლექს-სტროფებს ერთი სპეციფიკური ნიშანი ახასიათებს: ყოველი მათგანის პირველი ტაეპი ნინაცეზურული რითმით არის გამართული, ხოლო მთლიანად თხზულება მონორიმია.

გარდა ზემოთ დასახელებული ლექს-სტროფებისა, ვახტანგ VI-ის პოეზიაში არის უფრო ვრცელი სტროფებიც, რომლებიც მონორიმით არით შესრულებული, ან ტავტოლოგიურ რითმას ეფუძნება.

18-ტაეპედიანია ვახტანგის ცნობილი ლექსი „ვაი, სიკვდილო" („რა დავიბადე..."), რომლის ყველა სტრიქონს რეფრენად გასდევს სიტყვები: „ვაი, სიკვდილო, მნარე სიკვდილო"; ეს ლექსი ჩახრუხაულის საზომით (55/55) არის შესრულებული: ყოველ ტაეპში გამოყენებულია სავალდებულო შიდარითმა. მისი დანანევრება უფრო მცირე სტროფულ მონაკვეთებად შეუძლებელია და,- ამდენად, იგი შეიძლება მონოსტროფად მივიჩნიოთ. როგორც მკვლევართა უმრავლესობა ფიქრობს, ეს ლექსი „ჭაშნიკში" სნორედ ამ უნყვეტობის, დაუნანევრებლობის, განუყოფლობის გამო შეიტანა მამუკა ბარათაშვილმა შემდეგი სათაურით: „მეფის თქმული უწყვეტელი". ამ ლექსის თაობაზე საყურადღებო მოსაზრება აქვს გამოთქმული ლ. მენაბდეს, რომელსაც იგი ელეგიად მიაჩნია: „ვახტანგმა დაამკვიდრა ელეგიური ლექსი. მან აილო ჩახრუხაული ლექსი, მარცვალთა ოდენობა უცვლელად დატოვა, შეცვალა კონსტრუქცია, ტაეპის მეორე ნახევარი გადაბალია და მას ახალი სახე მისცა — რეფრენად აქცია. არსებითად შეცვალა მან ჩახრუხაულის კილოც და განწყობილებაც. თუ ადრე იგი საზეიმო — სახოტბო ლექსისათვის გამოიყენებოდა, ვახტანგმა ამ ლექსით ნაღვლიანი განწყობილება გადმოგვცა" (მენაბდე 1966: 118).

ბ. დარჩიას აზრით, ლექსს „ამ უნყვეტი რეფრენის გამო ეწოდება მას „უნყვეტელი" (დარჩია 1982: 20), ა. ბარამიძე კი ფიქრობს, რომ „კონსტრუქციის მიხედვით ვახტანგს დაურღვევია ჩახრუხაული ტაეპის მეორე ნახევრის სტრუქტურა. ჩახრუხაულის კლასიკური ფორმიდან ვახტანგს, შენარჩუნებული აქვს მარცვალთა რაოდენობა და პირველი ნახევარტაეპთა შინაგანი რითმა" (ბარამიძე 1966: 451).

„მეფის თქმული უწყვეტელისაგან" განსხვავებით, უფრო ვრცელია ვახტანგ მეექვსის „ლექს-ამბავი", რომელიც, აგრეთვე, ვერსიფიკაციულ თვალსაზრისით მიეკუთვნება ჯერ კიდევ მამუკა ბარათაშვილს. იგი 28-ტაეპედია და ყოველი სტროფი ბოლოდება ტავტოლოგიური რითმით: „მეფეო". მეტრიკა ამ ნაწილში, იგი დაბალ მაირს ეყრდნობა: 53/53.

ლექსი — „ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთა" მონოსტროფია, ლექსი-სტროფი არ არის, ოცავე სტროფული დანაწევრების პრინციპს, თუმცა იგი უნყვეტი მონორიმია (ვახტანგ მეექვსე 1975: 19). ამ ხუთსტროფიან ლექსში ყოველი სტროფის ბოლოს მეორდება ტაეპი: „ნაცვლად ჩემთა სიკეთეთა ალმაცერეთ ავკაცად ჯვარი". მონორიმის გამო უნიდა მამუკა ბარათაშვილმა მას: „ბეფეო თქმული ბოლოერთი" და მეორე ადგილი მიაკუთვნა „მეფეო თქმული უნყვეტელის" შემდეგ „ჭაშნიკში", სადაც იგი ქონორიმია ნაწილად არის შეტანილი. „ბოლოერთის" მსგავსია „ვაი, რა ბნელად ანდა ნანლვანი მარადაა" („მეფეო თქმული"), ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ იგი 2-სტროფი-

ანია. ლ. მენაბდის აზრით, ეს ლექსიც ელეგიაა, რომლის საზომი არის რუსთველური შაირი (53/53), თუმცა გადახალისებულია რეფრენით — სტროფის უკანასკნელი ტაეპების გამეორებით (მენაბდე 1966: 118):

> შურით აღივსენ უგბილნი, წესი ქმნეს მათი მამისა,
> სიკვდილს ზრახვიდნენ უწესოდ, თუ დრო დაიცენ ჟამისა,
> უსჯულო მისი მონაფე მიცემას ჰპირავს ამისა,
> ვაი, რა მწარედ ინოდა ნანლევნი მარიამისა!
> მტილში მოუძღვა კრებულთა სანუხი ყოვლის გვამისა,
> მღვდელთ მოძღვრის ჰალატს მივიდნენ გასატანჯველად, ვა, მისა,
> ბრალი ვერ პოვეს მის ზედა, კვლავ სცემდნენ ნამდანამისა,
> ვაი, რა მწარედ ინოდა ნანლევნი მარიამისა!

როგორც ვახტანგ VI-ის პოეტურ მემკვიდრეობაზე დაკვირვებამ გვიჩვენა, სხვადასხვა ტაეპიან ლექსთა უმრავლესობა მეფე-პოეტის მიერ თარგმნილ თხზულებაში — „სიბრძნე მალაღობელში" არის ჩართული. შესაძლოა, ქართული ლექსისათვის ამ უცხო, ახალი აღნაგობისა და ფორმის სტროფების ჩართვა სათარგმნი მასალითაც იყო განპირობებული, თუმცა ვერც იმას უარვყოფთ, რომ ვახტანგი ხშირად თვითონ ცვლიდა ლექს-სტროფის სტროფულ სტრუქტურას, რათა, რაც შეიძლება ზუსტად, ლაკონიურად და ამომწურავად გადმოეცა სათქმელი.

სხვადასხვა რაოდენობის ტაეპიან სტროფთა ერთ ლექსში გაერთიანების საგულისხმო ნიმუშია ვახტანგ VI-ის ლექსი „ჯოხზე დანერილი" (დედანში: „ვახტანგ ჯოხზე დასნერა"). ამ ლექსში გაერთიანებულია სხვადასხვაგვარი ტაეპობრივი შედგენილობის სტროფები: 4+4+4+7+4+4+2. მასში ჩართული 7-ტაეპედი: „ვაი, სამნეო, სამნეო...", როგორც ცნობილია, მკვლევარმა თ. ჭყონიამ გამოავლინა. ამ ლექსის დასასრული, ბოლო 2-ტაეპედი, შეგონება სენტენციაა და წინამავალ კატრენებს ხსნის და აზუსტებს:

> ცრუ არის, ვინც სოფლისათვის ზრუნავს, ჭმუნავს, შენუხდების,
> ღმერთმან იცის, ვინ იშოვნის, ვინ ილვნის და ვის მიხვდების.
> (ვახტანგ მეექვსე 1975: 74)

„ვეფხისტყაოსნის" მაღალი შაირის თარგზე მოჭრილი რიტმით, ვახტანგ მეფე ახლებური ეღერადობით შეაგონებს მკითხველს ღვთიურ სიბრძნეს. ისე კი, ჩვენი აზრით, ლექსი „ჯოხზე დანერილი" მხოლოდ 1-3 კატრენით უნდა შემოისაზღვროს — 7-ტაეპედი „ვაი, სამნეო..." მექანიკურად გვგონია ჩართული მასში. ასევე, მომდევნო ორი კატრენიცა და 2-ტაეპიანი ზემოხსენებული აფორიზმიც, უპრიანი იქნება, ცალკე თხზულებად გაფორმდეს და არ მიემატოს „ჯოხზე დანერილს".

ვახტანგ VI-ის ლექსების მეტრული რეპერტუარი მრავალფეროვნებით არ გამოირჩევა. პოეტი, ძირითადად, მისდევს 16-მარცვლიანი მაღალი და დაბალი შაირის ტრადიციულ სქემებს მცირეოდენი ვარიაციებით, მხოლოდ ორჯერ მიმართავს ჩახრუხაულს. ჰეტეროსილაბური საზომით ვახტანგს მხოლოდ ერთი, ზემოხსენებული „ვახტანგური" შეუთხზავს: „ორი მისი თვალი — ორი ჯერანი, ბოლოს მზერული..."

ქართულ ლექსთა სახეებიდან ვახტანგ VI-ის პოეზიაში ყურადღებას იპყრობს „ანბანთქება“ და „პალინდრომი“.

ანბანთქებამ — XVI-XVIII საუკუნეების ქართული პოეზიის ამ პოპულარულმა სალექსო ფორმამ — თავისებური სახე მიიღო ვახტანგ VI-ის შემოქმედებაში. მეფე-პოეტის დამსახურება ახალი ტიპის ანბანთქების შექმნაში სათანადოდ შეაფასეს ანტონ კათალიკოსმა, იოანე ბატონიშვილმა, პაატა ბატონიშვილმა (მიქაძე 1974: 103).

„ანბანთქებათაგან“ ვახტანგს ერთი უფრო ვრცლად გაუმართავს, — ქართული ანბანის თითოეულ ასო-ბგერას იგი ერთ სტროფს უთმობს, რომელშიც ყველა სიტყვას ამ ასოზე იწყებს. ეს „ანბანთქება“ (ვახტანგ მეექვსე 1975: 63-67) 36 სტროფისაგან შედგება, რომელსაც ერთვის 37-ე კატრენი — ეპილოგი, — განსხვავებული საზომითა და შიდარითმით გამართული. „ანბანთქება“ 16-მარცვლიანი შაირით (მონაცვლეობას: 44/44 და 53/53) და ომონიმური ბოლორითმით არის დანერილი; საგულისხმოა, რომ მე-12 სტროფის მე-3-4 ტაეპები ერთმანეთს კიბური რითმით უკავშირდება:

12. ლოგინებრივ ლარკანშია ლაზარეა ლილებრ ლულად,
ლოყა ლურჯი ლაჟვარდისფერ ლამაზობდენ ლმობით, ლულად,
ლხინისაგან ლოდაკითა ლია ლამავს ლულა-ლულად,
ლექსობაშან ლექსი ლია, ლაპლარობსლა ლამის ლულა.

ეპილოგი, 37-ე სტროფი, „ჩახრუხაულის“ საზომით არის შესრულებული და იცავს სავალდებულო ნინაცეზურულ რითმას. ამ „ანბანთქების“ წინათქმა გვაუწყებს: „ესე ანბანთ ქება უცხო და ახლად შემოღებული და არა ადვილად სათარგმნელი, თქმული მეფის ვახტანგის მიერ ტფილისს. უფალმა მრავალჟამიერ იყოს!“ ამავე აზრს იმეორებს ეპილოგიც, რომელშიც საეჭვოდ არის მიჩნეული ამგვარი „ანბანთქების“ შემდგომი ავტორების მიერ გამართვის შესაძლებლობაც:

ჯუფთ არს არა ვის, ეთქვა არავის, თუ ვინ ან ბრძანებს, ვეჭვ არს შემდგომი.
ვმონე ქრისტესა, მას ჩემსა მწესა, უნდო, არ კეთილია, ფრიად შემდგომი,
ამის ლექსავაში ვიყავ მწვე ვაში, ნუ ეჭვთ მყოლოდეს შემწე, შემდგომი
და ბრძენი, დავაბრალო, უცხო ვერ მრავალო, ხომ ხართ რიტორთა გზაზე
შემდგომი.

სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია აზრი, რომ ვახტანგი არ არის მართალი, როცა ამ ტიპის „ანბანთქების“ „გამოგონებას თავის თავს მიაკუთვნებს, რომ მის მიერაა მოგონილი, მანამდე არავის უთქვამსო და მიუთითებენ არჩილის „ანბანთქებაზე“: „არ ადვილია აღკრძალვა ამოებისა ამისა“ (კეკელიძე 1958: 603; მიქაძე 1979: 107-108). ბ. დარჩია ვრცლად ეხება ვახტანგის ამ „ანბანთქების“ ორიგინალობისა და არჩილის შესაბამის ნაწარმოებთან მიმართების საკითხს, შესაბამისად, ასკვნის: „ვახტანგის განხილული „ანბანთქება“ სისტემით, კომპოზიციურად ემსგავსება და იმეორებს არჩილის „ანბანთქებას“, მაგრამ მაჯამური ხასიათით განსხვავდება მისგან“ (დარჩია 1982: 32). მართლაც, ვახტანგის „ანბანთქება“ მთლიანად ომონიმურ რითმებზეა აგებული, არჩილის „ანბანთქებაში“ კი მხოლოდ

რამდენიმე სტროფშია გამოყენებული ომონიმები, 37-ე სტროფიდან — ოთხი თუ ხუთი და ისიც — აქა-იქ ჩართული.

იოანე ბაგრატიონი „კალმასობაში", „ანბანთქებათა" სახეობების ჩამოთვლისას, საგანგებოდ გამოჰყოფს ომონიმურ ანბანთქებას და სანიმუშოდ ასახელებს ვახტანგის ამ ანბანთქებას.

ალბათ, უპირველესად, ამ თხზულების ომონიმური ხასიათის გამო არის, რომ სათაურში „უცხო და ახლად შემოღებულია გვერდით" აღნიშნულია: „არა ადვილად სათარგმანებელი".

როგორც ვხედავთ, ვახტანგის ეს „ანბანთქება" არჩილის „ანბანთქებას" ჰგავს კომპოზიციურად, მაგრამ ომონიმებით განსხვავდება მისგან.

თუ ამ „ანბანთქების" ავტორის ნოვატორობის საკითხი სადავო გახდა, ვახტანგის, ერთსტროფიანი „ანბანთქება" ნამდვილად გამორიცხავს ეჭვის საფუძველს: იგი სრულიად ორიგინალურად არის მიჩნეული ქართული მნერლობის ისტორიაში (მიქაძე 1977: 102-103). ვახტანგ VI-ის ერთსტროფიანი „ანბანთქება" (ვახტანგ მეექვსე 1975: 68) ერთსა და იმავე ასოზე დაწყებულსა და დამთავრებულ სიტყვებს აერთიანებს, რომელთა რიცხვი 35-ია. განსხვავებულია სარითმო სიტყვები, რომელთა დაბოლოებაა: „ერად". ვახტანგის ამ ერთსტროფიანი „ანბანთქების" სიტყვათაგან ზოგს აქვს სემანტიკური მნიშვნელობა, ზოგიერთი კი (ოსოპროკო, ჰაიმისჰ) — გაუგებარია.

ბ. დარჩია თავის ნაშრომში მიუთითებს ვახტანგ VI-ის მიერ შეთხზულ ერთსტროფიან ანბანთქებაზე (დარჩია 1982: 33), რომელიც უფრო მარტივი სახისაა და გვიანდელი დანერილია. იგი პოეტის ადრინდელ ხელნაერ კრებულებში არ შესულა და არც შემდგომ გავრცელებულა. ეს „ანბანთქება" არც ა. ბარამიძისეულ „ვახტანგ მეექვსის" თხზულებათა გამოცემაშია (1975) შესული.

აუცილებლად უნდა აღვნიშნოთ ვახტანგ VI-ის კიდევ ერთი „ანბანთქების" თაობაზე, რომელსაც ახლავს მეფე-პოეტის შენიშვნა: „ცუდად ვიყავ და მომაგონდა; მთელი ანბანია სიავესა გარდა:

ძონ ტურფიით ხშრლ გჯ,ჭბნ ქ!ლდთ ყამზეც კი სჭყვჰ სიავესა.

საგულისხმოა, რომ აქ ვახტანგს ერთ სტრიქონად განულაგებია ქართული ანბანის ყველა ასო (მეორდება მხოლოდ ი, ს, ე).

როგორც ვხედავთ, სტრიქონში განლაგებულია ქართული ანბანი თავისებური რიგით, რომელსაც ახლავს ბოლო სიტყვა: სიავესა; ეს ბოლო სიტყვა რომ განსხვავებულია, ანუ სემანტიკური მნიშვნელობა აქვს და სხვა დანიშნულებაც ენიჭება, წინამავალ უსემანტიკო ერთეულთაგან განსხვავებით, — მითითებულია მეფის ზემოხსენებულ შენიშვნაშიც. უნდა დავეთანხმოთ ბ. დარჩიას, რომელიც ამ „ანბანთქებას" ამოსაცნობად მიიჩნევს (დარჩია 1982: 33). ვფიქრობთ, ამ „ანბანთქებაში" გამეორებული ასოების: ი, ს, ე თანხვედრა სიტყვა „სიავესა"-ში არსებულ ბგერებთან, საყურადღებოა: ჩვენი აზრით, მხოლოდ თანხმოვნებზე აგებულ სიტყვებს, რომლებიც ამ „ანბანთქებაშია" შესული, ან გახმოვანება სჭირდება, ანდა მათი შემადგენელი ასოების რიცხვითი მნიშვნელობები უნდა გავითვალისწინოთ.

ალორძინების ხანის ქართულ პოეზიაში განსაკუთრებით გავრცელდა ნალმა-უკულმა საკითხავი ლექსი, რომელსაც მეფე-პოეტი არჩილი „ჩარხებრ მბრუნავ ლექსს" უწოდებდა. ამგვარი ლექსები, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია მითითებული, უფრო ახალი ფორმების ძიებით გატაცების შედეგია, ვიდრე — პოეტური ნიჭიერების დასტური. ვახტანგ მეექვსის პალინდრომს ნინ უძღვის, ალბათ, ვახტანგის დროს საკმაოდ გავრცელებული და პოპულარული ნალმა-უკულმა საკითხავი: „იმატა ასვათ ასეთი, ითესა თავსა ატამი".

ამანა ერსა მოშიშთა : ათშიშომ ასრე ანაბა.
ამანა დარად იდება : აბედი დარად ანაბა.
ამანა იშიმ რამეთუ : უთემარ შიში ანაბა.
ამანა არად აზედა: ადეზა დარა ანაბა.

ეს პალინდრომი, ჩვენი აზრით, საყურადღებოა კიდევ ერთი ფორმალური სიახლით: ყოველი სტრიქონის დასაწყისში ერთი და იგივე სიტყვაა და, ამდენად, დასასრულიც, ტაეპების ბოლოებით, ურთიერთშეთანხმებულია. ერთი სტროფის ფარგლებში სიტყვების თამაშის ხელოვნება კომბინატორული ლიტერატურის სიახლედ უნდა ჩაითვალოს.

ვახტანგ მეექვსის შემოქმედების მკვლევარნი საგანგებო ყურადღებით ეკიდებიან მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკში" შესულ „მუხრანულს", რომლის ავტორობის საკითხი კარგა ხანს დადგენილი არ იყო. „ჭაშნიკის" სათანადო ხელნაწერების გაცნობა-შესწავლის საფუძველზე, ბ. დარჩიას დამაჯერებლად აქვს დამტკიცებული, რომ მისი ავტორი ნამდვილად ვახტანგ მეექვსეა (დარჩია 1986: 188-190). ამ ლექსის შეტანა „ჭაშნიკში" ვახტანგ VI-ის ლექსების რიგში, თავისთავად, უეჭველს ხდიდა მისი მიკუთვნების საკითხს მეფე-პოეტის შემოქმედებისათვის („მეფის თქმული უწყვეტელი", „მეფის თქმული ბოლოერთ", „მეფის თქმული", „მუხრანული", „ვახტანგური", „მეფის ნათქვამი ლექს-ამბავი"):

მუხრანული

სამკალი გაქვს — სამუშაო, ძალო,
მოიმკე და შეიკრიბე, ძალო,
მტერი რომ მზერს დასანველად, ძალო-
რა მას დასცემ, მოისვენებ, ძალო,
თუ მოიმკი, კეთილსა იქ, ძალო,
საუკუნოდ არ ნახდების, ძალო,
მას შეები გულმესისხლედ, ძალო,
ორსავ სოფელს სახელს პოვებ, ძალო.

ამ ლექსის ფორმის თაობაზე სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობაა: გ. მიქაძე მას 4-ტაეპიან, შინაგან-გარეგან რითმიან ლექსად მიიჩნევს, როგორიცაა იგი გ. ავალიშვილის ხელნაწერში. ა.ხინთიბიძე, პირიქით, რითმის გამო, 10-მარცვლიან (4 4 2) და, ამდენად, 2-სტროფიან ლექსად თვლის: „თავისი არქიტექტონიკით „მუხრანული" იგივე რვულია. რვასტრიქონიანი ლექსი რვაჯერადი რითმით ოთხ სტრიქონად არის ნარ-

მოდგენილი, ისევე როგორც „ქილილა და დამანას“ საბასეული რედაქციის ათმარცვლიანი რვულები“ (ხინთიბიძე 1981: 62). ბ. დარჩიას დაკვირვებით, ეს ლექსი „კვადრატულ“, ანუ ფიგურულ ლექსად უნდა ჩაითვალოს, რომელიც ძლიერ იყო გავრცელებული სპარსულსა და რუსულ პოეზიაში. მისი თავისებურება ის არის, რომ იგი იკითხება როგორც თარაზულად, ისე შვეულად.

ვახტანგ VI-ის შემოქმედებაში საგანგებო დაკვირვების საგანია ომონიმები, რომლებსაც ხშირად მიმართავს პოეტი; ზოგჯერ სტროფი ნანილობრივ არის ომონიმებით გამართული (ვახტანგ მეექვსე 1975: 47), უფრო ხშირად კი, მთელი სტროფი ომონიმებით არის შედგენილი. მაგალითად, ვახტანგის „სალბუნად გულისა“ 105 სტროფიანია, აქედან ომონიმებით არის დანერილი 39 სტროფი, ხოლო ნანილობრივ, არასრული ომონიმებით შეუდგენია პოეტს 7 სტროფი.

„სატრფიალონში“ ჩვენი ყურადღება მიიქცია 27-ე სტროფმა (ვახტანგ მეექვსე 1975: 38), სადაც შიდა ომონიმურ რითმებსაც ვხვდებით და, ამავე დროს, მისი ბოლორითმაც ომონიმურია:

ამით უთხარ ნამწამითა შესამსგავსი შესხმანია,
ამით ფერით ნამნამითა ესვის გულში შესხმანია,
ამით შენნა ნამ ნამითა თვალ-მარგალიტთ შესხმანია,
ამით მოვრჩეთ ნამ ნამითა მადლი ნყლულებრ შესხმანია.

თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ვახტანგ მეექვსის ომონიმების უმრავლესობა ტავტოლოგიური რითმები უფროა, ვიდრე სემანტიკური მნიშვნელობით ერთმანეთისაგან განსხვავებული სიტყვების სრული ბგერითი თანხვედრა.

ზემოთ მოხმობილ სტროფში ერთმანეთს ემთხვევა ტაეპთა საწყისი სიტყვები, ე.ი. ერთდროულად არის თავრითმა, შუარითმა და ბოლორითმა, თანაც ომონიმური (თუ ტავტოლოგიური? — თ.ბ.), ამასთანავე, სტრიქონები თვალსაჩინოდ იყოფა მაღალი შაირით გამართულ 4 რიტმულ მონაკვეთად. ვფიქრობთ, ლექსის ახლებური ფორმის ძიების გზაზე ზემოთაღნიშნული სტროფიც ვახტანგის ერთ საინტერესო ცდას წარმოადგენს. „სატრფიალონში“ მთლიანად 20 სტროფია ომონიმური რითმებით გამართული.

ვახტანგ VI-ის „მაჯამა“ (ვახტანგ მეექვსე 1975: 50-56) 54 სტროფისაგან შედგება და მთლიანად ომონიმური რითმებით არის გამართული. როგორც ცნობილია, ეს სტროფები გამოკრებილია პოეტის სხვა დანარჩენი ნანარმოებებიდან და არც ერთი მათგანი არ არის დამოუკიდებელი, ამიტომ მათ, რა თქმა უნდა, ცალკე არც განვიხილავთ.

ლექსში „კვლა მოიხმეს ისევ ისპაანს“ (ვახტანგ მეექვსე 1975: 62) ხუთი სტროფიდან მხოლოდ ერთი, მეოთხე, არის ომონიმური რითმით გამართული:

თვითვე ნანობენ უგბილნი, თუცა ბევრს ჭირსა მახესა,
ლომი დაბმული აეხსნას, ვაცსა გააბამს მახესა;

რალასლა ვეძებ სახვეწრად კლდესა, ტყესა და მახესა,
რაც ერგოთ ჩემის ან საქმით, აწცა თვითანცა ნახესა.

ამ ლექსის შენიშვნა გვაუწყებს, რომ იგი სულხან-საბა ორბელიანს გაულექსავს.

უეჭველია, რომ ვახტანგ მეექვსის ვერსიფიკაციული ძიების გზა იმდროინდელი ევროპული და აღმოსავლური ლექსწყობის კანონების გათვალისწინებით იკვალებოდა. კერძოდ, კომბინატორული პოეზია, სპარსულ და რუსულ თუ ფრანგულ-იტალიურ ლექსთან ერთად, ქართულ ვერსიფიკაციაშიც იკიდებდა ფეხს.

ვახტანგ VI-ის შემოქმედებაში, უმთავრესად, გარითმვის შემდეგ სისტემებს ვხვდებით: aa, aaa, xaa, aax, aaaa, aabb, abab, xaaaa, aabbbb, aaaaa; ამასთან ერთად, მეფე-პოეტი მიმართავს შიდარითმის თითქმის ყველა სახეობას: ცეზურულს, ნინაცეზურულს, ნინაცეზურულ-უკანაცეზურულს, კიბურსა და ტავტოლოგიურ რითმებს. ზოგჯერ, შეიძლება, ნავანყდეთ არაიდენტურ რითმასაც: „ქებასა-ხმობასა" — „მბობასა — გმობასა" (ვახტანგ მეექვსე 1975: 57).

„მეც მივჰყევ სპარსთა ზღაპრისა თარგმანებისა მგებართა", — აღნიშნავს ვახტანგი „ქილილა და დამანას" გალექსილი სტროფის დასაწყისში. აღმოსავლური პოეზიის სუფიზმი და დიდაქტიკა, გადახალისებული რუსთველური შაირის ფორმით, და გაჯერებული აღორძინების ხანის პოეზიის ნოვაციებით — ასე წარმოგვიდგება ვახტანგ VI-ის შემოქმედება, რომელიც გვარნმუნებს, რომ მისი ავტორისათვის კარგად არის ნაცნობი თავისი თანამედროვე ევროპული ლექსის კომბინატორიკა: კვადრატული თუ პალინდრომული ლექსები, მონორიმი და ტავტოლოგიური რითმებით აგებული ენის გასატეხი პოეტური საკითხავები.

თუმცაღა, ვახტანგ VI-ის შემოქმედების ვერსიფიკაციული ანალიზი ცხადყოფს, რომ, მიუხედავად იმისა, პოეტი ქართული ლექსის განახლების მოსურნეც არის და აქტიური თაოსანიც, მაგრამ საკუთარი შემოქმედებითი პრაქტიკით ჯერ კიდევ გადაჭრით ვერ ემიჯნება ტრადიციულ, ქართულ კლასიკურ სალექსო ფორმებს და ვერ ახდენს ვერსიფიკაციულ რევოლუციას.

დამონმებანი:

არჩილი 1989: არჩილი. // ქართული მნერლობა ოცდაათ ტომად. ტ. VI. თბ.: „ნაკადული", 1989.

არჩილიანი 1936: არჩილიანი. თხზულებათა სრული კრებული ორ ტომად. ა. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით. ტ. I. თბ.: 1936.

ბარამიძე 1966: ბარამიძე ა. ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ.II, თბ.: 1966.

ბარამიძე 1975: ბარამიძე ა. ვახტანგ მეექვსე. // ვახტანგ მეექვსე. ლექსები და პოემები. ალ. ბარამიძის რედაქციით. თბ.: „მეცნიერება", 1975.

ბარამიძე 1987: ბარამიძე ა. არჩილი და მისი სკოლა. // კეკელიძე კ., ბარამიძე ა. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1987.

ბარამიძე 1989: ბარამიძე რ. ბოლოსიტყვა. ქართული მწერლობა ოცდაათ ტომად. ტ. VI, თბ.: „ნაკადული“, 1989.
ბერტელსი 1949: Бертельс Е. Джами. Сталинабад: 1949.
ბუალო 1998: ბუალო ნიკოლა დეპრეო. პოეტური ხელოვნება. თბ.: „ლომისი“, 1998.
განერელია 1937: განერელია ა. თეიმურაზ პირველი (ნარკვევი ქართული ჟანრების ისტორიიდან). „ჩვენი თაობა“, № 8, 1937.
განერელია 1981: განერელია ა. ქართული კლასიკური ლექსი. თბ.: „მერანი“, 1981.
გვახარია 1956: გვახარია ა. გაბაასების ჟანრის ისტორიისათვის. გაზ. „ლიტერატურული გაზეთი“, 27.I, 1956.
დარჩია 1982: დარჩია ბ. ვახტანგ VI -- ქართული ლექსნყობის განმაახლებელი. მაცნე, № 3, 1982.
დარჩია 1986: დარჩია ბ. ვახტანგ მეექვსის პოეტური მემკვიდრეობა. თბ.: „მეცნიერება“, 1986.
დოიაშვილი 2002: დოიაშვილი თ. ქართული ლექსი XVII საუკუნეში (თეიმურაზ I, არჩილი). – ლიტერატურული ძიებანი, XXIII, თბ.: 2002.
დოიაშვილი 2003: დოიაშვილი თ. ქართული ლექსი XVII საუკუნეში. არჩილი. // ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, თბ.: 2003.
ვახტანგ მეექვსე 1975: ვახტანგ მეექვსე. ლექსები და პოემები. ა. ბარამიძის რედაქციით. თბ : „მეცნიერება“, 1975.
თეიმურაზ I 1934: თეიმურაზ I. ა. ბარამიძისა და გ. ჯაკობიას რედაქცია. ტფ.: „ფედერაცია“, 1934.
კეკელიძე 1958: კეკელიძე კ. ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. II, თბ.: 1958.
კეკელიძე 1981: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I. თბ.: „მეცნიერება“, 1981.
კეკელიძე... 1987: კეკელიძე კ., ბარამიძე ა. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1987.
კეკელიძე 1981: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. II. თბ.: „მეცნიერება“, 1981.
კობიძე 1960: კობიძე დ. ქართული და სპარსული პოეტიკის ისტორიიდან. თბილისის უნივერსიტეტის შრომები, 91. თბ.: 1960.
კობიძე 1967: კობიძე დ. ჩარხებრ მბრუნავი ლექსი. „დროშა“, № 12, 1967.
კუჭუხიძე 2003: კუჭუხიძე გ. რას ნიშნავს არჩილისეული „მასა“. კრიტერიუმი, „ლიტერატურული ძიებანის“ პერიოდული დამატება. რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, № 8, თბ.: 2003.
ლაშქარაძე 1977: ლაშქარაძე დ. ევროპეიზმის პრობლემა ქართულ ლიტერატურაში. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1977.
მამაცაშვილი 1967: მამაცაშვილი მ. თეიმურაზ პირველის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ სპარსული წყაროები. თბ.: 1967.
მენაბდე 1966: მენაბდე ლ. ვახტანგ მეექვსე. თბ.: „ნაკადული“, 1966.
მიქაძე 1970: მიქაძე გ. ერთი ლექსის სახეობისათვის გალაკტიონ ტაბიძის პოეზიაში. შოთა რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინსტორიის ინსტიტუტის XXX სამეცნიერო სესია. თეზისები. თბ.: 1970.
მიქაძე 1974: მიქაძე გ. ნარკვევები ქართული პოეტიკის ისტორიიდან. თბ.: „მეცნიერება“, 1974.
ნაჭყებია 2009: ნაჭყებია მ. ქართული ბაროკოს საკითხები. თბ.: „მერანი“, 2009.
ონიანი 1960: ონიანი შ. ვანის ქვაბთა მონასტრის წარწერები. „საბჭოთა ხელოვნება“, № 8, თბ.: 1960.
ქიქოძე 1955: ქიქოძე ბ. გაბაასება ძველ ქართულ ლიტერატურაში. ბათუმი 1955.
ჭიჭინაძე 1979: ჭიჭინაძე კ. ალიტერაცია ქართულ შაირში. თბ.: „საბჭოთა საქართველო“, 1979.
ხინთიბიძე 1981: ხინთიბიძე ა. ჭაშნიკი ქართული ლექსმცოდნეობისა. //ბარათაშვილი მ. სნაველა ლექსის თქმისა. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1981.

მალხაზ ხარბედია

ნარატიული მოდელები ქართველ მეფეთა ძირითად ტექსტებში

ნარატიული მოდელების თვალსაზრისით, ჩვენი ინტერესის არეალში თეიმურაზ I-ის, არჩილისა და თეიმურაზ II-ის ტექსტები მოექცა. შევეცდებით, მათ ორიგინალურ და თარგმნილ ტექსტებზე დაყრდნობით, წარმოვადგინოთ XVI-XVIII საუკუნეების თხრობითი ტექნიკები.

თავდაპირველად, აუცილებელია ჩვენი მეფეების ზოგადად შემოქმედებისადმი, უფრო ვიწროდ კი, თხრობისადმი დამოკიდებულებას გავეცნოთ. სამივე აეტორი ძალიან მგრძნობიარეა თხრობის ფენომენისადმი და მას სხვადასხვაგვარად ახასიათებენ, სადაც პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, ტრადიციული აღმოსავლური მოდელები ამოიცნობა. მაგალითად, თეიმურაზ I-სთვის დედის, ქეთევან დედოფლის ამბის თხრობას სამკურნალო დანიშნულება აქვს:

> დაიწერა წიგნი ესე ქორონიკონს ჩვენთვის სრულსა,
> *კურნება გაქვს საკვირველი, ეს ამრთელებს ყოვლსა წყლულსა,**
> ვინ ნაწილსა შეეხების, იგი ალხენს ბრმასა, ბრგვნულსა,
> მით მნერალი ვეეედრები, შეენიოს ჩემსა სულსა. (88)

„ვისრამიანის" გამლექსავი არჩილისთვისაც მოწყენის წამალია თხრობა და თხზვა. „ვისრამიანის" შესავალში იგი წერს:

> თუ შაირისა შექცევა მეც მომეც *გასაძლებელად,*
> მონყინებისა სევდისა ჩემისა *გასაძებელად,*
> მაშ, მიხამს, ენა მიბოძო ლექსისა დამატკბობელად,
> უმეცრად არას წავადგე ბრძენთაგან დასაგმობელად. (10)

„თეიმურაზისა და რუსთველის გაბაასებაში" კი, სანამ გალექსილი ნაწილი დაინყება, არჩილი აღნიშნავს: „ვითაც *მოწყენილის* კაცის ნესია, რაგინდარას მოგონება და ჯავრის დაუმორჩილებლობა, სხვას ზღაპრულ ამბავს ესევ მართალი ამბავი ვარჩიე გასალექსავად... ეგება მოცლით ყოფას მიაჩემოთ, მაგრამ არ ვიყავ უსაქმოდ, ოღონდ ნამუშაკევი ეს გამოჩნდა, სხვა არა". და იქვე:

> ბაასი შოთა რუსთველისა მეფისგან თემურაზისა,
> მათთა ენათა სიტკბონი ვსცან *მამშვიდებლად ბრა ზისა*... (56)

თეიმურაზისვე მიერ გადმოთარგმნილ „შამიფარვანიანში":

> მე *გასაძლებლად* დავწერე ხან ისი, ხან ეს რამეო... (13)

---

* მითოლოგიაში და ლიტერატურაში მრავალი მინიშნებაა თხრობის სამკურნალო, ზოგჯერ კი სასიცოცხლო ფუნქციის შესახებ. ამაზე არაერთ მკვლევარს აქვს გამახვილებული ყურადღება, კლოდ ლევი-სტროსიდან დაწყებული, ჟერარ ჟენეტით და თანამედროვე სამედიცინო ნარატოლოგიის ნარმომადგენლებით დამთავრებული. ჟენეტს ყოველთვის მოჰყავდა სანიმუშოდ შაჰერეზადას მაგალითი ათასერთი ღამიდან, რომელიც თავისი სიკვდილის გადავადებას ახდენდა მოთხრობილი ამბებით.

ნარატოლოგიურ ტრადიციაში ხშირია შემთხვევები, როდესაც მთხრობელებს პირის მიხედვით ჰყოფდნენ ხოლმე. ჟერარ ჟენეტს არასწორად მიაჩნია მთხრობელების პირის მიხედვით დაყოფა და მათი გარჩევა პირველი ან მესამე პირის მთხრობელებად. მისი აზრით, მნერალი არჩევანს აკეთებს არა ორ გრამატიკულ ფორმას, არამედ ორ ნარატიულ პოზიციას შორის (გრამატიკული ფორმები მხოლოდ მათ მექანიკურ შედეგებს ნარმოადგენს): თხრობას ნაიყვანს ერთ-ერთი „პერსონაჟი" ან მთხრობელი, რომელიც ამ ისტორიის გარეთ დგას. ამგვარად, პირველი პირის ზმნების არსებობამ ნარატიულ ტექსტში ორ აბსოლუტურად განსხვავებულ სიტუაციამდე შეიძლება მიგვიყვანოს, რომელსაც გრამატიკა აერთიანებს, მაგრამ ნარატიულმა ანალიზმა უნდა გამოაცალკევოს: 1. როცა მთხრობელი თავად განსაზღვრავს საკუთარ თავს როგორც მთხრობელს, როგორც ვერგილიუსის შემთხვევაშია ("Arma virumque cano..." / „ვუმღერი ბრძოლებს ვაჟკაცისა") და 2. პიროვნული იგივეობა მთხრობელსა და ისტორიის ერთ-ერთ პერსონაჟს შორის, როგორც რობინზონ კრუზოს შემთხვევაში, „დავიბადე 1632 წელს იორკში...".

საკითხის არსი იმაში მდგომარეობს, აქვს თუ არა მთხრობელს საშუალება გამოიყენოს პირველი პირი *თავისი ერთ-ერთი პერსონაჟის* აღსანიშნად. აქ უნდა გამოვყოთ ორი ტიპის თხრობა: ერთი – მთხრობელით, რომელიც არ ფიგურირებს მის მიერ მოთხრობილ ისტორიაში (ჰომეროსი „ილიადაში", ფლობერი „გრძნობათა აღზრდაში", ალექსანდრე ყაზბეგი „ხევისბერ გოჩაში", აკაკი ნერეთელი „ბაში-აჩუკში") და მეორე – მთხრობელი, რომელიც მონაწილეობს მის მიერ მოთხრობილ ისტორიაში. ჟერარ ჟენეტი პირველ ტიპს *ჰეტეროდიეგეტურს* უწოდებს, მეორეს კი — *ჰომოდიეგეტურს*. ჩვენ შემთხვევაში, ამის საუკეთესო ნიმუშებია თეიმურაზის ან რუსთველის მიერ მოთხრობილი ამბები არჩილის „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა"-ში, სადაც ერთი მხრივ, ისინი ჰომოდიეგეტურ მთხრობელებადაც გვევლინებიან, რადგანაც იმ ამბებს ყვებიან, რომლის უშუალო მონაწილეებიც თვითონ იყვნენ და ჰეტეროდიეგეტურებადაც, რადგანაც ზოგჯერ მათ გარეშე ვითარდება მოვლენები.

ჰომოდიეგეტურია თეიმურაზის სიტყვები:

> ნამოვედით, ოლთისიდამ, ჩამოვედით გონიასა,
> კიდევ ბევრი ყმა მიახლა, ნუ ეჭვ ოთხმოცს, გონიასა,
> რუსეთისკენ გავემზადე, ეს რა მოსაგონია, სა?
> შავს ზღვაშიგან ნავში ჯდომა დიდად დასაღონიასა. (583)

ჰომოდიეგეტურობის პირობას იძლევა რუსთველიც თავისი ამბის დასაწყისში:

> ხელმნიფევ, თქვენი ამბავი ვისმინე, რაც გამიხსენე,
> მეც რას დროსა ვარ შემსწრობი, მიყურე, თქვენც მამიხსენე,
> შექირვებისა საკრველი ინებე, ან მომიხსენე,
> თუ ტყული რამე გიამბო, მაგინე, ავად მიხსენე. (782)

და სხვაგანაც, როდესაც ზაქარია და ივანე მხარგრძელის ხორასანს ლაშქრობაზე ჩამოვარდება სიტყვა, რუსთველი ამბობს, „მეც მათ თან ვახლდი, ვიშოვნე მრავალი, ან გაგიმეღლავნე...“-ო, თუმცა, მოგვიანებით, თანამოსაუბრე (თეიმურაზი) საყვედურს ეუბნება იმის გამო, რომ მას ბასიანის ომში მონაწილეობა არ მიუღია:

ბასიანის ომი რომ თქვი, იქ თქვენ სად იყავ მაშინა?
თამართან არ იბღუნძოდი ოძრიხესა, ვითა შინა?
რა გინდ ბევრნი ყოფილიყვნენ, აგრე ვითა შეგეშინა?
ომის დღესა ქალებთან ხარ, ვა თუ სიხრდლემ აგაქშინა! (980)

ჰეტეროდიეგეტურია ავტორის თხრობა თეიმურაზ I-ის „ნამება ქეთევან დედოფლისა“-ში, როდესაც ავტორი და მთხრობელი ამბობს:

ვა მე, იმ დღისა მხსენესა, დამვინყდა დღენი წინანი!
მკერდით ზურგამდინ გაავლეს გახურვებულნი რკინანი,
მე ავა ზაკი, შემცოდე ახლოს არ ვიყავ, ვინანი,
და მარჯვენით ჯვარსა არ ვეცვი, ამად ვარ ცრემლთა მდინანი. (67)

დროის კატეგორია თხრობაში და ანაქრონიები

როგორც არაერთხელ აღნიშნულა სპეციალურ ლიტერატურაში, თხრობის ერთ-ერთი ფუნქცია ერთი დროის მეორეში კონვერტირებაა. ეს დროითი დუალიზმი ძირითადად გამოიხატება ისტორიის დროსა და თხრობის დროს შორის არსებული ოპოზიციით. ანუ ესაა ურთიერთობა *ისტორიის დროსა* და *თხრობის (ფსევდო)დროს* შორის, სადაც, თავის მხრივ, თხრობის სამი ძირითადი ასპექტი გამოიყოფა. 1. ესაა ურთიერთობა დიეგესისში, ანუ ისტორიაში მოვლენათა თანმიმდევრობის დროით *წესრიგსა* და თხრობაში მათ ფსევდოდროით განლაგებას შორის (ანაქრონიები, ანუ პროლეფსისები და ანალეფსისები, მანძილისა და განფენილობის პრობლემები). 2. ესაა მოვლენათა ცვალებად *ხანგრძლივობასა* (დიეგეტური სეგმენტების) და თხრობაში მათი გადმოცემის ფსევდოხანგრძლივობას (ფაქტობრივად, ტექსტის მოცულობას) შორის ურთიერთობა. ამ შემთხვევაში უკვე საუბარია თხრობის ტემპზე, ანუ თხრობის „ხანგრძლივობისა“ და მასში მოთხრობილი ისტორიის „ხანგრძლივობას“ შორის დაპირისპირებაზე. 3. *განმეორებადობის* ურთიერთობა, ანუ მოვლენათა განმეორების სიმჭიდროვე ისტორიასა და თხრობაში. ესაა ნარატიული ტემპორალობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სახეობა, რომელსაც გრამატიკოსები ასპექტის კატეგორიას უნოდებენ და სადაც სინგულატივისა და იტერატივის ცნებები შემოდის.

ჟენეტი ისტორიასა და თხრობის თანამიმდევრობას შორის შეუსაბამობებს **ანაქრონიებს** უნოდებს. ანაქრონიაა, როცა მთხრობელს რამდენიმე დღით უკან გადავყავართ ან პირიქით, წინ უსწრებს მოვლენებს. შესაბამისად, თავისი სახელი აქვს ყველა ამ თხრობით ხერხსაც. მაგალითად, მოვლენების წინ სწრებას (როცა მთხრობელი გაკვრით ახსენებს მოსახდენს) *პროლეფსისი* ჰქვია.

მეფეთა ტექსტებში პროლეფსისის შემთხვევები ძალზე ხშირია, თუმცა უფრო მეტად პროლეფსისები ნინასნარმეტყველებებს უკავშირდება, შედარებით იშვიათად კი მთხრობელი თხრობით მოუთმენლობას ავლენს და ნინასნარ გვეუბნება იმას, თუ რის მოყოლას აპირებს.

ნინასნარმეტყველური პროლეფსისები არაერთ ტექსტშია, განსაკუთრებით ხშირია ასეთი შემთხვევები რომანტიკული ეპოსების შემთხვევაში, როდესაც ესა თუ ის მისანი ნინასნარ განჭვრეტს მთავარი გმირის ბედს და მოგვიანებით, არსებითად ამ ნინასნარმეტყველების მიხედვით ვითარდება მოვლენები. მაგალითად, თეიმურაზ I-ის მიერ გალექსილ „ლეილ-მაჯნუნიანში", პირველივე სტროფებში გამოჩნდებიან მუნაჯიბები (ვარსკვლავთმრიცხველნი), რომლებიც მაჯნუნის მშობლებს მათი ვაჟის შესახებ ნინასნარ ეტყვიან:

> მუნაჯიბთა ცნეს ბოლო ჟამს საქმე მის ყმისა ყოფილი,
> თქვეს, თუ: ,,იქნების ჭაბუკი მისებრი არვინ შობილი,
> სიტურფეს ხედავთ ყოველნი, მზე შექმნა შუქ-გაყოფილი,
> სურვილის ეტლზედ შობილა, ეშყი აქვს გულს შეყოფილი.
>
> ეს გამიჯნურდეს ამგვარად, სხვა ყოფილიყოს აროსა,
> სხვათა მიჯნურთა ხელობა მან თავსა არ აკმაროსა,
> სრბით განევლტოდეს სამყოფთა, თავი მხეცთანა აროსა,
> მაშინ ცნან, ვინცა აწ ჩვენი სიბრძნენი გაიკმაროსა.
>
> ესე თქვეს, ადგეს ყოველნი, ნამოსვლა რადღა გვიანდეს?
> გახარებულნი მშობელნი დაჭმუნდეს, დანაღვლიანდეს.
> დედა ტირს, ბაღი ვარდისა ცრემლითა დანამიანდეს,
> თქვეს, თუ: „ეგების არ იქნას" – –თავნი ღმერთსავე მიანდეს. (11-13)

თეიმურაზისვე „იოსებზილიხანიანში" ბაზიყა წინასნარ ამბობს თავის განზრახვას, ეგვიპტეში გამგზავრების შესახებ:

> თქვა: – „ნავიდე მისრ — ეგვიპტეს, წავიტანო განძი ძველი,
> ბებიაცა ნამომყვების, ჩემი გამზრდელ-გამძიძველი,
> გავაკვირნე, ოდეს მნახონ მათად მორჭმად მე მიმსვლელი,
> და ფასი მივსცე სიცოცხლისა, ეიყო სულთა მომსყიდველი. (154)

პროლეფსისები გვაქვს თეიმურაზ II მიერ გადმოქართულებულ „თიმსარიანშიც", როდესაც ხელმწიფესთან მისი ერთ-ერთი ცოლი აპირებს მისვლას და მთხრობელი კი გვეუბნება: „დღესა ერთსა თავსა შორის თვისსა აღირჩია და თქვა: „თუ მონყალესა ამას ხელმწიფესა ჩემსა ესრეთი დღითი-დღე ვხედვიდე, ვიგონო შემთხვევა და ვკითხო, რა არის შეჭვრება, ესეოდენი სევდიანობა? ანუ მოვკვდე და ანუ შევიგნა მიზეზი მწუხარებისა მისისა". მოგვიანებით, მთხრობელი ხელმწიფის პირით ამბობს განზრახვას: „იხმო მისანდონი ვეზირნი, და უბრძანა: დამბადებელსა შეევედრები და განვაბნევ სიმდიდრესა ჩემსა გლახაკ-

თა და უღონოთა ზედან, ანუ უკვე მოწყალე მექმნას დამბადებელი ყოველთა და მომცეს შვილი ერთი, რათა არ აოხრდეს სამეფო ჩემი".

წინასწარმეტყველება „თიმსარიანიდან":

„ხელმწიფისა შვილო, ეშმაკისა საქმე ჩანს თავსა შენსა ესოდენი, რომე შვიდსა დღესა [და ღამესა] შენსა თავზე ხმალი იქნების; ნუ შეიჭირვებ: [მაგაზე და ნურც გეშინიან, ღვთით] მშვიდობით მორჩები. ამა შვიდს დღეს ჩემი მცნება დაიმარხე, ხმას ნუ ამოიღებ, რაცა ვინმე გკითხოს, ყველა იცი და გისწავლია, მაგრამ ნურას იტყვი, და თუ შენი საქმე ავად მოხდეს, საუკუნოდ მე მწყევდე, აწე ხელმწიფე, მამა შენი, გიხმობს. მე თუ თან წამოგყვები, შენის მუნჯობისათვის მკითხავს, და მე ვერას მოვახსენებ, და ფიცხლავ მომკლავს: ჩემი შვილი რატომ გაგიმუნჯებიაო? აწე ესე სჯობს: მე ამ შვიდსა დღესა დავიმალები, შენ ამ შვიდ დღეს იმ საქმეს გულიდამ ნუ გარდაიგდებ".

კლასიკური პროლეფსისია არჩილის მიერ გალექსილ „ვისრამიანში":

> მათგან დასკვნილსა საქმეზედ სანუთრომ ხლათვა დაიწყო,
> საკვირველს საკვირველები უმატა, სრულ წინ დაიწყო,
> *ვნახოთ* ვით გაპყრის, ვინ მისგან სასიძო მძახლად შეიწყო.
> მოაბად მისი საწყავი ას-ნილად უფრო მიიწყო. (120)

ანალეფსისი

ამბავს, რომელიც თხრობის მომენტამდე მოხდა და რომელსაც უბრუნდება მთხრობელი, ***ანალეფსისი*** ეწოდება. ასეთი შემთხვევებიც არაერთია მეფეთა ტექსტებში. ანალეფსისის რამდენიმე ტიპი არსებობს, რომელთაგან ყველაზე ხშირია გარეგანი ანალეფსისები, როცა ანალეფსისის მთელი განფენილობა პირველადი თხრობის განფენილობის გარეთ რჩება. მაგალითად, გარეგან ანალეფსისად შეიძლება მივიჩნიოთ რუსთველის ან თეიმურაზის მთელი მონათხრობი არჩილის „გაბაასებიდან", რადგან იგი გაბაასების ფარგლებს სცილდება, თუმცა ამ ერთიანი ანალეფსისის ფარგლებში კიდევ არაერთხელ გვხვდება ანალეფსისები, როდესაც ამა თუ იმ კონკრეტული ამბის თხრობისას, გაბაასების გმირები კიდევ უფრო უკან იხევენ და შედარებით ადრინდელ ამბავს იხსენებენ.

არჩილთან სხვა, ანალეფსისის უფრო საინტერესო ტიპიც გვაქვს. „გაბაასებაში" თეიმურაზი ერთგან ამბის თხრობას წყვეტს, იწყება ხანგრძლივი პაუზა, რადგან აღწერების ჯერი დგება, თუმცა ეს აღწერებიც, გარკვეული თვალსაზრისით, დროშია მოთავსებული, რადგანაც 5-6 წელიწადის ამბავს ერთი წლის სეზონურ აღწერებად წარმოგვიდგენს (ამ ეპიზოდს ცოტა სხვა კუთხით იტერატივების თავში შეეხებით). იგი იწყებს გაზაფხულით, მოსდევს ზაფხული, შემოდგომა და მოულოდნელად მთხრობელი ისევ გაზაფხულში ბრუნდება და აღდგომისწინა პერიოდის ერთ ამბავს იხსენებს: "ერთს დიდმარხვაში ნაგებს ვდექ, რომელ არს ბოსტან-ქალაქი..."

ერთგვარი ანალეფსისია თეიმურაზ I-ის გალექსილ „ლეილმაჯნუნიანში“ ეპიზოდი, როდესაც ლეილის მშობლები თავიანთი ქალიშვილის დაბადების მომენტს იხსენებენ:

> ვთქვით: მოგვესნრა ჩვენ ასული, ალვის ნორჩად გვენაყოფის,
> პირად მზე და ბაგე ვარდი, ჩვენთვის ლხინად ეს გვეყოფის,
> მივსცეთ ვისმე შესაფერსა, ჭირნი შუა გაგვეყოფის;
> და დაიძრახე, მოგვაყინვე, თავი არსად გაგვეყოფის. (30)

საკმაოდ რთული ანალეფსისია თეიმურაზ II-ის „თიმსარიანში“, როდესაც ძიძა ხელმწიფეს ერთი მხრივ უფლისწულთან გამოგონილ საუბარს უყვება, სადაც ჩართულია უფლისწულის ასევე გამოგონილი ანალეფსისი იმის შესახებ, თითქოს მას ყრმობიდან უყვარდა ძიძა:

„ხელმწიფეო, რა თქვენ თქვენი შვილის უუბრობაზე ისრე შეწუხებული გნახე, ერთგულობისა და შეჭივრებისა ცეცხლით სულ თავით ფერხამდინ დავიწვი. გამოვითხოვე იგი ხელი, ჩემსა სახლსა ნავიყვანე, — ჩემითა ძუძუთა იყო გაზდილი შვილობისა პირობაზედ, — ეგების რომ შევიტყო, თუ რა სჭირს ყმასა მას, და ვათქმევინო რასათვის უუბრობს, და მეფისა გულისაგან ამის შეჭირვება ამოვიღო და ოდს მოვიყვანე სახლსა ჩემსა, დაუწყე დედა-შვილური გონიერი და ტკბილი სიტყვანი და ასრეთ ვარქვი, რომ „ხელმნიფესა მამასა შენსა შენისა დაბადებისათვის და ნინათ უშვილოობისათვის რომ ამდენი ჭირი უნახავს, იგი არა კმარა? და ან რა რიგითა ცრემლითა და ვედრებითა მოგითხოვა ღვთისაგან? ახლა კიდევ რა არის, რომე შენისა უუბრობისა მიზეზითა ესრეთ შეჭირვებულად გაგიხდია? ღვთისაგან რად არ გეშინიან? მეთქი. მე ესე გვარსა სიტყვასა შევაგონებდი. მან ბიჭურად ლიზღლობით შეწმასილნი სიტყვანი მითხრა. მე სხვათათვის ნათქვამად არა მსმენია, არმც თუ სხვას ვისმეს ჩემთვის ეთქვას. მან ეგრე მითხრა: „რაც ხელობასა და გაუგონლობასა ვხელობ, სულ შენის მიჯნურობისათვის ვიქმოდი. მე აკვანსა შინა რომ ვინევ და ძუძუს მანოვებდი, შენი სურვილი და მე ერთად ავლორძინდით, სასნავლოსა შინა სიბრძნისა წიგნსა რომ მასწავლიდენ, მე შენსა მიჯნურობასა ვიზეპირებდი; შიგნით ჩემი გული შენის მიჯნურობისა სისხლითა ეგზომ აივსო, რომ ნამეტნავ შენისა ღაწვისა ფერად გაამენამულა. შენთა თვალთა სიშავემან ჩემი სანთელი თავისა ფერად გახადა; შენმან აგრე მშვილდურად მოხრილმან ნარბმან ახალი ნორჩი ტანი ჩემი მოდრიკა, ნამწამმან გული ესრეთ დამიჭრა, რომე ჯანინოზმაცა მისი კურნება ვერ იმოქმედოს. მან დამამუნჯა, რომე შენის მეტის კაცის ნაუბარი არ მიამების. აწე მე დამემოყვრე, გულისა ჩემისა ნება აღასრულე და მე მამასა ჩემსა მალვით და მიპარეით თავსა მოვკვეთ და ანუ ძელსა ზედან ჩამოვარჩობ. მაშინ ბანოვანთა თავად და განმანათლებლად ტახტისა ჩემისა შენ დაგსვამ-ო. მე რა ესე მესმა, გახელებული წამოვარდი; წამომაფრინდა, ძალად ჩემის წმინდის კალათის დასერას ლამობდა. ძლივს ხელიდან დავსხლტი. აწ ესრე არის, რომ შენმან შვილმან თავიც მოგკვეთა და სახლიც შეგირცხვინა. შენი არამი სიწმინდით ანგელოზთა სამყოფსა ჰგვანდა და ახლა ესრეთ შეგინებულყო. ეგზომი მოეყრილვარ ესრეთ დიდსა ხელმწიფეთა წინა შენსა განწმენდილსა სახ-

ლსა შიგან და ესე გვარი საქმე და სიტყვა როდის ხსენებულა? თუ სახლსა შენსა შეარცხვენდა, სიკვდილს რაღას გემართლებოდა? ჩემის ძუძუს რძით გამიზრდია. ძიძა დედისაგან უფრო საყვარელი არ არის? დედის სიყვარული ჰქონდა და მე საავკაცოდ მომინდომა. ხელმწიფის — მამის უბრალოდ მოკვლა როგორ შერჩეს? ესეთი შვილი რა საყოლია? ჰკითხე შენთა ბანოვანთა შიგან, თუ ჩემის სიწმინდის ელვარებითა შენი არამი და სახლი სულ ელავდა და კამკამებდა. ანე თუ შენსა თავსაც არ გაუვლენ და მეც სამართალს არ მიზამ, და მას ყრმას ანვე თავსა არ მოჰკვეთ, როგორც ფოლორცსა და ქარვასლაში არ დავსჯდები, ისე შენთა სასახლეთა შინა არ დავდგები. ნავალ თემთა და ქვეყანათა შინა და ჩემსა დღეთა შინა ვივლი, და ამს ჩემსა უსამართლოსა ვიტყვი და მოვთქვამო".

განმეორებითობა – სინგულატიური და იტერატიური

განმეორებითობა ნარატიული ტემპორალობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სახეობაა, რომელსაც ჩვეულებრივი ენის დონეზე გრამატიკოსები ასპექტის კატეგორიას უწოდებენ. მოთხრობილი მოვლენებისა (ისტორიის) და ნარატიული გამონათქვამების (თხრობის) „განმეორების" შესაძლებლობებს შორის მყარდება ურთიერთობათა სისტემა, რომელიც a priori შეიძლება დავიყვანოთ 4 შესაძლო ტიპზე და ეს ტიპები ყალიბდება ორი რამის მონანილეობით: 1. მეორდება თუ არა მოვლენა. 2. მეორდება თუ არა გამონათქვამი. სქემატურად რომ ვთქვათ: ა). თხრობას შეუძლია ერთხელ გადმოსცეს ის, რაც ერთხელ მოხდა. ამას შეგვიძლია ვუწოდოთ ***სინგულატიური თხრობა.*** ბ) n რაოდენობით გადმოსცეს ის, რაც n-ჯერ მოხდა (ესეც, არსებითად, სინგულატიური თხრობაა, რადგან სინგულატიური ორმხრივი განმეორებების რაოდენობებით კი არა, ამ რიცხვის თანაფარდობით განისაზღვრება). ამის ნიმუშად გამოდგება ისეთი სიტუაცია, სადაც ავტორი ყოველ ჯერზე ახლიდან აღწერს პერსონაჟის საუზმობის პროცესს. გ) n-ჯერ გადმოსცე ის, რაც ერთხელ მოხდა. გამეორებათა ამგვარ ტიპს ჟენეტი ***განმეორებით თხრობას*** უწოდებს და მას XX საუკუნის ბევრი ნაწარმოები ემყარება. საკმარისი იქნება დავასახელოთ რიუნოსკე აკუტაგავას „უსიერ ტყეში", უილიამ ფოლკნერის „ხმაური და მძვინვარება", გრემ სვიფტის „უკანასკნელი განკარგულებები". დ) ერთხელ მოპყვე n-ჯერ მომხდარი მოვლენა, რისი ნიმუშიცაა მაგალითად გამოთქმა „მთელი კვირის განმავლობაში ერთსა და იმავე დროს ვსაუზმობდი". თხრობის ასეთ ტიპს, რომელშიც ერთი ნარატიული ფრაგმენტი ერთიდაიმავე მოვლენის რამდენიმე განსხვავებულ შემთხვევას მოიცავს, ***იტერატიული*** ეწოდება. იტერატივის მაგალითიც არაერთი გვაქვს მეფეთა ტექსტებში:

თეიმურაზ I-ის „ლეილმაჯნუნიანში" აღწერილია სიტუაცია, როდესაც შეყვარებული მაჯნუნის საქციელი იტერატიულადაა წარმოდგენილი, ანუ იგი არაერთხელ მეორდება:

მიირბენდის სასწავლოსა, სად ენახა მისი მთვარე,
ტიროდის და თავს ანყვეტდის, მას სიცოცხლე ჰქონდა მწარე,
იგ უებრო სიყმე, სიმხნე მისთვის იყო მოუხმარე,
შესტიროდეს დედ-მამანი: "ჩვენ დაგვხოცენ უნინ, ბარე!

მივიდოდის მას ადგილსა, სად ორთავე ეთამაშა,
იგ ჰკოცნიდის იატაკსა, სად მას ფეხი დაემაშა;
იგლეჯოდენ დედ-მამანი, სხვა რა ექნათ, ნეტარ, მაშა?
არ უსმენდის იგი ხელი, რომე სიტყვით დაემაშა... (39-40)

ასევე თეიმურაზ II-ს „სარკე თქმულთა"-ში, როდესაც იგი ასრულებს ნმინდა ნერილის ამბების თხრობას და ასევე ისტორიულ ამბებსაც (საეკლესიო კრებები და ა.შ.), გადადის აღნერებზე და ინყებს მეჯლისის აღნერით, რომელსაც მოსდევს – ქორნილი, ორსულობა-ძეობა, ყაბახი, ნადირობა და სხვ. აღნერები, რომლებიც შესაძლოა თითო კონკრეტულ ისტორიას ეყრდნობოდა, მაგრამ იქიდან გამომდინარე, რომ ეს მოვლენები უფრო პარადიგმის ხასიათს ატარებენ და იმის გამოც, რომ ზმნური ფორმები უცნაურია (მყოფადი — მივა, შეიქმს, შევა), იგი იტერატივად შეგვიძლია მივიჩნიოთ.

კლასიკური იტერატივებია არჩილთან „გაბაასებაში", როდესაც თეიმურაზი ამბობს:

სოფელს კარგად დაუნყნარდი, სამეფოსა გავაგებდი,
ერსა ვსჯიდი სიმართლითა, საბოძვარს ზედ ნავაგებდი,
ეკლესიას დარღვეულსა საძირკვლითგან ან ვაგებდი,
ვიშვებდი და ვიხარებდი, ცუდ-მრუდს არას შევიგებდი. (301)

ანდა: რამდენჯერ ლეკთა შევები, არ მახსოვს მე სათვალავი,
ან რაზმით, ან ნინ დახდომით, ან მდევრად დასალავი; (753)

ელიფსისი, რეზიუმე

ნარატოლოგიაში ძალზე მნიშვნელოვანი საკითხია ასევე თხრობის „ხანგრძლივობისა" და მასში მოთხრობილი ისტორიის „ხანგრძლივობას" შორის დაპირისპირებაც. სნორედ ამ გასაყარზე იშვება თხრობის ტემპი, ეს ტემპი კი განისაზღვრება დროით ხანგრძლივობასა (ისტორიის ხანგრძლივობა, რომელიც ნამებში, საათებში და ა.შ. იზომება) და სივრცით მანძილს (ანუ ტექსტის სიდიდეს, რომელიც სტრიქონებში და გვერდებში იზომება) შორის ურთიერთობით. შესაბამისად, იზოქრონული, ანუ თანადროული თხრობა გამოვა თხრობა თანაბარი ტემპით, სადაც არც აჩქარებაა, არც შენელება, სადაც ურთიერთობა „ისტორიის ხანგრძლივობა/თხრობის სიგრძე, მანძილი" ყოველთვის უცვლელი რჩება. რეალურად, ასეთი თხრობა არ არსებობს, იგი მხოლოდ ლაბორატორიული ექსპერიმენტის სახით შეიძლება შეიქმნას, რადგან ძნელია წარმოვიდგინოთ ისეთი თხრობის არსებობა, რომელიც ტემპის არანაირ ვარიაციას არ დაუშვებდა. თხრობას შეუძლია გაძლოს ***ანაქრონიების*** გარეშე, მაგრამ ***ანიზოქრონიების***, ანუ რიტმის ეფექტების

გარეშე, იგი ვერ გაძლებს. თხრობითი ტემპების შკალა რომ წარმოვიდგინოთ, ყველაზე მაღალი (ჩქარი) ტემპი *ელიფსისი* იქნება, რასაც თხრობის ნულოვანი სეგმენტი შეესაბამება გარკვეული ხანგრძლივობის ისტორიაში (როცა ნლების მანძილზე მომხდარი მოვლენების ნაცვლად, მთხრობელი ორი სიტყვით კმაყოფილდება. მაგ. „გავიდა ნლები", „გამოხდა ხანი" და სხვ.), ყველაზე დაბალი ტემპი კი *აღნერითი პაუზა* იქნება, როცა ნარატიული დისკურსის რომელიღაც სეგმენტი ნულოვან დიეგესისს შეესაბამება.

ჟერარ ჟენეტი *ოთხ ნარატიულ მოძრაობას* გამოყოფს. ორი უკიდურესი ნევრი, ელიფსისი და აღნერითი პაუზა და ორიც შუალედური: სცენა, ყველაზე ხშირად დიალოგური, სადაც პირობითად ხდება თხრობისა და ისტორიის თანაბარზომიერობის რეალიზება და ის, რასაც ინგლისურენოვანი კრიტიკა Summary-ს უწოდებს, ანუ *რეზიუმე*.

რეზიუმეები და ელიფსისები ასევე ხშირია მეფეთა ტექსტებში. მაგალითად, რეზიუმეებია თეიმურაზ I-ის „ლეილმაჯნუნიანში":

ამას იქით ლექსთა სიტყვა სხვას ამბავზე მოკიდულა,
მაჯნუნისა გულსა ნყლულსა ცეცხლი ცხელი მოკიდულა;
მან ლეილი ველარ ნახა, თვალი ვერსად მოკიდულა,
გლახ, მოუნდა ველად გაჭრა, მხეცთა მოყვსად მოკიდულა. (35)

ან: მოკედა მამა მაჯნუნისა, რა გაჭრილი ნახა შვილი,
ლეილისა დედ-მამათა მარტო დარჩა იგ ადგილი,
მათი იყო იგ სამკვიდრო, სხვა ვინა ჰყავ შემაცილი?
დარჩა დედა საცოდავად, ბედისაგან ნახდომილი.

ლეილმან სხივთა სინათლე მაჯნუნის გულსა უდარა,
მანცა დამეტა მიჯნურთა, ხელობა ვერვინ უდარა;
ველად გაიჭრა, ფრინველნი თავზედან დაიბუდარა,
ნება-უპოვრად სრულ იქმნა, გარე მოერტყა სუდარა... (67-68)

ამბის შემოკლებისას, უფრო სწორად კი, მისი რეზიუმირებისას თეიმურაზ I ამბობს: „რაღას ვაგრძელებ სიტყვათა, სჯობს რამე შემოკლებითა"-ო, არჩილი კი ასეთ ფორმულას წარმოგვიდგენს: „სულ არ ძალმიც მოხსენებად, მცირედ ამად გიამბობ და".

თეიმურაზ II-ის „თიმსარიანშიც" ხშირია რეზიუმირების ან ელიფსისის შემთხვევები და აქაც გვხვდება მანძილისა და განფენილობის ურთიერთობა, რომელიც ცალკე საუბრის თემაა.

ელიფსისი:

„ოდეს-სამე გათავდა დრო იგი განწესებული, დაიბადა ყრმა შვენიერი, ვითარცა შეგავს ხელმწიფეთა. რა გარდახდა წელიწადი და მოიზარდა ყრმა იგი, მოკაზმეს ხელმწიფურისა წესითა და მოიყვანეს წინაშე მეფისა..."

„ათსა წელიწადს ვერას გულის ხმას ჩააგდეს და ვერცა რა ასნავლეს. ოცისა ნლისა შეიქნა ყრმა იგი, და დაღონდნენ ვეზირები და მუნაჯიბები..."

არჩილთან „გაბაასებაში“ აღნერილი მშვიდობიანობის პერიოდები მთლიანად ელიფსისებად, უფრო სნორად კი, განვრცობილ ელიფსისებად უნდა ნარმოვიდგინოთ. როდესაც სრულდება ომები, ჩერდება ამბავიც და ჩნდება დაახლოებით ამ ტიპის ღიაობები თხრობაში:

> გამოვიდა ხანი რამე სიმდიდრეს და სიხარულში,
> ლხინს, ნადიმს და გახარებას, მოსვენებას, ძილს რამ რულში,
> ბურთობას და ნადირობას, აქა-იქი სიარულში.
> ჩვენ კაცისა შეპოება რასა ჰქვიან გვქონდა გულში?

ცალკე კვლევის თემაა სხვა ნაწარმოებების მოკლე შინაარსები, რომელიც ძალიან ხშირად გვხვდება მეფეთა ტექსტებში, ნმინდა ნერილით დაწყებული, ვეფხისტყაოსნით თუ რომელიმე საგმირო-საფალავნო ან სხვა ეპოსების შინაარსებით დამთავრებული.

XVI-XVIII საუკუნის ქართველ მეფეთა შემოქმედებაში კიდევ არაერთ ტრადიციულ თხრობით მოდელს ვხვდებით, რომელიც უფრო დეტალურ კვლევას საჭიროებს ნარატოლოგიური და კომპარატივისტული მეთოდების ჭრილში.

აღმოსავლური ეპოსი და ქართული ლიტერატურული სივრცე

XVI-XVIII საუკუნეთა ქართული ლიტერატურის ერთ-ერთ წამყვან მიმართულებას ეპოსი წარმოადგენს. ქართული ეპიკური ძეგლების სიუხვე როგორც ეროვნული მხატვრული გემოვნების თავისებურებით, ასევე იმ პერიოდის ზოგადაღმოსავლური მოდური ტენდენციებითაც კარგად აიხსნება. უფროს სნორად ერთია მოდა, მაგრამ მეორე საკითხია ამ მოდური ტენდენციების სხვა ეროვნულ ნიადაგზე ადაპტაციის პრობლემა, თუკი მას ცოცხალი ლიტერატურული ინტერესის სახით, სათანადო საფუძველი არ დაუხვდება.

აღნიშნულიდან გამომდინარე, ეპიკური ძეგლების მომძლავრება ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში, ქართული ლიტერატურული ელიტის გარკვეული გემოვნების გამოვლინებად უნდა ჩაითვალოს.

უფრო მეტიც, ამ ტიპის გემოვნება ისეთი განმსაზღვრელი ყოფილა ჩვენი ლიტერატურული ცხოვრებისა, რომ აღმოსავლური, ვთქვათ, სპარსული ლირიკის ძველი ქართული თარგანები თითქმის არა გვაქვს, მაშინ როცა ქართველები არამხოლოდ თარგმნიდნენ ირანელთა ეპიკურ ძეგლებს, არამედ ამ ძეგლთა გაგრძელებების სახით, ხშირად ორიგინალურ ნიმუშებსაც თხზავდნენ და გვთავაზობდნენ.

ეს გარემოება, თავის დროზე, მარჯვედ შენიშნა პავლე ინგოროყვამ შესავალ ნერილში, რომელიც იუსტინე აბულაძის მიერ შესრულებული ომარ ხაიამის პირველი ქართული თარგმანებისათვის დაურთავს 1924 ნელს ჟურნალ „კავკასიონში" (ინგოროყვა 1924: 34).

საგმირო ეპოსი

ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის ქართულ მწერლობაში საგმირო ეპოსი, ეპიკური ლიტერატურა, ძირითადად, ირანული ნაციონალური ეპოსის „შაჰ-ნამეს" სახით არის წარმოდგენილი.

როგორც ცნობილია, „შაჰ-ნამე" ფირდოუსის თხზულებაა და სპარსული ლიტერატურის დიდი ძეგლია. პოემა შედგება დაახლოებით 60 ათასი ბეითისაგან. იგი დანერილია მოთაყარებით — საზომით, რომელიც არაბული პოეზიიდან კი არ არის გადმოღებული, არამედ ირანულ ნიადაგზეა აღმოცენებული და ნაციონალურ საზომს წარმოადგენს. ფირდოუსიმ „შაჰ-ნამეს" ნერა დაიწყო სამანიდების (875-999) დინასტიის ბატონობის დროს, როცა ირანული კულტურის გაზაფხული იდგა (კობიძე 1975: 76).

„შაჰ-ნამეს" ტექსტი ათეულობით დამოუკიდებელ ეპიზოდს აერთიანებს, რომელთა შინაარსიც (ზოგჯერ) მკრთალი ძაფებით, მაგრამ ერთმანეთთან მაინც არის დაკავშირებული. პოემაში გვხვდება ეპიკური ჟან-

რის, როგორც ასეთის, ეპოსის ყველა დანაშრევი — საგმირო ეპოსით დაწყებული, სამივჯნურო ეპოსითა თუ საზღაპრო ეპოსით დამთავრებული.

ტექსტი იწყება შესავლით, რომელიც დაახლოებით 238 ბეითს (ანუ 476 სტრიქონს) მოიცავს. იგი დაყოფილია შემდეგ თავებად: 1) სახელით ღვთისა, მონყალისა, მწყალობელისა. 2) აქა ქება გონებისა 3) აქა გაჩენა ქვეყნისა 4) აქა გაჩენა კაცისა 5) აქა გაჩენა მზისა 6) აქა გაჩენა მთვარისა, 7) აქა ქება წინასანარმეტყველისა და მისი მიმდევრებისა 8) აქა „შაჰ-ნამეს" შედგენა 9)აქა ამბავი პოეტ დაყიყისა 10) აქა წიგნის საფუძვლის ჩაყრა 11) აქა ქება აბუ მანსურ იბნ მოჰამადისა 12) აქა ქება სულთან მაჰმუდისა.

ამ ვრცელი შესავლის შემდგომ, რომელსაც სპეციალისტები შუა საუკუნეების სპარსულ ლიტერატურაში ყველაზე გრძელ და მრავალფეროვან შესავლად აღიარებენ, მოდის „შაჰ-ნამეს" ცალკეული ეპიზოდები, რომელიც ირანის მითიურ ხელისუფალთა მეფობის ამბებს გადმოგვცემს.

პირველი მეფის ქაიუმარსის შემდეგ მისი შვილიშვილი ჰუშანგი (უშანგი) გამეფდება, უშანგის შემდეგ კი ტახტზე ადის მისი შვილი თეიმურაზი. თეიმურაზის შვილის ჯემშიდის მეფობა კი ერთ-ერთი ყველაზე დატვირთული ეპიზოდია დრამატული კოლიზიებით. „შაჰ-ნამეს" თანახმად, სწორედ მისი მეფობისას მოიგონეს ჯავშანი, ტანისამოსის ქსოვა და სასახლეთა მშენებლობა. მოიპოვეს ოქრო-ვერცხლი და შემოიღეს ნაოსნობა. ბედნიერებით დატკბა ქვეყანა, მოისპო სიკვდილი. ჯამშიდის მეფობაში ადამიანი მუდამ ახალგაზრდად რჩებოდა. იგი არც ბერდებოდა და არც კვდებოდა. გაამაყებულმა ჯემშიდმა ერთ დღეს დიდებულები მოიხმო და განუცხადა: ქვეყნად არავის ვცნობ, საკუთარი თავის გარდა, ჩემებრ სახელოვანი არ უნახავს სამეფო ტახტს. ქვეყანა დავამშვენე სიკეთითა და ბედნიერებით. საჭმელი, ტანისამოსი, მხიარულება და მოსვენება ჩემგან აქვს ხალხს მიღებული. სული და გონებაც მევე გიბოძეთ. ამიერიდან უნდა მინოდოთ ქვეყნის შემოქმედი! — ეს სიტყვები ნარმოთქვა თუ არა, ჯამშიდს ნამსვე განეშორა ღვთიური ბრწყინვალება. მის სასახლეში აღარ დარჩა არცერთი სახელოვანი. ამ დროს გაჩნდება ზააქი. იგი იყო ერთი დიდებულთაგანის — მარდასის შვილი. მას ჰყავდა ათი ათასი ცხენი და ამიტომ ზააქს „ბიევერასფსაც" უნოდებდნენ.

ზააქი იყო უდარდელი და დროს მეტნილად ლხინში ატარებდა. ერთ დღეს მას კეთილის მსურველის სახით შეცვლილი ეშმაკი (იბლისი) ეცხადება და არნმუნებს ზააქს, რომ სამეფო ტახტი და გვირგვინი მოხუც მამაზე მეტად მას შეეფერება. ზააქის თანხმობით სასახლესა და ტაძარს შორის ეშმაკი ამოთხრის ორმოს, რომელშიც განთიადისას სალოცავად გამოსული ზააქის მამა ჩავარდება და სულს განუტევებს. ამრიგად, მამის ტახტს ზააქი ჩაიგდებს ხელში. ეშმაკი ისევ იცვლის სახეს, გამოეცხადება ზააქს და მზარეულს ადგილს მოსთხოვს. ზააქი აიყვანს მას მზარეულად და მისი საქმით დიდად კმაყოფილიც დარჩება და სთხოვს მას სანაცვლოდ რამე ისურვოს მისგან. ეშმაკიც სთხოვს მას, რომ ნება დართოს შიშველი მხრების ამბორისა. ზააქი თხოვნას აუსრულებს. ამის ემდეგ ეშმაკი გაუჩინარდება, ზააქს კი მხრებზე გვე-

ლები ამოეზრდება. იგი სასონარკვეთილებაში ჩავარდება, მკურნალები ვეღარ შველიან. მკურნალის სახით შეცვლილი ეშმაკი ისევ ეცხადება მას და ურჩევს, მხრებზე ამოზრდილ ორ გველეშაპს საზრდოდ ადამიანის ტვინი მისცეს.

ირანში, სადაც ამ დროს ჯამშიდი მეფობს, არეულობამ იჩინა თავი. ჯამშიდის მორჩილება აღარავის სურდა. ირანელთა ლაშქარი თაზიანისაკენ (არაბეთისაკენ) გაემართა. ზააქი ირანის მეფედ გამოაცხადეს. თავის მხრივ, ზააქი რჩეული ლაშქრით გაემართება ჯამშიდის ტახტისაკენ. დაუძლურებული და ყველასაგან ნაღალატევი მეფე ჯამშიდი მიატოვებს ტახტს და უგზოუკვლოდ გადაიკარგება. ასი წლის შემდეგ ჯამშიდს ჩინეთის ზღვაში შეიპყრობენ. ზააქის ბრძანებით, მას შუაზე გახერხავენ. ამგვარად, ზააქი ირანის მბრძანებელიც ხდება.

სპარსული ლიტერატურის ისტორიის ნებისმიერ ნიგნში მოთხრობილი ამ ამბების დამოწმება (რომელსაც ჩვენ, ძირითადად, დავით კობიძის „სპარსული ლიტერატურის ისტორიიდან" მოვიხმობთ) ჩვენი კვლევისათვის რამდენიმე მიზნით დაგვჭირდა. ჯერ ერთი, ამ საკმაოდ ვრცელი შინაარსიდან აშკარად ჩანს ის ძირითადი ეპიკური ბირთვი, რომელიც, ზოგადად, ეპოსის შინაარსობრივი მახასიათებელია და ერთგვარ მხატვრულ-შემოქმედებით უნივერსალიას წარმოადგენს.

ლიტერატურისმცოდნეობაში დამკვიდრებული თვალსაზრისის თანახმად, პირობითად „შაჰ-ნამე" სამ არათანაბარ მონაკვეთად შეიძლება დაიყოს: მითოლოგიური, საგმირო და ისტორიული.

ამ ამბავთა უბრალო გადაკითხვაც კი, შესანიშნავად დაგვარწმუნებს, რომ ნებისმიერი ერის ეპოსისა და ზოგადად მითოლოგიის წიაღში აქ ნარმოდგენილი თითოეული სიუჟეტური ხაზის უამრავი ანალოგიის დაძებნა შეიძლება. ეს არის ერთგვარი „მარადიული მხატვრული მოტივები", რომელიც საუკუნიდან საუკუნეში, ერიდან ერში, ენიდან ენაში მოგზაურობს და მდიდრდება ათასგვარი ელფერითა და შინაარსით. სწორედ ამ უნივერსალური შინაარსის გამო გახდა „შაჰ-ნამე" ისეთი საყვარელი და ახლობელი ქართველი მკითხველისათვის, რომ არამხოლოდ ამ პოემის პროზაული თარგმანები, არამედ მისი ორიგინალური ქართული გაგრძელებებიც კი შეიქმნა.

ალბათ, არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ ქართულ ლიტერატურულ გემოვნებაზე იმთავითვე უმოქმედია პოემის ორ პლასტს — მითოლოგიურს და საგმიროს (რომლის პარალელურადაც, ძალაუნებურად, შემოდის სამიჯნურო ხაზი), ხოლო ისტორიული პლასტი ქართულ სინამდვილეში შედარებით აუთვისებელი დარჩენილა.

პოემის ქართული ვერსიების შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში უამრავი ნაშრომი დანერილა. ე. ბერტელსი თავისი ცნობილი „სპარსული ლიტერატურის ისტორიის" პირველ ტომში საგანგებოდ მიუთითებს ამ ძეგლის ქართულ ვერსიებზე და მე-15 საუკუნით დათარიღებულ ქართულ ვერსიას მეცამეტე საუკუნის არაბული ვერსიის გვერდით მოიხსენიებს. იგი აღნიშნავს:

„მახლობელ აღმოსავლეთში „შაჰ-ნამეს“ ტექსტის უმარავი (ძირითადად პროზაული) თარგმანი შესრულდა, რომელთაგან განსაკუთრებული შესწავლისა და აღნიშვნის ღირსია ძეგლის არაბული (მე-13 ს) და ქართული (მე-15 ს.) თარგმანები“ (ბერტელსი 1986: 75).

შესანიშნავი ქართველი ირანისტი ალექსანდრე გვახარია კი ნერდა: „ქართველები ადრევე უნდა გასცნობოდნენ ფირდოუსის პოემას. საეჭვოა, რომ კლასიკურ ეპოქაში იგი ქართულად თარგმნეს კიდეც. ერთი რამ ფაქტია: ამ ეპოქის რიგ ორიგინალურ ქართულ ძეგლებში ისე ხშირად იხსენიება „შაჰ-ნამეს“ გმირთა სახელები, რომ ცხადია, მკითხველსათვის ისინი კარგად უნდა ყოფილიყო ცნობილი (იხ. „ვეფხისტყაოსანი“, „თამარიანი“, „აბდულმესიანი“, „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“ და სხვ.) ერთი მცირე დეტალი კარგად ამჟღავნებს, რა ოსტატურად იყენებს რუსთველი „შაჰ-ნამეს“ გმირთა სახეებს.

სამ წელინადს ძებნა ავთანდილმა ტარიელი, მაგრამ მის კვალსაც ვერ მიაგნო. კლდე-ღრეში მოხეტიალე რაინდი ნადირობით ირჩენდა თავს:

> თუცა მხეცქმნილი ავთანდილ გულამოსკვნით და კვნესითა,
> ეგრეცა ჭამა მოუნდის ადამის ტომთა ნესითა,
> ისრითა მოკლის ნადირი, როსტომის მკლავუგრძესითა,
> შამბისა პირსა გარდახდა, ცეცხლი დააგზო კვესითა.

როსტომის გახსენება აქ შემთხვევითი არ არის. რამდენჯერმეა აღწერილი „შაჰ-ნამეში“ მარტოდმარტო მოხეტიალე როსტომის ვახშამი, რომელიც ისრით განგმირული კანჯრის მნვადისაგან შედგებოდა. ამავე დროს როსტომის ისარი განთქმული იყო თავისი სიგრძით. ფირდოუსი საგანგებოდ უსვამს ხაზს, აშქაბუსის სხეულიდან ამოძრობილმა ისარმა მნახველთა გაოცება გამოიწვია, რადგან შუბზე უფრო გრძელი იყოო. ავთანდილმაც ნადირი მოკლა როსტომის მკლავუგრძესი (ანუ მკლავზე გრძელი, ძალიან გრძელი ისრით“ (გვახარია 1985: 250).

ალექსანდრე გვახარია იქვე დასძენს: „მე-12 საუკუნის ქათულ თარგმანს, თუკი ასეთი არსებობდა, ჩვენამდე არ მოულწეია. ამჟამად ხელთა გვაქვს მე-15-მე-18 საუკუნეებში შემუშავებული ქართული ვერსიები, რომელთაც უდიდესი პოპულარობა მოიპოვეს მთელ საქართველოში“.

ამასთან, ქართულ ენაზე არსებობს „შაჰ-ნამეს“ როგორც ლექსითი, ისე პროზაული ვერსიები.

ლექსითი ვერსიებია: 1. „როსტომიანი“ (რომელშიც ამბავი გადმოცემულია ზაალის დაბადებიდან გოსთაშფის გარდაცვალებამდე (ზოგჯერ ამ სათაურის ქვეშ გაერთიანებულია ყველა ქართული ვერსია). 2. „ზააქიანი“ აქ გალექსილია ზააქისა და ფერდიუნის (ფრიდონის) თავგადასავალი; 3. „უთრუთიან-საამიანი“ — აღნერილია ამბავი გაიომართის მეფობიდან ზაალის შობამდე.

პროზაული ვერსიებია: 1. „ფრიდონიანი“, რომელშიც მოთხრობილია ზააქის, ფერიდუნისა და მანუჩეჰრის ისტორია. 2. უთრუთიან-საამიანი, სადაც გადმოცემულია ამბავი გაიმორთის მეფობიდან ზაალის შობამდე. 3. „წიგნი საამ ფალავანისა“ — მოიცავს ამბავს ჯამშიდის

მეფობიდან ზაალისა და რუდაბეს ეპიზოდამდე. 4 . „ბაამიანი“ — აღწერილია ბაამანის ბრძოლა როსტომის შთამომავლებთან.

„შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიებს რამდენიმე საყურადღებო ნაშრომი უძღვნა ნიკო მარმა, რომელიც სტუდენტობის წლებიდან დაინტერესდა ამ ძეგლით. მათ შესნავლსა კი მტკიცე საფუძველი ჩაუყარა იუსტინე აბულაძემ „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების ტომის გამოქვეყნებით (1916). განსაკუთრებით დიდია ამ მხრივ ალექსანდრე ბარამიძის ღვანლი. მან პირველმა აღმოაჩინა ზოგი ახალი ქართული ვერსია, სისტემაში მოიყვანა ისინი, გაარკვია და დააზუსტა მთარგმნელთა ვინაობა. აღსანიშნავია პირველი პირველი მონოგრაფია ფირდოუსის შესახებ, რომელიც მასვე ეკუთვნის და საიუბილეო თარიღს მიეძღვნა (ფირდოუსი და მისი „შაჰ-ნამე“, 1934 წ.) ამავე წელს ა. შანიძის, ი, აბულაძის, კ. კეკელიძის, პ. ინგოროყვასა და ალ.ბარამიძის რედაქციით გამოქვეყნდა „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების მეორე ტომი. ეს საქმე გააგრძელა და წარმატებით დააგვირგვინა დავით კობიძემ. ქართული ვერსიების სპარსულ წყაროებს მან საგანგებო მონოგრაფია უძღვნა (1959), ხოლო 1974 წელს გამოაქვეყნა ქართული ვერსიების უკანასკნელი, მესამე ტომი“ (გვახარია 1995: 252).

აღნიშნული თემატიკის საკითხებს ასევე იკვლევდა დამოწმებული სტრიქონების ავტორი ალექსანდრე გვახარია. სულ ახლახან კი „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების შესახებ ორიგინალური გამოკვლევა გამოსცა ლილი ჟორჟოლიანმა. ასე რომ, შეიძლება ითქვას, საკითხი, ეროვნულ მეცნიერებაში, თითქმის ამომწურავად არის შესნავლილი; თემასთან დაკავშირებული პრობლემატიკის ნრე კი, დიდი ხანია, გამოკვეთილია და სათანადოდ დამუშავებული.

ცხადია, ქართულ ლიტერატურის მცოდნეობაში დიდი ხანია დაისვა საკითხი იმაზეც, თუ რა გახდა სპარსული სარაინდო რომანების საქართველოში ასეთი გავრცელების საფუძველი. რატომ დაინტერესდნენ ქართველები ასე გადამეტებულად იმ ხალხის მწერლობით, რომელსაც ებრძოდნენ და რომელთა წინააღმდეგ ეროვნული იერსახის შესანარჩუნებლად დიდი ძალისხმევის მოხმობა უნევდათ?

იმავე დ. კობიძის შენიშვნით: „მეფეთა წიგნის“ ვერსიებისადმი დიდი ინტერესი (საქართველოში) მე-15-მე-16 საუკუნეებიდან იღვიძებს. ბუნებრივია, რომ ამ დროის ქართველობა, რომელიც შემოსეული მტრების (ერთი მხრივ, ირანელებისა და მეორე მხრივ, თურქების) წინააღმდეგ ბრძოლაში ხშირად სასწაულებს ახდენდა, სულიერ საზრდოს საგმირო ნაწარმოებებში მოთხრობილ ამბებში ხედავდა, ამბებში, რომლებიც, თავის მხრივ, გმირობისათვის — სამშობლოს დასაცავად ეძახდა ქართველ მამულიშვილებს. ამ გარემოებებს არ შეეძლო ერთგვარი ბიძგი არ მიეცა ჩვენი წინაპრებისათვის, არ აღეძრა მათი ინტერესი საგმირო თხზულებებისადმი და, მათ შორის, მეფეთა წიგნისადმი, რომლის გმირები (როტომი, ზაალი და სხვ.) ძველი დროიდანვე იყვნენ ჩვენში ცნობილი. ქართველი ხალხის დიდ ბუნებას, მის კეთილშობილურ გრძნობებსა და საკაცობრიო კულტურის ღრმა სიყვარულს

უნდა მიენეროს ის გარემოება, რომ მას მუდამ ჰქონდა პატივისცემა და სიყვარული ხშირად მისი ამაოხრებლების — ირანელების დიდი პოეზიისადმი" (კობიძე 1975: 35).

„სპარსულ პოეზიას, — როგორც ამას აღნიშნავს ივანე ჯავახიშვილი, — დიდი გავლენა ჰქონდა ქართველებზე და მისი საგმირო თუ სააშიკო სიტყვიერება ქართველობას უყვარდა და შეჰხაროდა იმგვარადვე, როგორც თვით სპარსელები შეჰხაროდნენ" (გაფრინდაშვილი 1982: 87).

ცხადია, ეს გარემოება ერთ-ერთი ყველაზე ლოგიკური და ემპირიული ახსნაა იმისა, თუ რატომ გახდა ასეთი პოპულარული ეპოსი ჩვენთვის საინტერესო პერიოდის საქართველოში, მაგრამ გარდა ისტორიულ-სოციალური მიზეზებისა, ლიტერატურის გავრცელებისა თუ ლიტერატურული გემოვნების ჩამოყალიბების საქმეში, არანაკლებ როლს თამაშობს ისეთი ფაქტორები, რომლებიც ზედაპირზე არ ძევს და ეთნოფსიქოლოგიის გარკვეულ ცვლილებებთან არის დაკავშირებული. ამავე წიგნში, როდესაც ქართულ-აღმოსავლურ ლიტერატურულ უნივერსალიებს ვეხებით, ვცადეთ, უფრო დანვრილებით განგვეხილა გემოვნების ჩამოყალიბებისა და გავრცელების ეს ცხადი თუ დაფარული მიზეზები. აქ კი აღსანიშნავია კიდევ ერთი გარემოება, რომ ქართველები „შაჰ-ნამეს" საგმირო სარაინდო ეპოსიდან ყველაზე გამოკვეთილ ცნობისნადილს „როსტომიანის" სახელით ცნობილი პასაჟებისადმი ამჟღავნებდნენ.

ალექსანდრე გვახარიას მართებული შენიშვნით, „შაჰ-ნამეს" ქართული ვერსიების ცენტრალური ნანილია „როსტომიანი" ანუ როსტომის სახელთან დაკავშირებული ეპიზოდები. ეს ბუნებრივია, რადგან როსტომი ფირდოუსის უსაყვარელსი გმირია და მას უძღვნა პოეტმა თავის თხზულების უმეტესი და უკეთესი ნანილი" (გვახარია 1996: 249).

როსტომის ამბავი, დატვირთული შინაარსობრივი და ემოციური კოლიზიების გამო, ძალიან საინტერესო იყო ქართული აუდიტორიისათვის და ამიტომაც ამ ამბავთა ცალკეული დეტალი არაერთხელ დამუშავდა და შემოქმედებითად იქნა ათვისებული.

ქართულ მეცნერებაში, დიდი ხანია, გარკვეულია, რომ ქართული „როსტომიანი" ძირითადად ორი პირის ნახელავია: მთავარი ნანილი გაულექსავს (ჩანს, დაზიანებული პროზაული თარგმანის მიხედვითო, აცხადებს ალექსანდრე გვახარია) სერაპიონ სოგრატის ძე საბაშვილს, დასარული კი — ხოსროვ თურმანიძეს. მათ შესახებ ცნობებს თვით ქართულ ტექსტში ვპოულობთ:

> ამ როსტომთა გამლექსავი, სოგრატის ძე, საბას შვილი,
> მხატვარია ხელოვანი, ლექსულევი, სიტყვატკბილი.

საბაშვილის კედელაურადაც იხსენებენ ქართული წყაროები. იგი მოღვანეობდა მე-15 საუკუნის მინურულსა და მე-16 საუკუნის დასაწყისში. როგორც უკვე აღინიშნა, მას ხელთ უნდა ჰქონოდა პროზაული თარგმანი, ოღონდ იქ, სადაც ქართულ ტექსტს აკლდა, იგი უშუალოდ სპარსულ წყაროს მიმართავდა:

ამა ნიგნსა ულეველსა, — გრძელად უთქვამს კაცა ბრძენსა,
თავი ბოლო ნაკლული აქვს, რაც რომ უთქვამს ენას ჩვენსა.
ცოტა რამე მე ვარჩივე, – საკითხავად მოგალხენსა,
რაც აკლია, ვინც ათავოთ, — სამოთხე ხვდეს სულსა თქვენსა.

ალექსანდრე გვახარიას შენიშვნით, ორიგინალთან სიახლოვით, როსტომიანი მეტნაკლებ სხვადასხვაობას ამჟღავნებს, მაგრამ ძირითადი სიუჟეტური ხაზი ყველგან დაცულია. ზოგჯერ კი, განსაკუთრებით, როცა მთარგმნელი უშუალოდ სპარსულ ტექსტს მიმართავს, იგი საკმაოდ ზუსტად გადმოგვცემს დედანს. ასეთ შემთხვევაში, ქართულ თარგმანს დიდი მნიშვნელობა ენიჭება საკუთრივ სპარსული ტექსტის შესწავლისათვის.

როსტომიანის მეორე მთარგმნელი ასე გვაცნობს თავის თავს:

კურთხეულიმც არს უფალი, ყოვლისმპყრობელი ზესია,
მე ხოსროვ თურმანისძემან ამბავი ვპოვე ესია,
უცხო ტურფა და ლამაზი სპარსულად იყო ესია,
პატრონმან ჩემმნა მიბრძანა, ქართულად ნერე ესია.

ხოსროვ თურმანისძე მოღვანეობდა სვიმონ პირველის კარზე მე-16 საუკუნის მეორე ნახევარში. იგი, როგორც მისი სიტყვებიდან ჩანს და თარგმანის შესწავლითაც ირკვევა, უშუალოდ სპარსულ ტექსტს იყენებდა. მან არამარტო დაასრულა როსტომიანი, არამედ წინა, საბაშვილისეულ ნაწილშიც ჩაურთო ზოგი რამ.

როსტომიანის გარდა, როგორც უკვე აღინიშნა, გვაქვს ცალკეული დამოუკიდებელი ძეგლები, რომლებიც ან უშუალოდ „შაჰ-ნამეს" ან მის მიმბაძველებს უკავშირდება. მაგალითად, „ზააქიანი" გაულექსავს XVII საუკუნის პირველ ნახევარში მოღვანე მდივან-მწიგნობარს მამუკა თავაქარაშვილს, რომელსაც აგრეთვე ზოგი პროზაული ვერსია გადაუნუსხავს. უთრუთიან-საამიანი გაულექსავს ბარძიმ ვაჩნაძეს. გარკვეული როლი ქართული ვერსიების გადამუშავებაში შეასრულა ცნობილმა ისტორიკოსმა ფარსადან გორგიჯანიძემ (გვახარია 1995: 252).

ბოლო ხანს, ზააქიანის სპარსული და ქართული ვერსიები ერთმანეთს შეუჯერა და ძალზე მნიშვნელოვანი მონოგრაფია გამოსცა ლილი ჟორჟოლიანმა. მან დანვრილებით შეისწავლა ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში" წარმოდგენილი ზააქის ამბავი, ასევე ფირდოუსის თხზულების შექმნის შემდეგ ჩამოყალიბებული ზააქის თქმულების როგორც სპარსული, ისე ქართული ნყაროები და სხვადასხვა პერიოდში ფიქსირებული ამ თხზულების ფრაგმენტები (ჟორჟოლიანი 2002: 3).

ზააქიანის გარდა, ქართულად შემორჩენილია რამდენიმე თხზულება, რომლებიც როსტომანის (ანუ ქართული „შაჰ-ნამეს") თავისებურ გაგრძელებებს ან მიბაძვას ნარმოადგენენ. მაგალითად, „ბარზინამე". ქართულ როსტომიანს, რომელსაც, ხოსროვ თურმანიძის ცნობით, „სხვაც ბევრი აკლდა", ჰკლებია, კერძოდ, ბარზუს ამბავი. ამიტომ ამ ხარვეზის შევსება თვითონ ხოსროსვე უკისრია. მას უთარგმნია ბარზუს ამბავი და 377

სტროფად შეუტანია „როსტომიანის“ იმ ნანილში, რომელიც სერაპიონმა გალექსა. ამიტომ არის, რომ ხოსრო თურმანიძე გვეუბნება: „სპანდიერ-ბარზუს ამბავი ან სრულად გაიგონების“.

ა. ბარამიძის შენიშვნით, „ბარზუს ამბავი რომ ხოსროვ თურმანიძეს ეკუთვნის „როსტომიანში“ ეს თუ გნებავთ, მისი ლექსიდანაც გამოიცნობა: ეს ამბავი იმავე უხეში, ულაზათო და გაუმართავი რუსთველური შაირითაა დანერილი, რომელიც დამახასიათებელია საერთოდ ხოსროს პოეტური სტილისა და შემოქმედებისა (ბარამიძე 1956: 83-84). ოლონდ, კორნელი კეკელიძის განმარტებით, ბარზუს ამბავის ხოსრო თურმანიძისეული თარგმანი „ბარზუნამედან“ კი არ მომდინარეობს, არამედ ბარზუს იმ ამბებიდან, რომელთაც ადგილი აქვთ თვით სპარსული „შაჰ-ნამეს“ ზოგიერთ ნუსხაში (კეკელიძე 1981: 347-348).

ის თხზულება კი, რომელსაც ქართულად „ბაამიანი“ ენოდება, გადმოგვცემს სპანდიატის შვილის — ბაამანის ან არდაშირის საგმირო თავგადასავალს. ბაამანის ამბავი „შაჰ-ნამეში“ შედარებით მოკლედ არის მოთხრობილი. ეს ამბავი გაუვრცია და შეუვსია სხვა მრავალგვარი ზღაპრული ეპიზოდით, უმთავრესად როსტომის ოჯახის ნევრთა საარაკო თემათაგან ამოლებულით, ვიღაც ანონიმს 1120 ნლის მახლობლად და დაუნერია ვრცელი პოემა, რომელიც ოთხ ნანილად იყოფა (მოლი 1921: 13).

კორნელი კეკელიძის ცნობით, ქართულ ენაზე შენახულია „ბაამიანის“ პროზაული თარგმანი, რომელიც დაცულია ხელნაწერში 999. ქართულ თარგმანს საფუძვლად დასდებია სპარსული ლექსითი ვერსია, რომელიც დამუშავებული უნდა იყოს არაუადრეს XV საუკუნისა. სამწუხაროდ, ამ ერთადერთ, დღესდღეობით უნიკალურ ხელნაწერში, ეს პოემა შენახულა უთავბოლოდ. შუაშიც, ალაგ-ალაგ მრავალი ცარიელი ადგილია დატოვებული, ვინაიდან გადამნერს დედანი დაზიანებული ჰქონია. ამ პროზაული თარგმანის ენა ისეთივეა, როგორიც პროზაული „ფრიდონიანისა“ და „საამიანისა“. მაშასადამე, ეს ძეგლიც ნათარგმნი უნდა იყოს არაუგვიანეს XVI საუკუნის მეორე ნახევრისა. ამის საფუძვლად კორნელი კეკელიძეს მიაჩნდა ტექსტში ისეთი სიტყვებს გამოყენება, როგორიცაა: „ფარსანგი“, „პოლიტიკე კინენი“ და ისეთი ფორმისა, როგორიცაა: „აცავსილიყო“. გარდა ამისა, აქ ხშირად გამოყენებულია იგივე სიტყვები და წინადადებანი, რომელთაც ხშირად ვხდებით „უთრუთიან-საამიანში“ (კეკელიძე 1981: 349-350).

„შაჰ-ნამეს“ მიმბაძველობა ჩვენთვის საინტერესო ეპოქის საქართველოში, გარდა უშუალოდ ფირდოუსის პოემისა და მისი სპარსული გაგრძელებების შინაარსთა გადმოლებისა, კიდევ ერთი — „შედარებით ორიგინალური“ — კუთხით განვითარებულა. კერძოდ, როდესაც გმირთა სახელები აუღიათ და ისინი, ახალ-ახალი თავგადასავლებითა და კოლიზიებით, სრულიად სხვა, განსხვავებულ გარემოში ჩაუყენებიათ: ეს მნერლური მანერა პოსტმოდერნისტული პროზის სტილისტიკას მოგვაგონებს. წარმოშობის მიზეზები კი პრაქტიკულად ერთი და იგივე აქვთ: როდესაც ლიტერატურული სიუჟეტი შედის ისეთ ფაზაში, რომელსაც ორი მიმართულებით განვითარება შეუძლია: ან კრიზისისაკენ ან ხელახალი, შემოქმედებითი გადამუშავებით, ახალი სინამდვილის შექმნისაკენ (ეკო 2010: 821).

ასეთ თხზულებათა გამოკვეთილი ნიმუშია საგმირო სარაინდო მოთხრობა „სირინოზიანი". ის შედგება ორი კარისაგან: „კარი პირველი მაშრიყის ხელმნიფის არდაფისა და ძისა მისისა სირინოზისა, ანბავი შესაქცეველად სასმენი"; და კარი მეორე — „ანბავი მაშრიყთა ხელმნიფისა სირინოზისა და ძისა მისისა მარიხისა".

პირველი კარი შედგება 30 თავისაგან და მისი შინაარსი მოკლედ არის მოთხრობილი კორნელი კეკელიძის „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის" II ტომში.

კორნელი კეკელიძის შენიშვნით, თხზულება სხვა ენაზე არ შემონახულა. ყოველ შემთხვევაში, ჯერ-ჯერობით ცნობილი არაა. ამიტომ ისმის საკითხი: ორიგინალურია ის თუ ნათარგმნი? ვინმე ივერიშვილი, რომელიც პირველად შეეხო სირინოზიანს მას თვლის სპარსულიადნ გადათარგმნილ თხზულებად (Сиринозиани Историко-литературный этюд, газ „Кавказ, 1898, №» 219, 221, 223, 224) ივერიშვილს მთლიანად ეყრდნობა ამ საკითხში ალ. ხახანაშვილიც. თავისი შეხედულების დასადასტურებლად ისინი უჩვენებდნენ თხზულების სპარსიზმებს: სპარსულ გეოგრაფიულ და პირთა სახელებს, რომლებიც ხშირად „შან, შაჰ"-ით არიან დაბოლოებულნი, სპარულ სიტყვებს და ა, შ. კორნელი კეკელიძე კი მიიჩნევს და სავსებით სამართლიანად, რომ ეს საბუთები საკმარისი არაა, რადგან: 1) თხზულებაში ყურადღებას იპყრობს არამარტო „სპარსიზმები", არამედ თურქიზმებიც, ბერძნიზმებიც (საკუთარ სახელთა დაბოლოება „ოზით, თვით სახელი სირინოზიც დაკავშირებულია სიტყვასთან „სეირენოს" და ითარგმნება თხზულებაში, როგორც „ზღვის შობილი") რუსიციზმებიც (სტოლი, მინუტი, უკიანე, არმია და სხვ.) და ნმინდა ნყლის „ქართულიზმებიცო" , — ირონიულად დასძენს კ. კეკელიძე (მაგალითად: „კახურის დალევაო") 2)თხზულებაში გატარებულია ანტისპარსული ტენდენცია, სპარსეთი აქ წარმოდგენილია, როგორც წყარო ყოველგვარი ბოროტების, დაჩაგვრის და შევიწროვებისა (კეკელიძე 1981: 351)

ჩვენ სავსებით ვიზიარებთ დიდი მეცნიერის ამ თვალსაზრისს კიდევ ერთი არსებითი გარემოების გამო: თხზულებაში დაცული სპარსული ლექსიკის კვლევა გვიჩვენებს, რომ მის ავტორს არც ისე კარგად, უფრო სნორად ან საერთოდ არა, ან კიდევ ძალზე ცუდად უნდა სცოდნოდა სპარსული. ამის გაცხადების საფუძველს გვაძლევს სპარსულ სიტყვათა არამართებული ფიქსაცია და ასევე ხმაბაძვითი სიტყვები, რომლებიც თითქოს აღმოსავლურ-სპარსული წარმომავლობისაა, მაგრამ სინამდვილეში მხოლოდ უცოდინარი ადამიანის მიბაძვას წააგავს აღმოსავლურ ენათა მუსიკისას. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე ასევე მხარს ვუჭერთ ვარაუდს, რომ ეს თხზულება სპარსულიდან ნათარგმნი კი არა, სპარსული სარაინდო რომანების გავლენით შექმნილი ორიგინალური ნაწარმოები უნდა იყოს.

აღნიშნული თხზულების ქართული თარგმანი ეკუთვნის ბატონიშვილ იოანეს, რომელსაც ის გადმოუღია 1791 წელს. ამის შესახებ კ. კეკელიძის ცნობით, ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის ხელნაწერში №17 ნათქვამი ყოფილა შემდეგი:

„იინდის ენიდამ გარდმოღებული დავრიშ სეიდისაგან, რომელსაც გარდმოულია ნიგნი ესე სეილან ნამა, რომელ არს ტკბილი და ამო სასმენელი სპარსულად, და სპარსულიდამ მე გარდმოვიღე ბატონიშვილმა იოანემ, ქართულსა ენასა ზედა, რომელიც არის შვიდ წიგნად მოხსენიებული თურქთა იინდთა, სპარსთა სინდთა, ჯინთა, ურუმთა, ჩინელთა, აბაშთა, ჩრდილოელთა, შვიდთა ყაფის მთათა და ეიარისა მინდორთ დევთა და არაბთა, იამანენთა და სხვათა მრავალთა ხელმწიფეთა ომი, რომელიც რომ ამ წიგნში მოუთხრობს. და დიდნი ფალავნობისა საქმენი, რომელიც კაცთა სასმენელად ამონი არიან".

დაზუსტებული არ არის შვიდივე წიგნი გადმოილო თუ არა ბატონიშვილმა იოანემ, რადგან ჩვენამდე მხოლოდ ექვსი ნიგნია მოღნეული. აქედან საკუთრივ პირველი ნიგნის სახელწოდება „სეილანნამე", მეორისა — „ჯანგნამე", მესამისა — „არდაშერნამე", მეოთხისა — „რუმნამე", მეხუთისა — „მაშრიყნამე", მეექვსე ნიგნისა კი „იადა".

ა. ხახანაშვილი მიიჩნევდა, რომ „სეილანიანი" ერთ-ერთი სპარსული თხზულების „საჰებყერანის" გადმოკეთებას წარმოადგენდა. სპარსულ ენაზე მართლაც არსებობს ერთ-ერთი თხზულება „ბუსთანე ხიიალ" („ოცნების ნალკოტი"), რომელიც დანერილია 1742-1752 წლებში და სამ ნაწილად იყოფა. მესამე ნაწილს, რომელიც რვა ტომისაგან შედგება, ენოდება „საჰებყერან-ნამე", ვინაიდან მთავარი გმირის, მუიზ ად-დინის ტიტული იყო საჰებყერან აქბარი. თუმცა კორნელი კეკელიძე აღნიშნავს, რომ საეჭვოა, ჩვენი სეილანიანი ამ ნიგნს გულისხმობდეს, რადგან ჯერ ერთი, სეილანიანის დედანი ინდური ყოფილა და არა სპარსული და მეორეც, იმაში მუიზ ად-დინი სულაც არ გვხვდებაო (კეკელძე 1981: 361). გარდა ამისა, სპარსულად არსებობს აგრეთვე „ჯანგ-ნამე" („ომების ნიგნი") და ეს არის სეილანიანის მეორე ნიგნის სახელწოდება, მაგრამ მასაც არავითარი საერთო არ აქვს ქართულ თხზულებასთან. სპარსულ „ჯანგ-ნამეში" აღწერილია სპარსეთის ყურეში მდებარე კუნძულ ყეშმის აღება შაჰ აბბასის მიერ 1623 ნელს. კ. კეკელიძის შენიშვნით, არც ინდური ორიგინალი და არც სპარსული თარგმანი ამ თხზულებისა ჯერ-ჯერობით ცნობილი არ არის, რითაც უფრო მეტი ფასი ეძლევა ჩვენს „სეილანიანს" (კეკელიძე 1981: 361).

ამ ყაიდის კიდევ ერთი თზულება, რომელიც ჩვენამდე მრავალი ხელნაწერით შემონახულა, არის ე. წ. „ალექსანდრიანი". ის წარმოადგენს ალექსანდრე მაკედონელის საგმირო საქმეთა აღწერას და როგორც მკვლევრები ვარაუდობენ, ქართულ ენაზე ჯერ კიდევ კლასიკურ ხანაში უნდა ყოფილიყო ცნობილი, მაგრამ ეს ძველი თარგმანი, სამწუხაროდ, დროთა მსვლელობაში დაკარგულა და ჩვენამდე არ შემონახულა. სამაგიეროდ, აღორძინების ხანას მოუცია მისი ახალი თარგმანი, რომელიც ა. ხახანაშვილის მოსაზრებით, გადმოღებულია სერბიულ რედაქციიდან ცოტა განსხვავებულ დეტალებში: მთარგმნელს ზოგი ალაგი გამოუტოვებია, ზოგი შეუმოკლებია, ზოგი რამ კიდევ თვითონ შეუტანია შიგ. კორნელი კეკელიძე აღნიშნავს: „ალ. ხახანაშვილის დასკვნები და არგუმენტები იმის შესახებ, რომ ქართულ თარგმანში გვაქვს სერბიული რედაქცია, იმდენად დამაჯე-

რებელია, რომ მათ წინაალმდეგ ან მათ შესავსებად არა გვეთქმის რა" (კეკელიძე 1981: 362).

„ალექსანდრიანი" ქართულად უთარგმნია არჩილ მეფეს, რომელსაც ის უნახავს რუსთ ქვეყანას და მერე თარგმანი ლექსად გამოუთქვამს ვიღაც მელექსეს. აქედან ადვილი გასაგებია, თუ როგორ მოხდა, რომ ქართულ თარგმანს საფუძვლად დაედო სერბული რედაქცია: როდესაც არჩილი საბოლოოდ დამკვიდრდა რუსეთში, 1799 წლიდან, მან იქ იპოვა ალბათ სერბული რედაქციიდან მომავალი რუსული თარგმანი ამ საგმირო რომანისა და რუსულიდან გადმოიღო ქართულად. ხოლო მერე ვიღაცამ გალექსა. მაგრამ ვინ არის ეს მელექსე? მელექსე თავისი შრომის ბოლოში ამბობს: „ვინებე პეტრე გალექსად ამა ალექსანდრიანისა". იმის თაობაზე, თუ ვინ იყო ეს პეტრე, ქართულ მეცნიერებაში სხვადასხვა მოსაზრება არსებობდა. პ. ყვიცარიძე ფიქრობდა, რომ ეს პეტრე სასულიერო პირი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ვინ, ამას კონკრეტულად ვერ ასახელებდა. იეროთამ ბერაძე მიიჩნევდა, რომ ეს პეტრე უნდა ყოფილიყო ცნობილი პეტრე ლარაძე, თუმცალა თავის მოსაზრებას ვერ ასაბუთებდა.

საკითხი ნუსხათა შეჯერებითა და ზოგიერთ ნუსხაზე შემორჩენილ ცნობათა მეშვეობით საბოლოოდ გაარკვია აკადემიკოსმა კორნელი კეკელიძემ:

„ალექსანდრიანს ზოგიერთ ნუსხა-სათაურში შემოუნახავს ასეთი ცნობა: „მე მდივან-მწიგნობარმან ჩხატარას ძემან პეტრე რუსეთით მიღებული ამბვისაგან გარდმოღებით გავლექსე და აწ ხელახლა გამოთქმით ამბათ აღმინერია წიგნი ესე". აქედან ირკვევა, რომ გამლექსავი, რუსეთიდან მოტანილი, არჩილის მეირ თარგმნილი „ალექსანდრიანისა" ყოფილა ვინმე მდივან-მგალობელ მწიგნობარი ჩხატარასძე პეტრე. ამ პეტრეს შესახებ ცნობები შემოუნახავს ანტონ I კათალიკოსსა და „კალმასობის" ავტორს იოანე ბატონიშვილს.

ანტონი ამბობს:

> პეტრე მესტიხე მეშაირე მაღალი,
> ალექსანდრესთა დიდისათა მომთხრობი.

იოანე ბატონიშვილი კი მამისა პეტრე ჩხატარაის-ძისა გურიელისათვის წერს: „მამა პეტრე გურიელი ჩხატარაის-ძე იქმნა სიყრმითგანვე მონაზონ. იმან ისწავა ხედვითი ხელოვნება და იქმნა მეცნიერ და წერილთა შინა გამოცდილ. ამან შეაწყო ისტორია ალექსანდრე მაკედონელისა მშვენიერ ენასა ზედა. მანვე აღწერა მრავალნი კარგნი სტიხნი და შაირნი, ეგრეთვე განსწავლა მრავალნი მოწაფენი" (იოანე ბატონიშვილი 1986: 181). პლ.იოსელიანის ცნობით, პეტრე „ჩხატარისშვილს", ტრაპიზონში აღზრდილს, დაუნერია ლექსად „ცხოვრება საქართველოს მეფე ალექსადრესი" და უწყება ქრისტიანობის შესახებ ქობულეთში. გარდაცვლილა ის 1725 წელს და დაკრძალული ყოფილა თბილისში, სიონის ტაძარში.

პეტრე თავად ამბობს, რომ უბრძანეს „ალექსანდრიანის" გალექსვა. კორნელი კეკელიძის თქმით, ვინ იყო მბრძანებელი? არა არჩილი, როგორც კონტექსტით შეიძლებოდა გვეფიქრა, არამედ იმერეთ-ოდიშთ-გურიის

განმგებელი ბეჟან დადიანი და მისი დისნული გიორგი ჩიჩუა", როგორც ეს დამოწმებულია თვით პეტრეს მიერ ზოგიერთი ნუსხის სათაურში. ბეჟან დადიანი გარდაცვლილა 1728 წელს, მაშასადამე ამაზე გვიან თხზულება ვერ გაილექსებოდა. ვერ გაილექსებოდა ის 1713 წელზე ადრეც, რადგან აქ არჩილზე წარსულ დროშია ლაპარაკი („ვინ იყო ქებული"). ამრიგად, პეტრეს „ალექსანდრიანი" გაულექსავს 1713-1728 წლებში. პეტრე უხვად სარგებლობს შედარებისათვის ქართული სიტყვაკაზმული მწერლობის ძეგლებით, როგორიცაა: „შაჰ-ნამე", „ვისრამიანი", „ვეფხისტყაოსანი", „ამირანდარეჯანიანი", „იოსებზილიხანიანი", „ლეილმაჯნუნიანი" და სხვ. ასახელებს აგრეთვე ჩვენამდე არშენახული რომელიღაც თხზულების გმირებს: დალალმანო და მზემასულს.

საგმირო-საფალავნო ეპოსის გარდა, ქართველები ჩვენთვის საინტერესო პერიოდში დიდი ინტერესს ამჟღავნებენ, როგორც ივანე ჯავახიშვილი ნერს, „საამიკო ამბების" ანუ რომანტიკული ეპოსის მისამართით. რომანტიკული ეპოსი XV-XVIII საუკუნეების ქართულ მწერლობაში, ძირითადად, წარმოდგენილია ან „ვეფხისტყაოსნის" გაგრძელებათა ანდა აღმოსავლური რომანტიკული პოემების თარგმან-ადაპტაციათა სახით.

რომანტიკული ეპოსი

ცხადია, დაყოფა საგმირო-საფალავნო და რომანტიკულ ეპოსად პირნმინდად პირობით ხასიათს ატარებს და ტექსტში, შესაძლოა, საგმირო და სასიყვარულო ამბები ერთმანეთისაგან გამიჯნული არც იყოს. ან უფრო ზუსტად: რომანული ეპიზდები გვხვდებოდეს საგმირო საფალავნო ეპოსში ანდა სამიჯნურო ამბებს ერთვოდეს საგმირო-საფალავნო კოლიზიები. მაგალითად, „როსტომიანის" ძირითად სიუჟეტურ ქარგაში შესანიშნავად არის ჩასმული თაჰმინესთან გატარებული ღამის ეპიზოდი. ამის მიუხედავად, წამყვანი თემის მიხედვით, მაინც ჯობს, ეპოსის შიგნით, ერთმანეთისაგან გამოვყოთ სხვადასხვა მიმართულების ნაწარმოებები.

რაც შეეხება „ვეფხისტყაოსნის" დამატებებს, ცნობილია, რომ „ვეფხისტყაოსანს", როგორც ყველაზე პოპულარულ ნაწარმოებს, საუკუნეთა მანძილზე განუციდია მრავალგვარი ცვლილება, როგორიცაა ტექსტის შესწორება, სიტყვების შეცვლა, სტროფების ჩამატება და გამოკლება, მაგრამ ეს კიდევ არაფერი, დროთა განმავლობაში ამა თუ იმ მწერალსა და მელექსეს მთელი თავები და ეპიზოდები დაურთავს მისთვის. დამატებანი, ძირითადად, გვაქვს პოემის ბოლოში. ესენია:

1. არაბეთიდან ტარიელი და ნესტანი თავისი მეგობრებითურთ გამოემართნენ ინდოეთისაკენ. ერთ-ერთ სტროფში აღნერილია მათი მგზავრობა და მერე უცებ იწყება საუბარი იმის შესახებ, თუ როგორ „ტარიელს და ცოლსა მისსა მიხვდა მათი სანადელი", ესე იგი, როგორ გამეფდნენ ისინი. ვინმე მელექსეს აღძვრია სურვილი შეეთხზა ამბავი, იმის შესახებ, თუ რა პირობებში გამეფდა ავთანდილი, ცოცხლები იყვნენ მათი დაბრუნებისას ნესტანის მშობლები თუ არა, ან რა მდგომარეობაში იყო თვით ინდოეთი. ამ მიზნით მას ჩაურთავს აღნიშნულ სტროფებს შუა თავები:

„ტარიელისაგან ინდოეთს მისვლა და ხატაელთ დამორჩილება“ და ზოგიერთი დეტალი „ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის ქორწილში“.

2. პოემა თავდება ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის სამშობლოში დაბრუნებისა და მათი გამეფების ამბით. უცნობ მელექსეს დაბადებია საკითხი: რა მოხდა მათი გამეფების შემდეგ, როგორ ცხოვრობდნენ ისინი, რა ურთიერთობა დამყარდა ტარიელსა და ხვარაზმშას შორის. ამ საკითხებზე მას უპასუხნია ახალი გაგრძელებით, სადაც აღწერილია ტარიელის დაბრუნება და ხვარაზმშასაგან სისხლის ძებნად მოსვლა ინდოეთს, ტარიელისაგან თავისი მეგობრების საშველად მინვევა, ომი ხვარამზელთა, ინდოთა, არაბთა, თურქთა.

3. საინტერესო იყო იმის გათვალისწინება, თუ როგორ ალასრულეს დღენი თვისნი ამ ძმადნაფიცმა მეგობრებმა. ამიტომ ერთ მელექსეს ალუნერია გარდაცვალება ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანისა, ავთანდილისა და თინათინისა, დატირება მათი ფრიდონის მიერ და გარდაცვალება ამ უკანასკნელისაც.

4. ვინმე მელექსეს უფიქრია, რომ ისეთი ადამიანები, როგორებიც იყვნენ ტარიელი და ავთანდილი, სიკვდილის წინ რაიმე ანდერძს დატოვებდნენ, ამიტომაც მას მართლაც შუთხზავს ასეთი ანდერძი ორივე მეგობრისა, რომლისთვისაც მერე კიდევ დაუმატებიათ ახალ-ახალი ანდერძები (კეკელიძე 1981: 367).

ამ ვერსიათა ჩამოთვლის შემდეგ, კორნელი კეკელიძე სვამს საკითხს იმის შესახებ, თუ როდის ჰქონდათ ადგილი ამ დამატებათა გალექსვას და აღნიშნავს: „ძნელია გარკვევა. ყოველ შემთხვევაში უნდა დანყებულიყო ისინი არაუადრეს მეთხუთმეტე-მეთექვსმეტე საუკუნეებისა“ (კეკელიძე 1981: 368)

„იმ მოკლე მოთხრობათა გარდა, რომელნიც დამატების სახით დართვია „ვეფხისტყაოსანს“, არსებობს მთელი თხზულება თითქმის „ვეფხისტყაოსნის“ ზომისა, რომელიც შეიძლება მის გაგრძელებად მივიჩნიოთ. ეს არის „ომანიანი“. მკითხველ საზოგადოებაში დაბადებულა სურვილი, გათვალისწინებული ყოფილიყო არამარტო პირადი დამოკიდებულება ტარიელ-ნესტანსა და ავთანდილ-თინათინს შორის მათ სიცოცხლეში, არამედ მათი გარდაცვალების შემდეგაც მათ შთამომავლობაში. ეს მიზანი დაუსახავს „ომანიანის“ ავტორს — აღნიშნავს კორნელი კეკელიძე (კეკელიძე 1981: 370).

თხზულება სავსეა აღმოსავლური ესთეტიკით, ათასგვარი ალუზიით, რომელნიც ორგანულ ნათესაობას ამჟღავნებენ ერთიან მხატვრულ (აღმოსავლურ) სივრცესთან.

აკადემიკოს კორნელი კეკელიძეს გარკვეული აქვს თხზულების ავტორის ვინაობაცა და დაწერის მიახლოებითი თარიღიც. მისი აზრით, „ომაიანის“ ავტორია ქაიხოსრო ომანიშვილ-ჩოლოყაშვილი, ხოლო თხზულება დაწერილი უნდა იყოს 1609-1613 წლებში.

რაც შეეხება საკუთრივ სამივეწურო ან რომანტიკულ ეპოსს, მე-15 მე-18 საუკუნის ქართულ მწერლობაში ეს ჟანრი რამდენიმე თხზულებით არის წარმოდგენილი. უპირველესად, რასაკვირველია, საინტერესოა „იოსებ-

ზილიხანიანის“ ქართული ვერსიები, რომელთაგან ერთის ავტორია თეიმურაზ პირველი, ხოლო მერე ვერსია ანონიმის კალამს ეკუთვნის.

„იოსებზილიხანიანის“ ქართული ვერსიების შესწავლასაც, ისევე, როგორც ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობების მრავალი საკითხის გარკვევას, დიდი ამაგი დასდო პროფესორმა ალექსანდრე გვახარიამ. მან ცალკე, მონოგრაფიულად შეისწავლა უცნობი ავტორის ვერსია და იკვლია მისი სავარაუდო წყაროები, შემდეგ კი რამდენიმე ნარკვევი უძღვნა თეიმურაზ პირველის ვერსიასაც და მის სავარაუდო სპარსულ წყაროებსაც.

ალბათ გადაჭარბებული არ იქნება თუ ვიტყვით, რომ მე-17 საუკუნის ქართულ ლიტერატურაში სამიჯნურო ეპოსის ერთ-ერთი ყველაზე ხელხვავიანი წარმოამდგენელია მეფე თეიმურაზ პირველი, რომლის სახელსაც უკავშირდება სპარსული ლიტერატურულ გემოვნებისა და ესთეტიკის ფართოდ შემოტანა ქართულ სიტყვიერებაში. მისი პოემები „ლეილ-მაჯნუნიანი“, „ვარდ-ბულბულიანი“ და „იოსებ-ზილიხანიანი“ დანერილია აღმოსავლეთის ხალხთა ლიტერატურაში თეიმურაზამდე მრავალჯერ დამუშავებულ თემებზე, მაგრამ დ. კობიძის მართებული შენიშვნით, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ჩვენი პოეტი გარკვეული ლიტერატურული ძეგლების მთარგმნელად გვევლინება, იგი კი არ თარგმნის ამ სიტყვის თანამედროვე მნიშვნელობით, „ლეილმაჯნუნიანს“, „ვარდბულბულიანსა“ თუ „იოსებზილიხანიანს“, არამედ ამ თემებზე, ირანელი პოეტების მიერ შექმნილ ნაწარმოებთა გაცნობის ნიადაგზე, თავისებურად ამუშავებს მათ.

ქართველი ლიტერატურისმცოდნეების ინტერესი თავიდანვე მიმართული იყო იმ საკითხის გასარკვევად, თუ რომელ ირანელ პოეტთა ნაწარმოებებს იცნობდა და იყენებდა თეიმურაზი. ცნობილია, რომ თეიმურაზი მოღვაწეობს იმ ეპოქაში, როცა ირანში საკმაოდ მომძლავრებულია სეფიანთა დინასტია. სპეციალისტთა ერთსულოვანი აზრით, სეფიანთა ეპოქის ლიტერატურა თავისი ხასიათით, მიუხედავად იმისა, რომ მან ვერ მოგვცა ისეთი მაღალხარისხოვანი მხატვრული ნაწარმოებები, რითაც ხასიათდება სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდი, მაინც მრავალმხრივ საყურადღებო მოვლენაა (რიპკა 1975: 56). სპარსულ ენაზე დანერილი „ლეილ-მაჯნუნიანისა“ და „ხოსროვ-შირინიანის“ ვერსიების უდიდესი ნანილი სწორედ სეფიანთა ეპოქაში შეიქმნა. ამ ეპოქის პოეტები ბაძავენ სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის წარმოამადგენლებს, თავდავიწყებით მღერიან, ლეილისა და მაჯნუნის, ხოსროვისა და შირინის, ვამეყისა და აზრას რომანულ ურთიერთობებზე, მაგრამ ვერ აღწევენ ისეთ მხატვრულ სისრულეს, რითაც ონსორის, ნიზამი განჯელის, ამირ ხოსროუს ანდა ჯამის შემოქმედება ხასიათდება (კობიძე 1975: 56).

დავით კობიძემ ივარაუდა, რომ თეიმურაზის „ლეილმაჯნუნიანის“ მთავარი ლიტერატურული წყაროა არა ნიზამი განჯელის პოემა, არამედ თეიმურაზთან ქრონოლოგიურად უფრო ახლოს მდგომი პოეტი შეიხ საად რაჰპი ხვაფელი, რომელიც 1576 წლის შემდგომ გარდაცვლილა. შეიხ საად ედ-დინის „ლეილ-მაჯნუნიანის“ სპარსული ვერსია ჯერჯერობით ერთადერთი ხელნაწერით არის ცნობილი და იგი ინახება ბოდლეანაში.

ეს ვარაუდი მართებული ჩანს რამდენიმე გარემოების გამო.

დავიწყოთ იქიდან, რომ ლეილისა და მაჯნუნის სიყვარულის ამბავი აღმოსავლურ ლიტერატურაში არაერთხელ დამუშავდა. როგორც ცნობილია, მემვიდე საუკუნის მეორე ნახევრის არაბულ პოეზიაში განვითარდა პოეზიის სპეციფიკური სახეობა, რომელიც არა არაბული ტრადიციული კასიდის აუცილებელი შემადგენელი ელემენტის ე. წ. ნასაბის სახით არამედ, დამოუკიდებელ პოეტურ ნიმუშებს გვთავაზობდა სატრფიალო თემატიკაზე. ამ ტიპის პოეზია, ძირთადად, ორი მიმართულებით გაიშალა: ერთი ბედუინურ, ხოლო მეორე ურბანულ-საქალაქო გარემოში. მაგრამ ორივე ეს მიმართულება თავიდან არაბეთის ნახევარკუნძულის საზღვრებს არ გასცილებია (ხალილი 1996: 46).

ბედუინური პოეზიის თავისებურებებს გრძნობათა სიწმინდე და ნათქვამის მხატვრული სილამაზე წარმოადგენდა (ალ.ფახური 1953: 57). ამ სკოლის პოეტებს უზრიელ მგოსნებსაც უნოდებენ. სახელნოდება აღებულია არაბეთის ნახევარკუნძულის ჰიჯაზის მხარეში მოსახლე ბანი უზრას ტომისაგან, რომლის წარმომადგენლებსაც სიყვარულში დიდ თავდადებასა და სინრფელეს მიაწერდნენ და საყოველთაოდ მიღებული შეხედულების თანახმად, უზრიელთა წარმომადგენლები დიდი და არარეალიზებული სიყვარულის გამო იხოცებოდნენ.

სიყვარულის გამო სიკვდილის მოტივი შემდგომი პერიოდის აღმოსავლურ ლიტერატურაში ფართოდ გავერცელდა, რასაც ძირითადად, სუფიური ფილოსოფიისა და ესთეტიკის განვითარებამ შუნყო ხელი, მაგრამ თავიდან უზრიული სიყვარული გულისხმობდა ერთგვარ პლატონურ სიყვარულს, რომელიც შორს იყო ხორციელი ტკბობისაგან და მიჯნურისათვის უანგარო თავდადებას ითვალისწინებდა. ამიტომაც ამ სკოლის მრავალ პოეტს, იმის მიუხედავად, იყო თუ არა ბანი უზრას ტომის წარმომადგენელი, მაინც უზრიელ პოეტს უნოდებენ. ისე კი, საერთოდ, თითქმის ყველა უზრიელი პოეტი არაბეთის ნახევარკუნძულის ჩრდილო-დასავლეთი მხრის მცხოვრები იყო. თოთოეული უზრიელი პოეტი თავის ლექსებში მხოლოდ ერთადერთ სატრფოს უმღერის, რომელსაც ნაზი, ნრფელი და აუმღვრეველი სიყვარულით ეტრფის და ძირითადად შეყვარებულთან გაყრით გამოწვეულ ტანჯვას მაღალმხატვრული ოსტატობით გადმოგვცემს. ამ პოეტებიდან შეგვიძლია დავასახელოთ: ჯამილი (ბუსაინას მეტრფე), ქუსაირი (აზზას მეტრფე) და კაის იბნ მულავვაჰი (ლაილის მეტრფე). ლიტერატურის ისტორიკოსთა შენიშვნით, შესაძლოა, რეალურად არც არსებობდა ეს კაის იბნ მულავვაჰი და იგი მხლოდ ტრაგიკული მეტრფის ერთგვარ სიმბოლოს წარმოადგენს ხალილი 1996: 45). ყოველ შემთხვევაში, კაის იბნ მულავვაჰი, რომელსაც „მაჯნუნი“ ანუ „შლეგი“ ლეილის ტრფიალების გამო შეარქვეს („მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა“ — რუსთველი), ტრაგიკული სიყვარულის ერთგვარ სიმბოლოდ იქცა, რომლის თემასაც შუა საუკუნეების აღმოსავლური ლიტერატურა არაერთგზის მიუბრუნდა და სხვადასხვა ეპოქაში სხვადასხვა დონის მხატვრული ნაწარმოებები შეიქმნა.

აღმოსავლური ლიტერატურის ისტორიკოსთა აღიარებით, მოცემულ თემაზე შექმნილი პოემებიდან მხატვრულად ყველაზე მაღალ საფეხურზე დგას ნიზამი განჯელის „ლეილი ო მაჯნუნ“ (ბერტელსი 1960: 49), მაგრამ იმ პერიოდისათვის როდესაც მოღვაწეობდა თეიმურაზი პირველი, მე-12 საუკუნეში დაწერილი განჯელის პოემა ენობრივად უკვე ძალიან დაშორებული იყო იმდროინდელ სპასულ რეალობას და სავარაუდებელია, რომ ქართველ მეფეზე, რომელმაც სპარსული შესანიშნავად იცოდა, უფრო დიდი შთაბეჭდილებას მისი თანამედროვე ავტორის თხზულება მოახდენდა. გარდა ამისა, ნიზამი განჯელის „ლეილი და მაჯნუნი“ ამ ტრაგიკული მიჯნურობის სულიერ გააზრების ლამის ერთადერთ მცდელობას წარმოადგენს. პოემა სუფიური ლიტერატურის შედეგრია და ლეილისა და მაჯნუნის ტრფობას ნიზამი ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთობად მოიაზრებს. ვფიქრობთ, ეს მთავარი საკითხია, როდესაც თეიმურაზის ნყაროს ვეხებით, რადგან ქართველი მეფის პოემაში მინიშნებაც კი არსად გვხვდება იმაზე, რომ ამბავი სულიერი მიჯნურობის ალეგორიას წარმოადგენს. თეიმურაზი, მართლია, ტრაგიკულ, მაგრამ სრულიად ემპირიულ ისტორიას გვიყვება. თანაც, აქ უფრო მნვავედ იგრძნობა ის, რასაც თეიმურაზისა და საერთოდ, სპარსული ლიტერატურის გავლენის ქვეშ მყოფი აღორძინების ხანის ქართველი ლიტერატორების შემოქმედებაში ვხედავთ: როცა გადმოტანილია სპარსული მწერლობის ზედაპირული პლასტი (სიუჟეტი, დრამატული კოლიზიები, შედარება-მეტაფორები და სხვა მხატვრული ხერხები), მაგრამ სილრმისეულად თითქმის არავითარი კავშირი არ არსებობს „დედნისა“ და „ასლის“ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ აქცენტებს შორის.

ამ საკითხზეც უფრო დაწვრილებით ნაშრომის შემდეგ თავში ვისაუბრებთ, თეიმურაზთან და მის პოემებთან დაკავშირებით კი აუცილებელია აღინიშნოს კიდევ ერთი გარემოება: თეიმურაზის სამიჯნურო პოემები (კერძოდ, იოსებზილიხანიანი) ასახავენ ბიბლიური ისტორიის ყურანისეულ ტრადიციას და ესეც იმის გამო ხდება, რომ „აღორძინების ხანის ეს დიდი პოეტი“ (დ. კობიძე) ერთგულად მიჰყვება სამიჯნურო პოემათა აღმოსავლურ გეზს, სადაც ერთ-ერთი გამორჩეული ადგილი ბიბლიური იოსების ამბის ყურანისეულ გადამუშავებასაც ეთმობა.

„იოსებზელიხანიანის“ ყველაზე სრულყოფილი მხატვრული ვერსია ეკუთვის მე-14 საუკუნის დიდი სპარსელ პოეტს, კლასიკური სპარსული მწერლობის უკანასკნელ მოჰიკანს, აბდ ორ-რაჰმან ჯამის. მისი დამთავრებისას ჯამი უკვე 70 წელსაა მიღწეული. საინტერესოა, რომ პოეტი, როგორც ეს სამეცნიერო ლიტერატურაში სამართლიანად არის შენიშნული, არსად იხსენიებს მის დრომდე არსებული „იოსებზელიხანიანის“ სპარსული ვერსიების ავტორებს. ნამდვილად, კი როგორც ეს დღემდე მოღწეული ცნობებით ვიცით, ჯამიმდე ეს თემა დაუმუშავებია აბუ მუაიდელ ბალხელს (მე-10 საუკუნე), ბახთიარის (მე-10) საუკუნე. ერთ-ერთი ვერსია მიეწერება ფირდოუსის (მე-10-მე-11 საუკუნე), ამაყ ბუხარელს (მე-11-12 საუკუნე) და მასყუდ ჰერათელს (მე-12-13 საუკ.). გამორიცხული არ არის აგრეთვე შესაძლებლობა, რომ ის სხვა ადრინდელი პოეტების მიერაც

ყოფილიყო დამუშავებული. სამწუხაროდ, აქ ჩამოთვლილი ავტორებიდან ჩვენამდე მხოლოდ ფირდოუსის სახელით ცნობილ ვერსიას მოუღწევია.

რაც შეეხება თეიმურაზის „იოსებზელიხანიანის" ნყაროების პრობლემას, ეს საკითხი მონოგრაფიულად შეისნავლეს ჯერ მაია მამაცაშვილმა და შემდგომ ალექსანდრე გვახარიამ, რომელმაც დაასკვნა, რომ თეიმურაზი არსებითად ჯამის პოემით იყო შთაგონებული და ძირითადად, სნორედ ამავე ტექსტით სარგებლობდა. ამაზე მიუთითებს თეიმურაზის პოემის დრამატული კოლიზიების განვითარება და საერთოდ შინაარსი, რომელიც საგრძნობლად განსხვავდება ყურანის ტექსტისაგან და ზღაპრული ელფერი გადაჰკრავს.

ეს საზღაპრო ელფერი შემთხვევითი არ არის შუასაუკუნეების ეპოსისათვის, რომლის შიგნითაც საზღაპრო ეპოსს, როგორც ნესი, ცალკე შენაკადადაც გამოყოფენ.

ქართულ მნერლობაში ჩვენთვის საინტერესო ეპოქისათვის ამ შენაკადის რამდენიმე მნიშვნელოვანი თხზულება დასტურდება. ამ თხზულებათაგან თითოეული მჭიდრო ნათესაობას ამყლავნებს აღმოსავლურ ნანარმოებებთან.

საზღაპრო ეპოსი

საზღაპრო ეპოსის მაგალითად ის ცნობილი ციკლიც გამოდგება, რომელიც, „ჩარდავრიშიანის" სახელით არის ცნობილი და დიდი პოპულარობით სარგებლობდა შუა საუკუნეების საქართველოში. სამეცნიერო ლიტერატურაში სნორად არის შენიშნული, რომ ქართული „ჩაარდავრიშიანი" სპარსული ეპოსის „ყესსეიე ჩაჰარ დარვიშის" ადაპტირებული ვარიანტია. სპარსული ორიგინალის ავტორის ვინაობა კი უცნობია სპარსული ლიტერატურის მკვლევართათვის. თხზულება, მართალია, ნიზამის სკოლის ყველაზე დიდ ნარმომადგენელს ხოსროვ დეჰლევისაც მიეწერება, მაგრამ მისი საერთო ლიტერატურული ხასიათი გვარწმუნებს, რომ იგი, როგორც აღნიშნული აქვს ირანისტ ე. ბერტელსს, უთუოდ არ არის დეჰლევის კალმის ნახელავი (ბერტელსი 1986: 77). მისი ენა უფრო უახლოვდება სპარსული ლიტერატურის კლასიკური პერიოდის საიგავარაკო ლიტერატურული თხზულებების ენას, ვიდრე ხალხურს. აქ გადმოცემული ამბები (თავგადასავლები ოთხი დავრიშისა და აგრეთვე კონსტანტინოპოლის მეფის აზადბახტისა) ერთმანეთისაგან სრულიად დამოუკიდებელ პატარ-პატარა რომანებს ნარმოადგენენ; მათი სიუჟეტური გაშლა მეტად რთულ და ხლართიანი გზით მიმდინარეობს. აღნიშნული თხზულების საერთო სახე იმაზე მიგვითითებს, რომ მას ჰყავს კარგი ლიტერატურული ნიჭითა და გემოვნებით დაჯილდოებული ავტორი, რომლის ვინაობაც საძიებელია (ბერტელსი 1986: 77).

თხზულების როგორც სპარსულ, ისე ქართულ ვერსიაში ორი რელიგიური მოძღვრების — კერპთაყვანისმცემლობისა და მუსლიმანობის ერთმანეთთან დაპირისპირება მოჩანს. აქ კერპთმსახურობა, როგორც ამას მართებულად შენიშნავს კორნელი კეკელიძე, დაგმობილია, ხოლო მუსლი-

მანობა წმინდა და ჭეშმარიტ რჯულადაა აღიარებული: „მართალი ჭეშმარიტი რჯული ეს არის, რომ მე მიჭირავს მეთქი, რომელსაც ცა და ქვეყანა, ქალი და კაცი, ნადირნი და მფრინველნი, მზე და მთოვარე და ვარსკვლავნი გაუკეთებია და დაუბადებიან. ღმერთი ის არის, ყოველგან არს და ყოველსავე აღავსებს; რომელსაც ესენი დაუბადებიან; ღმერთი ის არის და თაყვანისცემაც იმას მართებს და იმას შვენის, თორემ შენს ბუთს რა შეუძლია, ვინ დაუბადებია ან ვინ გაუჩენია; ეგ ყველა ეშმაკის საფრთხე არის კაცის ცდუნებისთვის, ჯოჯოხეთში შეყვანისთვის (კეკელიძე 1981: 357).

ფანტასტიკური ელემენტების უხვად შემცველ ამბებში ავტორს მუსლიმანური იდეებიც ჩაუქსოვია. თხზულება, როგორც ეს ყველაფრიდან ჩანს, კერპმსახურთა შორის ისლამის გავრცელების მიზანსაც ემსახურება. საფიქრებელია, რომ იგი შეთხზული იყოს ირანს გარეთ კერპმსახურთა მიერ გარშემორტყმულ მუსლიმან ირანელთა ნრეში (კეკლიძე 1981: 357).

„ყესსეიე ჩაჰარ დარვიშ" ლექსნარევი პროზით არის დანერილი, მაგრამ ლექსები აქ ამბის შინაასობრივ მსვლელობას ვერაფერს ჰმატებს. ისინი აქ მხოლოდ ზედმეტი ჩუქურთმების შთაბეჭდილებას ტოვებს", — აღნიშნავს დავით კობიძე. აღნიშნულ მოსაზრებას კიდევ ერთხელ დავუბრუნდებით ქართულ-სპარსული ლიტერატურული გემოვნების მსგავსება განახვავებაზე საუბრისას, აქ კი ისევ დავით კობიძეს დავესესხებით, რომლის აზრითაც, სნორედ ეს ჰქონდა მხედველობაში ქართველ მთარგმნელს, რომელსაც არცერთ შემთხვევაში არ გადმოულია ის, რაც ლექსებითაა გადმოცემული, გარემოება, რაც ქართულ ვერსიას სპარსულში მოთხრობილი ძირითადი ამბების გადმოცემის თვალსაზრისით დაბრკოლებას არ უქმნის (კობიძე 1968: 145). ქართული ვერსია შედარებით ამოკლებს ტექსტს, მაგრამ ეს შემოკლება ძირითად ამბავთა შემოკლების ხარჯზე არ ხდება. საერთოდ კი „ყესსეიე ჩაჰარ დარვიშის" ქართული ვერსია (ჩარდარვიშიანი) თვალსაჩინო ადგილს იჭერს ჩვენი მშობლიური ლიტერატურის საზღაპრო ეპოსის იმ ძეგლებს შორის, რომელთა ლიტერატურული რაობის გარკვევა სპარსული მნერლობის ღრმა შესნავლასთანაა დაკავშირებული (კობიძე 1968: 145).

ქართული საზღაპრო ეპოსის კიდევ ერთი თვალსაჩინო ძეგლი, რომელზედაც თავისუფლად შეიძლებოდა გაგვემეორებინა დ. კობიძის ზემოთ მოხმობილი სიტყვები, როგორც ეს ნ. მარის, კ. კეკელიძისა და ა. ბარამიძის შრომებით არის გარკვეული, შეთხზულია ჩვენი ლიტერატურის აღორძინების პერიოდში. ეს არის ე. ნ. „რუსუდანიანი", რომელიც ქართულად თარგმნილი, უფრო სნორად, ქართულ ნიადაგზე გადამუშავებული აღმოსავლური დასთანების — ზღაპრებისა და ეპიკური თქმულებების კრებულს ნარმოადგენს.

აღმოსავლური თხზულებების ერთ საერთო ქარგაზე ასხმული ამბების სტილისტიკის შესახებ ბევრი დაწერილა, მათ შორის ქართველ მეცნიერებსაც (მაგალითად, გიორგი ნერეთელს, მაგალი თოდუას და სხვ.) აქთ ამ საკითხზე მითითებული. როდესაც მათთვის საინტერესო თხზულებებს ეხებოდნენ. ჩვენი მხრივ, აქ აღვნიშნავთ შემდეგს: „რუსუდანიანი" ერთ-ერთი პირველი ძეგლია ქართულ ლიტერატურაში, რომლის ფაბულაც

აღმოსავლური ლიტერატურის ამ კლიშეს მიჰყვება: ერთი ძირითადი ამბავი კრავს დანარჩენ — თავის თავში ჩართულ — ამბებს და ამ ამბებზეა ასხმული ნანარმოების მხატვრული სტრუქტურა და კომპოზიცია.

თვითონ „რუსუდანიანი" დიდი ხანია ქართველი მეცნიერების ყურადღების საგანია. ჯერ კიდევ ნიკო მარმა შეისწავლა ნანარმოების ზოგადი სტრუქტურა და მისი აღმოსავლურ წყაროებთან მიმართების საკითხები. მარმავე გაარკვია, რომ რუსუდანიანის მეთერთმეტე ზღაპარი-ამბავი ხაზართ მეფისა და სამთა ძმათა დელამთ მეფის ძმისა დამოკიდებულია აღმოსავლურ წყაროებზე. თუმცა არ დაუკონკრეტებია, რომელ სპარსულ წყაროში გეხვდებოდა იგი. მოგვიანებით, დავით კობიძემ ცალკე სტატია უძღვნა აღნიშნულ საკითხს და გაარკვია, რომ ხოსროვ დეჰლევის პოემაში „ჰაშთ ბეჰეშთ" („შვიდი სამოთხე", იგივე „ბარამგურიანი) პირველ ნოველად წარმოდგენილია გონებამახვილ სამთა ძმათა მეფის ძეთა შესახებ ზღაპარი, რომელიც მოტივებისა და შინაარსის მიხედვით რუსუდანიანის მეთერთმეტე ზღაპრის სპარსულ ვარიანტს წარმოადგენს (კობიძე 1968: 60). კობიძისვე სამართლიანი შენიშვნით, „რუსუდანიანის" ავტორი, როგორც ჩანს, ცვლის, ასხვაფერებს მის განკარგულებაში მყოფ ლიტერატურულ წყაროებს. ჩვენი აზრით, ამას იგი აკეთებს ქართული ფეოდალური არისტოკრატიის ლიტერატურული გემოვნებისა და იდეების შესაბამისად; შეიძლება ამითაც აიხსნას ის გარემოება, რომ აღნიშნული ზღაპრის ქართულ, დეჰლევის ვერსიასთან შედარებით, ზოგი რამ გადაკეთებულია.

მაგალითად, დეჰლევის ვერსიით, მეფის მეუღლე მზარეულთან იჭერს კავშირს, რის შედეგადაც იბადება ვაჟი, რომელიც შემდეგ მეფე ხდება. ქართული ვერსიით საქმე მოგვარებულია ახალდაბადებულ ბავშვების გაცვლით (მეფეს შეეძინება ქალი, მზარეულს ვაჟი) და მით მეფის მეუღლე დედოფალი აცილებულია მზარეულთან ურთიერთობის მომენტს.

„ბარამგულანდამიანისა" და მისი სპარსული ვერსიების საკითხს კი სპეციალური და ძალზე საინტერესო სტატია უძღვნა პროფესორმა ალექსანდრე გვახარიამ. მისი თქმით, რამდენად უცნობია სამეცნიერო ლიტერატურაში ეს „ამბავი ბაჰრამისა და გოლანდამისა" ჩანს თუნდაც იქიდან, რომ ისეთ ავტორიტეტულ და ფუნდამენტურ ნაშრომში, როგორიცაა ჩეხი იან რიპკას „სპარსული ლიტერატურის ისტორია", იგი იწოდება ნავოის პოემის „შვიდი მთიების" ერთ-ერთ ეპიზოდად. ნავოისთან მსგავსი არაფერია. გაუგებრობა გამოიწვია იმ ფაქტმა, რომ ნავოის აღნიშნული პოემა ზოგჯერ იხსენიება, როგორც „ბაჰრამი და გოლანდამი" (მთავარ მოქმედ პირთა სახელების მიხედვით).

„საინტერესოა დოვლათშაჰის ცნობა, თითქოს მესნევი „ბაჰრამი და გოლანდამი" დაეწეროს ქათები თურშიზის თუ ნიშაბურის, — აღნიშნავს ალექსანდრე გვახარია (XV ს), — ქათების პოეტური მემ-კვიდრეობის საკითხი ბუნდოვანებითაა მოცული და სხვადასხვა მკვლევარი მას განსხვავებულ თხზულებებს მიაწერს. მაგალითად ა. კრიმსკის მიხედვით ქათების ნიზამისა და ხოსროვ დეჰლევის მიბაძვით შეუქმნია „ხამსა" (ხუთეული), რომლის მხოლოდ ორმა პოემამ მოაღწია ჩვენამდე: „გოლშანე აბრარ" (მართალთა ან უ წმინდანთა ვარდნარი) და „ლეილი ვო მაჯნუნ). დანარჩენ

პოემათაგან იგი ასახელებს „სი ნამეს“ (30 სამიჯნურო წერილი), მაჯმა-ულ ბაჰრეინს (ორი საზომის შესართავი), რომელიც ორგვარი მეტრით იკითხება და წარმოადგენს მჭვრეტელისა და საჭვრეტის მისტიკური სიყვარულის ისტორიას) ამიტომაცო, სხვაგვარად მას ნაზორ ო მანზურ ეწოდება), დელორბაის (გულწარმტაცი) საადის „ბუსთანის“ მიბაძვით დანერილ „დაჰბაბს“ (ათი კარი) ანუ თაჯნისათს (კრიმსკი 1914: 118).

ე. ბერტელსიც გოლშანე აბრარს ეა ლეილი ვო მაჯნუნს მიიჩნევს ხუთეულის ნანილებად, ხოლო ხოსროვ დეჰლევის ტრადიციას უკავშირებს ქათების მცირე ჟანრის პოემებს: „სი ნამეს“, „დელრობასა“ და „დაჰბაბს“ (ბერტელსი 1948: 35). მხოლოდ გოლშანე აბრარს, ლეილი ვო მაჯნუნს და სინამეს იხსენებს იან რიპკა (რიპკა 1959: 174), მ. ზანდი კი ნაზირო მანზურითა და დაჰბაბით კმაყოფილდება (ზანდი 1964: 35). ალექსანდრე გვახარია აღნიშნავს: „სამეცნიერო ლიტერატურის ეს არასრული მომოხილვა დაგვჭირდა იმისათვის, რათა გვეჩვენებინა, რომ „ბაჰრამ ო გოლანდამი“ მხოლოდ დოვლეთშათან იხსენიება ქათების პოემათა შორის. არ გვხვდება იგი არც ლენინგრადში დაცულ ქათების „ქოლიათში“. დოვლეთშაჰის შეცდომები საყოველთაოდ ცნობილია (მარტო ვოს ო რამისნის ნიზამისადმი მიკუთვნებულობა რად ღირს), მაგრამ ქათები მისი უფროსი თანამედროვე იყო და შესაძლოა, მისი ცნობა დიდად არ შორდებოდეს სიმართლეს. ანგარიშგასანევია ის გარემოებც, რომ დოვლეთშაჰი სნორედ ხუთ პოემას („ხამსა“?) ასახელებს (თუმცა არსად ჩანს „გოლშანე აბრარ“ და „ლეილი ვო მაჯნუნ“). ეგების ბაჰრამ ო გოლანდამი აქ სნორედ ბაჰრამ გურის შესაბებ არსებული პოემების (ნიზამის „ჰაფთ ფეიქარის“ ტიპისა) შესატყვისია? ამას გვაფიქრებინებს როგორც ნავოის ვერსიის ზემოხსენებული სახელნოდება („ბაჰრამ ო გოლანდამ“ „შვიდი მთიების“ პარალელურად), ასევე ის ფაქტი, რომ ნიზამის „შვიდი მზეთუნახავის“ ერთ-ერთ პროზაულ დამუშავებასაც „ბაჰრამ ო გოლანდამ“ ეწოდება (გვახარია 1996: 147).

მაგრამ ჩვენთვის საინტერესო დასთანს ბაჰრამისა და გოლანდამის შესახებ არაფერი აქვს საერთო არც შვიდი მთიების რომელიმე ვერსიასთან და არც თვით ბაჰრამ გურთან. არსებობს მისი როგორც პოეტური, ისე პორზაული დამუშავება. ალექსანდრე გვახარია წერს: „ჰერმან ეთე თავის ცნობილ შორმაში, ჩარლზ რიოს კატალოგზე დაყრდნობით, იხსენიებს მხოლოდ პოეტურ „ბაჰრამ ო გოლანდამს“, რომელიც დაუწერია ვინმე ამინს 1734 ნლამდე. მანვე აღნერა ამავე ვერსიის მეორე ნუსხა. არსებულა აგრეთვე ქურთული და ავღანური (პუშტუზე) ვერსიები, რომელნიც, ჩანს, სპარსულიდან მომდინარეობენ. ჰ. ეთეს ცნობის არასნორი გაგების გამო, ამინის ვერსია 1734 ნლით დაათარიღეს რიგმა მკვლევარებმა (იუსტ. აბულაძე, კორნელი კეკელიძე), სინამდვილეში ეს არის მხოლოდ იმ ნუსხის გადაწერის თარიღი, რომელიც შეიცავს აგრეთვე „ბაჰრამ ო გოლანდამს“.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ თბილისში დაცულ სპარსულ ხელნაწერთა შორის აღმოჩნდა პოეტური ბაჰრამ ო გოლანდამის კიდევ ერთი, მესამე, ნუსხა, რომელსაც ეწოდება „ქეთაბე ბაჰრამ ო გოლანდამ“. მინაწერით ირკვევა ავტორი ამინ ისფაჰანელი, ხოლო უკანასკნელ ბეითში თითქოს დაწერის თუ გადაწერის თარიღია მოცემული (1700 — რიოსაგან გან-

სხვავებული). როგორც ჩანს, ეს იგივე პოემაა, რომელსაც აღწერენ ჩ. რიო და ჰ. ეთე. სამწუხაროდ, ბრიტანული კოლექციის ხელნაწერი ჩვენთვის მიუწვდომელი დარჩა. ამდენად, დაბეჯითებით ვერაფერს ვიტყვით, მაგრამ ზოგი საეჭვო მომენტი მაინც ალანიშნავია. ჯერ ერთი, განსხვავებულია დასაწყისი ბეითები. ამასთან აღწერილობაში ციტირებული ბეითი ჩვენს ნუსხაში გვხვდება. მეორე, ნ. როის აღნიშნული აქვს, თითქოს გოლანდამი, სხვა ვერსიებისაგან გასხვავებით არის არა ჩინელი დედოფალი, არამედ ფერია. თბილისის ნუსხის მიხედვით კი გოლანდამი, როგორც ყველგან, ჩინეთის ერთ-ერთი ქალაქის მეფის ასულია. მხოლოდ ამ ორი ნუსხის უშუალო შედარება ცხადყოფს — სხვადასხვა ვერსიასთან გვაქვს საქმე, თუ ერთი ვერსიის ორ რედაქციასთან(არც აღწერილობის უზუსტობაა გამორიცხული). რაც შეეხება ეთესეულ ნუსხას, ჩვენს ხელთ არსებული ფრაგმენტები ადასტურებენ მათს იდენტურობას.

არსებობს კიდევ ერთი საინტერესო ცნობა პოეტური ვერსიის შესახებ. 1935 წელს ლენინგრადელი ირანისტი ა. ბოლდირევი ტაჯიკეთიდან აბასთუმანში ატყობინებდა სიკვდილის პირას მყოფ იური მარს: „....ვიპოვე ბაჰრამ ო გოლანდამის მეტად საინტერესო ხელნაწერი. ეს არის რომანი დაწერილი მშვენიერი, სადა ენით, დაახლოებით 3000 ბეითი. ჩანს, ანალოგიური ნუსხა არ მოიპოვება არცერთ ცნობილ ბიბლიოთეკაში. ვფიქრობ, ეს იმ „ფეოდალური" რომანის ორიგინალია, რომლის „ძირს დაშვებაზე" და „მასებში" გავრცელებაზე მსჯელობს ე. ბერტელსი თავის წერილში „ლუბოკურ ლიტერატურაზე". ან რაიმე ამის მსგავსი ან იქნებ სულ სხვა" (გვახარია 1996: 148-149).

ალექსანდრე გვახარია შენიშნავს: „სამწუხაროდ ბოლდირევს არ გამოუქვეყნებია ცნობა ამ ვერსიის შესახებ. ირანისტთა კონფერენციაზე, დუშანბეში მან ვრცლად გაგვაცნო თავისი მოსაზრება: პოეტური ვერსია უნდა ეკუთვნოდეს ვინმე მოჰამად ამინ ქერმანის, მე-14-16 საუკუნეების უცნობ პოეტს. თავდაპირველად ნუსხა ინახებოდა ფირდოუსის სახელობის საჯარო ბიბლიოთეკაში, ამჟამად კი ტაჯიკეთის მეცნიერებათა აკადემიის ალმოსავლეთმცოდნეობის განყოფილებაში. მართლაც, როგორც ითქვა, კატალოგში ქათების პოემად მოხსენიებული ნუსხა 213 ალმოჩნდა სწორედ ხსენებული ვერსია. ი. სალიმოვი კატეგორიულად მიიჩნევს მას ქათების პოემად. განყოფილების გამგემ ა. მირზოევმა ეჭვი გამოთქვა ამის თაობაზე. აღნიშნული ნუსხის გაცნობის შედეგად ცხადი გახდა, რომ ხელთ გვაქვს ამინის პოემის მეოთხე ნუსხა. დასაწყისი ბეითი თუმცა აგრეთვე განსხვავებულია, მაგრამ ძირითადი ტექსტი აგრეთვე ემთხვევა თბილისურ ნუსხას, ცალკეული რედაქციული ხასიათის ბეითებისა თუ წაკითხვების გამოკლებით. რაც მთავარია, ამ ნუსხაში სრულად არის დაცული ერთ-ერთი დასაწყისი თავის სათაური, რომელშიც ავტორის სახელია გაცხადებული: „მოჰამად ამინის მიერ სიზმრად ხილვა ბაჰრამისა და გოლანდამის დასთანისა". ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ დღესდღეობით ცნობილია მხოლოდ ერთი პოეტური ვერსიის ოთხი ნუსხა(ამდენად, არაზუსტია ა. სალიმოვის გამოთქმა „პოეტური ვერსიები"); პოემა ეკუთვნის უცნობ პოეტს მოჰამად ამინ ქირმანელს თუ ისფაჰანელს. სიუჟეტურად

პოეტური ვერისია საკმაოდ ახლოსაა ხალხური დასთანის პროზაულ დედანთან (ჰგვახარია 1996: 149).

ამინის პოემა საჭიროებს საგანგებო შესწავლას, ამჯერად კი შევეხებით ხალხურ პროზაულ დამუშავებას.

მუჰამად ჯაფარ მაჰჯუბის წერილების სერიიდან ერთ-ერთი სტატია მიეძღვნა პროზაულ ბაპრამოგოლანდამს. პოეტურ ვერსიას მაჰჯუბი არ იხსენიებს. დასაწყისში მას მოჰყავს ცნობები იმ დასთანის შესახებ, რომელსაც თუმცა ბაპრამ ო გოლანდამ ეწოდება, მაგრამ ფაქტიურად ნიზამის „ჰაფთ ფაიქარის" პროზაულ გადმოცემას წარმოადგენს. საინტერესოა მაჰჯუბის დაკვირვება ბაპრამის სატრფოს შეცვლის თაობაზე (ნიზამისთან — ფეთნე, პროზაულ დამუშავებაში გოლანდამი). მკვლევრის აზრით, საფუძველი ამ შენაცვლებას თვით ნიზამის ტექსტში მოეძებნება: აქ ფეთნეს ერთ-ერთი ეპითეტია: ბოთე გოლანდამ („ვარდისტანა კერპი") ჩანს, ეს ეპითეტი საკმაოდ მჭირდოდ დაუკავშირდა ფეთნეს, რადგან მოახერხა ძირითადი სახელის გამოდევნა და თანაც არამხოლოდ ამ პროზაულ დამუშავებაში. ნავოის პოემის ამ სახელით მონათვლის მიზეზი, სწორედ აქ არის საძებარი. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ „შვიდი მთიების" სხვადასხვა ვერსიაში (იგივე ნავოის, ხოსროვ დეჰლევის, ნოდარ ციციშვილის) ბაპრამის სატრფოს დელარამი ეწოდება. შესაძლებელია, ეს სახელიც ნიზამისეულ ფეთნეს მეორე ეპითეტს — „დელარამს" (გულის სიმშვიდეს) უკავშირდებოდეს.

როგორც ითქვა, იმ ხალხურ პროზაულ დასთანს ბაპრამისა და გოლანდამის შესახებ, რომელიც ჩვენ გვაინტერესებს (ისევე როგორც მის პოეტურ დამუშავებას) არაფერი აქვს საერთო არც ნიზამისთან და არც მის მიმბაძველებთან (მათ შორის, ხსენებულ პროზაულ დამუშავებასთან), არც საერთოდ ბაპრამ-გურისთან. ეს არის ტიპიური სარაინდო-სათავგადასავლო რომანი, რომლის სქემაც ნარმოდგენილია ე. ბერტელსის დასახელებულ ნაშრომში: მთავარ გმირს, უებრო რაინდს უყვარს სატრფო, ულამაზესი ასული, რომელიც როგორც წესი, ცხოვრობს შორს, გადაკარგულ ქვეყანაში (რიმი, ჩინი, იამანი, სარნადაბი და ა. შ). მის მოსაპოვებლად გმირმა უნდა გადალახოს უმარავი სიძნელე, დაამარცხოს ურიცხვი მტერი, გადაეყაროს ზღაპრულ ფათერაკს, ვიდრე ბედნიერად არ დასრულდება მისი თავგადასავალი. აქ ერთად იყრის თავს რეალური და ფანტასტიკური ელემენტი. „დევები და ფერიები თავისუფლად დასეირნობენ ამ ტიპის თხზულებათა ფურცლებზე (ი. ბორშჩევსკი), საკმაოდ დიდია რომანტიკული ელფერი. სნორედ ამ ქარგაზეა გაშლილი „ბაპრამ ო გოლანდამის" სიუჟეტი:

ალექსანდრე გვახარია, ვისაც ეკუთვნის დასთანის ძალზე მარჯვე ადაპტაცია, თავისი კვლევის გაგრძელებისას აღნიშნავს:

„ბაპრამისა და გოლანდამის პროზაული დასთანი ლიტერატურული წარმოშობისა ჩანს. ზემოთ ითქვა, რომ აქ ჭარბად იგრძნობა რომანტიკული საღებავები. გამორიცხული არაა, რომ არსებობდა მისი კონკრეტული წყარო (როგორც ამას ა. ბოლდირევი ვარაუდობდა). ჯერ-ჯერობით გადაჭრით რაიმეს თქმა ძნელია, ამდენად ყოველ მცირე დეტალს დიდი მნიშ-

ვნელობა ენიჭება. ასეთად მიგვაჩნია ბაჰრამისა და გოლანდამის მიმოწერა. იგი აშკარად უკავშირდება სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურისათვის ძველსა და ტრადიციულ „ნამეს“ (წერილის“) ჟანრს. განსაკუთრებით საინტერესოა ამ წერილებში ჩართული ბეითები (გალექსილი ფრაგმენტები).

„ბაჰრამ ო გოლანდამის“ ტექსტში, ისევე, როგორც სხვა ანალოგიურ ხალხურ დასთანებში, ვხვდებით შიგჩართულ ცალკეულ ბეითებს, მაგრამ ნერილებში ისინი სცილდებიან ჩვეულებრივი ჩანართის ფარგლებს. როგორც ნესი, ნერილი იწყება საკმაოდ ვცრელი ლირიკული მიმართვით, შემდეგ პროზით გადმოიცემა ძირითადი შინაარსი, ბოლოს იგი კელავ ლექსით მთავრდება. ამასთან, ლექსითი ფრაგმენტები უბრალოდ კი არ არის ჩართული. ისინი მჭიდროდ ერწყმიან პროზაულ ნაწილს და ერთ მთლიანობას ქმნიან. ხშირად ლექსით შესავალშივეა დასახელებული ის მოტივი, რომელიც შემდეგ გაშლილია პროზაულ ნაწილში. ხალხური პროზაული დასთანის დეტალური შედარება ყველა დღეს ცნობილ პოეტურ ნუსხასთან კი გაარკვევს რომელი მათგანის დამუშავებაა იგიო. — შენიშნავდა ალ. გვახარია. — მაგრამ გამორიცხული არაა ისიც, რომ მათ ჰქონდეთ უფრო ძველი საერთო ნყარო — კლასიკური ხანის რომელიმე უცნობი პოეტური ვერსია, საიდანაც გავრცელდა აღნიშნული საერთო ბეითები. ეს კიდევ უფრო ზრდის „ბაჰრამ ო გოლანდამის“ მნიშვნელობას და მას იმ ხალხურ დამუშავებათა რიცხვში ათავსებს, რომელთა შესახებ ე. ბერტელსი ნერდა: „ლუბოკის დაწვრილებითი შესნავლა გვაძლევს შესაძლებლობას „სარაინდო“ რომანის თემატიკის უფრო სრული სურათის მიღებისა, რადგან ამ ხალხურ გადმოცემათა უმრავლესობა მოიცავს ისეთ თხზულებებს, რომელთა „ლიტერატურული“ ვერსიები ჩვენთვის ჯერ უცნობია, ან იქნებ ვერასოდეს გაირკვეს. ამრიგად, ეს ლიტერატურა დიდ დახმარებას გაგვიწევს იმ რომანულ პოემათა აგებულების ანალიზის დროს, რომლებითაც ასე მდიდარია კლასიკური სპარსული მწერლობა“ (გვახარია 1996: 150).

მართლაც „ბაჰრამ ო გოლანდამის“ რიგი სიუჟეტური დეტალები (მდიდარი, უძეო მეფე, ქურციკი, სიყვარულით დაბნედა, ვაჭრად გადაცმა, მოძალადე უფლისნულის დამარცხება და სხვა), საერთო რომანტიკული ელფერი (შუამავალი მოახელე, ნერილები), მხატვრული ლაკონურობა აშკარად მიუთითებს მისი პროტოტიპის კლასიკურ პერიოდში ჩამოყალიბებაზე. ალექსანდრე გვახარიას შენიშვნით, ალბათ ამ ტიპის „სპარსულ ამბებს“ გულისხმობდა შოთა რუსთველი „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში. იუსტინე აბულაძე კი აღნიშნავს: „ცხადია, ეს არ ნიშნავს, თითქოს „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ არაკი არსებითად არ განსხვავდება სხვა სპარსულის სადევგმირო ამბებისაგან და ნამეტურ ახლოა ბაჰრამიანის ტიპის მოთხრობებთან (აბულაძე 1914: 25).

რუსთველი მხლოდ ამსგავსებდა ცალკეული გარეგნული ნიშნებით თავის პოემას ამ ტიპის სპარსულ თხზულებებს, თორემ მათ შორის სნორედ რომ არსებითი განსხვავებაა.

იუსტინე აბულაძის ცდა, დაეახლოვებინა „ვეფხისტყაოსანი“ და „ბარამგულანდამიანის“ ტიპის თხზულებები, მკაცრად გააკრიტიკა კორნელი კეკელიძემ (კეკელიძე 1981: 413). იუსტინე აბულაძეს კი საგანგებო განმარ-

ტება დასჭირდა ამის თაობაზე: „კ. კეკელიძეს რომ სათანადო ყურადღება მიექცია ჩვენს ნაკლევში გამოთქმული აზრებისათვის, იგი დარწმუნდებოდა, რომ ჩვენს მიერ „ვეფხისტყაოსნის" არაკის შედარება „ბაჰრამგულიჯანიანსა" და „ბარამგულანდამიანთან" მიმართული იყო იმ მიზნისაკენ, რომ აღგვენიშნა, საერთო ნიშანდობლივი თვისებები როგორც სიუჟეტის, ისე კერძო ეპიზოდების მხრით, „ვეფხისტყაოსნისა" და ყველა დასახელებულ სპარსულითგან ნათარგმნ ნიმუშებში, და გვეჩვენებინა დაინტერესებულთათვის, თუ რამდენად უახლოვდებება და ენათესავება „ვეფხისტყაოსნის" არაკი ბარამიანის ტიპის დასახელებულ მოთხრობებს.

როგორც ვხედავთ, აქ გაცილებით უფრო ზომიერად არის დასმული საკითხი არა იგივეობისა, არამედ სიახლოვისა კერძო ეპიზოდების მხრივ „ვეფხისტყაოსანსა" და ბარამიანის ტიპის თხზულებებს შორის.

რაც შეეხება საკუთრივ „ბარამგულანდამიანს", იუსტინე აბულაძე არსად ამბობს, თითქოს მას რაიმე გავლენა მოეხდინოს „ვეფხისტყაოსანზე". მიუხედავად ამისა, კ. კეკელიძემ უცვლელად გაიმეორა თავისი ბრალდება: „შენყნარებელია იუსტინე აბულაძის აზრი, ვითომც, „ბარამგულანდამიანს" რაიმე გავლენა მოეხდინოს , „ვეფხისტყაოსანზე". ჯერ ერთი, „ბარამგულანდამიანი" სპარსულად დაწერილი უნდა იყოს არაუადრეს მე-16 საუკუნისა. მაშასადამე, ის „ვეფხისტყაოსანზე" ვერ მოახდენდა გავლენას. მერე, არავითარი არსებითი მსგავსება „ვეფხისტყაოსნისა" და „ბარამგულანდამიანის" სიუჟეტებს შორის არ არსებობს, თუ ასეთ მსგავსებად არ ჩავთვლით ისეთ ელემენტებს, რომელთაც თითქმის ყველა საგმირო და რომანტიკულ ნაწარმოებებში ვპოულობთ. ასეთია: ბარამის გოლიათობა, სატრფოს ძებნა და მასთან ურთერთობის დაჭერა მხევლის საშუალებით; ვაჭრებისათვის დახმარების აღმოჩენა და მეფე სიფორთან დაძმობილება. და თუ მათ შორის არის რაიმე არა არსებითი, არამედ მოჩვენებითი მსგავსება, მაშინ ეს უნდა ახსნილ იქნას პირიქით: „ვეფხისტყაოსნის" გავლენით მთარგმნელზე. ჩვენ ვიცით, რომ „ვეფხისტყაოსნით" გატაცება აღორძინების ხანაში იმდენად ძლიერი იყო, რომ ნათარგმნ თხზულებებშიც კი შეჰქონდათ უკვდავი პოემის ელემენტები (კეკლიძე 1981; 414).

ორი მეცნიერის ამ დაპირისპირებაში სიცხადე შეიტანა პროფესორმა ალექსანდრე გვახარიამ. კერძოდ, მან აღნიშნა:

„ამ ბრალდების რამდენიმე მომენტი დაზუსტებას მოითხოვს. როგორც ითქვა, იუსტინე აბულაძე არსად წერს, თითქოს, „ბარამგულანდამიანს" (იგულისხმება, ცხადია, სპარსული ვერსია) რაიმე გავლენა მოეხდინოს „ვეფხისტყაოსანზე". საუბარია მხოლოდ „ბარამიანის" ტიპის მოთხრობათა კერძო ეპიზოდების სიახლოვეზე „ვეფხისტყაოსანთან". მართალია, აქ მხოლოდ ბარამგულანდამიანი არ იგულისხმება, მაგრამ არც „ყველა საგმირო და რომანტიკული ნაწარმოები", არამედ მხოლოდ ამ უკანასკნელთა გარკვეული ჯგუფი, რომელშიც შედის აგრეთვე „ბარამგულანდამიანი".

რაც შეეხება ვეფხისტყაოსანსა" და „ბარამგულანდამიანის" შორის არსებული მოჩვენებითი მსგავსების ახსნას რუსთაველის პოემის გავლენით ქართველ მთარგმნელზე, იგი საფუძველს მოკლებული ჩანს, რადგან ყველა ეს რეალური თუ მოჩვენებითი მსგავსება ახასიათებს თვით სპარ-

სულ პროზაულ ვერსიას, რომელსაც უკავშირდება ქართული პროზაული თარგმანი.

ბაპრამ ო გოლანდამის" ხალხური ვერსია XVი საუკუნით თარიღდება, კერძოდ, სეფიანთა ხანით, მაგრამ როგორც ზემოთ აღინიშნა, ამ სიუჟეტს განვითარების ხანგრძლივი გზა უნდა გაევლო, მსგავსად ე. ნ. „ხალხური წიგნების" მიერ განვლილი გზისა, რაც ასე ზუსტად წარმოადგინა ვ. ჟირმუნსკიმ: „ახალი სტილის რომანული ეპოსის მწიგნობრული ფორმების გვერდით როგორც დასავლეთში, ისე აღმოსავლეთში ვითარდება ხალხური ფორმები. სარაინდო ბრძოლების საგმირო-რომანული ელემენტი და ჯადოსნური თავგადასავლები აქ უფრო მეტია, ვიდრე ამაღლებული სარაინდო მიჯნურობის დახვენილი ფსიქოლოგია... ამავე დემოკრატიულ ჟანრს განეკუთვნება დასავლეთში „ხალხური წიგნები", რომელნიც გალექსილი სარაინდო რომანებისა და საგმირო ეპოსის ძველი პროზაული გადამუშავების საფუძველზე ჩნდებიან უკვე XVI საუკუნის დასაწყისიდან. ისინი ფართოდ გავრცელდნენ უკვე წიგნის ბეჭდვის გამოგონებასთან ერთად" (ჟირმუნსკი 1962: 50).

სწორედ ასევე, ოდესღაც კლასიკური ხანის ლიტერატურული თხზულება (შესაძლებელია მას სხვა სახელიც ერქვა) დაედო საფუძვლად გვიანდელ ხალხურ გადამუშაევებს. „აპრამ ო გოლანდამის" პროზაულ ვერსიაში რაინდული სიყვარულის ფსიქოლოგიური დახვენილობა შეცვლილია საგმირო და სათავგადასავლო ეპიზოდებით. იგი ფართოდ გავრცელდა XVI საუკუნიდან ჯერ ხელნაწერების, შემდეგ კი მათთან დაახლოებული ლითოგრაფიის სახით. ალექსანდრე გვახარია შენიშნავს: „ძველ ქართულ მწერლობაში ცნობილია სამსახეობა ბარამისა. მათგან ერთი — „ბარამგულანდამიანი" ანუ მცირე ბარამიანი (განსხვავებით დიდი ბარამიანისაგან ანუ ნოდარ ციციშვილის „ბარამგურიანისაგან") უკავშირდება სწორედ ზემოთ განხილულ „ბაპრამ ო გოლანდამს."

ჩვენამდე მოღწეული „ბარამგულანდამიანის" ხელნაწერთა უმრავლესობას დაუცავს საგულისხმო თავსართი, რომელიც ერთგვარ გასაღებს იძლევა ნყაროსა და თარგმანის გაჩენის დროის გასარკვევად: „კარი ბარამისა და გულანდამისა სპარსულისაგან ქართულად გადმოთარგმნული ბრძანებითა საქართველოს გამგებლის ბატონიშვილის ვახტანგისათა. მრავალ ჟამიერ ყოს უფალმან ორსავე ცხოვრებასა შინა, ამინ" (გვახარია 1991: 158

ე. თაყაიშვილმა, რომელმაც ყურადღება მიაქცია ვახტანგის ხსენების ფაქტს, ეჭვი გამოთქვა: „მეფე ვახტანგის სახელი, ჩვენი აზრით, უმიზეზოდ არის მიკუთვნებული პროზაული ვერსიისათვის. ვახტანგის ბრძანებით, ონანამ გალექსა სულ სხვა ბარამიანი (იგულისხმება ბარამგულიჯანიანი)... გალექსილი ბარამიანის ინიციატორის სახელი, საფიქრებელია, გადაიტანეს იმავე სახელნოდების პროზაულ მოთხრობაზე". ეს ვარაუდი არ გაიზიარა კ. კეკელიძემ. მისი აზრით, ვახტანგის სახე აქ შემთხვევით არ გაჩენილა. ჩანს, ვახტანგს აინტერესებდა ბარამის სახელთან დაკავშირებული თხზულებები (კეკელიძე 1980: 413). აქვე უნდა აღვნიშნოთ ერთი საინტერესო გარემოება. ზემოხსენებულ ბარათაშვილისეულ ხელნაწერს დაუცავს

„ბახთიარნამეს“ ქართული ვერსიის უნიკალური ნუსხა. მისი თავნერილობა თითქმის ზუსტად ემთხვევა „ბარამგულანდამიანისას“: „კარი პირველი აჯამისა ხელმწიფისა სპარსულისაგან ქართულად გადმოთარგმნული ბრძანებითა საქართველოს გამგის ბატონიშვილის ვახტანგისათა მრავალ-ჟამიერ ყოს უფალმან ორსავე შინა ცხოვრებასა“.

ალექსანდრე გვახარია შენიშნავს: არა გვგონია ეს შემთხვევითი იყოს, რადგან კრებულში შეტანილ მესამე თხზულებას — „ხოსროვშირინიანის“ ქართულ ვერსიას იგი არ უძღვის. თუმცა მას იცნობს, მაზე უმუშავია საკუთრივ ვახტანგ მეფეს. ერთი საინტერესო მინაწერი „ბარამგულანდამიანის“ მთარგმნელადაც კი აცხადებს ვახტანგ მეფეს (თუ ეს გაერცელებული თავწერილობის ცუდი გაგების შედეგი არაა):

ესე ნიგნი ადრე არის საკითხავი სპარსელთაგან,
თარგმანული ქართველთავე მეფისა ვახტანგისაგან,
ჩამივარდა, გარდავნერე, მეცა ვიშოვე სხვისაგან,
რომ მეამა, შევასრულე, თვარ ძალა მედგა ვისაგან.

თუ თავწერილობის მიხედვით „ბახთიარნამეს“ ქართული ვერსია თარიღდება 1703-1712 ნლებით, ამავე პერიოდით შეიძლება დავათარიღოთ „ბარამგულანდამიანიც.“ მეთვრამეტე საუკუნით იფარგლება ძეგლი ენობრივადაც. მთარგმნელის ვინაობა უცნობია“ (გვახარია 1996: 162). ალექსანდრე გვახარიას საკუთრივ სამართლიანი შნიშვნით, „ბარამგულანდამიანი“ სპარსული ორიგინალის ზუსტი და საკმაოდ გამართული ქართული თარგმანია. სრულად არის დაცული როგორც ძირითადი სიუჟეტური ხაზი, ისე დეტალები.

სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ ბარამგულანდამიანი გამოირჩევა სტილის ლაკონურობით. ამ მხრივ ის ენათესავება ბახთიარნამეს ქართულ ვერსიას და საერთოდ, XVIII საუკუნის ქართული პროზის საუკეთესო ნიმუშებს. მაგრამ ეს ლაკონურობა იშვიათად გადადის სიღარიბეში. „ბარამგულანდამიანი“, „ყარამანიანისა“ არ იყოს, მართლაც ამაოდ საკითხავი და სასიამოვნოდ სასმენელია. „ყარამანიანი“ შემთხვევით არ გვიხსენებია. ზემოთ ითქვა ამ თხზულებათა ცალკეული ეპიზოდების მსგავსებაზე. მსგავსია მათი ენობრივი გაფორმებაც, განსაკუთრებით ბრძოლების აღნერისას. მაგრამ, ალექსანდრე გვახარია, აღნიშნავს, რომ რომანტიკულ პასაჟებში „ბარამგულანდამიანის სტილი, მისი ენობრივი ფაქტურა „ვისრამიანისას“ ეხმიანება. სპარსული შინაარსი ხატოვანი ქართულითაა აჟღერებული.

მიუხედავად ზუსტი თარგმანისა, ქართულ ვერსიაში იშვიათია სპარსიზმები („ვირემ სიბნელისა ფარდაგი დაიხურებოდეს...“ „სანუთროსა განმანათლებელი გუნბათზედ ამაღლდა...“ და სხვ.) თუ უცხო ლექსიკა („ბურჯი“ კოშკის მნიშვნელობით; „ყაფლა“, „ყათარი“ — ქარავანი; მაჯუნი — „ტკბილი წამალი“ და სხვ.) საინტერესოა, რომ ლეილის მეტრფის სახელიც კი გაქართულებულია — მიჯნური მაჯნუნის ნაცვლად“ (გვახარია 1996: 165)

ალექსანდრე გვახარია თავისი ნერილის დასასრულს (საიდანაც უხვად გამოვიყენეთ ფრაგმენტები, ძეგლის დასახასიათებლად, რადგანაც ეს

არის „ბარამგულანდამიანის" შესახებ არსებული დღემდე ყველაზე სრული გამოკვლევა და მისი მონაცემები, უტყუარობის თვალსაზრისით, გადამონმებას თითქმის აღარ საჭიროებს) აღნიშნავს: „ბარამგულანდამიანის" ამ ზოგადი მიმოხილვითაც, ვფიქრობთ, ცხადია მისი ისტორიულ-ლიტერატურული ღირსებები. მიუხედავად იმისა, რომ XIX საუკუნის დასასრულსა და XX საუკუნის დასაწყისში იგი რამდენჯერმე გამოიცა (1880, 1886, 1901), არცერთი მათგანი არაა კვლევისათვის გამოსადეგი, იმდენად დამახინჯებულია ტექსტი. ქართული ხელნაწერებისა და სპარსული დედნის შესწავლის საფუძველზე „ბარამგულანდამიანის" კრიტიკული ტექსტის მომზადება მომავლის საქმეა" (გვახარია 1996: 167).

ალექსანდრე გვახარია აღნიშნავდა იმასაც, რომ „მრავალსაუკუნოვანი ქართულ სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობების შედეგად დიდძალი და მდიდარი მასალა დაგროვდა საკვლევაძიებოდ. მიუხედავად ქართველი ირანისტების წარმატებებისა, ბევრი რამ ჯერ კიდევ რჩება გასარკვევი და დასადგენი. პირველ რიგში, აქ იგულისხმება სპარსულიდან მომდინარე ძეგლთა წყაროს დადგენა, თარგმანის ხასიათის გარკვევა, ტექსტის ფილოლოგიური და მხატვრული ანალიზი, მისი მეცნიერული გამოცემა და ა. შ. ჯერ კიდევ ნიკო მარი აღნიშნავდა ისეთი ქართული ძეგლების არსებობას, რომელთა სპარსული წარმომავლობა აშკარაა, მაგრამ რომელთა წყარო დღემდე დაძებნილი არ არის. ცხადია, აქ გარკვეული სიფრთხილე გვმართებს, რადგან ქართველები ერთნაირი ოსტატობით ახერხებდნენ როგორც ზუსტ, ისე თავისუფალ თარგმანს, გადმოკეთებასა თუ მიბაძვას. ამდენად, ძნელია, რამე ზოგადი კანონის დადგენა, ყოველ ძეგლს კონკრეტული მიდგომა და განხილვა ესაჭიროება. განსაკუთრებით ითქმის ეს XVI-XVIII საუკუნეებში მომრავლებულ აღმოსავლური სათავგადასავლო ჟანრის (დასთანების) ტიპურ ნიმუშთა შესახებ („ბახთიარნამე", ბარამგულანდამიანი", „ყარამანიანი", „ვარშაყიანი", „ფირმალიანი", „სირინოზიანი" და სხვ.)"

XX საუკუნის დიდმა ქართველმა ირანისტმა ეს სიტყვები „მირიანის" შესახებ ბრძანა, რომელსაც ცალკე, მისთვის ჩვეული ღრმა და მრავალმხრივ საყურადღებო წერილი მიუძღვნა.

„მირიანი" ანუ „ანბავი ჩინეთის ხელმწიფისა და ძისა მისისა მირისა, რომელ მისცა ღმერთმან ფერის ასულთან ღვთის ვედრებით ჭაბუკი კარგი და შვენიერი" წარმოადგენს ზღაპრულ ფონზე გაშლილ სამიჯნურო თავგადასავალს ჩინეთის მეფის ხოსრაოვშას ძის მირისა და მაღრიბის ხელმწიფის ილაილის ასულის ნომიავთაბისა.

ამ ძეგლით, თავის დროზე, დაინტერესდა მარი ბროსე. 1834 წელს თეიმურაზ ბაგრატიონი წერდა მას: „კვალად მოგეწერათ ჩემთვის მირიანი ვსთარგმნე ფრანციცულათაო. მე არ ვიცი, ეს მირიანი რომელი და რა წიგნი არის. მირიანი უეჭველად ან მირიან მეფის ცხოვრება უნდა იყოს... სხვა წიგნიც არის ქართულს ენაზედ მირიანი, საერო წიგნი არის, ზღაპარი არის და მომწერეთ რომელი არის, თუ ახალი რამ სხვა იშოვნეთ, რომელიც ჯერ მე არ ვიცი".

პარიზში დაცული ნუსხის მიხედვით, რომელიც 1760 წლით თარიღდება, მარი ბროსემ ფრანგულად თარგმნა მირიანი, როგორც ქართული ზღაპარი და ნაუმძღვარა ზოგადი მიმოხილვა. ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკაში დაცულ ხელნაწერთან დაკავშირებით ი. ა. გრენმა და ნ. მარმა კატეგორიული ფორმით გამოთქვეს მოულოდნელი აზრი თხზულების ავტორობის შესახებ: „მირიანი — მეფე ვახტანგ VI-ის რომანი". რაც შეეხება ძეგლის სადაურობას, კონკრეტული წყაროს მითითება პირველად კორნელი კეკელიძემ სცადა: „რა ენიდანაა თხზულება გადმოკეთებული? ცხადია, ზღაპარი ეკუთვნის სპარსულ ნიადაგზე აღმოცენებულ თხზულებათა ციკლს. შესაძლებელია ის გადმოკეთებული იყოს სპარსელი პოეტის ესარ ტებრაზელის (გარდ. 1382) პოემის „მიჰრ-ო-მოშთერის" საფუძველზე, სადაც ლაპარაკია, მიჰრ-მირიანისა (მზე) და მუშთარის (იუპიტერი) მეგობრობაზე, მაგრამ ერთ-ერთ ნუსხაში, რომელიც გადაწერილია 1857 წელს, ლუკა ასათიანის მიერ, ნათქვამია: „ეს ზღაპარი არის თათრულიდან გადმოთარგმნილიო". თუ ამ შენიშვნაში სიტყვა „თათრული" ნახმარია არა კონფესიური მნიშვნელობით, რომელიც სპარსულსაც გულისხმობს ხალხურ თქმულებაში, შესაძლებელია, ვიფიქროთ, რომ ზღაპარი ჩენში თურქულის გზით შემოვიდა" (კეკელიძე 1980: 376).

XIV საუკუნის სპარსულენოვანი აზერბაიჯანელი პოეტი მუჰამად ასარ თაბრიზი უმთავრესად ცნობილია, როგორც ვრცელი მესნევის „მეჰრ ო მუშთარის" ავტორი. პოემამ მაღალი შეფასება დაიმსახურა აღმოსავლეთში. თვით აბდ ორ-რაჰმან ჯამის უთქვამს „ბაჰარესთანში", ყველა ვერ დაწერს ასეთ მშვენიერ თხზულებასო. უკვე XVI საუკუნეში ჩნდება პოემის თურქული ვერსიები (ალის ვერსიას „მეჰრ-მაჰი" ენოდებოდა, დეფთერისას — „მეჰრ-ვაფა"). ასარმა თავისი პოემა მიუძღვნა ორი ჭაბუკის — უფლისწულის მეჰრისა და ვეზირის შვილის მუშტარის პლატონური სიყვარულის ამბავს. აღსანიშნავია, რომ ზოგ მკვლევარს (მ. თარბიათი) მუშთარი ასულად ჰყავდა წარმოდგენილი, მაგრამ ჯერ კიდევ ა. კრიმსკიმ აღნიშნა, რომ აქ ორივე გმირი ვაჟებია (კრიმსკი 1914: 100).

ალექსანდრე გვახაირიამ თავის წერილში (გვახარია 1996: 173) წარმოაჩინა მასა და ქართულ „მირიანს" შორის არსებული სხვაობა. მართლაც, როგორც ეს აზერბაიჯანელმა მკვლევარმა მ. სულთანოვმაც აღნიშნა, ასარის პოემა, პირველყოვლისა, მეგობრობის სიმღერაა, სამიჯნურო ისტორია კი მეორე პლანზეა გადატანილი. მართალია, ნაჰიდის ხელის მაძიებელ მეჰრს მოცილე ყარახანის დამარცხება დასჭირდა, მაგრამ ძირითადი თავგადასავალი მაინც მუშთარის ძებნასთან არის დაკავშირებული. ამავე დროს, მირიანის მთელი პათოსი სურათით გამიჯნურებული მირის მიერ სატრფოს ძიებაშია გამოხატული. თანაც, მუშთარი აქ ზღვის პირას შემთხვევით შეყრილი ვაჭარია. ერთი სიტყვით, ნათელია, რომ ასარის პოემა მირიანის წყაროდ ვერ ჩაითვლება და, ამრიგად, კ. კეკელიძის ვარაუდი უნდა მოიხსნას (გვახარია 1996: 175).

ალექსანდრე გვახარიას სავსებით მართებული მტკიცებით, მირიანის ქართული ვერსია მომდინარეობს სპარსული ლექსნარევი ხალხურ დასტანიდან. მკვლევარი დაწვრილებით უდარებს ქართულ ვერსიას სპარსულს

და ასეთ დასკვნამდე მიდის. საბოლოოდ კი აღნიშნავს: „მირიანი" XVIII საუკუნის ქართული პროზის საყურადღებო ძეგლია. მისი მხატვრული ღირსება ნაკლებია, ვიდრე „ბახთიარნამესი" ან თუნდაც „ბარამგულანდამიანისა", თუ „ყარამანიანისა", მაგრამ მიზანი მთარგმნელისა მაინც მიღნეულად შიძლება ჩაითვალოს" (გვახარია 1996: 185).

„მირიანის" ყაიდის თხზულებათა რიგში დგას ე. წ. „ფირმალიანიც", რომლის სრული სათაურია: „მორჭმა-დიდებით ცხოვრება და მოქალაქეობა ხელმნიფისა ფირმალისა და ძისა მისისა აბულ ისჰაყისა", ან სხვანაირად ამბავი დიფნის ქალაქისა".

ამავე ზღაპართა რიგში უნდა განვიხილოთ „ზალუმჯანიანი", რომელშიაც მოთხრობილია ამბავი ხელმნიფისა დიდის და ამაღლებულისა, სახელკეთილისა გულაზარისა და ძისა მისისა ახოვანისა ზალუმჯანისა."

კიდევ ერთი ზღაპრი, „ვარშაყიანი", ორგანულად ენათესავება ამ ყაიდის აღმოსავლური თქმულებების შინაარსს და სტილისტიკას, თუმცა ყველაზე სიღრმისეულ ნათესაობას აღმოსავლური ზღაპრების (კერძოდ არაბული „ათასერთღამიანის" გარკვეულ მოტივებთან) ამჟღავნებს ე. ნ. „სპილენძის ქალაქიანი", რომლის ლექსითი ვერსია, კ. კეკელიძის შენიშვნით, დღეს დღეობით, ერთადერთი ნუსხით არის ცნობილი" (კეკელიძე 1981: 447).

დიდაქტიკური ეპოსი

ეპოსის შიგნით კიდევ ერთი მრავალფეროვანი რკალია დიდაქტიკური მასალა და ის სტილისტურად ორგანულ ნათესაობას ამჟღავნებს იგავის ჟანრთან, რომელიც ასევე წამყვანი ჟანრია ჩვენთვის საინტერესო ეპოქის მსოფლიო და კერძოდ, ქართულ ლიტერატურაში. სპარსულიდან (ზოგადად, აღმოსავლურიდან მომდინარე) დიდაქტიკური პოემები ქართულად ნარმოდგენილია „ბახთიარნამეს" თარგმანთა სახით.

ლიტერატურის ისტორიისათვის ცნობილი ფაქტია, რომ 1828 ნელს ალექსანდრე სულხანიშვილის ვინმე მირზა სადეყის შემწეობით შეუსწავლია სპარსული ენა და პროზით უთარგმნია XV საუკუნის პოეტის ფანაჰის პოემა „ბახთიარნამე". ეს არის ერთი ჩარჩოთი შეკრული არაკების კრებული. არსებობს არაბულ, სპარსული და თურქული როგორც პროზაული, ისე პოეტური ვერსიები.

ქართულად პირველად ვახტანგ მეექვსის დროს ითარგმნა ამ კრებულის პროზაული სპარსული ვერსია.

„ბახთიარნამეს" ქართული ვერსიებით, გარდა იმისა, რომ ამ თარგმანებს თავისთავადი ღირებულებაც აქვთ, დიდად არის დავალებული ორიგინალური ქართული მწერლობის განვითარებაც, კერძოდ, სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა", რომლის არაერთი არაკის ფაბულა და სიუჟეტი სწორედ აღნიშნული კრებულიდან ჩანს ნასესხები და შემდეგ მაღალმხატვრულად დამუშავებული.

ლიტერატურის ისტორიკოსები დიდაქტიკურ ეპოსის ჟანრს მიაკუთვნებენ სულხან საბა ორბელიანის „სიბრძნე-სიცრუისას", ასევე XVII საუკუ-

ნის დასასრულისა და XVIII საუკუნის ერთ თხზულებას, რომლისთვისაც კორნელი კეკელიძეს მოხდებილად უნოდებია „მეფეთა სალარო", ვახტანგ მეექვსის მიერ თარგმნილ „ქილია და ლადანას".

აპოფთეგმები

დიდაქტიკურ-მორალური ნაწარმოებების განსაკუთრებულ დარგს ქართულ ლიტერატურაში კი შეადგენს ე. წ. აპოფთეგმები, რომელნიც წარმოადგენენ ბრძენთა და ცნობილ პირთა, უპირატესად ძველი აღმოსავლეთისა და საბერძნეთის მეფეთა სენტენცია-აფორიზმების, ნაკვესებანეკდოტებისა და თქმულებების კრებულებს. აღორძინების ხანის მნერლობაში, რამდენიმე ასეთი კრებული გვაქვს: ა) „ამირნასარიანი", რომელიც „თქმულია სპარსთა ენისაგან ქართულად ბატონიშვილის განმგებლის ვახტანგისაგან", მაშასადამე 1703-1711 წწ-ში; ბ) „სიბრძნენი ფილოსოფოსთანი" პირობითი სახელწოდებით გაერთიანებული სამი კრებული, რომლებიც კორნელი კეკელიძის დეფინიციით, აპოფთეგმების მეორე დარგს აყალიბებენ და 3) სნავლანი ახიკარ ბრძენისანი, მოთხრობა ახიკარ ბრძენის შესახებ, რომელიც თითქმის ყველა ენაზეა თარგმნილი და გასული საუკუნის დასაწყისში აღმოჩნდა მისი ერთ ქართული ხელნაწერიც.

დასკვნა

ეპოსის ჟანრი, როგორც აღინიშნა, XV—XVIII საუკუნეთა ქართული ლიტერატურის წამყვანი ჟანრია. ამ დროს ჩვენი ეროვნული მწერლობა ინტერნსიურ ურთიერთობაშია აღმოსავლურ ლიტერატურასთან (არაბულ და უფრო მეტად სპარსულ მწერლობასთან), საიდანაც ითარგმნება არაერთი იმ დროისათვის გავრცელებული მხატვრული ნიმუში, და იქმნება ამ ძეგლების ორიგინალური ადაპტაციები. წინამდებარე ნერილში ვცადეთ თავი მოგვეყარა ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში შესწავლილი ამ პერიოდის ეპიკური ძეგლებისათვის, აგვესახა მათ შესახებ გამოთქმული ასე თუ ისე ყველა მნიშვნელოვანი თვალსაზრისი და ეს ძეგლები დაგვეჯგუფებინა გარკვეული სისტემის ფარგლებში.

ასეთმა მიდგომამ კი საშუალება მოგვცა მოგვენიშნა XVI-XVIII საუკუნეთა ქართულ-აღმოსავლური მხატვრული გემოვნებისა და ზოგადლიტერატურული უნივერსალიების ძირითადი აქცენტები.

დამოწმებანი:

აბულაძე 1986: აბულაძე ი. რუსთველოლოგიური შრომები. ტ. I, თბ.: „მეცნიერება", 1986.
ალ-ფახური 1953: Хашна Ад-Фахур. История арабской литературы. М.: 1953.
ბარამიძე 1945: ბარამიძე ალ. ნარკვევები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან". ტ. I, თბ.: 1945.
ბარამიძე 1948: ბარამიძე ალ. ნარკვევები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან". ტ. II, თბ.: 1948.

ბარამიძე 1959: ბარამიძე ა. „შენიშვნები „შაპნამეს“ ქართული ვერსიების შესახებ. საქართველოს არქივი, II, 1959.
ბერტელსი 1948: Бертельс. Навой. М.: 1948.
ბერტელსი 1985: Бертельс. История персидской литературы. М.: Издательство Наука, 1985.
გვახარია 1996: გვახარია ალ. ნარკვევები ქართულ სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობების ისტორიიდან. ტ. I. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1996.
ეკო 2010: ეკო უ. „ვარდის სახელი“ („როგორ იწერებოდა ვარდის სახელი“) (იტალიურიდან თარგმნა ხათუნა ცხადაძემ). თბ.: „დიოგენე“, 2010.
ზანდი 1964: Занд М. 6 веков славы. М.: 1964.
ზანდი 1996: تهران , زندی محمد تختی بیانی ایران ادبیات
ინგოროყვა 1924: ინგოროყვა პ. ომარ ხაიამის რობაიების ქართული თარგმანის ნინასიტყვაობა. „კავკასიონი“, № 2, 1924.
იოანე ბატონიშვილი 1986: იოანე ბეტონიშვილი. კალმასობა. ტ, II. თბ.: „მერანი“, 1986.
კეკელიძე 1985: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. II, თბ.: „მეცნიერება“, 1985.
კობიძე 1969: კობიძე დ. ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი. ტ. II. თბ.: 1969.
კობიძე 1975: კობიძე დ. სპარსული ლიტერატურის ისტორია. ტ. I, თბ.: „მეცნიერება“, 1975.
მოლი 1921: Mohl J. Le livre de rois, V, 1-13, Paris: 1921.
ჟირმუნსკი 1962: Жирмунский В. Народный героический эпос, сравнительно-исторические очерки. М.: 1962.
ჟორჟოლიანი 2003: ჟორჟოლიანი ლ. ზააქიანის, ქართული ვერსიები. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003.
რიპკა 1914: Ripka Y. Geschichte die Persische Literatura. Leipzig: 1914.
რიპკა 1956: სპარსული ლიტერატურის ისტორია (სპარსული თარგმანი). თეირანი: 1993.
„შაპ-ნამე“ 1996: محمد و بیژن دهی راستیو نامه واژه و مقدمه با همراه فردوس نامه شاه تهران دیبیرد . 1996.
ხალილი 1996: د . م . خلیل تختی ادبیات عرب , 1996.
ჯავახიშვილი 1982: ჯავახიშვილი ი. თხზულებანი XII ტომად. ტ. III, თბ.: „მეცნიერება“, 1982.

ივანე ამირხანაშვილი

სულხან-საბა ორბელიანი

(ბიოგრაფიული ნარკვევი)

„ჩემს უკან ღმერთმა ქნას, ჩემს ქვეყანაში უკეთესობა შეიქნას!" — წერდა სულხან-საბა ორბელიანი 1715 წელს იტალიაში მოგზაურობის დროს. რომაელი კარდინალის სასახლეში თითქოს შემთხვევით ნარმოთქმული ეს ფრაზა ზედმიწევნით ზუსტად ახასიათებს მას და მისი მოღვაწეობის არსს. ამ დიდმა მოღვაწემ ყველაფერი გააკეთა იმისათვის, რათა მის შემდეგ უკეთესობა ყოფილიყო და მიზანსაც მიაღწია — ქართული კულტურული სივრცე ხარისხობრივად ახალი შინაარსით შეივსო.

სულხან-საბა ორბელიანი უნიკალური მოვლენაა ქართული კულტურის ისტორიაში.

იგი, როგორც მწერალი, ლექსიკოგრაფი, ენათმეცნიერი, მთარგმნელი, ღვთისმეტყველი, ბიბლიოლოგი, ფილოსოფოსი, დიპლომატი, მოგზაური, კარტოგრაფისტი, ენციკლოპედისტი, საზოგადო მოღვაწე, ქმნის ინტელექტუალური და პრაქტიკული საქმიანობის ახალ სტილს, სკოლას, ტრადიციას.

ცხოვრობდა ისე, როგორც ყველა, ერთი შეხედვით, არაფრით განსხვავდებოდა თავისი თანამედროვე ქართველებისაგან, მაგრამ შინაგანად სულ სხვა სიღრმეებთან იყო დაკავშირებული, სხვა თვალით ხედავდა სამყაროს, სხვანაირად აფასებდა მოვლენებს, სხვანაირად შეიგრძნობდა ყოფიერების კონტექსტს.

სიცოცხლეშივე მოიპოვა თანამემამულეთა სიყვარული და პატივისცემა. ხალხი სულიერ და ინტელექტუალურ ლიდერად აღიარებდა. სწორედ ხალხურმა ლექსმა გამოხატა ქართველთა განსაკუთრებული დამოკიდებულება დიდი მოღვაწისადმი:

> სულხან-საბა ორბელის-ძე
> სიბრძნით აღხდა ორბების ზე.

მთელ საქართველოს მამად მიაჩნია, — წერდა მისიონერი ჟან რიშარი საფრანგეთის სამეფო კარზე გაგზავნილ ნერილში.

ეს არ იყო გადაჭარბება, ვინაიდან სულხან-საბა ორბელიანმა მართლაც მთელი თავისი ცხოვრება, თავისი სულიერი და ფიზიკური ძალები შესწირა სამშობლოს. თავის თავზე გადაიტანა ყველა ის უბედურება, რაც ჩვენს ქვეყანას დაატყდა იმ რთულსა და განსაცდელებით აღსავსე ეპოქაში.

* * *

სულხან-საბა ორბელიანი დაიბადა 1658 წლის 24 ოქტომბერს (ახალი სტილით 4 ნოემბერს) ქვემო ქართლის სოფელ ტანძიაში. ამის შესახებ „ქართული ლექსიკონის" ზოგიერთი ხელნაწერის ბოლოსიტყვა გვაუწყებს: „დაბადებულა სულხან-საბა ორბელიანი ქართულსა ქორანიკონს ტმვ (1658), ოკდომბერს კდ (24), რომ ლათინურად ოთხი ნოემბერი იქნება, დღესა კვირიაკესა, უამსა შუაღამისასა".

ბავშვობა მშობლიურ სოფელში გაატარა, შემდეგ გადავიდა დმანისში, რომელიც ორბელიანთა საგვარეულო ცენტრად ითვლებოდა.

ორბელიანები ანუ „ბარათაშვილ-ორბელიშვილები" გავლენიანი ფეოდალები იყვნენ, მათ ხელში იყო „მონინავე სადროშოს", ქვემო ქართლის, დიდი ნაწილი.

ბარათაშვილთა საგვარეულოს მამამთავრად მიჩნეულია ბარათა ქაჩიბაძე, იგივე „დიდი ბარათა", რომელიც ალექსანდრე I-ის მეფობის დროს (1412-1443) მოღვაწეობდა და რომელსაც სვეტიცხოვლისთვის მდინარე მამავრის ხეობაში მდებარე სოფელი ყორანთა შეუნირავს (მენაბდე 1953:5).

რაც შეეხება „ბარათაშვილ-ორბელიშვილებს", მათი ერთ-ერთი პირველი წარმომადგენელია ყაფლან ორბელიშვი"ი, როსტომ მეფის (1634-1658) სახლთუხუცესი და მდივანბეგი. როსტომი მას ასე ახასიათებს: „ერთგული, მრავალფერად თავდადებით ნამსახური, დიდად მომჭირნე და ძალის მიმცემი" (საისტორიო მოამბე 1924:174).

სნორედ ყაფლანის შვილი იყო სულხან-საბა ორბელიანის მამა ვახტანგი – ქვემო ქართლის მდივანბეგი, რომელსაც „დიდ ორბელს" ეძახდნენ. სულხანის დედა იყო ზაალ არაგვის ერისთავის ასული თამარი.

ყაფლანი სამეფო კარს ენათესაეებოდა. მისი შვილი როდამი ვახტანგ მეხუთის, შაჰნავაზის ცოლი იყო. ასე რომ, ქართლის მეფეები გიორგი XI, არჩილი და ლევანი სულხანის მამიდაშვილები იყვნენ.

ვახტანგსა და თამარს თერთმეტი შვილი ჰყავდათ, სამი ასული და რვა ძე. 1683 წელს მათ „სადღეგრძელოდ" აუგია ვახტანგს კარის ეკლესია.

ვახტანგ ყაფლანიშვილ-ორბელიანი მწიგნობრობითა და მეცენატობითაც ყოფილა ცნობილი. ქვემო ქართლში ასომთავრული დამწერლობა მის გარდა არავის სცოდნია. მრგლოვანი შემდეგ შვილებისთვისაც უსწავლებია.

სულხანმა ადრიდანვე გამოავლინა სწავლისადმი მიდრეკილება. ბრწყინვალე ნიჭის წყალობით მალე აითვისა სასულიერო და საერო დისციპლინები. აღმზრდელად მიჩენილი ჰყავდა ბერუკა ზედგინიძე, გალობის მასწავლებლად — გიორგი იაშვილი. ამის შესახებ თვითონვე წერს: „მწვრთიდა მცხეთელი ზედგინიძეთ სახლის ძე ბერუკა და სიმღერის სრულობას მწვრთიდა იაშვილი გიორგი. მზდიდა სათუთად და ნებიერად, ვითარ შვენის თავადთა ძეთა... რამეთუ ვიყავ სწავლისა ფრიად მოყვარე და ჩემის ოსტატის დიაკვნები მაჯავრებდნენ" (ლეონიძე 1959: 133).

დიაკვნების ხუმრობა, რა თქმა უნდა, ვერც ენთუზიაზმს ჩაუქრობდა და ვერც წინსვლაში შეუშლიდა ხელს. ჭაბუკობაში შესულ სულხანს შესწავლილი ჰქონდა ყველაფერი, რაც იმ დროს განათლებულ ადამი-

ანს მოეთხოვებოდა. კარგად ერკვეოდა ფილოსოფიაში, ღვთისმეტყველებასა და ფილოლოგიაში. შემდეგ შეისწავლა თურქული, სომხური, ბერძნული, ლათინური, იტალიური და რუსული ენები. მის ფართო ინტელექტუალურ თვალსაწიერზე მეტყველებს თუნდაც ლექსიკონის შესავლის ერთი შენიშვნა: „რომელიცა ნერილთა შინა ვნახე, გადმოვიღე, საღთო ნერილთა და ღმრთისმეტყველებათა შინა, რომელიმე ღრმათა ფილოსოფოსთა ნიგნებთაგან და ღმრთისმეტყველებათა, კავშირთა, პროკლეს პლატონურთა დიოდოხოსთა, არისტოტელისა და ფორფირის კათიღორიათაგან გამოვიღე. ნემესიოს და იოანე დამასკელის პლატონური სიტყვის საქცევები აღვნერე...“ (ორბელიანი 1991:28).

სულხანის აღზრდა-განათლებაში მნიშვნელოვანი ნვლილი დაიდეს მისმა მამიდაშვილებმა. მათვე შეუკვეთეს ლექსიკონის შედგენა.

არჩილი, გიორგი და ლევანი აქტიურად მონაწილეობდნენ პოლიტიკურ ინტრიგებსა და დინასტიურ ბრძოლებში და სულხანსა და მის სახლიკაცებსაც ნება-უნებლიეთ უნევდათ ამ ბრძოლებში ჩართვა. ლევან ბატონიშვილი სულხანსა და მის ძმებს ახასიათებს როგორც „ერთგულთა და მრავალფერად ნამსახურთა“.

სულხანის თანადგომას არც ვახტანგ მეექვსე ივინყებდა. „ბიძა ჩვენი სულხან-ყოფილი საბა ორბელიშვილი, — ნერს იგი 1726 ნელს გაცემულ სითარხნის ნიგნში, — კურთხევით ხსენებულთ ხელმნიფეთ, ჩვენთა მამაბიძათა ზედა დიდად ნამსახური და გარჯილი იყო“ (მენაბდე 1953:27).

მამიდაშვილებისადმი გამოჩენილი ერთგულება სულხანს ძვირად დაუჯდა.

მას შემდეგ, რაც ირანის შაჰმა ქართლის ტახტი თეიმურაზ პირველის შვილიშვილს ერეკლე პირველს (ნაზარალიხანს) ჩააბარა, ქვეყანაში ვითარება დაიძაბა. ნაზარალიხანმა პროირანული პოლიტიკის გატარება დაინყო. უკმაყოფილო ქართველები გიორგი მეთერთმეტის გარშემო გაერთიანდნენ და ნამოიწყეს ბრძოლა მარიონეტული ხელისუფლების წინააღმდეგ, რასაც სამეფო კარის მხრიდან მძაფრი რეაქცია მოჰყვა. რეპრესიებისაგან თავის არიდების მიზნით გიორგი მეთერთმეტე იმერეთში გაიხიზნა. სულხანმა თავი ახალციხეს შეაფარა და იქიდან ცდილობდა რეაბილიტაციის მიღებას. ერთნლიანი მოლაპარაკებების შემდეგ, 1696 ნლის გაზაფხულზე, ქართლში დაბრუნების უფლება მისცეს. საქმეში ნათესავების ჩარევის შედეგად ნაზარალიხანმა სულხანი იპატია და ჩამორთმეული სამფლობელოებიც დაუბრუნა.

სულხანი ჩამოშორდა პოლიტიკურ საქმიანობას, რაც, ერთი მხრივ, გამონვეული იყო პოლიტიკური იდეალების მარცხით, მეორე მხრივ, ეს იყო ჩუმი პროტესტი ერეკლეს პროირანული რეაქციის წინააღმდეგ. მამულები ძმებს დაუტოვა, თვითონ კი დავით გარეჯის უდაბნოს მრავალმთის იოანე ნათლისმცემლის სახელობის მონასტერს მიაშურა.

საბას ბიოგრაფიის მკვლევარები განსხვავებულ ვერსიებს გვთავაზობენ იმის თაობაზე, თუ რამ გამოინვია მისი ბერად შედგომა. ალექსანდრე ხახანაშვილი ფიქრობდა, რომ მიზეზი დაქვრივება უნდა ყოფი-

ლიყო: „როცა მოუკვდა ცოლი თამარი, ათაბაგ ხალიფაშისა, შესდგა და აღიკვეცა საბას სახელით" (ხახანაშვილი 1904:542).

აქ შეცდომაა, ვინაიდან ცნობილია, რომ სულხანის მეორე ცოლი, სამცხის ათაბაგის ასული თამარი გაცილებით გვიან, დაახლოებით 1712 წელს გარდაიცვალა. რაც შეეხება პირველ ცოლს, მუხრანელი ბაგრატიონის ასულს დარეჯანს, იგი 1683 წელს ქმრის ბერად აღკვეცამდე თხუთმეტი წლით ადრე აღესრულა. ასე რომ, ოჯახური ტრაგედია არ უნდა ყოფილიყო მონასტერში წასვლის საბაბი. ეს არც რაიმე გარეშე იძულებით ან ძალდატანებით შეიძლებოდა მომხდარიყო. უფრო რეალურია გიორგი ლეონიძის მოსაზრება, რომ ამ ნაბიჯს პოლიტიკური საფუძველი უნდა ჰქონოდა (ლეონიძე 1959:142).

1698 წლის 18 მარტს სულხანი ბერად აღიკვეცა და ეწოდა საბა.

მონასტერში დაინყო ნერა თხზულებისა „სნავლა-მოძღვრებანი". ეს არის ქადაგებათა კრებული, რომლის განხილვა ადასტურებს, რომ ეროვნულ-პოლიტიკურ თემებზე ფიქრი მას ბერობაშიც არ შეუწყვეტია. მორალისტურ შეგონებებთან ერთად კრებულში შედის ქადაგებები, რომლებშიც მხილებულია ეროვნული სკეპტიციზმისა და სამშობლოს მოღალატეობის ტენდენციები. რჩება ისეთი შთაბეჭდილება, თითქოს სულხან-საბა საერო საქმეთაგან სულს ითქვამს და ელოდება შესაფერის დროს, რათა განახლებული ძალებით შეუდგეს საქვეყნო მოღვაწეობას.

ეს დროც დადგა.

1703 წელს შაჰმა სულთან-ჰუსეინმა ქართლის სამეფო ლევანს (ვახტანგ მეხუთის შვილს) ჩააბარა. სულხან-საბა მაშინვე ტოვებს მონასტერს და ლევანის გვერდით ჩნდება. მალე ლევანი სპარსეთს გაიწვიეს და ქართლის ჯანიშინობა მის ძეს ვახტანგ მეექვსეს უბოძეს.

სნორედ ასეთი განათლებული, ნიჭიერი და პრაგმატულად მოაზროვნე მმართველი სჭირდებოდა დარბეულსა და გაპარტახებულ ქართლს.

ვახტანგმა ჩამოიშორა ერეკლე ნაზარალიხანის მომხრე დიდებულები და უფლებები აღუდგინა გიორგი XI-ის მომხრეებს; შეაკეთა გზები და ხიდები; ააშენა სასახლეები და ქარვასლები; გაიყვანა სარწყავი არხები; დააარსა სტამბა და დაინყო ქართული ნიგნების ბეჭდვა; შექმნა „სნავლულ კაცთა კომისია", რომელმაც სისტემაში მოიყვანა „ქართლის ცხოვრების" ნიგნები.

აღმშენებლობით საქმეში ვახტანგს გვერდით უდგას ბიძა და გამზრდელი სულხან-საბა ორბელიანი.

ქართლის ეროვნულ-კულტურული აღორძინება ირანის გეგმებში არ შედიოდა, ამიტომ 1711 წელს შაჰმა ვახტანგი ყანდაარს დაიბარა და ისლამზე გადასვლა მოსთხოვა. ვახტანგმა სასტიკი უარი განუცხადა. განაწყენებულმა შაჰმა დააპატიმრა და ქირმანში გაგზავნა, ქართლი კი მის გამაჰმადიანებულ ძმას იესეს ჩააბარა.

ვახტანგმა დაპატიმრებამდე მოასწრო და საფრანგეთის მეფესთან საიდუმლო დავალებით გაგზავნა სულხან-საბა ორბელიანი, რომელიც იმ დროს მასთან ერთად, ისპაჰანში იმყოფებოდა.

სულხან-საბა ქართლში ბრუნდება და აქედან მიჰყვება ნმინდა ლაზარეს ორდენის მონაზონს ჟან რიშარს, რომელიც სპარსეთიდან თბილისის გავლით პარიზს მიემგზავრება.

სულხან-საბა გულდაგულ მალავს გამგზავრების მიზანს, თავი ისე უჭირავს, ვითომ შავ ზღვამდე მიაცილებს ფრანგ მისიონერს. სამეგრელოდან მათ დაემგზავრება დავით მონაზონი, რომელსაც ევალება მისიონერების ჩამოყვანა დასავლეთ საქართველოში.

1713 ნლის ნოემბერში ისინი კონსტანტინეპოლში არიან, 1714 ნლის თებერვალში — მარსელში, 1714 ნლის აპრილის დამდეგს კი უკვე პარიზში, სადაც საბა დიდი პატივით მიიღეს. იგი ორჯერ შეხვდა ლუდოვიკო XIV-ს.

რას ითხოვდა საბა საფრანგეთის მეფისგან?

პირველი, გამოეყო 300.000 ეკიუ საქართველოსთვის ირანის ვალების დასაფარად, რათა ვახტანგ მეექვსეს საშუალება მისცემოდა თავი დაეხსნა შაჰის ტყვეობისაგან; მეორე, ოფიციალურად გამოეხატა მხარდაჭერა ვახტანგ მეექვსისადმი; მესამე, გაეგზავნა 8-10 მისიონერი დასავლეთ საქართველოში კათოლიკობის საქადაგებლად.

იმავე ნლის 5 ივლისს საბა რომში ჩავიდა და შეხვდა პაპს, კლემენტე XI-ს.

ეს იყო დიდებული და უაღრესად თავაზიანი შეხვედრები. ადამიანური სითბო და გულისხმიერება არც ერთ შეხვედრას არ მოჰკლებია. სულხან-საბა თავს საკმაოდ კომფორტულად გრძნობდა და არც დიპლომატიური ალღო ღალატობდა. ისტორიას შემორჩა მისი მოსწრებული ფრაზა. ნაავადმყოფარ ლუი XIV-ს შეუჩივლია, სიბერე შემომეპარა, ხუმრობა საქმე ხომ არ არის, სამოცს გადავაბიჯეო (არადა, იმ დროს სამოცდათექვსმეტისა იყო). სულხან-საბას უთქვამს, „ხელმწიფეო, თქვენი უდიდებულესობა ამ ნლოვანებას ისეთი მშვენებით ატარებს, რომ ყველა ისურვებდა თქვენს ასაკში ყოფნას"-ო.

ნიშანდობლივია სიტყვები, რითაც კლემენტე XI მიმართავს სტუმარს: „ჩემი სისხლი რომ მთხოვო ვახტანგისა და შენის ქვეყნის სასარგებლოდ, იმასაც დასაქცევად მოგცემ" (ორბელიანი 1940:20). ეჭვგარეშეა რომის პაპის თავაზიანობა, მაგრამ უფრო საგულისხმოა ის, რასაც საუბრის ბოლოს ეუბნება სტუმარს: „შენით მრავალი საქმე მინდა გავაკეთო"-ო (ორბელიანი 1940:20). ჩანს, პაპის კურიას მართლაც ჰქონდა თავისი გეგმები საქართველოსთან და საერთოდ კავკასიასთან მიმართებით, მაგრამ მათი განხორციელებისათვის საჭირო ძალა და საშუალებები არ გააჩნდა.

საქმე ის არის, რომ კავკასიასთან დამოკიდებულების თაობაზე ევროპელებს საერთო თვალსაზრისი არ ჰქონდათ შემუშავებული. მეტიც, ამ საკითხზე სერიოზულად არც ფიქრობდნენ. თვით სულხან-საბას ვიზიტებიც გარკვეული პოლიტიკური ნრეების მიერ იყო ორგანიზებული და ნინასნარ არ შეთანხმებულა არც პარიზთან და არც რომთან. საერთოდ, ეს მოგზაურობა სპონტანური იყო, არ ითვალისნინებდა ევროპის პოლიტიკურ რეალობას და ამიტომაც ყოველმხრივ ცხადი იყო, რომ უშედეგოდ დამთავრდებოდა.

როგორც ირკვევა, ფრანგებმა წინასწარ იცოდნენ, რომ სპარსეთი აქტიურად ჩაერეოდა საქმეში და ეცდებოდა მოლაპარაკების ჩაშლას. საფრანგეთის მინისტრები და კათოლიკე მისიონერები ყველანაირად მალავდნენ სულხან-საბას ვიზიტებს, მაგრამ ვერაფერს ხდებოდნენ, ვინაიდან ირანელებმა ყველაფერი იცოდნენ. ამ დროს მარსელში უკვე იმყოფებოდნენ ირანის საელჩოს წარმომადგენლები მდიდარი სომეხი ვაჭრის აგობ ჟანის მეთაურობით და დღე-დღეზე ელოდნენ ირანის ელჩის მოჰამედ რეზა ბეგის ჩამოსვლას (ტაბაღუა 1966:141).

საფრანგეთის საგარეო საქმეთა სამინისტროს პარიზის არქივში აღმოჩნდა 1714 წლის ივნისით დათარიღებული წერილი, რომლის ავტორი უნდა იყოს ჩვენთვის ცნობილი მისიონერი ჟან რიშარი. წერილის ავტორი ყოველგვარი მიკიბ-მოკიბვის გარეშე წერს, რომ სულხან-საბა ორბელიანის თხოვნა არ შესრულდება:

„ეს ღირსეული მოხუცი დიდად დამნუხრდება, როცა შეიტყობს, რომ მას არამც თუ არ უგზავნიან მისიონერებს, არამედ სულაც არ გაუგზავნიან, თუ მათი გაგზავნა აღმოჩნდა (სპარსეთის) ელჩის ჩამოსვლასა და მისი ელჩობის წარმატებაზე დამოკიდებული.

ვიცნობ რა ქართველების ნიჭიერებას, შემიძლია დაგარწმუნოთ, რომ გაცილებით უფრო ხელსაყრელი იქნებოდა სარწმუნოებისათვის, რომ მას (სულხან-საბას) არ აღვუთქვათ ის, რასაც ვერ შევასრულებთ. ყოველ შემთხვევაში, სულხან-საბას რომ არ ეთქვა და არ მიეწერა ყველგან, როგორი გულკეთილობით მიიღო ის მისმა უდიდებულესობამ და აღუთქვა ყველა თხოვნის შესრულება. მე ვთქვი, რომ ვერ შევასრულებთ დაპირებას, რადგანაც თუ მისიონერების გასაგზავნად საბოლოო გადანყვეტილების მიღებისათვის ელოდებიან სპარსეთის ელჩს, მათ ან სრულიად არ გაგზავნიან ან გაგზავნიან ძალიან გვიან“ (ტაბაღუა 1966:141).

გიორგი ლეონიძე ზუსტად მიუთითებს იმ დეტალებს, რის გამოც საფრანგეთი რეალურს ვერაფერს გააკეთებდა საქართველოსთვის. კერძოდ, ასახელებს ხელისშემშლელ პირობებს. ესენია: ლუი მეთოთხმეტის მიერ ჰოლანდიასთან და ინგლისთან დადებული ზავები, ზღვაზე ინგლისის გაბატონების საფრთხე, ესპანეთის სამემკვიდროსთვის ატეხილი უშედეგო ომები, არაეფექტური საგარეო პოლიტიკა, ბიუჯეტის კოლოსალური ხარჯები და სახელმწიფო ვალები (ლეონიძე 2004:83).

სულხან-საბა ორბელიანის ევროპულ მისიას უფრო მკაცრად აფასებდა კონსტანტინე გამსახურდია. მისი აზრით, ილუზიების ტყვეობაში იყვნენ ვახტანგ მეექვსეც და სულხან-საბაც, როცა დახმარებას დასავლეთს სთხოვდნენ. ვახტანგ მეექვსემ დაახლოებითაც არ იცოდა, თუ რა ვითარება იყო დასავლეთ ევროპაში. არც საფრანგეთი, არც რომის კურია თავს არ აიტკივებდნენ ისლამური აგრესიის წინააღმდეგ მებრძოლი საქართველოსთვის (გამსახურდია 1985: 175).

მართლაც, საფრანგეთი გამუდმებული ომებისაგან საკმაოდ იყო დასუსტებული, მისი ჰეგემონობა ევროპაში დასასრულს უახლოვდებოდა, იწყებოდა აბსოლუტიზმის კრახი. ლუდოვიკო XIV-ის არასწორი საგარეო პოლიტიკის შედეგად საფრანგეთს დაეხოცა მოსახლეობის

20 პროცენტი — სამი მილიონი ადამიანი, ვალად დაედო 2,6 მილიარდი ფრანკი, მაშინ, როცა სახელმწიფოს ნლიური შემოსავალი მხოლოდ 117 მილიონი ფრანკი იყო (საფრანგეთის ისტორია 1972: 272).

ამას ისიც დაერთო, რომ 1715 ნლის 1 სექტემბერს ლუდოვიკო XIV გარდაიცვალა. ევროპასთან დაკავშირებული ქართველთა პოლიტიკური ილუზიები დაიმსხვრა. როგორც ჩანს, განნირულობა ჩვენი მაშინდელი ისტორიული ბედის მართლაც აუცილებელი ნანილი იყო (ფირალიშვილი 2009:28).

ხანგრძლივი და ფათერაკებით აღსავსე მგზავრობის შემდეგ 1716 ნლის ივლისში სულხან-საბა ორბელიანი საქართველოში ბრუნდება. ქართლი ისევ არეულია. სამეფო ტახტი იესეს უპყრია. ძმები აფრთხილებენ სულხან-საბას, ქართლში ჩასვლისგან თავი შეიკავოს, მაგრამ მას სხვა გზა აღარ დარჩენია. მონინააღმდეგეები დასახვედრად მზად არიან.

„ქილილა და დამანას" ადერძ-მინანერში „დიდად შეჭირვებულ-შელონებული" სულხან-საბა თავის თავზე ნერს:

„ეს სულხან-საბა ორბელიანი გიორგი მეფის დედის ძმისწული იყო და მისგანვე შვილურად გაზრდილი და გასწავლებული, და ვახტანგ მეფისა ბიძად და გამზრდელად ნოდებული და დიდად საყვარელი. ამ სოფლის სიმუხთლემ ერთმანეთს მოაშორვა და ჩხუბიანმა კაცებმა მათ შუა დიდი დახეთქილება ჩამოაგდო. მეფე მას და მის ძმაზე უბრალოდ მნყრომელი შექნეს" („ქილილა და დამანა" 1975:186).

„ჩხუბიანმა კაცებმა" ყველაფერი გააკეთეს იმისათვის, რომ ვახტანგ მეფე და სულხან-საბა ერთმანეთს დაშორებოდნენ. „ქილილა და დამანას" შესავალში სულხან-საბას მოჰყავს სამი იგავ-არაკი: „ვარდი და მოშურნენი", „შურის მსხვერპლი დელფინი" და „მეფე და მეძებარი", რომლებშიც მინიშნებულია, თუ რა საბედისნერო როლი ითამაშეს ინტრიგანმა და ავენა ახლობლებმა მეფესთან მის ურთიერთობაში.

გულისტკივილით ნერს სულხან-საბა:

> მტერმან ლოდი მომახვედრა, მოყვარემან ვარდის კონა,
> ეგრე მტერმა ვერ მატკინა, მოყვარემან შემალონა.

საბას დევნის მიზეზი, რა თქმა უნდა, კათოლიციზმი იყო. მცხეთაში ჩატარებულ საეკლესიო კრებაზე მოსთხოვეს კათოლიკური რწმენისა და რომის პაპის დაგმობა, მაგრამ ეს არ გააკეთა. გარკვეულ ხანს შერისხულად ითვლებოდა, თუმცა შემდეგ ისევ დაუახლოვდა სამეფო კარს, ვახტანგთანაც აღადგინა ძველი ურთიერთობა.

აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს იმის შესახებ, თუ როდის და რატომ მიიღო საბამ კათოლიკობა.

როგორც ზემოთ ითქვა, მიზეზი მისი გაკათოლიკებისა ეროვნულ-პოლიტიკური მიზნები უნდა ყოფილიყო, ვინაიდან აშკარად პროდასავლური განწყობილების მოღვაწე იყო და, როგორც ჩანს, მიაჩნდა, რომ კათოლიციზმთან დაახლოება საქართველოსთვის მრავალი მნიშვნელოვანი პრობლემის მოგვარების წინაპირობა უნდა გამხდარიყო. სავსებით მართებულია კონსტანტინე გამსახურდიას მოსაზრება, რომ

„არა დოგმატურმა ამბებმა, არამედ მამულის გადარჩენის იმედმა მოითოვა საბა ორბელიანისგან მამაპაპეული სარწმუნოებისათვის ზურგის შექცევა და კათოლიკური კრედოს აღიარება" (გამსახურდია 1985:175).

ზუსტად არ ვიცით, თუ როდის მოხდა ეს ფაქტი, ამის თაობაზე სხვადასხვა მოსაზრება არსებობს, მაგრამ მაინც საგულისხმოა მიხეილ თამარაშვილის მიერ მიკვლეული წერილი, რომელიც 1687 წლის 7 ნოემბერს გაუგზავნია რომში ლივორნოელ პატრ იოსებს. ნერილში ჩამოთვლილია 1687 წელს კათოლიკობაზე მოქცეული ქართველების გვარები. ერთ ადგილას ვკითხულობთ: „ბატონი სულხან, შვილი დიდი მინისტრისა, ბიძაშვილი მეფისა, რომელიც არის უკეთილშობილესი ქართველი ყაფლანიანი... ამან მიიღო კათოლიკობა 15 აგვისტოს 1687 წ." (თამარაშვილი 1902: 262-263).

არსებობს აზრი, რომ სულხან-საბა ორბელიანი ევროპაში გამგზავრების წინ იკურთხა კათოლიკედ და არა ადრეულ წლებში. არგუმენტი: 1713 წლამდე დანერილ არც ერთ ნაწარმოებში კათოლიკობის კვალი არ ჩანს. პაპისტური დოგმატები პირველად გვხვდება „სამოთხის კარში", რომელიც 1713 წელს არის რედაქტირებული (კეკელიძე 1968:123).

საგულისხმოა, რომ სულხან-საბა გახდა იმ კათოლიკური ორდენის ნევრი, რომელიც რიტუალურად ყველაზე ახლოს იდგა მართლმადიდებლობასთან. კერძოდ, ბასილიანელთა ორდენი. ბასილიანელები ცდილობდნენ აღმოსავლური და დასავლური ეკლესიების დაახლოებას და ამ მიზნით ყურადღებას ამახვილებდნენ იმ დოგმებზე, რომლებიც საერთო იყო ორივე ეკლესიისათვის (ბარამიძე 1988:121).

1724 წლის მაისში ქართლის ტახტი კიდევ ერთხელ შეირყა. ვახტანგ მეექვსე ყველამ განირა, შინაურმაც და გარეშემაც, ამიტომ იძულებული გახდა შვიდასკაციანი ამალით რუსეთს გამგზავრებულიყო და იქ ეძებნა ძალა და საშუალება ტახტის დასაბრუნებლად. ვახტანგს თან ახლდა სულხან-საბა და მისი ძმები: დემეტრე, ნიკოლოზ და ზოსიმე ორბელიანები.

ვახტანგ VI-ის ამალა თბილისიდან გავიდა 1724 წლის 15 ივლისს და მამისონის უღლეტეხილით გადავიდა რუსეთში. ამალის ნევრის გაბრიელ გელოვანის აღწერით, ისეთი ძნელი გზებით უვლიათ, რომ „უკეთუ შთავარდნილიყო ქვესკნელსა მას შინა უფსკრულსა ყინულისასა ორბი, გინა არნივი, მასცა ვეღარა ეძლო მუნით აღმოსვლად" (ყუბანეიშვილი 1958: 67).

ქართველები სოფელ დიგორიდან გადავიდნენ ჩერქეზეთში, გაიარეს დაღესტანი, მივიდნენ სოლაღს, საიდანაც სულხან-საბა გამოეყო ამალას და რამდენიმე კაცის თანხლებით გაემგზავრა მოსკოვს დიპლომატიური დავალებით, რათა შეესრულებინა შუამავლის როლი ვახტანგ მეექვსესა და რუსეთის იმპერატორს შორის. 1724 წლის 6 ნოემბერს სულხან-საბა მართლაც გამოცხადებულა საგარეო საქმეთა კოლეგიის მოსკოვის კანტორაში (ყუბანეიშვილი 1958:68).

სულხან-საბა ორბელიანმა სამი თვე იცხოვრა მოსკოვში, ვსეხსვიატსკოეში, არჩილ მეფის სასახლეში, თავის მამიდაშვილის შვილთან

დარეჯან ბატონიშვილთან. იქვე გარდაიცვალა 1725 წლის 26 იანვარს. დაკრძალეს ვსეხსვიატსკოეს ეკლესიაში.

სულხან-საბა ორბელიანის კალამს ეკუთვნის ხუთი მნიშვნელოვანი ნიგნი:

„სიბრძნე სიცრუისა" — დაწერილი „ჟამსა სიჭაბუკისა მისისა", 1680-იან წლებში;

„ლექსიკონი ქართული" — 30-წლიანი შრომის ნაყოფი. დასრულებულია 1710 წლებში;

„მოგზაურობა ევროპაში" — დღიურები, შედგენილი საფრანგეთსა და იტალიაში მოგზაურობის დროს 1713-1716 წლებში;

„სწავლანი" — 46 მრავალთემატური ქადაგება. შექმნილია ავტორის დავით გარეჯის მონასტერში მოღვაწეობის დროს, მე-17-18 საუკუნეების გასაყარზე;

„ქილილა და დამანა" — თარგმანი სპარსულიდან, შესრულებულია 1717-1720 წლებში ვახტანგ მეექვსესთან ერთად.

დამოწმებანი :

ბარამიძე 1988: ბარამიძე რ. ლიტერატურული შტუდიები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1988.

გამსახურდია 1985: გამსახურდია კ. Yn memoriam Saba Orbeliani. თხზულებათა ათტომეული. ტ. IX, თბ.: „საბჭოთა საქართველო",. 1985.

თამარაშვილი 1902: თამარაშვილი მ. ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის. ტფილისი: 1902.

კეკელიძე 1968: კეკელიძე კ. ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. II, თბ.: „საბჭოთა საქართველო", 1968.

ლეონიძე 1959: ლეონიძე გ. გამოკვლევები და წერილები. თბ.: „საბჭოთა მწერალი", 1959.

ლეონიძე 2004: ლეონიძე გ. სულხან-საბა ორბელიანი. თბ.: ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრის გამოცემა, 2004.

მენაბდე 1953: მენაბდე ლ. სულხან-საბა ორბელიანი. თბ : „საბლიტგამი", 1953.

ორბელიანი 1940: ორბელიანი ს.ს. „მოგზაურობა ევროპაში". სოლომონ ორდანიშვილის რედაქციით. თბ.: „ფედერაცია", 1940.

ორბელიანი 1991: ორბელიანი ს.ს. ლექსიკონი ქართული. I, ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა ილია აბულაძემ. თბ.: „მერანი", 1991.

საისტორიო მოამბე 1924: საისტორიო მოამბე. № 1, 1924.

საფრანგეთის ისტორია 1972: История Франции в трех томах. Т.1. М.: «Наука», 1972.

ტაბაღუა 1966: ტაბაღუა ი. ევროპაში სულხან-საბა ორბელიანის დიპლომატური მისიის შედეგები. „მაცნე", № 6, 1966.

ფირალიშვილი 2009: ფირალიშვილი ზ. საბა და ქართული კოსმოსი. // სულხან-საბა ორბელიანი - 350. თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2009.

„ქილილა და დამანა" 1975: „ქილილა და დამანა". ტექსტი დაადგინა, შესავალი, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო მაგალი თოდუამ. თბ.: „მერანი", 1975.

ყუბანეიშვილი 1958: ყუბანეიშვილი ს. სულხან-საბა ორბელიანის გამგზავრება მოსკოვში. // ლიტერატურული ძიებანი, ტ. XI, თბ.: 1958.

ხახანაშვილი 1904: ხახანაშვილი ა. ქართული სიტყვიერების ისტორია უძველესი დროიდგან XVIII საუკუნის გასულამდე. ტფილისი: 1904.

„სიბრძნე სიცრუისა"

ტექსტი და კონტექსტი

შესავალი. სულხან-საბა ორბელიანს, როგორც შემოქმედსა და მოაზროვნეს, თავიდანვე განსაზღვრული აქვს მორალურ-ესთეტიკური პროგრამა და ლიტერატურულ მოღვაწეობას იწყებს სწორედ ამ პროგრამის მხატვრული ხორცშესხმით. „სიბრძნე სიცრუისა" არის პირველი ნაწარმოები და, ამავე დროს, ყველაზე სრულყოფილი წიგნი, რომელშიც წარმოადგენილია მთლიანი მხატვრული სისტემა თავისი კანონებითა და პრინციპებით.

აქ ეროვნული სული იწყებს თვითშემეცნებას, განახლების სულისკვეთება არღვევს სტერეოტიპებს, რაციონალისტური სტრუქტურა მკვიდრდება ესთეტიკური ფორმების მეშვეობით.

მნერალი ხედავს არა მარტო სხვაგვარად, არამედ სხვასაც, აღმოაჩენს ყოფიერების სხვა არსს, რომლის რეპრეზენტაცია და აზრობრივ ჩარჩოებში მოქცევა მის მთავარ მოტივად იქცევა.

ერთი შეხედვით, თუ მხოლოდ სიუჟეტურ ქარგას გავითვალისწინებთ, ნაწარმოების ონტოლოგიური ჰორიზონტი არ არის ვრცელი, მაგრამ ადამიანური სულის ყოფიერების თვალსაზრისით, „სიბრძნე სიცრუისა" მეტისმეტად ფართო და მრავალმხრივ სივრცედ წარმოგვიდგება. აზრის დიალექტიკური თვითგანვითარება მოიცავს ცხოვრების ყველა სფეროს. ყველაფერი იმდენად ცოცხალია, რომ რჩება შთაბეჭდილება, თითქოს ცხოვრება შეიმეცნებს ცხოვრებას. პერსონაჟები მოქმედებენ თვითცნობიერების კანონის შესაბამისად, ყველაფერს, ყველა მოვლენას ცოდნისა და ანალიზის საგნად აქცევენ. თუმცა ეს არ არის ავტორის საბოლოო მიზანი. ცხოვრების არსისა და ადამიანის თვითცნობიერების შერწყმამ უნდა აამოქმედოს ადამიანის შინაგანი ენერგია, წარმოშვას აზრისწარმომქმნელი ძალა, ჩამოაყალიბოს საზოგადოებრივი ცნობიერების საერთო წყარო, რომელიც ხელს შეუწყობს ახალი იდეების წარმოჩენასა და დადგინებას.

ტექსტის სემანტიკა მკაფიო და ლაკონიურია. ის კრიტიკული თვითშეგნების გზით ქმნის ჯანსაღი აზრის იდეას, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, რაციონალიზმს გულისხმობს.

რაციონალიზმის იდეას სულხან-საბა ორბელიანი გონებამახვილობისა და იუმორის მეშვეობით წარმოადგენს, რაც მას მე-18 საუკუნის მოაზროვნეებთან აახლოვებს.

ზნეობრიობისა და რაციონალიზმის გვერდით თავისთავად ჩნდება პრაგმატიზმის თემაც. კაცმა რომ თქვას, ეს სამი იდეა ცალ-ცალკე არც არსებობს. ნაწარმოებმა ახალგაზრდებს უნდა გაუღვიძოს ჭეშმარიტებისა და საზოგადოებრივი სიკეთის შეგრძნება, რომელმაც, თავის მხრივ, უნდა ჩამოაყალიბოს ფასეულობათა კრიტერიუმები, სულიერ-მატერიალური ყოფიერების ორიენტირები.

„სიტყვა საქმიანი, საქმე სიტყვიანი“ — ამ ფორმულით გამოიხატება აღნიშნული სამერთიანობა — ეთოსი, რაციო, პრაგმა.

სათაური. წიგნის კონცეფციას გარკვეულნილად უკავშირდება სათაურის გააზრების საკითხი.

დანამდვილებით არ ვიცით, სათაური უშუალოდ ავტორის დარქმეულია თუ არა, მაგრამ ხელნაწერებისა და გადამწერთა ანდერძების შესწავლა გვაფიქრებინებს, რომ ის სულხან-საბას მხრიდან უნდა იყოს ნაკარნახევი, ანუ იდეა მისგან უნდა მოდიოდეს.

მთავარი სხვა რამ არის. გასარკვევია, რომელია სწორი ვარიანტი: „სიბრძნე სიცრუისა“ თუ „წიგნი სიბრძნისა და სიცრუისა“ ანუ „წიგნი სიბრძნე-სიცრუისა“? ამის შესახებ ერთიანი აზრი არ არსებობს. წინაალმდეგობრიობა საკითხის კვლევას თავიდანვე ახასიათებდა. ნიშანდობლივია, რომ ალექსანდრე ცაგარელი, რომელიც პირველად შეეხო ამ თემას, თავიდან მხარს უჭერდა ერთ ნაკითხვას — „სიბრძნე სიცრუისა“ (ცაგარელი 1873:100), შემდეგ კი მეორე წაკითხვას — „წიგნი სიბრძნე-სიცრუისა“ — დაუჭირა მხარი (ცაგარელი 1878:120).

კორნელი კეკელიძემ მიუღებლად მიიჩნია ალექსანდრე ცაგარელის მიერ შემოთავაზებული „წიგნი სიბრძნისა და სიცრუისა“ და აღნიშნა, რომ სათაური უნდა გავიგოთ როგორც სიცრუის ანუ მოგონილი ამბის, იგავ-არაკის სიბრძნე (კეკელიძე 1924:301). ამავე თვალსაზრისს იზიარებდნენ ალექსანდრე ბარამიძე (ბარამიძე 1940: 257), ლევან მენაბდე (მენაბდე 1980: 14) და გიორგი ლეონიძე, რომლის მიერ 1957 ნელს გამოცემულ კრებულს სწორედ ეს ვარიანტი ანერია — „სიბრძნე სიცრუისა“.

გაიოზ იმედაშვილი მიიჩნევდა, რომ უნდა ვნეროთ „წიგნი სიბრძნე-სიცრუისა“, ესე იგი, ნიგნი სიბრძნისა და სიცრუისა, რადგან იგავ-არაკების ერთ ნანილში გამოხატულია სიბრძნე, ხოლო მეორეში — სიცრუე (იმედაშვილი 1954:309). მოგვიანებით ეს თვალსაზრისი განაკრცო რევაზ თვარაძემ: „ქრისტიანული მსოფლმხედველობის თანახმად, სიცრუე მხოლოდ და მხოლოდ სატანის საუფლოა. მართლმორწმუნე ქრისტიანისთვის სიცრუეში არასგზით არ შეიძლება იპოვებოდეს თუნდაც ნატამალი სიბრძნისა... ფორმა „წიგნი სიბრძნე-სიცრუისა“ წარსულისაგან, ყველა ნიშნის მიხედვით — ნაწარმოების ავტორისაგან ნაანდერძევი ერთადერთი სათაურია და სწორედ რომ არავითარ ცვლილებას არ საჭიროებს“ (თვარაძე 1985:3). სხვათა შორის, რევაზ თვარაძის ეს სიტყვები დაინერა პასუხად იოსებ მეგრელიძისა, რომელიც ამტკიცებდა: უნდა ვწეროთ „სიბრძნე სიცრუისა“, რადგან აქ იგულისხმება მოგონილი ამბავი, სიცრუე, რომელშიც ჩაქსოვილია სიბრძნე“ (მეგრელიძე 1985:4).

ლევან ბრეგაძემ სათაურის გააზრება მიმეტური და ანტიმიმეტური პრინციპების თეორიას დაუკავშირა. მიმეტურია ნაწარმოები, თუ მასში გადმოცემულია ამბავი, რომელიც სინამდვილეშიც შეიძლებოდა მომხდარიყო; ანტიმიმეტურია ნანარმოები, თუ მასში მოთხრობილია ამბავი, რომელიც სინამდვილეში არ შეიძლებოდა მომხდარიყო. სულხან-საბა ორბელიანის იგავ-არაკები ანტიმიმეტური თხზულებებია. მათში გამოყენებულია მახვილგონივრული, ბრძნული მისტიფიკაცი-

ები, მოგონილი ამბები ანუ ბრძნულად მოფიქრებული სიცრუე და, აქედან გამომდინარე, წიგნის სათაური გულისხმობს სიცრუის სიბრძნეს (ბრეგაძე 1991:90).

ამავე კონტექსტში განიხილავს სათაურის კონცეფციას თეიმურაზ დოიაშვილიც. მისი აზრით, სულხან-საბა ორბელიანი პლატონის თეორიულ კონცეფციას ეყრდნობა და სათაურის სემანტიკას ასე გაიაზრებს: „სიბრძნე სიცრუისა" გამონაგონში, „სიცრუეში" ზნეობრივი აზრის, „სიბრძნის" ჩადების პლატონურ ნორმას გულისხმობს (დოიაშვილი 2010: 26).

შალვა ნუცუბიძე ამტკიცებდა, რომ „სიბრძნე სიცრუისა" გულისხმობს შეცნობილ სიცრუეს ანუ სიცრუის სიცრუობის შეცნობას, რაც თავისთავად არის სიბრძნე. ძველბერძნულ აზროვნებაში, კერძოდ, სოკრატულ დიალექტიკაში, სიბრძნის საწყისად ითვლება სიცრუის, როგორც სიცრუის, ცოდნა. ეს სულხან-საბამ იცის და იყენებს კიდეც. მაშასადამე, „სიბრძნე სიცრუისა" ნიშნავს სიბრძნეს, მოცემულს სიცრუეში, რომელიც უკვე შეცნობილია და ამიტომ სწორ თვალსაზრისად, ჭეშმარიტებად არის გადაქცეული (ნუცუბიძე 1985:255).

ერთი შეხედვით, უბრალო, მაგრამ არსებითად ზუსტი ინტერპრეტაცია აქვს მოცემული ილია ჭავჭავაძეს: „საბა ორბელიანს ამის თქმა უნდოდა: მე ზღაპარს გეუბნები და სიბრძნეს კი გამცნებო. ზღაპარი მოგონილი ამბავია, არამართალი, მაშასადამე, სიცრუეა... ზღაპარი, არაკი, იგავი სიბრძნეც არის და სიცრუეც. სიცრუე თვითონ ამბავია, სიბრძნე — შიგ ჩასახული აზრია" (ჭავჭავაძე 2007:177-178).

ამ დეფინიციაში გათვალისწინებულია პრინციპი, რომელიც სულხან-საბა ორბელიანის მხატვრული აზროვნების საფუძველს წარმოადგენს. ეს არის ალეგორიზმი და წარმოსახვა. სულხან-საბას ალეგორიზმი, როგორც მხატვრული ფორმა, გამორიცხავს დუალისტურ შეპირისპირებას: სიბრძნე — სიცრუე. მის წარმოსახვაში სიბრძნე და სიცრუე ერთ სიბრტყეზე არ მოიაზრება. მისთვის, ეთიკური თვალსაზრისით, სუბსტანციური კატეგორიაა მხოლოდ სიბრძნე, სიცრუე არასუბსტანციურია, არაარსია, რომლის გათვალისწინების, შეგნებისა და გააზრების შედეგად მიიღება სიბრძნე.

სულხან-საბას ალეგორიზმი უთუოდ უკავშირდება განმანათლებლობის კონცეფციას, რომელიც ამტკიცებს, რომ იგავი, იგავ-არაკი ანუ გამოგონილი ამბავი არის საუკეთესო, ყველაზე იოლი და ეფექტური გზა სიბრძნის გადასაცემად.

ნება-უნებლიეთ დაისმის კითხვა: რა აზრი აქვს სათაურის საკითხის კვლევას, თუკი პასუხი ყოველთვის ალტერნატიული იქნება? ვფიქრობ, ის აზრი აქვს, რომ კვლევითი დისკურსი ცხადყოფს ერთ რამეს: სათაური — „სიბრძნე სიცრუისა" — ეს არის გამოცანა, რომელიც მუდმივი ამოხსნა-გამოცნობის რეჟიმში „მუშაობს", ისევე, როგორც თითოეული იგავ-არაკი, რომლის მორალი სუბლიმირდება შეკითხვად იმისათვის, რათა მას უპასუხოს მკითხველის გონებამ.

იგავ-არაკის მკითხველი ხდება ინტერპრეტატორი, რომელიც ჰერმენევტიკულ დიალოგს ანარმოებს ტექსტთან. მორალი განსაკუთრე-

ბული კომპოზიციური ერთეულია, ის აკონტროლებს, ერთი მხრივ, იგავის შინაარსს, მეორე მხრივ, აღქმის, ნაკითხვის, გააზრების პროცესს. მორალის გარეშე იგავი კარგავს მიმზიდველობას, ეგზოტიკურობას, ყოველივე იმას, რისთვისაც ეს ჟანრი არსებობს.

ჟანრი. ჟანრის საკითხი კონცეფციური თვალსაზრისით არანაკლებ მნიშვნელოვანია, ვიდრე სათაურის პრობლემა.

ანტიკური ავტორები იგავ-არაკს თავიდან ასე განმარტავდნენ: „იგავ-არაკი არის გამოგონილი მოთხრობა, რომელიც გვიჩვენებს ჭეშმარიტების სახეს". სიტყვა „გამოგონილი" გულისხმობდა ორ პლასტს: 1. არსებით ანუ ბუნებით ფიქციას, ესე იგი, რაც არ მომხდარა და არც შეიძლებოდა მომხდარიყო; 2. სინამდვილის ფიქციას ანუ რაც არ მომხდარა, მაგრამ შეიძლებოდა მომხდარიყო (გასპაროვი 1971:32).

შემდგომში დეფინიცია უფრო დაიხვეწა და ასეთი სახე მიიღო: „იგავი არის რიტორიკული მოთხრობა, რომელიც შექმნილია იმის მიხედვით, რაც სინამდვილეში ხდება და იძლევა რაიმე რჩევას ადამიანებისთვის" (გასპაროვი 1971:33).

იგავ-არაკის ფუნქცია არის მაგალითის ჩვენება, არგუმენტაციის, ილუსტრაციის საშუალების გამოძებნა. იგი, ერთი მხრივ, ახდენს ზოგადი იდეის გასაგნებას, მეორე მხრივ, იძლევა ამ იდეის შეცნობის, გააზრების, ამოხსნის საშუალებას.

იგავ-არაკი, როგორც ფორმა, წარმოადგენს მტკიცების ფორმულას. დიდაქტიკური მორალი, დასკვნა თუ ეგრეთ ნოდებული ჰუქუმათი, რაც მოჰყვება სიუჟეტურ სტრუქტურას, არის მტკიცება, პრაქტიკული გონების გამოვლინება. შემთხვევითი არ არის, რომ ლესინგი ლაფონტენამდე არსებულ იგავს ფილოსოფიისა და რიტორიკის მიიჩნევდა. არ არსებობს დიდაქტიკა მორალიზმის გარეშე და დიდაქტიკა მხატვრული შთაგონების გარეშე. იგავის იდეურ-ფსიქოლოგიური შინაარსი ამ შთაგონების დახმარებითაც ამოიხსნება.

იგავ-არაკი პროზის კლასიკურ ფორმებს შორის ყველაზე ახლოს დგას პოეზიასთან. შესაძლოა ეს იყოს კიდეც მისი ჟანრული თავისებურება. ამავე დროს, მასში უთუოდ არის პუბლიცისტური საფანელიც.

მ. გასპაროვის აზრით, იგავის კლასიკურ ფორმულას განსაზღვრავს ემოციური და იდეური სანყისები. ემოციურ საფუძვლად უნდა მივიჩნიოთ კომიზმი, იდეურად კი ყოფით-პრაქტიკული სიბრძნე (გასპაროვი 1971:139).

აუცილებელი არ არის, რომ იგავ-არაკი უსათუოდ შეიცავდეს კომიკურ ელემენტს, მაგრამ ჟანრის სპეციფიკა თავისთავად მოითხოვს ამ ელემენტის გამოყენებას. კომიზმის მთავარი ფაქტორია მოულოდნელობა, დაძაბული მოლოდინის უეცარი, ანაზდეული შემობრუნება. სწორედ ასეთია სულხან-საბა ორბელიანის იგავების სქემა, რომელშიც მთავარ როლს ასრულებს ორწევრიანი წყობა — ჩანაფიქრი და გაუთვალისწინებელი შედეგი. მორალიზმი და კომიზმი ბუნებრივად ერწყმის ერთმანეთს.

ჟანრის კლასიკურ ფორმად მიჩნეულია „ცხოველთა იგავები" და ამას აქვს ისტორიული საფუძველი. ანტიკური თეორეტიკოსების თვალში იგავი, რომელშიც ცხოველები არ მონაწილეობენ, მეორეხარისხოვნად ითვლებოდა (გასპაროვი 1971:116).

რატომ ურჩევნია მეიგავეს იდეის გამოსახატავად ცხოველი და არა ადამიანი? ფსიქოლოგიურად ზუსტი პასუხი მოიძებნება განმანათლებლობის ესთეტიკაში:

პირველი, ცხოველი გამოირჩევა მკაფიოდ გამოკვეთილი და მდგრადი ხასიათით. იქ, სადაც პერსონაჟად „მელიაა", იგულისხმება, რომ საქმე გვაქვს ეშმაკობასთან; „მგელი" ადამიანთა წარმოსახვაში უპირობოდ განასახიერებს მტაცებლურ ძალას; „დათვი" სიბრიყვესთან ასოცირდება და ა.შ.

მეორე, პერსონაჟად ცხოველის გამოყვანა გამორიცხავს მკითხველზე ემოციურ ზემოქმედებას. იგავმა უნდა შთაუნერგოს მკითხველს ნათელი და ადვილად გასაგები მორალური წესი და არა ემოცია. მაგალითად, როცა გავიაზრებთ იგავ-არაკს „მგელი და კრავი", ბუნებრივია, ვუთანაგრძნობთ კრავს, მაგრამ ჩვენი ემოცია არ არის მძაფრი, რადგან მთავარი ყურადღება გადადის იმაზე, თუ რა ხდება ზოგადი, ცხოვრებისეული თვალსაზრისით.

„ცხოველთა იგავები" სულხან-საბასთანაც პოპულარულია, მაგრამ მათ მაინც სჭარბობს სხვა ტიპის იგავები, რომლებიც ფორმებისა და თემების მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. ფორმებისა და თემების გათვალისწინებით, „ცხოველთა იგავების" გარდა, შეგვიძლია გამოვყოთ ქვეჟანრები:

იგავი-ანეკდოტი („ხარბი გლახაკი", „უგუნური მცურავი", „ორმოში ჩაგდებული მეფე", „მაოხრებელი მკვდარი");

იგავი-პაროდია („მეფე და ავსიტყვა", „მლმერთობელი მეფე და მისი ვაზირი");

იგავი-ხუმრობა („მთიული და კაკლის ხე", „ქურდი მკერვალი");

იგავი-ზღაპარი („სპარსი და ინდო", „ყაზან-შაჰ და მისი ცოლი");

იგავი-გამოცანა („მგელი, თხა და თივა", „სამი ცოლ-ქმარი და მდინარე", „მომჩივანნი სამნი ძმანი").

იგავთა ერთი ციკლი წარმოდგენილია ჯადოსნური ზღაპრის ფორმით. ეს იგავებია: „გრძნეული აქიმი", „ცოცხლად დამარხული და უსახოდ დიდი ადამიანები", „აბდულ-აზიმ დავრიში", „ბნელეთის პირს მსახლობელი ქაჯი". აღნიშნული იგავ-არაკები ავტორს გამოყენებული აქვს იმისთვის, რომ გვიჩვენოს ლეონის ინტელექტუალური უპირატესობა რუქასთან დაპირისპირებაში და ამგვარად დააჩქაროს გარდატეხა მათ პაექრობაში.

კომპოზიცია. წიგნის შინაარსობრივი ქარგა — მეფე ფინეზის კარის ამბები და შემდეგ იქ დაწყებული კამათი — ერთი შეხედვით, ბანალური ლიტერატურული ხერხია. დიდებულ, კეთილ ხელმწიფეს გვიან ეყოლა შვილი და გადაწყვიტა სანიმუშოდ აღეზარდა. მიაბარა სიზმრად ნანახ ჭაბუკ ლეონს, რომლის აღმზრდელობითი მეთოდები

არ მოეწონება მეფის საჭურისს რუქას, კაცს გულჩქარსა და ფიცხელს; ლეონს გამოექომაგება ვაზირი სედრაქი, კაცი ჭკვიანი და განათლებული. კამათში ერთვება მამა-შვილიც და იწყება დისკუსია, რომელშიც ერთადერთი არგუმენტის როლს ასრულებს იგავ-არაკი. მართალია, კამათში ხუთი პერსონაჟი მონაწილეობს, მაგრამ მთავარი ხაზი მიჰყავთ სედრაქსა და რუქას, როგორც ორი ყოფით-ფილოსოფიური სანყისის — კეთილისა და ბოროტის ადეპტებს. ეს არის წინააღმდეგობათა დიალექტიკური ერთიანობა. რუქა ლეონის წინააღმდეგ ანუ ლეონი როგორც თეზა და რუქა როგორც ანტითეზა.

სიკეთისა და ბოროტების დუალისტური ჭიდილი წიგნის კომპოზიციური ღერძია როგორც არქიტექტონიკური, ისე ემოციური და იდეოლოგიური თვალსაზრისით.

ცალკე უნდა აღინიშნოს ისეთი კომპოზიციური ელემენტი, როგორიც არის ავტორისეული ტონი. მაგალითად, ავილოთ „მოძღვარი მელი". ტექსტის პირველივე ფრაზა ეფექტური სიგნალია. იგი თავის თავში იტევს, ერთი მხრივ, თხრობის დინამიზმს, მეორე მხრივ, აფიქსირებს ავტორისეულ ტონს, რომელშიც თავშეკავებული ირონია გამოსჭვივის.

ირონია თავიდან ბოლომდე ფონად გაჰყვება იგავ-არაკს და ეს არის მოტივი, თხრობის ძირითადი ელემენტი, ანუ „მაორგანიზებელი სანყისი„ (ეიხენბაუმი 1986:45).

„დაცანცარებდა" — კონოტაციური სიტყვაა. „აქა-იქ სლვა დაუდგრომელი", — ასე განმარტავს ავტორი თავის ლექსიკონში. „ცანცარი" მარტო სიარულს არ აღნიშნავს, ინფორმაციასაც იძლევა იმ სუბიექტის შესახებ, ვინც „ცანცარებს". ეს არის არასერიოზული, უპრინციპო, მაგრამ ეშმაკი, თითლიბაზი, ფარისეველი. ირონია ამის ნარმოჩენასა და მოტივირებას ემსახურება.

საგულისხმოა ისიც, რომ როცა სამღებროს ქვევრში შეიღება, მას შემდეგ „დაინყო სიარული". უმიზნო ცანცარიდან სიარულზე გადავიდა. მიზანი გაუჩნდა. აქ ავტორის ტონი რბილდება, მაგრამ მიზანდასახულობას არ კარგავს, პირიქით, ემზადება შემდგომი ეტაპისათვის, რომელიც მამალთან შეხვედრით ინყება. აქ მელი ნარმოთქვამს საკვანძო ფრაზას: „ჩემნი დღენი ცოდვის ქმნით დავაღამე, ახლა ჭკუა მოვიხმარე, ეს სოფელი გავუშვი, ბერად შევდეგ, იერუსალიმს მინდა წავიდე". ფრაზის მნიშვნელობა უფრო გამოიკვეთება, როცა მამალს, ძერასა და ოფოფს სოროში შეიყვანს და ეტყვის, სამოძღვრო სახლიაო. ამ სიტყვებთან ერთად ირონიული აქცენტი თავის ზედა ზღვარზე „იყინება" და ადგილს უთმობს კომიკურ ეფექტებს, რომლებიც კასკადად ჩაივლის ჩვენ თვალწინ მამლისგან და ძერასგან აღსარების მიღების დროს. ირონიული ტონი ოფოფის ეპიზოდში „ლღვება", მძაფრდება და გადაიქცევა გამანადგურებელ მახვილად, რომელსაც მელისავე სიტყვები აგვირგვინებს: „რასაც მოძღვარს აღსარება სამოწმოდ გაუხდია, უარესიმც დაემართებაო!"

სიუჟეტური ქარგა, როგორც ფორმა, წიგნის აქტუალური ელემენტია. საერთო სქემის გარდა, რომელზეც ზემოთ ვისაუბრეთ, გამოყენებულია

შიგა სქემაც. კერძოდ, ლეონის იგავების ერთი ციკლი, რომელიც ოცდაათზე მეტ იგავს შეიცავს, დაყოფილია ქვესქემებად პრინციპით „იგავი იგავში". მთავარ სქემაში ჩასმულია ორმაგი თხრობა, რის შედეგადაც ვღებულობთ სამმაგ ჩარჩოს: 1. წიგნის მთავარი ქარგა; 2. ლეონის მოგზაურობა; 3. იგავები, მოთხრობილი შემხვედრი ადამიანების მიერ.

საერთოდ, „სამი" როგორც ასეთი სულხან-საბასთან კონცეპტუალური ფიგურის როლს ასრულებს. ეს არის სტილი როგორც აზროვნების, ისე გამოხატვის თვალსაზრისით.

სტილი. მართალია, სიუჟეტური ქარგა, ჩარჩო და სამმაგი ფიგურები ტექნიკის სფეროს განეკუთვნება, მაგრამ, უნდა ითქვას, რომ ტექნიკურ კანონსაც აქვს ესთეტიკური შინაარსი. ეს არის ხერხი, მხატვრულ-ტელეოლოგიური მნიშვნელობის სქემა, პოეტიკის ერთი დეტალი. სულხან-საბას იგავების სტილი არ არის ისეთი მშრალი, როგორც ესოპეს იგავებს ახასიათებს, მაგრამ სქემა მასთანაც დომინანტურ როლს ასრულებს. სქემატურობა იგავის ის შინაგანი თვისებაა, საიდანაც მომდინარეობს თხრობის ლაკონიური, ეკონომიური სტილი.

სულხან-საბა ორბელიანის იგავ-არაკებში კულტივირებულია იუმორი ხალხური აქცენტით. მისი საფუძველია უბრალოება, უშუალობა და გონებამახვილობა. ალალ, უბოროტო ხუმრობაში ერთიანდება ფანტაზია და გონება, რაც, თავის მხრივ, წარმოაჩენს ავტორის ესთეტიკურ და ჰუმანისტურ იდეალებს. „სიბრძნე სიცრუისა" გამოირჩევა დახვენილი იუმორით, რომელშიც დინამიკური შინაარსი ერწყმის სიტუაციურ ფორმას. მაგალითად, „უმეცარ დალაქში" ისე წაეწყობა ერთმანეთს ხუმრობები, რომ თხრობა კარნავალურ იუმორში გადაიზრდება.

მოულოდნელობისა და სიმკვეთრის ეფექტი სულხან-საბას პოეტიკის ერთი დეტალია, რომელიც ხშირ შემთხვევაში ირონიის ფორმით არის გადმოცემული. „ყარყატთა სამართალში" გამართული ჯუმბერისა და რუქას დიალოგი, უფრო სწორად, რუქას ფრაზები და ჯუმბერის რეპლიკები — „მტერობა სამთა ჰმართებს... სამთა ჰმართებენ სიტკბონი... სამნი შვრებიან ცუდად... სამთა ჰმართებენ ენათა მრავლობა... სამთა ჰმართებენ გარდახვენა" და ა.შ. — ირონიის კლასიკურ გამოვლინებად უნდა ჩაითვალოს.

ირონია უშუალო კავშირშია დიალოგის თემასთან. „სიბრძნე სიცრუისა" დიალოგური სტილის ნანარმოებია. თუმცა, ეს არ არის სოკრატული დიალოგის მიბაძვა და, აქედან გამომდინარე, არც ირონია ნარმოიშობა დიალექტიკური სტილის საფუძველზე. სულხან-საბასეული დიალოგი უფრო სქემაა, პოლემისტური დაპირისპირების სქემა და არა ჭეშმარიტების დადგენის სოკრატული ფორმა. მართებულია მოსაზრება, რომ „იგი ახლოსაა სქოლასტიკურ დიალოგთან მზა თვალსაზრისების დაპირსპირებით, მაგრამ თავისუფალია სქოლასტიკური აზროვნების ავტორიტარიზმისაგან... კამათის პროცესში არ ხდება რომელიმე ერთი საზრისის მოხსნა, გაუქმება მეორის სასარგებლოდ. ამ შტრიხით ეს „დიალოგები" ჩამოჰგავს რენესანსულ დიალოგს, სა-

დაც, კამათის მიუხედავად, გატარებულია განსხვავებულ პოზიციათა თანაარსებობის პრინციპი" (დოიაშვილი 2009:73).

სულხან-საბა, რა თქმა უნდა, რეალისტი არ არის, მაგრამ ბუნებით, შინაგანი განწყობით, რეალისტური ასახვის მომხრეა. ცდილობს, ხასიათების, მორალურ-ზნეობრივი თუ სოციალური თემების გადმოცემისას ზედმინევნით დაუახლოვდეს სინამდვილეს. ნიშანდობლივი მაგალითია „იტალიელი მხატვრები", რომელშიც აღწერილია ოთხი შემთხვევა, როცა მხატვრები იმდენად ბუნებრივად ხატავენ საგნებს, რომ ნამდვილისაგან არ გაირჩევა. „დია მომენონა მათი ხელოვნება", — ლეონის დასკვნაში იკვეთება ავტორის პოზიცია: ხელოვნების ნარმატების საიდუმლო სინამდვილის ადეკვატურ ასახვაშია.

აღნიშნული სტილური ელემენტები მიანიშნებს ავტორის შინაგან კულტურას, მორალურ-ზნეობრივ საზრისს, ფილოსოფიურ შეხედულებებს, რაც მთლიანობაში აყალიბებს საერთო მხატვრულ სტილს, რომლის ფორმისმიერ გამოვლინებად გვევლინება იგავ-არაკების ენა.

„ენა — ეს არის სივრცე, რომელშიც ერთიანდება მნერლის შემოქმედებითი „მე" და სამყარო" (გადამერი 1988:548).

მხატვრული ენა. თუ სულხან-საბა თავის საუკეთესო იგავებში გამოხატვის სისრულესა და ეგრეთ ნოდებულ სფერულ სრულყოფილებას აღწევს, ეს დიდნილად ენის დამსახურებაა. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „მისი იგავ-არაკები წმინდა ტექსტუალური სამყაროა, აქ მხოლოდ ენა და ნარატივი ბატონობს" (ხარბედია 2009:34).

იგავ-არაკების სამეტყველო სისტემა ლაკონიური და დანურულია, შინაგანი წყობით — მეტისმეტად ეკონომიური, ლოგიკური თვალსაზრისით კი — ზუსტი. სამეტყველო სისტემაში მთავარ როლს სინტაქსი ასრულებს. ამბის თხრობა მარტივი გავრცობილი ან რთული თანნყობილი წინადადებით ინყება და პირველი წინადადება ხდება, ასე ვთქვათ, კამერტონი, რომლის ხმაზე ენყობა დანარჩენი ტექსტი.

ტექსტი მოქმედების სულისკვეთებაზეა აგებული, მთელი სიმძიმე ზმნაზე გადადის. ზმნა ანიჭებს სიტყვას სემანტიკურ სიცოცხლეს. სიტყვა ადვილად ინარჩუნებს თავის ნეიტრალურ ველს, რაც მის რაციონალურ ხასიათზე მიანიშნებს.

ჟანრის დიდაქტიკური შინაარსის მიუხედავად, ზნეობრივ-ეთიკური შინაარსის ლექსიკას არ ენიჭება დომინირებული მდგომარეობა.

ტექსტის სტრუქტურაში სამი ენობრივი პლასტი გადაიკვეთება: სალიტერატურო, სალაპარაკო, არქაულ-სტილიზებული.

სალიტერატურო ენა თხრობის მთავარი ხაზის განმტკიცებას ემსახურება. ეს არის ნეიტრალური, შუალედური ზოლი, რომელიც შეიძლება ზოგჯერ სხვა პლასტმა გადაკვეთოს, მაგრამ ფორმას არ კარგავს. როგორც ნესი, გამოიყენება იგავის თავსა და ბოლოში და გამოირჩევა ხაზგასმულად მშვიდი ტონალობით. მაგალითად: „კაცი ერთი იყო, ზეგანთა ალაგთა მყოფი, რომელსა ნალკოტი არა ენახა. ჩამოვიდა ბართა ადგილთა, ნალკოტი ნახა. შევიდა შიგან და ყოველივე ნახა: ხეხილი, მწვანვილი. დია მოენონა და ღმერთს მადლობა მისცა" („მთიული და კაკლის ხე").

სალაპარაკო ენა, ცხადია, დიალოგებში გამოიყენება. სინტაქსურად მარტივ წინადადებებს ახასიათებს სიზუსტე, აზრის სიმკვეთრე და, საჭიროებისამებრ, სხვათა სიტყვის „ო".

„ვაზირმან ჰკითხა: — კაცმაწყინარო, მეფის გოშია რასა იქმსო? — მან უთხრა: — მეფის თეთრი აქლემი მოკვდა, იმისი მძორი ჭამა და მით მოკვდაო. — აქლემი რამ მოკლაო? — მან უთხრა: — მეფის დედა ამ სოფლით გარდაიცვალა და იგი ავკიდეთ და მან მოკლაო. — მეფეს გულთა ცეცხლი მოედვა და ჰკითხა: — იგი რამ მოკლაო, რა დაესენაო?.." (ორბელიანი 1957:29-30).

არქაულ-სტილიზებული ენა გამოიყენება იმისათვის, რათა შეიქმნას ამაღლებულობის განცდა და კლასიციისტური სტილის იმიტაცია:

„იყო ხელმნიფე ერთი, რომლისა საქმენი არავისგან მოიხსენებიან, რომელსა სიკეთისა და სიქველისაგან ეგოდენი მოწყალებანი შეეკრიბნა გულსა თვისსა, თავად არ აღირაცხოდა..." (ორბელიანი 1957:3).

სალიტერატურო, სალაპარაკო და არქაულ-სტილიზებული ენის ნაზავი ქმნის ავტორის ინდივიდუალურ ხელწერას, სტილს, რომელსაც ემყარება ენის მთლიანობა როგორც ნანარმოების გაგების მთავარი პირობა.

მოტივები. „სიბრძნე სიცრუისა" გამოხატვის ერთ-ერთ ფორმად მოტივს იყენებს. მოტივები მორალისტური იდეოლოგიის ბაზისს ნარმოადგენს, თუმცა ზოგჯერ ტროპის ფუნქციასაც ითავსებს.

მოტივი როგორც იდეა ხშირ შემთხვევაში დუალიზმის პრინციპით არის მოცემული: სიბრძნე — სიცრუე, სიკეთე — ბოროტება, სიყვარული — სიძულვილი, ერთგულება — ღალატი, გონიერება — უგუნურობა, სიბრიყვე — მოხერხებულობა, სიძუნწე — გულუხვობა, ამპარტავნობა — თავმდაბლობა, შური — უშურველობა, ტირილი — სიცილი და ა.შ. ცნებათა დიალექტიკურ დაპირისპირებაში იკვეთება დიდაქტიკური თვალსაზრისი. ეს არის მხატვრული დუალიზმი, რომელშიც იდეის ნარმომქმნელ ძალად თეზა და ანტითეზა გვევლინება.

დუალიზმი ვლინდება ალეგორიულ სახეებშიც, რაც, როგორც წესი, სათაურებში იჩენს თავს. მაგალითად: „აქლემი და ვირი", „კუ და მორიელი", „ვირი და მგელი", „ქორი და იხვი", „იხვი და მყვარი", „მელი და წერო". დუალიზმი ადამიანთა სახეებშიც არის პერსონიფიცირებული: „მეფე და მხატვარი", „დუკა და აზნაური", „საჭურისი და მონა", „მეფე და მებაღე", „ბერი და ყრმა"; შეპირისპირებულია ადამიანი და ცხოველი: „მკალავი და ვირი", „დათვი და მონადირე", „კაცი და გველი", „მოლა და ღორი"; ადამიანი და ცნება: „მეფე და სიკვდილი", „მუშა და ბედი" და ა.შ.

ორის იდეური მოტივის ანალოგიურია სამის მოტივიც, რომელიც სათაურებშიც ვლინდება და ტექსტებშიც. მაგალითად, „ყარყატთა სამართალი", რომელიც ფაქტობრივად ჯუმბერის მონოლოგს ნარმოადგენს, მსჯელობა სამის პრინციპით არის ნარმართული. იგივე პრინციპია გამოყენებული იგავში „მეფე და სამი მისი ძე".

მოტივის სახედ უნდა იქნეს განხილული ისეთი სტერეოტიპები, როგორებიცაა ზღვა — როგორც საბედისწერო გზა („ჯიზი გურგენ",

„ბნელეთის პირს მსახლობელი ქაჯი", „მაგისტროსი და შიშველი მკვდარი") და ჩინ-მაჩინი — როგორც სიმდიდრის მხარე („ბრძენი და მდიდარი").

სახეები და ხასიათები. ალეგორიულ აზროვნებაში ინდივიდუალური და ტიპური ისე უკავშირდება ერთმანეთს, როგორც კონკრეტული და ზოგადი ლოგიკაში. მხატვრული ინდუქციის მეთოდი განზოგადების ფსიქოლოგიურ მოტივებს ეყრდნობა. ცალკეულისა და ზოგადის ერთიანობა თავს იჩენს სახეებისა და ხასიათების ხატვისას.

ამ ჭრილში საგულისხმოა საზოგადოებრივისა და პიროვნულის როლი. სულხან-საბა ორბელიანი ნერს კონკრეტულად მოხელის უსამართლობაზე, ხელისუფლის დესპოტიზმზე, გლახაკის სიბრიყვეზე, სასულიერო პირის ფარისევლობაზე ან ვაჭრების გაიძვერობაზე, მაგრამ მისთვის მთავარია არა ამა თუ იმ სოციალური ფენის კრიტიკა, არამედ ზოგადად ადამიანის ხასიათის, მისი შინაგანი ბუნების, მისი მორალურ-ზნეობრივი ნაკლოვანებების კრიტიკა (ჯაველიძე 2009:279).

ამიტომ არის, რომ, მაგალითად, სიხარბე ახასიათებს როგორც გლახაკს, ისე მდიდარს. ავტორის მიზანი არ არის, არკვიოს, ვინ არის კარგი და ვინ — ცუდი, მას ზნეობრივ-მორალური კატეგორიები აინტერესებს. მისი აზრით, ბოლომდე კეთილი ადამიანი არ არსებობს. კარგი კაცის ქმედებას, სიკეთის გარდა, შეიძლება გარკვეულ შემთხვევაში ბოროტებაც მოჰყვეს. სამყარო არ არის იმგვარად დასაზღვრული, რომ ბოროტი მხოლოდ ბოროტს სჩადიოდეს, კეთილი კი მხოლოდ კეთილს. პირიქითაც ხდება და ეს ამტკიცებს იმას, რომ აღნიშნულ ეთიკურ კატეგორიებს სუბსტანციური ხასიათი აქვს და არა ანთროპოლოგიური.

სიკეთისა და ბოროტების ურთიერთმიმართება ნიგნში დეკლარაციულად არ არის გაცხადებული, პირიქით, დეკლარაციულად სანინააღმდეგო თეზა მტკიცდება: „კეთილი ხე კეთილს მოიბამს..." ან „ქორი ქორსა სჩეკს და ძერა — ძერუკასაო" (ორბელიანი 1957:65). თუმცა იქვე დაშვებულია კარგისაგან ავის ქმნის პრეცედენტიც. ჯუმბერი ეუბნება რუქას: „კარგისაგან კარგი გამოვა და მას იქმს, და თუ ავს გიზამს... მოგერევა" (ორბელიანი 1957:68).

საზოგადოდ პერსონაჟი იქცევა მხოლოდ ისე, როგორც მის სემანტიკურ შინაარსს შეესაბამება (ფრეიდენბერგი 1935:10).

იგავების პერსონაჟები პირობითი ფიგურების როლს ასრულებენ. მაგალითად, რუქა ბოროტებას განასახიერებს და ამ როლს ბოლომდე ინარჩუნებს, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ რადგან ბოროტია, ამით მისი ლოგიკა ყველა შემთხვევაში მცდარია. პირიქით, რუქა ზოგჯერ გაცილებით უფრო რეალისტურად მსჯელობს, ვიდრე მისი რომელიმე ოპონენტი.

ავტორი ობიექტურობას იცავს, თუკი ამას პრინციპი მოითხოვს. შესაბამისად, პერსონაჟის მხატვრული სახე დამატებით მახასიათებელს იძენს.

თვით მეფე ფინეზი, რომელიც სამართლიანობითა და სიმშვიდით არის ცნობილი, ერთხელ ისე განრისხდება. ლეონს კინაღამ მოკლავს. თუმცა მალევე დანყნარდება და ბოდიშს მოუხდის.

ფინეზი, როგორც იდეალური მეფე, აბსოლუტიზმის, შეუზღუდავი ძალაუფლების იდეას განასახიერებს. ესეც არის ძალა, რომელიც ბო-

როტებას სიკეთედ გარდაქმნის. მის წინაშე ბოროტი რუქაც ერთგული, კეთილმსახური კარისკაცია. მეფის ფაქტორი ფსიქოლოგიურ ბალანსს იცავს. შემთხვევითი არ არის, რომ ნიგნი ფინეზის ბრძანებით, უფრო სნორად, შემრიგებელი ფრაზით მთავრდება.

ნიგნში პერსონაჟთა ორი ნრეა წარმოდგენილი: პირველი, პროტაგონისტები ანუ მთხრობელი პერსონაჟები: ფინეზი, ჯუმბერი, რუქა, სედრაქი, ლეონი და მეორე, მათ მიერ მოთხრობილი იგავ-არაკების პერსონაჟები. ფინეზი სამართლისმოყვარეა, ჯუმბერი — რეზონიორი, რუქა — რეალისტი, სედრაქი — იდეალისტი, ლეონი — მისტიკოსი. იგავ-არაკების პერსონაჟთა ხასიათები აღნიშნული ხუთეულის „კარნახით" ვითარდება, ბუნებრივია, მრავალფერობისა და მრავალგვარობის ნიშნით.

იგავ-არაკების იდეოლოგიური და ეთიკური პრობლემები პრაქტიკული ზნეობრიობის ჭრილში გარდატყდება, რაც სულიერების პრიმატს, სულიერი სანყისის ნინ ნამონევას გულისხმობს. ეს არის იგივე პრინციპი, რასაც მანიერიზმის მკვლევარები „ფსიქოცენტრიზმს" უწოდებენ (დვორჟაკი 1978:388).

ხასიათებისა და ფსიქოლოგიური დეტალების სიმკვეთრე ქმნის იმ ეფექტს, რომელიც აუცილებელია დიდაქტიკური პრეცედენტის შესაქმნელად.

შეუძლებელია ადამიანის გონებისა და ვნებების მართვა დაძალებით. ის უნდა წარიმართოს მაგალითის, პრეცედენტის, თვალსაჩინოების მეშვეობით. ამით "სიბრძნე სიცრუისა" თანხვდება განმანათლებლობის ესთეტიკას.

კულტურულ-ისტორიული კონტექსტი. „სიბრძნე სიცრუისა" კრიზისული პერიოდის ლიტერატურას განეკუთვნება. ნიგნი ინერება იმ დროს, როცა ქვეყანა განიცდის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ და კულტურულ კრიზისს. ლიტერატურის ისტორიის ამ მონაკვეთს „აღორძინების ხანა" კი უწოდეს, მაგრამ სინამდვილეში ეს იყო კრიზისის ბოლო ეტაპი, საიდანაც გარდატეხა ინყებოდა.

დიდაქტიკა კრიზისული სულის გამომხატველია, მაგრამ იმავდროულად ეს არის კრიზისის დაძლევის ცდა, პროცესი, რომელსაც განვითარება უნდა მოჰყვეს.

დიდაქტიკა გულისხმობს სულიერ ევოლუციას, ადამიანის შინაგანი შესაძლებლობების, ნიჭისა და უნარის განვითარებას, რომელიც პირდაპირ კავშირშია კულტურის აღორძინებასთან.

სულხან-საბას დიდაქტიკური დისკურსის მიზანი ნათელია — დაბრუნება საკუთარ თავთან, აღმოჩენა საკუთარი სანყისებისა. საზოგადოებას, რომელშიც უმთავრესად ახალგაზრდა თაობა იგულისხმება, აძლევს მხატვრულ პრეცედენტებს იმისათვის, რომ ინდივიდში განვითარდეს ეთიკური მოტივაციები, ფანტაზია, მეხსიერება, გონება, რათა ადამიანმა თვითონ მიაგნოს ზნეობრივ პირველელემენტს, როგორც საზოგადოებრივი თანაცხოვრების ნესის ანუ მორალის საფუძველს.

ეთიკურ-ზნეობრივი მიმართულება ხელს უწყობს ჟანრის ინტენსიურ განვითარებას. იგავ-არაკი, ლიტერატურის ეს ყველაზე დემოკრატიული ჟანრი, ცხოვრებას ასახავს ახლოდან და უბრალოდ.

იგავ-არაკისთვის ცხოვრება არის მიზანიც და მიზეზიც. მიზანი, როგორც გამოხატვის იდეოლოგიური ფორმა და მიზეზი, როგორც მასალა აღნიშნული ფორმის შესაქმნელად.

იგავს თავისი კანონები აქვს. რა მიზეზის ანუ რა ფაქტის საფუძველზეც უნდა იყოს ნარმოშობილი, თავის პოეტიკას, სიუჟეტური განვითარების საკუთარ ხაზს მიჰყვება და კონკრეტული ამბიდან თუ ფაქტიდან ამოაქვს მხოლოდ იდეური, ემოციური და მორალისტური შინაარსი.

იგავ-არაკების ანალიზისას გასათვალისნინებელია ქართლის ისტორიის ტიპოლოგია, რა ხდებოდა იმ დროს ისეთი, რისი განზოგადებაც მხატვრულ აუცილებლობად იყო ქცეული, ან რაც აიძულებდა მნერალს, მჭიდრო კავშირი ჰქონოდა ეპოქის სულიერ ცხოვრებასთან. უპირველეს ყოვლისა, ეს არის კრიზისული სულისკვეთება, რაც ზემოთაც აღინიშნა.

გიორგი გაჩეჩილაძის აზრით, ეს არის პერიოდი, როდესაც შეირყა ადამიანის სიდიადისა და ღვთაებრიობის რნმენა და ნინა პლანზე ნამოვიდა „კნინი", ბედისნერას დამორჩილებული ინდივიდი, რომელიც სანუთროს ირაციონალური კანონების ტყვეობაშია. სამყაროს ქაოსსა და აბსურდულობაში ადამიანის ქმედებას განსაზღვრავს არა მისი გონიერება და ენერგია, არამედ შემთხვევითობანი. ყოველივე ამან განაპირობა ის, რომ სულხან-საბა ორბელიანის ნიგნის პათოსი „ტრაგიკული ჰუმანიზმია" (გაჩეჩილაძე 1984:187).

ამავე თვალსაზრისს იზიარებს თეიმურაზ დოიაშვილი, რომელიც ნერს: „სულხან-საბა იგავ-არაკთა ნიგნში ერთდროულად ნარმოაჩენს თავისი დროისათვის ნიშანდობლივ კონცეფციებს. მნერალი ახალ ინდივიდუალისტურ ეთიკას რელიგიური სკეპტიციზმის, მორალური რელატივიზმისა და ეგოიზმის გამო განსჯის და ხსნას რენესანსული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური საზრისის რესტავრაციაში, მის მოდერნიზებაში ხედავს. ამგვარი ხედვა მას ბაროკოს კულტურასთან აახლოებს, რაც აღნიშნულია კიდეც ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში" (დოიაშვილი 2009:73).

ლიტერატურა თავის ეპოქაში ისეა ჩაზრდილი, როგორც მცენარე ნიადაგში. ჰანს გეორგ გადამერის აზრით, ისტორიული ფაქტების გათვალისნინება გვეხმარება ნანარმოების ნაკითხვაში, მაგრამ იმის გამო, რომ ისტორიის რეკონსტრუქცია ანუ აღდგენა იმ სამყაროსი, რომელსაც ეკუთვნის ეს ნანარმოები, ბოლომდე შეუძლებელია, ამიტომ უპრიანი იქნებოდა აღგვედგინა არა ისტორიული სინამდვილე, არამედ ისტორიული თვითშემეცნება ანუ, უბრალოდ, იდეა (გადამერი 1988:220).

იდეა როგორც ასეთი ქართულ ყოფიერებას უკავშირდება, თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ იდეა გამორიცხავს სესხების ან უცხოური გავლენების ფაქტებს.

კომპარატივისტული თეორიის თანახმად, ყოველგვარი ლიტერატურული გავლენა სოციალურად არის გაპირობებული, რასაც განსაზღვრავს ეროვნული განვითარების კანონზომიერება. იმისათვის, რომ

გავლენის ფაქტი შეიქმნას, საჭიროა გაჩნდეს მოთხოვნილება ასეთ იდეოლოგიურ იმპორტზე (ჟირმუნსკი 1979:74).

სულხან-საბას ინტელექტუალურ-შემოქმედებითი ინტერესები თავისთავად გულისხმობდა აღმოსავლურ-დასავლურ იმპორტს. თუმცა აღსანიშნავია, რომ ქართულ ფილოლოგიაში რამდენადაც ლეგიტიმურად არის მიჩნეული ამ იმპორტის აღმოსავლური ნაკადები, იმდენად ჭირს დასავლური შეხვედრების აღიარება. ამას აქვს ობიექტური მიზეზები, რასაც ვერ უარვყოფთ, ისევე, როგორც ვერ უარვყოფთ დასავლური მოტივების არსებობას სულხან-საბა ორბელიანის იგავ-არაკებში. ბაროკო, როგორც ეპოქის სტილი, აქ უთუოდ იგრძნობა. ეს სტილი მონაწილეობს თხრობის სტრუქტურებაში. მაგალითად, ლეონის მონათხრობი „უმეცარი დალაქიდან“ — „გრძნეულ აქიმამდე“ სნორედ ბაროკოული სულისკვეთებით, კომიკურისა და ტრაგიკულის, პარადოქსულისა და ჯადოსნურის, მეტაფორულისა და გონებამახვილურის შერწყმა-შეერთებით არის გადმოცემული.

აღნიშნული ციკლის თხრობის ექსპრესიული მანერა გარკვეულ სიახლოვეს იჩენს სერვანტესის სამოძღვრებო ნოველებთან, ხოლო „ცოცხლად დამარხული და უსახოდ დიდი ადამიანები“, რომელშიც მოთხრობილია, თუ როგორ მალავენ ცხენს კაცის მოტეხილ კბილში, იმეორებს ჰიპერბოლიზაციის რაბლეზიანურ მოტივს.

წიგნში არის როგორც ისტორიულ-გენეტიკური, ისე ისტორიულ-ტიპოლოგიური ხასიათის სხვა შეხვედრებიც, მაგრამ იდეა, როგორც ასეთი, ქართულია, ქართულ ყოფიერებას არის მორგებული.

იგავ-არაკების სივრცე ძირითადად ზღაპრულ-აპერცეფციული ან შტამპურ-აღმოსავლურია, მაგრამ მორალურ-ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით, გარემო უთუოდ ქართულ რეალიებს გულისხმობს. ქართული ეროვნული შრეები უფრო თვალსაჩინოდ არის გამოვლენილი ხალხურ ეპოსთან მჭიდრო კავშირითა და „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგიერთი მოტივის გამეორებით.

სულხან-საბას აქვს იგავი „ფილოსოფოსნი“, რომლის შინაარსი ასეთია: ერთი დიდი ფილოსოფოსი უდაბნოში გავა ანაქორეტად. მასთან რჩევისთვის მივა ექვსი ფილოსოფოსი, რომლებიც რაღაც საკითხზე ვერ შეთანხმებულან. ეკითხებიან, არ პასუხობს. კიდევ ეკითხებიან და, როგორც იქნება, უპასუხებს, თქვენ მთელი ქონება იმისთვის დაგიხარჯავთ, რომ ბევრი ლაპარაკი გესნავლათ, მე კი ქონება და ეს სოფელი იმისთვის დავტოვე, რომ დუმილი დავიცვა და არ ვილაპარაკო.

ესე იგი, სიბრძნე როგორც სიტყვა, ფილოსოფოსობა, განყენებული მსჯელობა, თავისთავად არაფერია. მთავარია ქმედითი, მიზანმიმართული, პრაქტიკული სიბრძნე. სულხან-საბას აზრით, ადამიანის უმაღლესი მიზანია მოქმედება და არა ფიქრი. ამით იგი ეხმიანება განმანათლებლობის იდეას, რომლის მიხედვით, არსებობის აზრს წარმოადგენს პრაქტიკული ქმედებისა და მორალის ერთიანობა.

პრაქტიკისა და მორალის ერთიანობა ეპოქის მიერ იყო ნაკარნახევი და ზუსტად შეესაბამებოდა ვახტანგ მეექვსის რეფორმისტულ სულის-

კვეთებას, რაც მისი მეფობის დასაწყისიდანვე გაცხადდა და რასაც სულხან-საბა აქტიურად უჭერდა მხარს როგორც რაციონალისტურად მოაზროვნე პრაქტიკოსი.

„სიბრძნე სიცრუისა" პრაქტიკული ვითარებიდან გამომდინარე და პრაქტიკული მიზნებით შექმნილი ნიგნია. ეს იყო ახალი ფორმა, რომელიც ახალ სათქმელს შეიცავდა, იყო, ასე ვთქვათ, „ახალი ღვინო ახალ თხიერში" და მორალურ-პოლიტიკური რეალობის მხატვრული კონსტატაცია.

დამოწმებანი:

ბარამიძე 1940: ბარამიძე ა. ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. II, XV-XVIII ს. თბ.: 1940.

გადამერი 1988: Гадаме Г. Г.р Истина и метод. М. «Прогресс».1988.

გასპაროვი 1971: Гасларов М. Л. Античная литературная басня, (Федр и Бабрий). М.: «Наука», 1971.

გაჩეჩილაძე 1984: გაჩეჩილაძე გ. სულხან-საბა ორბელიანი. // ქართული მწერლობა. ლექსიკონი-ცნობარი, ნიგნი I, თბ.: „განათლება", 1984.

ბრეგაძე 1991: ბრეგაძე ლ. „სიბრძნე სიცრუის" მისტიფიკაციები. „ლაშარი", № 2, 1991.

დვორჟაკი 1978: Дворжак М. История итальянского искусства в эпоху Возрождения, т. III, М.: «Искусство», 1978.

დოიაშვილი 2009: დოიაშვილი თ. სულხან-საბას „დიალოგები". //სულხან-საბა ორბელიანი – 350, საიუბილეო კრებული. თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტი, 2009.

დოიაშვილი 2010: დოიაშვილი თ. „სიბრძნე სიცრუისა" და „სიბრძნე სიცრუისა". სჯანი, 11, 2010.

ეიხენბაუმი 1986: Эйхенбаум Б. О прозе. О поэзии. «Художественная литература». Л.: 1986.

თვარაძე 1985: თვარაძე რ. გაზ. „ახალგაზრდა კომუნისტი", 28 თებერვალი, 1985.

იმედაშვილი 1954: იმედაშვილი გ. „ნიგნი სიბრძნე-სიცრუისა"-ს სათაურის გაგებისათვის, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. XV, № 5, 1954.

კეკელიძე 1924: კეკელიძე კ. ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. 2. თბ.: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1924.

მეგრელიძე 1985: მეგრელიძე ი. „ქართული პროზის" სერიაში ზოგი შეცდომის გამო". გაზ. „ახალგაზრდა კომუნისტი", 12 თებერვალი, 1985.

მენაბდე 1980: მენაბდე ლ. სულხან-საბა ორბელიანი. თბ.: 1980.

ნუცუბიძე 1985: ნუცუბიძე შ. შრომები. ტ. IX, თბ.: „მეცნიერება", 1985.

ორბელიანი 1957: ორბელიანი ს.ს. „სიბრძნე სიცრუისა". თბ.: „საბჭოთა მწერალი", 1957.

ჟირმუნსკი 1979: Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Л.: «Наука», 1979.

ფრეიდენბერგი 1935: Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Л.: 1935.

ცაგარელი 1873: А. Цагарели. О грамматической литературе грузинского языка, С.-Петербург 1873

ცაგარელი 1878: Книга мудрости и лжи Саввы-Сулхана Орбелиани, перевод и объяснения Ал. Цагарели. С.- Петербург: 1878.

ჭავჭავაძე 2007: ჭავჭავაძე ი. „ჩვენი ეხლანდელი სიბრძნე-სიცრუე". თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად. ტ. XIII. ლიტერატურის ინსტიტუტი – „ილიას ფონდი", თბ.: 2007.

ხარბედია 2009: ხარბედია მ. 20 მოკლე მოგონება. // სულხან-საბა ორბელიანი — 350, საიუბილეო კრებული, თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტი, 2009.

ჯაველიძე 2009: ჯაველიძე ე. სულხან-საბას ზნეობრივი მრწამსის გაგებისათვის. მასწავლებლის ბიბლიოთეკა. // ქართული ენა და ლიტერატურა. ტომი III, გამოცდების ეროვნული ცენტრი. თბ.: 2009.

ქარაგმის ჰერმენევტიკა
სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა"

ერთი სხარტი და სადა განმარტებით, ყოველი მხატვრული ტექსტი დიდი ქარაგმაა. ეს „დიდი ქარაგმა" მხატვრულობის განმაპირობებელ უამრავ სხვადასხვა ქარაგმას (მეტაფორები, სიმბოლოები, ალეგორიები, მეტონიმიები და ა.შ) მოიცავს. ორმაგად, და შეიძლება მეტადაც, საინტერესოა მხატვრული ტექსტი, რომელიც ქარაგმული აზროვნების ისეთ უნიკალურ ფენომენებს ეფუძნება, როგორებიცაა არაკი და იგავი. „სიბრძნე სიცრუისას" როგორც ტექსტი-ქარაგმის კვლევა სათაურიდანვე იწყება. მართლაც, ცოტა მწერალს თუ რგებია იმხელა ყურადღება მეცნიერთა და თანამოკალმეთა მხრიდან, რაც სულხან-საბა ორბელიანს ხვდა წილად. „სიბრძნე სიცრუისას" მსგავსი თხზულებები სნორედ იმიტომ არიან „დიდი ტექსტები„, რომ ისინი გამოხატავენ ეპოქის სულს. სულხან-საბასდროინდელი საქართველოს მთავარი პრობლემა იყო ქვეყნის ორიენტაციის საკითხი. ევროპა თუ აზია? — კვლავ და მერამდენედ კითხულობდა ძალადაშრეტილი ქართველი; აქეთ-იქით აწყდებოდა, მერყეობდა, შიშობდა. სულხან-საბა ორბელიანი იყო ერთ-ერთი მათგანი, რომელმაც მტკიცედ გადადგა ნაბიჯი ევროპისაკენ. ჩანს თუ არა მწერლის მოქალაქეობრივი პოზიცია მის „სიბრძნე სიცრუისაში"? ეს სტატია სწორედ ამ კითხვაზე პასუხს ისახავს მიზნად. პასუხი ტექსტში ღრმადაა „დამალული" და მის პოვნაში, ვფიქრობ, ყველაზე უკეთ კვლევის ჰერმენევტიკული მეთოდი დაგვეხმარება.

მიუხედავად მრავალმხრივი და ღრმა კვლევებისა, ვერ ვიტყვით, რომ დღეისათვის სრულყოფილად არის ჩამოყალიბებული რა განასხვავებს ან რა ამსგავსებს ევროპასა და აზიას. ვითარებას ართულებს ისიც, რომ ამ ბოლო პერიოდში აშკარად გამოიკვეთა ევროპაში ინტეგრაციისკენ ისეთი აზიური ქვეყნების სწრაფვა, როგორებიცაა ყოფილ სსრკ-ში შემავალი შუა აზიის რესპუბლიკები. ასე რომ, ევროპა-აზიის მსგავსება-განსხვავებაზე საუბრისას თანდათან უფრო და უფრო პოპულარული ხდება მოსაზრება, რომ ევროპა ადგილი კი არა იდეაა. ეს იდეა დაიბადა, გაფორმდა და გაიფურჩქნა ანტიკურ საბერძნეთში. ანტიკურ საბერძნეთშივე დაიწყეს ოპოზიციის — ევროპა-აზიის კვლევა. ამ ოპოზიციის დომინანტურ ცენტრებად იმთავითვე გამოიკვეთა საბერძნეთი და სპარსეთი.

ცხადია, ჩვენ ვერ შევალთ პოლიტიკური და ფსიქოლოგიური პერიპეტიების განსჯაში. ჩემ წინაშე დასმული პრობლემის მიზნებიდან გამომდინარე, უპირველეს ყოვლისა, მოვიძიე ის სამეცნიერო ლიტერატურა, რომელშიც განხილულია აღმოსავლური და დასავლური ლიტერატურული პროცესების აღმოცენების, მათი განვითარების და მსგავსება-განსხვავების ასპექტები. კვლევის დაწყება ასე შორიდან საჭიროდ მივიჩნიე იმიტომ, რომ ჩემი საანალიზო საკითხი — არაკი,

იგავი — უანრულადაც და სიძველის მიხედვითაც ორივე სამყაროს — აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ფოლკლორის, ლიტერატურების კუთვნილებაა. შესაბამისად, მკვლევარს უნდა ჰქონდეს მკაფიო ორიენტირები აღმოსავლეთისა და დასავლეთის არა მხოლოდ ლიტერატურული პროცესების, არამედ ფსიქიკური და კულტურულ-ისტორიული ფონის შესახებ. ამასთან, როგორც ცნობილია, ახალი მსოფლმხედველობა ცარიელი ადგილიდან არ აღმოცენდება, ის ყოველთვის ატარებს ძველის დამღას.

თუ ევროპული ლიტერატურის ათვლის წერტილად ბერძნულ-რომაული მწერლობა მიაჩნიათ, აღმოსავლურში გაცილებით მეტი ქვეყანა მოიაზრება. ძველი ახლო აღმოსავლეთის ლიტერატურები და ანტიკური საბერძნეთის ლიტერატურა, როგორც ერთი მთლიანობა, არსებითად, პრინციპულად სხვადასხვა რიგის მოვლენებია და ერთმანეთის მიმართ არა თანაზომადი. მათი განვითარების პროცესი ერთი გზის სხვადასხვა სტადია კი არ არის, არამედ, *ორი სხვადასხვა გზა.* ბერძნებმა კი არ გაუსწრეს თავიანთ ახლოაღმოსავლელ მეზობლებს, კი არ გააგრძელეს მათი გზა, არამედ ნავიდნენ სავსებით სხვა მხარეს და ყოველი ნაბიჯით შორდებოდნენ მათ მიზანს, რათა თავისას მიახლოებოდნენ. საბერძნეთში მოხდა ის, რაც პრინციპულად არ შეიძლება მომხდარიყო „ბიბლიურ" სამყაროში — ლიტერატურამ პირველად გააცნობიერა თავი, როგორც ლიტერატურამ.

ბერძნული ლიტერატურის ავტონომიზაცის უკანშემოუბრუნებელი პროცესის მიზეზად მიიჩნევენ ლიტერატურის სპეციალური თეორიის — პოეტიკის — ნარმოშობას, ლიტერატურის თეორიის, ფილოლოგიის დაბადებას. ლიტერატურა, რომელიც უშვებს რეფლექსიას თავის საკუთარ შედეგებზე, სავსებით სხვა რიგის მოვლენაა, ვიდრე ის, რომელიც ამას არ უშვებს. აქვე აღვნიშნავთ: ლიტერატურა, რომელშიც არ განხორციელებულა ასეთი თვითგამორკვევა და თვითშემეცნება, სულაც არ უნდა მივიჩნიოთ უფრო „დაბლად", უფრო „ღარიბად" ან „პრიმიტიულად", ვიდრე ის, რომელმაც გაიცნობიერა თავისი თავი. იგი უფრო დაბალი კი არ არის, არამედ თავისი არსით განსხვავებული და თავად ტერმინი „ლიტერატურა" მასთან მიმართებით სულ სხვა მნიშვნელობას იძენს (ავერინცევი 1971. გრინცერი 1971).

ყველაზე „მსუყე" მასალას ორი ტიპის ლიტერატურის — აღმოსავლურისა და დასავლურის — შედარებითი ანალიზისთვის იძლევა ეპოსი. აღმოსავლური და დასავლური არქაული ეპიკური ტექსტების ანალიზისას გამოვლინდა ბევრი განმასხვავებელი და მსგავსი ნიშნები (ავერინცევი 1971; გრინცერი 1971). ამ კონტექსტში ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ქარაგმის (არაკის, იგავის) ფუნქცია ეპიკურ ტექსტებში.

ჩემი აზრით, *სულხან-საბა „სიბრძნე სიცრუისაში" გარკვეულწილად იყენებს ეპოსის კომპოზიციის გამარტივებულ (ინოვაციურ) სტრუქტურას.* ეს თვალსაზრისი სულაც არ უპირისპირდება ტრადიციულ შეხედულებას იმის თაობაზე, რომ „სიბრძნე სიცრუისა" ჩარჩო-

ფაბულური ტექსტია.[1] ეპოსის კომპოზიციაში შედის გარკვეული თემებისა და მოვლენების ერთობლიობა. ეპიკურ თემებს მიეკუთვნება: *შეკრებების* აღნერა ზეცასა და მინაზე *(თათბირები). გმირების მოსვლა და ნასვლა. სტუმართა მიღება, ნადიმები, შეჯიბრებები, დღესასწაულები, ჩაცმა და აღჭურვა, სიზმრები, მოგზაურობა* და ა.შ. დიდი მნიშვნელობა ენიჭება გმირთა *სიტყვებს, ჩართულ ისტორიებს,* რომელთაც არა აქვთ (ან ნაკლები შეხება აქვთ) მთავარ სიუჟეტთან. ერთი ეპოსის მიერ მეორიდან ნასესხები ეპიზოდების ჩამონათვალი შეიძლება ძალიან გაფართოვდეს, მაგრამ როგორც არ უნდა გაფართოვდეს, *ნაკლებ საფუძვლიანია* ის თვალსაზრისი, რომ „მაჰაბჰარატა", „რამაიანა", „გილგამეში", „ეპოსი კერეტის შესახებ", „ეპოსი აქატის შესახებ", „ილიადა" და „ოდისეა" ადიან რაღაც ერთიან ეპიკურ პრატექსტამდე. ამიტომ, ზემოთ ჩამოთვლილი ეპოსების კომპოზიციისა და შინაარსის არსებითი ელემენტების საოცარი სიახლოვე აუხსნელი რჩება მანამ, სანამ არ ვაღიარებთ, რომ მათ ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად გამოიყენეს სიუჟეტის აგების მსგავსი პრინციპები (გრინცერი 1971).

ყურადღებას გავამახვილებთ ერთ არსებით ფაქტორზეც: მეცნიერთა დაკვირვებით, აღმოსავლეთსა და დასავლეთს განასხვავებს უნივერსუმის სხვადასხვანაირი გაგება — ბერძნული სამყარო არის „კოსმოსი", რომლის თავდაპირველი მნიშვნელობაა „განწესება" (მოკაზმულობა), ეს იგივეა, რაც „რიგი" და „წესრიგი". ძველებრაული სამყარო არის „ოლამი", რომლის თავდაპირველი მნიშვნელობაა „საუკუნე". სხვაგვარად რომ ვთქვათ, დროის მდინარება, რომელიც თავის თავში მოიცავს ყველაფერს. „კოსმოსის" ანტიკური პრინციპია „ხელი ჩასჭიდე დღეს, ყველაზე ნაკლებად ენდე შემდგომს (დღეს)" (ჰორაციუსი, Carm. I, XI, 8). ამის საპირისპიროდ ბიბლიის გამჭოლი მოტივია *აღთქმა,* რომლის სასარგებლოდ აუცილებლად უსიტყვოდ, უყოყმანოდ უნდა გაიცვალოს არსებული კეთილდღეობა. მომავალი — აი, რისი სჯერათ ბიბლიის გმირებს. ბიბლიური „ოლამი" მოძრაობს დროში და ისნრაფვის აზრისკენ (საზრისისკენ), რომელიც გამოდის მისი საზღვრებიდან. სწორედ ამიტომ ბიბლიის პოეტიკა არის იგავის პოეტიკა, რომელიც გამორიცხავს პლასტიკურობას (ავერინცევი 1971:229-232).

საინტერესოა ერთ მომენტიც, კერძოდ, ტექსტის *ავტორის* კონცეფცია ელინურსა და ახლოაღმოსავლურ ლიტერატურებში. ს. ავერინცევის დაკვირვებით, ახლოაღმოსავლური ლიტერატურული ტექსტების ავტორია ბრძენი — ფრიად გამოცდილი წიგნიერი ადამიანი, რომელიც მეფის სამსახურშია და მოცალეობისას ერთობა მახვილგონივრული სენტენციებით, გამოცანებითა და არაკებით (იგავებით). სწორედ ამგვარ ბრძენთა ხელიდან გამოვიდა: „პტახოტეპის სწავლება", „სოლომონის იგავთა წიგნი", „იმედგაცრუებულის საუბარი საკუთარ სულთანვ, „ეკლესიასტე" და სხვა შედევრები. პალესტინა იცნობდა აგრეთვე სხვა ტიპის ავტორს — წინასწარმეტყველს. წინასწარმეტყველები ნაკლებად კონფორმისტები იყვნენ, ვიდრე მეფის კარს მიბმული ბრძენნი, მაგრამ ლიტერატურის თეორიის თვალთახედვით

ძნელია, რომელიმე მათგანს უნოდო ლიტერატორი, მათ ნაღვაწს უფრო *სიტყვიერება* მიესადაგება. ლიტერატორის პროფილი უკვე ძველბერძნულ ტექსტებში იკვეთება, მაგალითად: ბრმა მომღერლის დემოდოკოსის სახე „ოდისეადან", რომელიც ღმერთების (მუზების) ნების მაუწყებელია, ცოცხლობს მხოლოდ ხელოვნებისათვის და არაფერი პირადული არ ამოძრავებს (ავერინცევი 1971:214-222). დღევანდელი გადასახედიდან შესაძლოა ამ მოსაზრებათაგან ზოგი საკამათოც იყოს, მაგრამ ახლა ყურადღებას შევაჩერებთ ჩვენი კვლევისათვის საინტერესო ასპექტზე — *ბრძენზე,* რომელიც, უდავოდ, ცენტრალური ფიგურაა აღმოსავლურ ლიტერატურებში. აღმოსავლელი ბრძენი არის გამოცდილი, ნიგნიერი, დარბაისელი ადამიანი, აუცილებლად ხნიერი. სულხან-საბა ორბელიანი, რომელიც „სიბრძნე სიცრუისას" ნერისას თავადაც ახალგაზრდა იყო, უფლისნულის დამკვალიანებლად და ბრძნული აზრების გამომთქმელად ბრძენ ასაკოვან სედრაქთან ერთად წარმოგვიდგენს (პრინციპულ უპირატესობას აკუთვნებს) ახალგაზრდა აღმზრდელს — ლეონს. ეს სულხან-საბა ორბელიანის ნოვატორული თვალთახედვაა.

*„სიბრძნე სიცრუისას" ტექსტზე მუშაობისას განსაკუთრებულ უპირატესობას ვანიჭებ ჰერმენევტიკულ მეთოდს.

ჰერმენევტიკა ზოგადად, არის გარკვეული საზრისის შემცველი მოცემულობების, „აზრითი ნარმონაქმნების" განმარტება-გაგების ხელოვნება; კონკრეტულად — ტექსტების განმარტება-გაგების (ინტერპრეტაციის) ხელოვნება. ***განმარტება-გაგება გრძელდება მანამ, ვიდრე არ მოხდება ტექსტის შინაგანი დაფარული პირველსაზრისის (შინაგანი ლოგოსის) საბოლოო წვდომა.*** ჰერმენევტიკა ანუ ტექსტის გაგებისა და ინტერპრეტაციის თეორია და პრაქტიკა მოიაზრება როგორც ლიტერატურული ნანარმოების ახსნისა და განმარტების უნივერსალური მეთოდი (ბრეგაძე 2009. რატიანი 2008).

ტექსტის შინაგანი საზრისის ნვდომა დასაბამს ილებს ანტიკურობიდან (სტოელთა სკოლა).[2] სტოელებმა დაინყეს ბერძნული მითების, ჰომეროსისა და ჰესიოდეს პოემების ალეგორიული განმარტება. სტოელები განასხვავებდნენ წარმოთქმულ და შინაგან ლოგოსს. სტოელების ეს მეთოდი შემდგომ გამოიყენეს ბიბლიის ტექსტების განმარტებისას (გრონდინი 1991:31-33, დამონმებულია კ. ბრეგაძის დასახ. ნაშრომიდან).

ტექსტების განმარტების ანტიკურ და ადრექრისტიანულ ტრადიციას ეყრდნობა ფრ. შლაიერმახერი, რომელმაც შექმნა მეცნიერულად გააზრებული ჰერმენევტიკული კონცეფცია (XIXს-ის დასანყისში). მან გამოყო ტექსტის გრამატიკული და ფსიქოლოგიური ინტერპრეტაცია. გრამატიკული ინტერპრეტაციისას ყალიბდება ტექსტის გარეგანი ლოგოსი — პირდაპირი აზრი. მეორე დონეა ტექნიკურ-ფსიქოლოგიური, რომელიც უახლოვდება სტოელთა ალეგორიული ინტერპრეტაციის მეთოდს. შლაიერმახერის მიხედვით, ტექსტის გრამატიკული ინტერპრეტაცია ეფუძნება კომპარატივულ მეთოდს, ტექნიკურ-ფსიქოლოგიური კი დივინატორულ (ამოცნობის) მეთოდს. ეს ორი მეთოდი —

დივინატორული და კომპარატივული — იმპლიციდურად გულისხმობენ *ჰერმენევტიკულ წრეს* ანუ ინტერპრეტაციის პროცესს მთელიდან ნაწილისაკენ და პირიქით. შლაიერმახერის აზრით, ინტერპრეტატორი, ანუ კვლავშემქმნელი ავტორისეული ტექსტის რეკონსტრუქციისას ხშირად უფრო სწორად ხსნის ტექსტის დაფარულ და გაუგებარ შრეებს, ვიდრე თავად ავტორი. შლაიერმახერის თეორია განავითარეს ვილჰელმ დილთაიმ და მარტინ ჰაიდეგერმა. ჰერმენევტიკის თეორია განავითარეს ჰანს გეორგ გადამერმა, ე.დ ჰირშმა, პოლ რიკიორმა (რატიანი 2008:116-122. ჰერმენევტიკა 2000).

მხატვრულ ტექსტში კოდირებულია როგორც პირველსაზრისი, ისე ქვესაზრისები; მოცემულია მთავარი სიმბოლო და ქვესიმბოლოები. პირველსიმბოლო და ქვესიმბოლოები მხატვრულ ტექსტში ურთიერთგამომდინარეობენ და მათი განმარტება მოქცეულია ჰერმენევტიკულ წრეში.

ჰერმენევტიკული წრის მეთოდის მთავარი პრობლემაა ტექსტის ჭეშმარიტი პირველსაზრისის დადგენა. ამაში მკვლევარს ეხმარება: 1. სახისმეტყველების პირველადი ელემენტების ცოდნა — ანუ არქეტიპების ცოდნა, 2. კონკრეტული ტექსტის კრიტიკული ანალიზი (ტექსტთან დაკავშირებით შექმნილი სამეცნიერო ლიტერატურა), 3. ჰერმენევტიკული კვლევის გამოცდილება. ჰ. გ. გადამერი ამ ყოველივეს უნოდებს წინარეგანსჯას. კ. ბრაგაძე ამ პირობებს ამატებს ტექსტის შექმნის ისტორიული ფონის (ეპოქა, როდესაც შეიქმნა ესა თუ ის ტექსტი) განსაზღვრას.

რა ხერხები და საშუალებები გამოიყენება აუცილებელი *წინარეცოდნის* განსასაზღვრად:

1. სახისმეტყველებითი სიმბოლიკის — არქეტიპული სიმბოლოების ენის ცოდნა.
2. მხატვრულ ტექსტზე არსებული კრიტიკულ-მეცნიერული ლიტერატურის გაცნობა.
3. ავტორის კომენტარები საკუთარ ტექსტზე.
4. ავტორის პირადი წერილები, დღიურები.
5. ავტორის ლექციები ან საუბრები.
6. მხატვრული ტექსტის სხვადასხვა ვარიანტები.
7. მხატვრული ტექსტის გეგმა.
8. მხატვრული ტექსტის მაინსპირირებელი წყაროები.
9. ავტორის ავტობიოგრაფიული თხზულება.
10. ავტორის თანამედროვეების გამონათქვამები ავტორის პიროვნებასა და მის თხზულებაზე (ბრეგაძე 2009: 169-170).

ამ ჩამონთვალს დავამატებ ერთ, ჩემი აზრით, ძალიან მნიშვნელოვან ასპექტს: საქმე ის არის, რომ ავტორი ტექსტში გაცნობიერებულად თუ გაუცნობიერებლად დებს „გასაღებს" საკვანძო იდეის, მისი ჩანაფიქრის გასაგებად. ვრცელ ტექსტებში ასეთი „გასაღები" შეიძლება რამდენიმეც იყოს. ტექსტის ჰერმენევტიკული კვლევა სწორედ ამ გასაღების პოვნასაც გულისხმობს.

ჰერმენევტიკული მეთოდის გამოყენებისას იქმნება საფრთხე, რომ *უკეთ გაგების (სიღრმისეულად გაგების)* მსურველმა მკვლევარმა გამოიჩინოს თვითნებობა და ავტორის ტექსტს ზედმეტი (ან არარსებული) საზრისი მიანეროს. აქ აუცილებელია დიდი დაკვირვება და მეცნიერული აკრიბია. *უკეთ გაგება* უპირველეს ყოვლისა გულისხმობს ავტორის მიერ ტექსტში გაუცნობიერებლად თქმულის ამოცნობას და განმარტება-გაგებას. ავტორი იმით განსხვავდება ინტერპრეტატორისგან, რომ იგი თხზვის პროცესში არ განმარტავს საკუთარი ტექსტის საზრისს.

სწორედ გამოცნობის ინტრიგა ანიჭებს მხატვრულ ტექსტს განსაკუთრებულ ხიბლს, რაზეც ჯერ კიდევ არისტოტელე ნერდა „პოეტიკაში". გამოცნობა-გაგების საკითხი გაცილებით აქტუალურია ისეთ ტექსტში, როგორიცაა სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა", აქ ჩვენ უნდა გავარკვიოთ:

1. ჩარჩო-ფაბულის საზრისი, 2. ქარაგმული თხრობის (არაკების და იგავების) საზრისი, 3. მათი ერთმანეთთან მიმართების საკითხი, 4. და რაც ჩვენი კვლევის მთავარი ამოცანაა — ავტორის მენტალური ვექტორის მიმართულობა — აღმოსავლური თუ დასავლური?

არაკი და იგავი

პირველყოფილ ადამიანს ორი კითხვა გაუჩნდა: როგორ არის მონყობილი სამყარო? როგორ უნდა მოიქცეს ადამიანი ამ სამყაროში? პირველ კითხვას პასუხი გასცა მითით, მეორეს — არაკით. მითთან ერთად არაკი არის სიტყვიერი ხელოვნების ერთ-ერთი უძველესი საარზროვნო ფორმა (გასპაროვი 1971:7).

სანამ ჟანრის სპეციფიკის საკითხს შევეხებით, აუცილებელია ამთავითვე მოვხაზოთ ტერმინების — არაკი და იგავი — გამოყენების კონტექსტები. ქვემოთ ამ პრობლემას უფრო დეტალურად განვიხილავთ, ამჟამად კი ვიტყვით მხოლოდ იმას, რომ ამ ტერმინებისა და მათი უცხოენოვანი ეკვივალენტების გამოყენებისას ხშირია უზუსტობანი. ჩვეულებრივ, ნებისმიერი სერიოზული გამოკვლევა ტერმინების დადგენით იწყება (მხედველობაში მაქვს საკვანძო ტერმინების სემანტიკური ველის შემოფარგვლა). ეს გასაგებია, თუ გავითვალისწინებთ, რომ თითქმის ყველა მკვლევარი ახალი ნიუანსით „ამდიდრებს" ამა თუ იმ ტერმინს (მაგალითად, ცნობილია ტერმინ „მითის" 500-ზე მეტი განმარტება). ფრ. ნიცშე ნერდა: დეფინიცია საერთოდ არ აქვს იმას, რასაც ისტორია აქვსო. არაკი და იგავი კი ის ჟანრებია, რომლებსაც ყველაზე არქაული და ხანგრძლივი „ისტორია" აქვთ; ისინი ჯერაც ინარჩუნებენ აქტუალობას, მეტიც, ახალ კონტექსტებს იძენენ და აფართოებენ ჟანრის ჩარჩოებს. დღეისათვის ქართულ (და ევროპულ) სამეცნიერო სივრცეში გამოიკვეთა ტენდენცია *არაკად* მივიჩნიოთ მცირე ზომის *ალეგორიული* ტექსტები, რომელთა პერსონაჟები ცხოველები ან ცხოველები და ადამიანები (ან ადამიანები) არიან; ტექსტი

კი დამრიგებლობითი ან მორალისტური შეგონებით გვირგვინდება. *იგავად* მიიჩნევა *სიმბოლური* მნიშვნელობის ტექსტები, რომლებიც უმეტესად სასულიერო ლიტერატურაში გვხვდება (მაგ.: სახარების, ყურანის იგავები). იგავმა ახალი ტერმინოლოგიური კონტექსტი ნარმართობის შემდგომ ეპოქაში შეიძინა. თუმცა სასაუბრო ენასა და მხატვრულ თუ სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ ტერმინებს ძირითადად მხოლოდ დარგის სპეციალისტები მიჯნავენ. ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ დეფინიციასაც ჰყავს მოწინააღმდეგენი.[3] ამჟამად ჩვენი მიზანი არ არის ჟანრის სპეციფიკის სიღრმეების კვლევა, მხოლოდ დავაზუსტებთ — ტერმინ *არაკს* გამოვიყენებთ ანტიკური ეპოქის ფოლკლორული თუ ლიტერატურული ტექსტების მიმართ, ქართული ფოლკლორული მასალის მიმართ, სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისაში" შემავალი ტექსტების მიმართ, მით უმეტეს, რომ თავად ავტორი ამ ტექსტებს არაკებს უწოდებს.

არაკი ჩაისახა, როგორც არგუმენტაციის ერთ-ერთი საშუალება — ერთი ეუბნება მეორეს: ეს ასე რომ გააკეთო, შეიძლება ისე მოხდეს, როგორც მავანს მოუვიდა და მოთხრობილია მავანის ამბავი. ჩანასახვან ეტაპზე ჯერ კიდევ არ იყო გამოკვეთილი არაკის თემა და ფორმა, პირველ პლანზე ნამოწეულია მხოლოდ მისი ფუნქცია. განზოგადების უნარის განვითარებასთან ერთად კონკრეტული (კერძო) შემთხვევების ერთმანეთთან შედარებას ცვლის ტენდენცია: კერძოდან —> ზოგადისაკენ და ზოგადიდან —> კერძოსკენ. „განზოგადება" გულისხმობს არა რეალურ შემთხვევას, არამედ — გამოგონილს. ამასთან, ეს გამონაგონი ნარმოდგება, როგორც ნამდვილი. სწორედ ეს — ტიპურის გაჩენა ინდივიდუალურში — გადააქცევს არაკს ყოფითი მოვლენიდან მხატვრული მეტყველების ფაქტად. განზოგადება, უპირველეს ყოვლისა, ვლინდება იმაში, რომ არაკის მოქმედ პერსონაჟებად ნარმოგვიდგებიან ცხოველები, ფრინველები, რეპტილიები, რომლებიც ადამიანებს განასახიერებენ (გასპაროვი 1971:8).[4]

არაკში განსაკუთრებით თვალსაჩინოა ნარაციის გამოყენებითი ფუნქცია. აქ არის ორწევრიანი კონსტრუქცია: თხრობა (მოთხრობა) + დარიგება. როგორც შედარებაში, არაკშიც არის ორი თითქოს დამოუკიდებელი რიგი: ერთ წევრშია ნარაცია, მეორეში — მისი განზოგადება.[5] ანტიკური არაკი არის მაგალითი განყენებულისა კონკრეტულში, ე.ი. ცნებისა, რომელიც გამოხატულია სახით. ეს არის მეტაფორა ნარატიული ფორმით. ყოველგვარი პარაბოლა ქარაგმულია. არაკის გვიანდელ ფორმებში მისი გადატანითობა გადადის ალეგორიზმში (ფრეიდენბერგი 1978:216-217).

ცნობილი მკვლევარი ნეიგორი არაკს ასე განმარტავს: „არაკი არის გამოგონებული თხრობა (მონათხრობი), რომლის პერსონაჟები ალეგორიულნი არიან, მათი მოქმედება კი ექვემდებარება მორალურ შეფასებას" (ეს ციტატა მოხმობილია ნაშრომიდან: მულერი 1875:86). მისი აზრით, სწორედ „გამოგონებულობა" განასხვავებს არაკს ანეკ-

დოტისგან, თხრობითობა — ალეგორიული სცენისგან, თხრობის ერთ-ჯერადობა — პარაბოლისგან, ალეგორიულობა — ზღაპრისა და ნოველისგან.

არაკის წარმოშობის რამდენიმე თეორია არსებობს: არაკი წარმოიშვა ცხოველთა ზღაპრიდან, ცხოველთა ზღაპარი — მითიდან. არაკი გაჩნდა იმ უძველეს საფეხურზე, როდესაც ადამიანი ჯერ კიდევ არ იყო გამოყოფილი ბუნებისგან (ბ. პერი, ნეიგორი). არაკი მითიდან და ზღაპრიდან კი არ წარმოიშვა, არამედ — ანდაზიდან, შედარებიდან. შესაბამისად, არაკი განვითარებული საზოგადოების პირმშოა (კრუზიუსი, ტილე). ზოგ მეცნიერს არაკი მეტაფორიდან და გამოცანიდან გამოჰყავს (მ. გოლიასი).

არაკის ჟანრის განვითარებაში გამოყოფენ 4 ეტაპს: 1. ფოლკლორული პერიოდი, როდესაც არაკი ჯერ არ იყო გამოყოფილი მაგალითისგან. 2. ზეპირი არაკი, რომელსაც უკვე აქვს მხატვრული ფორმა, მაგრამ ჯერ მხოლოდ გაბმულ მეტყველებაში არსებობს და ასრულებს მაგალითის, არგუმეტის ფუნქციას ამბის თხრობისას. 3. ზეპირი მეტყველებიდან არაკი გადადის ნერილობით ტექსტში, მაგრამ ჯერ არ არის ლიტერატურულად დამუშავებული 4. ლიტერატურული არაკი, რომელსაც იგივე სტატუსი აქვს, რაც სხვა ჟანრებს (გასპაროვი1971: 233).° ეს ოთხი პუნქტი შეიძლება 2-ზე დავიყვანოთ — ნინალიტერატურული და ლიტერატურული არაკი (იგავი). ზეპირსიტყვიერი არაკის ქარაგმულობა ყოველთვის ერთმნიშვნელოვანია, ლიტერატურულისა — მრავალმნიშვნელოვანი. პირველს შეიძლება დავარქვათ ალეგორიული, მეორეს — სიმბოლური (გასპაროვი 1971:10). იმდენად, რამდენადაც იგავური (და არაკული) ჟანრის საწყისები ფესვგადგმულია სიტყვიერი ურთიერთობის უმარტივეს ფორმებში, რომლებიც ერთნაირია მსოფლიოს ხალხებისთვის, ცხადია, რომ ამ ჟანრის ჩამოყალიბების შესაძლებლობა ყველა ხალხის კულტურაშია შესაძლებელი. ოღონდ, ის, თუ როგორ განვითარდება ეს შესაძლებლობები, დამოკიდებულია თითოეული კულტურის ფორმირების კონკრეტულ ისტორიულ შესაძლებლობებზე. ახლო აღმოსავლეთში არაკები (იგავები) ძალიან პოპულარული იყო. იგავებს ვხვდებით შუმერულ და ბაბილონურ ლურსმნულ ფირფიტებზე, ვხვდებით ბიბლიაში; ბიბლიაში იგავი არ არის გამოყოფილი კონტექსტიდან (მისი გააზრება ხდება კონტექსტში), შუმერსა და ბაბილონში — არაკი, იგავი შერეულია ანდაზებთან და დარიგებებთან, ამიტომ აღმოსავლეთში არ მოხდა არაკის გამოყოფა დამოუკიდებელ ჟანრად. ეს გამოყოფა მოხდა საბერძნეთში.

სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისას" ანალიზისას უპირველესი ამოცანაა განვსაზღვროთ *იგავისა* და *არაკის* სტატუსი. „სიბრძნე სიცრუისას" მიხედვით აშკარად ჩანს, რომ იგავი სიმბოლური ტექსტია, არაკი — ალეგორიული. ის, რასაც „სიბრძნე სიცრუისაში" შეიძლება მივაკუთვნოთ იგავის სტატუსი, არის *მეფე მნყემსი.* მართალია, ავტორი არ მოგვითხრობს იგავს მეფე მნყემსზე, მაგრამ მთელი ტექსტი თავისი არაკებით, ამბებით, შეგონებებით, ფაქტობრივად, ***ამ იგავის განმარტებებია.*** ის, რომ ავტორი თავის საკვანძო იდეას მოხ-

დენილად „მალავს" ტექსტში და სხვადასხვა აქსესუარის გამოყენებით მკითხველს ფიქრისა და განსჯისთვის განანყობს, აზროვნების *ბაროკოს სტილზე*' უნდა მიუთითებდეს (ქართული ბაროკოს შესახებ იხ.: გაჩეჩილაძე2009: 80-92. ნაჭყუბია 2009). ჩემი აზრით, სულხან-საბა ორბელიანი *მეფე მწყემსის* იგავს ეპოქის თანადროულ კონტექსტში გაიაზრებს; სნორედ ეს ასპექტი ანიჭებს ამ იგავს განსაკუთრებულ მნიშვნელობას. ქვემოთ შევეცდებით დავასაბუთოთ ეს თვალსაზრისი.

როგორც აღინიშნა, განსხვავება *იგავსა* და *არაკს* შორის არსებითია. სულხან-საბას მოღვაწეობის პერიოდში უკვე მკაფიოდ იყო გამიჯნული ქრისტიანული ლიტერატურის მარგალიტები — სახარებისეული იგავები და ფოლკლორულ-ლიტერატურული არაკები.

ანტიკურობაში არაკს ასე განმარტავდნენ: *„არაკი არის გამოგონილი მოთხრობა, რომელიც გამოავლენს ჭეშმარიტების სახეს"* (რიტორები 1832-1835:172). არაკი ვერ მიაღწევდა თავის მიზანს, რომ არ შეიცავდეს მსგავსებას ჭეშმარიტებასთან. ამგვარად, არაკი, არსებითად, ორი ცნებისგან შედგება: „გამონაგონი" (pseudes) და „დამაჯერებელი" (pithanon). ცნებაში „გამონაგონი" განარჩევდნენ ორგვარ გაგებას: 1.„ის რაც არ ყოფილა და არც შეიძლება ყოფილიყო" 2.„რაც არ ყოფილა, მაგრამ შეიძლება ყოფილიყო". არაკი, თავისი მოლაპარაკე ცხოველ-ფრინველებით I კეტეგორიას მიეკუთვნება.

ერთი განმარტებით *„არაკი არის გამოგონილი ნაწარმოები (plasma), დამაჯერებლად შექმნილი იმ ნიმუშის მიხედვით, რაც სინამდვილეში ხდება და გამოხატავს (შეიცავს) რამენაირ რჩევას ხალხისთვის, ან მათ ქმედებათა სურათს* " (თეონის სქოლიასტი, I,259, 6-10). სხვა განმარტებით: „არაკი არის გამოგონილი, თავისი არსით რიტორიკული მოთხრობა, იგი დამაჯერებლად გამოავლენს ჭეშმარიტების სახეს და შექმნილია დარიგებისა (შეგონებისა) ხეირის (სარგებლის) მიღებისათვის".

კლასიკურ პერიოდში ბერძნების შემეცნებაში არაკი უკვე მკაფიოდ ჩამოყალიბდა დამოუკიდებელ ზეპირსიტყვიერ ჟანრად, განისაზღვრა არაკების სიუჟეტების ძირითადი ნრე. ამ სიუჟეტებს იცნობდა ყველა და ნებისმიერი არგუმენტაციისას საერთო არსენალის ფუნქცია ჰქონდა. შეიცვალა ტერმინიც, რომლითაც ბერძნები „არაკს" აღნიშნავდნენ: თუ ადრე მას ერქვა **αἶνος**-ი, რაც ხაზს უსვამდა არაკში დარიგების, დამოძღვრის ელემენტს, შემდეგ მას დაერქვა **μῦθος, λόγος**, რომლებშიც ნამონეულია გამონაგონის, პროზაული თხრობის ფაქტორი.[8] ძველბერძნულ ლექსიკონებში მითითებულია ტერმინი **παρ-οιμία**, რომელიც აღნიშნავს: 1. ანდაზას. 2. იგავს (притча) NT. **παρα-βολή** (ერთ-ერთი მნიშვნელობით) ალეგორიული მოთხრობა, იგავი Arst., NT (დვორეცკი 1958).

როგორც ვხედავთ, უკვე ბერძნულშივე ჩნდება **αἶνος**-ის, **μῦθος**-ის, **λόγος**-ის საპირწონე ტერმინები **παρ-οιμία, παρα-βολή**, რომლებიც გამოიყენება ახალ აღთქმაში სახარებისეული იგავების აღსანიშნად.

ლათინურში: **parabole**-ს ორი მნიშვნელობა აქვს: 1.შედარება. 2. დამრიგებლობითი ქარაგმა, იგავი (притча). **Fabula**-ს სხვადასხვა მნიშვნე-

ლობებს შორის ერთ-ერთია „თხრობა, თქმულება, გადმოცემა, ზღაპარი, არაკი (басня), გამონაგონი“ (დვორეცკი 1976).

ევროპულ ენებში არაკისა და იგავის აღმნიშვნელი ტერმინები გამიჯნულია, თუმცა ზოგჯერ ეს მიჯნა ირღვევა:

რუსულში: **Басня** — დასტურდება საერთოსლავურში. ნაწარმოებია ზმნიდან бати «говорить», (შეად. ჩეხურ bati-ს «говорить, рассказывать»). თავდაპირველი მნიშვნელობა: «сказка», «рассказ». **Притча** — საერთოსლავურია; ნაწარმოებია სიტყვიდან — притъка – «нежданный случай», «происшествие» (ეტიმოლოგიური 1961).

Басня — 1. მოკლე ალეგორიული მოთხრობა (ჩვეულებრივ) ზნეობივ-დამრიგებლობითი დასკვნით (კრილოვის, დემიან ბედნის არაკები) 2. გამონაგონი, მონაგონი, სიცრუე (სასაუბრო). **Притча** – 1. მოთხრობა (თხრობა) გადატანითი ფორმით, რომელიც შეიცავს დარიგებას: ევანგელეს იგავები, სოლომონის იგავები. 2. გადატანითი მნიშვნელობით გამოიყენება ძახილისა და კითხვით ნინადადებებში გაუგებარი ან ძნელად ასახსნელი მოვლენის აღსანიშნად (განმარტებითი 1935).

Басня – см. Небылица — სიტყვა, მოთხრობა, და ა.შ. რომელიც არ შეესაბამება სინამდვილეს. ხალხურ შეტყველებაში — სიცრუე (სინონიმთა ლექსიკონი 1975).

ინგლისურში: **Fable, Parable, Cock-and-bull story** — შეესაბამება **არაკს. იგავის** აღმნიშვნელია **Parable, allegory, Fable.** სახარების იგავების აღსანიშნად გამოიყენება **Proverb** "Proverbs of Solomon" (ქართულ-ინგლისური 2006). სხვა ლექსიკონში ტერმინები უფრო მკაფიოდ არის გამიჯნული: Fable —1. არაკი (ეზოპეს და ა.შ. არაკები). 2. გამონაგონი, სიცრუე. Parable — იგავი, ქარაგმა, პარაბოლა (ინგლისურ-რუსული 1979).

ფრანგულში: **la fable** – (ლათ. fibula-დან. fari=parler) 1.წარმოსახვით შექმნილი მოთხრობა=ზღაპარს, ფიქციას, ლეგენდას. 2.მითოლოგიური მოთხრობების ერთობლიობა. 3. პატარა მოთხრობა ლექსად ან პროზად, რომლის მიზანია შეგონების ილუსტრაცია. 4. ლიტ.: ანეკდოტი ან ტყუილი ამბავი, გამონაგონი, ფანტაზია. **La parabole** – შემოდის საეკლესიო ლათინურიდან 1265ნ. = შედარებას. ბერძნ. პარაბოლე 1. ნმინდა ნიგნების ალეგორიული მოთხრობა, რომელშიც დაფარული სნავლებაა. მაგ.: სოლომონის იგავები, სახარების იგავები. 2. ფართო მნიშვნელობით — ალეგორიული მოთხრობა, ზნეობრივი ღირებულების მქონე (პეტი რობერი 2008).

იგავი (გერმ. **die Parabel**) — (ბერძნ.) *გვერდიგვერდ დასმა* (გერმ. Nebeneinanderstellen), *შედარება* (გერმ. Vregleichung). მოკლე ფიქცური *ამბავი* (rzählung) პროზად ან ლექსად, რომელშიც ტრანსფერული სიგნალებით მინიშნებულია, რომ *იგავში* მოცემული პირდაპირი აზრის მიღმა ანალოგიის პრინციპის საფუძველზე უნდა ჩავნვდეთ სხვა, კერძოდ, ეგზისტენციურ, ცხოერებისეულ ღრმა აზრს. განსხვავებით *არაკისაგან* (die Fabel), რომელიც მასალას *ცხოველთა, მცენარეთა* სამყა-

როდან, ან *მითოსიდან* იღებს, *იგავი* ამოდის ადამიანთა ყოველდღიური ყოფა-ცხოვრებიდან (შდრ. გ. ე. ლესინგის დრამაში — „ნათან ბრძენი" — ჩართული *იგავი ბეჭდების შესახებ* ("Ringparabel"), ან ფრ. კაფკას რომან „პროცესში" ჩართული იგავი „კანონის წინაშე" ("Vor dem Gesetz"), ასევე სახარებისეული იგავები *უძღები შვილის*, ან *კეთილი სამარიტელის* შესახებ.

არაკი (გერმ. die Fabel) — (ბერძ.) *სიტყვით გამოსვლა* (გერმ. Rede), *მოთხრობა* (გერმ. Erzählung). ერთჯერადი ეპიზოდის შემცველი, დამოძღვრითი/დიდაქტიკური *ამბავი* (გერმ. Erzählung) ლექსად ან პროზად, რომელშიც მოქმედი პირები არა—ადამიანები (როგორც წესი, ცხოველები, მცენარეები, ან სულაც უსულო საგნები) ისე იქცევიან, თითქოსდა ისინი ადამიანური თვისებების (სააზროვნო ან ქცევითი) მატარებელნი იყვნენ (მეცლერი 2007:567;226).

Притча-ს შეესაბამება ძველებრაული „მაშალ"-ი (משל). *მაშალ-ი* ნიშნავს სიტყვათა ყოველგვარ „ეშმაკურ" შეწყობას, რომლის შეთხზვისა და აღქმისათვის საჭიროა გონების ფილიგრანული „მუშაობა"; ეს არის აფორიზმი, სენტენცია, სტყვათა თამაში და ბოლოს, გამოცანა და იგავი (ქარაგმა) (ავერინცევი 1977:152).

თურქულში: masal შეესაბამება ზღაპარს, არაკს, მითს (თურქულ-რუსული1977). სხვა ტერმინი არაკის ან იგავის აღსანიშნად არ იძებნება.

სპარსულში: არაკს (басня) შეესატყვისება აფსანე, იგავს — მასალ (რუსულ-სპარსული ლექსიკონი 1986).

არაბულში: mathal აღნიშნავს არაკსაც, იგავსაც, ანდაზასაც. გირგასის „ყურანისა და არაბული ქრესტომათიის ლექსიკონში" წერია: „مثل _امثل — მსგავსება, ხატი, სახეობა, შედარება, იგავი". გ. ლობჟანიძე ადასტურებს, რომ „მასალი" ყურანში სხვადასხვა აზრით გამოიყენება, მაგრამ ამ ტექსტის თარგმნისას „მასალი" მას „იგავად" გადმოაქვს და არა არაკად, რადგან ყურანის *მასალს* იმგვარივე დატვირთვა აქვს, რაც სახარების იგავს (იხ. გ. ლობჟანიძის სტატია ამავე კრებულში).

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში იგავი და არაკი ასეა განმარტებული:

არაკი: 1. ზღაპრული შინაარსის იგავი, იგავ-ზღაპარი. 2. გადატ. ტყუილი, მოგონილი ამბავი (განმარტებითი 1950:539).

იგავი: 1. მოკლე ალეგორიული მოთხრობა, რომელიც, ჩვეულებრივ, ზნეობრივ-დამრიგებლური დასკვნით მთავრდება. 2. გადატ. დაფარული აზრი (ზღაპრისა, სიტყვისა და მისთ.).

იგავ-არაკი: ჩვეულებრივ მრავლობითში იგივეა, რაც იგავი (მნიშვ.1) (განმარტებითი 1955:564.).

ქართველი ლიტერატურის თეორეტიკოსები ასე განსაზღვრავენ იგავისა და არაკის ჟანრულ მახასიათებლებს: იგავ-არაკი ალეგორიული ფორმისა და დიდაქტიკური ხასიათის პატარა სიუჟეტიანი ნანარმოებია. უძველეს იგავ-არაკებში გამოყვანილი არიან ცხოველები, ბუნების სხვადასხვა ძალები; მათი მოქმედება და ხასიათი თვით ადამი-

ანის ბუნებასა და ხასიათს გვიხატავს. შემდეგი დროის იგავ-არაკებში თვით ადამიანებიც მოქმედებენ (გაჩეჩილაძე 1955:488).

იგავ-არაკი ეპიკურ-ლირიკული ჟანრის ნანარმოები, ზნეობრივ-დამრიგებლობითი ხასიათის თხზულება, რომლის გმირებია ცხოველები, მცენარეები, მაგრამ იგულისხმებიან ადამიანები. ამ ჟანრისთვის დამახასიათებელია ნართაული, გადაკრული თქმა, ალეგორიულობა. (ჭილაია 1971:166. ჭილაია... 1957:100).

იგავი არაკისგან განსხვავდება იმით, რომ მისი შინაარსი ხშირად რეალურია და შესაძლებელი (ჭილაია 1971:166). არაკი განმარტებული არ არის. „ლიტერატურის თეორიის საფუძვლებში" ვკითხულობთ: იგავ-არაკი უმცირესი ფორმის თხრობითი ჟანრია. იგი ხასიათდება ჭკუის-დამრიგებლური, დამმოძღვრებელი შინაარსით, რაც ვლინდება რომელიმე მორალური სენტენციის ან საერთოდ, პრაქტიკული სიბრძნის (ცხოვრების პრაქტიკული ფილოსოფიის) ნარმოსახვის სახით.

იგავ-არაკში მოთხრობილი ამბავი შინაარსობრივად მნიშვნელოვანია, მოცულობის მიხედვით კი მაქსიმალურად შეკუმშული. მოქმედი პირები შეიძლება ადამიანები იყვნენ, შეიძლება — ცხოველები ან ფრინველები. *იგავ-არაკი, რომელშიც ცხოველთა და ფრინველთა წარმომადგენლებია გამოყვანილი, ალეგორიული ხასიათისაა* (საფუძვლები 1972).

სულხან-საბას „სიტყვის კონა ქართული": „არაკი სომხურად იგავსა ჰქვიან" (ორბელიანი 1991). ამ განმარტების მიხედვით, სულხან-საბა *არაკსა* და *იგავს* სინონიმებად მიიჩნევს, მხოლოდ ტერმინ *არაკის* სომხურ წარმომავლობას უსვამს ხაზს. ამავე ლექსიკონში ვკითხულობთ: „იგავი (13.24 მათე) ესე არს სიტყვით მაგალითი, გინა საჩუენებელი, გინა მოსანიშნავი" (ორბელიანი 1991). ფაქტია, სულხან-საბა იგავისა და არაკის ფუნქციად მიიჩნევს, რომ მკითხველს უჩვენოს მაგალითი.

საყურადღებოა, რომ ძველ ქართულ სასულიერო მწერლობაში ტერმინი *არაკი* არ ფიგურირებს (კეკელიძე ლ. 1977:45-46). იგავის, არაკის, სახარების იგავის მიმართების საკითხებზე ვრცელი სამეცნიერო ლიტერატურა არსებობს (კეკელიძე ლ. 1977, ტრენჩი 1888, სილვესტრი 1822, ლოპუხინი 1911-1913 და სხვა).

*როგორც ვხედავთ, *არაკისა* და *იგავის* (და მათი შესაბამისი ევროპული ეკვივალენტების) არსობრივი ტერმინოლოგიური გამიჯვნა მოხდა გვიან — ქრისტიანული კანონიკური ტექსტებისა სასულიერო თხზულებების კომენტირების შედეგად. როგორც აღვნიშნეთ, ლიტერატურისმცოდნეობის სახელმძღვანელოებსა და ჩვეულებრივ მეტყველებაში დღესაც *იგავი* და *არაკი* არ არის სათანადოდ გამიჯნული, ხშირად ამ ორ ტერმინს დეფისით ნერენ, როგორც, ფაქტობრივად, ერთმანეთის ფარდ ცნებებს, რაც, ჩვენი აზრით, არაზუსტია. მართალია, ქართულ სამეცნიერო სივრცეში მიაჩნიათ, რომ სულხან-საბასთან *არაკი იგავის* სინონიმია, მაგრამ თუ ტექსტს კარგად ჩაეუკვირდებით (აქ კიდევ ერთხელ იჩენს თავს ჰერმენევტიკული კვლევის მნიშვნელობა), ვნახავთ, რომ ავტორი ინტუიციურად ან იქნებ ცოდნით (საკარაუდოდ, სულხან-საბა სასულიერო ტექსტებს იმ ასაკშიც

კარგად იცნობდა, როდესაც „სიბრძნე სიცრუისა" იწერებოდა) ალაპარაკებს თავის პერსონაჟებს არაკებით. ასევე სერიოზულ განმარტებას მოითხოვს მოსაზრება, რომ სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა" იგავ-არაკთა კრებულია. ეს ტექსტი *არაკების* კრებულია (იგავის კომპონენტს ჩვენ დავუბრუნდებით).

იგავისა და არაკის არსებითი განსხვავება (თანამედროვე გაგებით) ეფუძნება იმას, რომ **იგავი სიმბოლური შინაარსის ტექსტია, არაკი — ალეგორიული.** სწორედ ეს ფუნდამენტური ასპექტი გამიჯნავს მათ ერთმანეთისგან. საქმე ისაა, რომ იგავი სპეციალურ ტერმინად გადაიქცა მას შემდეგ, რაც იგავური მოთხრობები სახარების ტექსტში შევიდა.[9] სახარებისეული იგავები სიმბოლოებია, რომელთა მნიშვნელობები ერთხელ და სამუდამოდ არის განმარტებული და დადგენილი. რაკი ეს პრინციპულად მნიშვნელოვანი საკითხია, განვიხილოთ უფრო დეტალურად.

სიმბოლო და ალეგორია

როგორც აღვნიშნეთ, თავად სულხან-საბა „სიბრძნე სიცრუისაში" მოხმობილ მცირე ზომის შეგონებით ტექსტებს *არაკებს* უნოდებს. ცნობილია, რომ „სიბრძნე სიცრუისას" ხელნაწერებში არაკების დასათაურება არ არის. ზოგ გადამწერს სათაურების ნაცვლად დასაწყისში ნუმერაციის დასმა უცდია. დასათაურება კი პირველად გვხვდება ხელნაწერში, რომელიც გადაწერილია 1861წ. მოსე ყორლანაშვილის მიერ. (ყუბანეიშვილი1959:259).

სულხან-საბას არაკები ჩვენ გარკვეული პრინციპით დავალაგეთ და ასეთი სურათი მივიღეთ:

1. ***არაკები, რომელთა პერსონაჟები მხოლოდ ცხოველებია***:

„მოძღვარი მელი" (16), „სოფლის მაშენებელნი" (19), „ნალბანდი მგელი" (36), „სადაფი და კირჩხიბი" (39), „აქლემი და ვირი" (46), „ვირი, ვეფხი, მელი და მგელი" (53), „მგელი, თხა და თივა" (56), „კუ და მორიელი" (60), „მელი და ნერო" (68), „ყარყატის თავგადასავალი" (72), „თათვალი" (119), „სალამანდრა" (120), „თხა და მელი" (129), „კატის გაზრდილი ლომი" (132), „მელი და მნევარნი" (135), „ვირი, კაჭკაჭი და მგელი" (137), „ძაღლები და მგელი" (146), „ქორი, იხვი და კაკაბი" (149), „იხვი და მყვარი" (150). — 19 არაკი.

მელია გვხვდება 6 არაკში, აქედან არაკში *„მელი და ნერო"* მელის არანაირი კონკრეტული თვისება არ ჩანს. ტექსტში მელის ნაცვლად თავისუფლად შეიძლება მოვიაზროთ ნებისმიერი ოთხფეხა ცხოველი, რომელიც, ნეროსგან განსხვავებულად იკვებება. თუ ძალიან მოვინდომებთ, შეიძლება ვთქვათ, რომ ამ არაკში ჩანს მელის მსუნაგობა (იძულნა სტუმართან), ან მიუხვედრელობა გამოიჩინა. ნერომ სამაგიერო გადაუხადა და ამ მიზეზით მელი და ნერო ერთმანეთს წაეკიდნენ. ამ არაკს ყვება ჯუმბერი, არაკის ბოლოს იგი პარალელს ავლებს მელა-ნეროსა (ორბელიანი 1959:75) და ლეონსა და რუქას შორის: როგორი სხვაობაც არის მელსა და ნეროს შორის, ისეთივეა ლეონსა და

რუქას შორის: „შენ საჭურისი ხარ, მეფის ერთგულობა და დღე და ღამის სამსახურისა ცდა გმართებს. იგი ჭაბუკია, მე მახლავს; მეფის მონობა და ჩემი ნვრთა ჰმართებს. ან შენ მასთან რა საბრძოლავი გაქვს და ან მას შენთან რა საშუღლარი? "

დანარჩენ 5 არაკს, რომლებშიც მელი მონაწილეობს, ყვება რუქა.

„მოძღვარ მელში" მელი ეშმაკი, ჭკვიანი და ხარბია. ბოლოს მას ოფოფი ატყუებს. ხარბი მელი ძაღლებმა დაჩეჩქვეს და „ძვალი და რბილი გაუერთეს". ეს არაკი იმით არის საინტერესო, რომ რუქამ ლეონი მელს შეადარა: „ეგ კაცი მელი არის და ბევრგან ნავალი. ასეთს საქმესა იქმს, შენვე თავსა შემოიკრა და აღარა გეშველოს რა! " (ორბელიანი 1959:27) ე.ი. რუქასთვის მელი ლეონის ალეგორიული სახეა.

„სოფლის მაშენებელნში" მელი ხარბია და ეშმაკი, მაგრამ მას ძაღლი დაჩეჩქვავს და კუდს მოანყვეტს. ეს არაკსაც ლეონის სანინააღმდეგოდ არის მიმართული.

არაკში *„ვირი, ვეფხი, მელი და მგელი"* მელი ჭკვიანია, მიხვედრილი და მაამებელი, მაგრამ იღუპება მშიშარა ვეფხვის უგუნურების გამო.

„თხა და მელში" მელი ეშმაკი და ხარბია; აქაც მას ძაღლი სჯობნის.

არაკს *„მელი და მნევარნი"* რუქა თითქმის ტექსტის ბოლოს ყვება, როდესაც მისი დამარცხება ლეონთან პაექრობაში უკვე ცხადია. ეს ერთადერთი არაკია, რომელშიც ეშმაკი მელა იმარჯვებს და გაცუცურაკებულები გამოდიან მნევრები. არ არის გამორიცხული, რომ ამით რუქამ ალეგორიის ენაზეც აღიარა ლეონის გამარჯვება.

გველი გვხვდება 3 არაკში. ამ არაკებს კონცეპტუალური მნიშვნელობა აქვთ.

არაკს *„კაცი და გველი"* ყვება რუქა. ამ არაკით რუქა თავის კრედოს გამოხატავს — სიკეთისთვის სიკეთით არავის გადაუხდია.

რუქას არაკს უპირისპირდება ლეონი 2 არაკით: *„კეთილი გველი"* და *„გლეხი და სამი გველი"*.

ამ არაკების მიხედვით, გველი არ არის მხოლოდ ბოროტების სიმბოლო. ის შეიძლება დაუნდობელი და უმადურიც იყოს და კეთილი და ერთგულიც.

ვირი გვხვდება 5 არაკში: *„ნალბანდ მგელში"* ვირი ჭკვიანია, *„აქლემსა და ვირში"* — ბრიყვი. არაკში „ვირი, ვეფხი, მელი და მგელი" ვირი მოხერხებულია.

ზოგ ე.ნ შერეულ არაკში ვირი კი მონაწილეობს, მაგრამ მისი თვისება გამოკვეთილი არ არის, იქ აქცენტი სხვა პერსონაჟზე კეთდება, მაგ.: „ვირი, კაჭკაჭი და მგელი", „ვირად ცნობილი ყადი".

ე.ი 2 არაკში ვირი გონიერია, ერთში — სულელი.

მგელი 4 არაკშია: *„ნალბანდ მგელში"* მგელი სულელია. იგი ვირმა მოატყუა. *„ვირი, ვეფხი, მელი და მგელში"* მგელი მელთან ერთად იღუპება შეშინებული ვეფხის წყალობით. ამ არაკში მგელს მეორეხარისხოვანი ფუნქცია ეკისრება. მელის მოკავშირეა მგელი არაკში *„თხა და მელი"*, აქაც ის დამხმარე პერსონაჟია. *„ძაღლები და მგელში"* მგელს უფრთხიან მოშუღლარი ძაღლები.

მგელი, რომელიც, ძირითადად, ძაღლის ოპოზიციად მოიაზრება და მელის მოკავშირეა, არაკებში ხან ბრიყვულად იქცევა, ხან მისი ეშინიათ.

სხვა ცხოველი პერსონაჟები (დათვი, ლომი, ვეფხვი, კატა, კუ, მორიელი, აქლემი, მამალი, ძერა, ოფოფი, ყვავი, ჭოტი, მყვარი, იხვი და სხვა) ერთი-ორჯერ არიან წარმოდგენილნი და ამგვარი კლასიფიკაციისთვის საკმარის მასალას ვერ მოგვცემენ.

როგორც ვხედავთ, სულხან-საბას არაკებში მელი, გველი, ვირი, მგელი, სხვადასხვა რაკურსით წარმოდგებიან: მატყუარა — მოტყუებული; კეთილი — ბოროტი, სულელი — ჭკვიანი. მიუხედავად იმისა, რომ „ცხოველური" არაკების რაოდენობა სულხან-საბასთან ბევრი არ არის, მათზე დაკვირვება საინტერესო ვარაუდის გამოთქმის საშუალებას გვაძლევს. რას უნდა ნიშნავდეს ტრადიციული მოდელების (ვირი ჯიუტია; მელს ვერავინ მოატყუებს; გველი ბოროტია) ალტერნატიული სახეების (ვირი ჭკვიანია, მელს ატყუებენ, გველი კეთილია) წარმოდგენა? იმას ხომ არა, რომ ადამიანში (რომლის ალეგორიები ცხოველებია) ორი სანყისი — კარგი და ცუდი — ებრძვის ერთმანეთს? ადამიანმა ჯერ თავის თავში უნდა სძლიოს უკეთურ თვისებებს? ეს ზნეობრივ-ეთიკური პრობლემა ხომ არ წამოსნია სულხან-საბამ? ამ საკითხის გასარკვევად ისევ ანტიკურობას მივუბრუნდეთ.

ანტიკურობასა და ადრებიზანტიურ ეპოქაში ძალიან პოპულარული იყო *ფიზიოგნომიკა* — სწავლება იმის შესახებ, თუ როგორ განვსაზღვროთ ადამიანის ხასიათი მისი გარეგნობის მიხედვით. ანტიკური ფიზიოგნომიკა (რომელიც იწყება ძვ. წ. Vს-დან), ყოველთვის ორიენტირებული იყო ხასიათის თვისებების განსაზღვრაზე. ფიზიოგნომიკაში შევიდა თეორიები, რომლებიც განავითარეს მედიცინამ და ეთნოგრაფიამ (მაგ.: გარემოს ზემოქმედება ადამიანის ხასიათის ჩამოყალიბებაზე; კლიმატური სარტყლების თეორია). ფიზიოგნომიკა „საზრდოობდა" ისტორიული ბიოგრაფიებთან და „სახასიათო" ლიტერატურიდანაც. ანტიკურობაში დისკუსიის ობიექტი იყო იმ ფიზიოგნომიკის სამეცნიერო ღირებულება, რომელიც აღიარებდა გარეგნული სახისა და სულიერი არსის ჰარმონიას. ჩვენამდე მოღწეული ყველაზე მნიშვნელოვანი ფიზიოგნომიკური ტექსტები უკავშირდება ფსევდოარისტოტელეს და ელინისტური ხანის რიტორს — პოლემონს.

ავერინცევის აზრით, არაკი „შეიჭრა" ფიზიოგნომიკაში — მეცნიერებას მიმსგავსებულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში. მაგალითად, მოთხრობები გონიერ, მორალურ ცხოველებზე არცხვენენ ადამიანებს. ამ საკითხზე განსაკუთრებით საყურადღებოა კლავდიუს ელიანუსის წიგნი „ცხოველთა შესახებ" (II-IIIს.) ეს არ არის მეცნიერული ღირებულების ნაშრომი, მაგრამ არსებითია მორალისტური დასკვნები: უყურე, როგორ იქცევიან უტყვი ცხოველები, მაშინ როდესაც შენ, გონიერებით აღსავსე კაცს, გჭირდება შეგონება და აკრძალვა, რათა თავი შეიკავო ბოროტისგან (მაგ.: სპარტელი ლიკურგოსი უფროსებისადმი პატივისცემას უნერგავდა ლეკედემონელებს, მაშინ როდესაც სპილოები ყოველგვარი შეგონებების გარეშე აკეთებენ ამას. ან: ადამიანი სიკვდილს ვერ ხედავს, მაგ-

რამ მისი ეშინია; გედი გრძნობს სიკვდილის მოახლოებას და სიმღერით ეგებება მას). არაკული თხრობის ტრადიციამ, უდავოდ, იმოქმედა ფიზიოგნომიკაზეც. მაგალითად: ვინმე ადამეტესი წერდა: დიდი თვალისჭრილი უნიგნურობას ამხელს, პატარა — სივერაგეს. ცოცხალ არსებებს შორის ვინრო თვალისჭრილი აქვთ ქვეწარმავლებს, მაიმუნებს, მელიებს და სხვა ვერაგ ქმნილებებს; ცხვრებს, ძროხებს და მსგავს მშვიდ ცხოველებს ფართო ჭრილი აქვთ. ადამიანის მოხერხებულობა მელიისა და იქნევმონის მოხერხებულობასთან ერთბუნებოვნებას ავლენს, სათნოება კი — ცხვრისა და ძროხის სათნოების მსგავსია.

ფიზიოგნომიკური სწავლების მიხედვით, „ეთოსი — ზნე" ისევე თვალსაჩინოდ და უცვლელად ვლინდება, როგორც „ეიდოსი — სახე". არაკის მელა ვერ მოიშლის ცბიერებას, გველი კი ვერაგობას. ამ ფიზიოგნომიკურ სწავლებაში კორექტივის შეტანა სცადა ფილოსოფიურმა მორალიზმმა — ადამიანს შეუძლია შეცვალოს საკუთარი თავი. მეორე კორექტივი: ქრისტიანული დოგმატიკის მიხედვით ადამიანური ნება თავისუფალია (αὐτ-εξούσιος). ადამიანს პირუტყვი ცხოველისგან სწორედ ნების თავისუფლება განასხვავებს. ცხოველი ვერ შეცვლის თავის ბუნებით ჩვევებს, ადამიანს კი ეს შეუძლია. „გონის შეცვლა" არის μετά-νοια-ს — „მონანიების" პირდაპირი მნიშვნელობა. კლიმენტ ალექსანდრიელის მიხედვით: „ღვთაებრივი ადამიანთმოყვარეობა იმაში გამომჟღავნდა, რომ ნების თავისუფლების გზით სულს მიენიჭა მონანიების შესაძლებლობა". თავისუფალი ნება, რომელიც ადამიანს ცხოველისგან განასხვავებს, შეიძლება ისევ იგავური სახეებით წარმოდგეს: მაგ.: პავლე ცხვრად ქცეული მგელია; იუდა — მგლად ქცეული ცხვარი. ე.ი. ადამიანი იმით განსხვავდება ცხოველისგან, რომ თავად ირჩევს, რომელ ცხოველად იქცეს: ცხვრად თუ მგლად და ა.შ. თავისუფალი ნების აქტს, რომელიც ადამიანს უკეთესობისკენ ან უარესობისკენ მიმართავს, ბიზანტიელი ავტორები აღნიშნავდნენ სიტყვით μετα-βολή, რომელიც შეესაბამება „გადაწყობას", „გადაქცევას", ევქარისტიას პურისა და ღვინისა ქრისტეს ხორცად და სისხლად. მეტანოია არის მეტაბოლე, მონანიება არის „დაუჯერებლის" ანუ „პარადოქსულის" გადაქცევა (ავერინცევი 1977:166). ქრისტიანული სწავლების მიხედვით, ადამიანის გარდასახვა (მეტამორფოზა) და სულთა რეინკარნაცია მხოლოდ მეტაფორაა და ამ აქტში იგულისხმება ადამიანის „სულის გამხეცება" (ორიგენე). ადამიანს შეუძლია შეიცვალოს, რადგან „ჩვენ რაღაცნაირად თავად ვართ საკუთარი თავის მამები — ისეთები ვიქნებით, როგორებადაც ვისურვებთ ჩვენი თავის შობას" (გრიგოლ ნოსელი, De Vita Moysis, GNO VII/I 34.11ff.).[10]

ვერ ვიტყვით, რომ ფიზიოგნომიკური ნარმოდგენა ჩვევის აბსოლუტური სტატიკურობის შესახებ და ღვთისმეტყველებითი წარმოდგენა ნების აბსოლუტური დინამიკის შესახებ მთლიანად გამორიცხავს ერთმანეთს. ისინი თანაარსებობდნენ ეპოქის შემეცნებაში და თითოეული იგავური ფორმით შეგონების თავის ხერხს გვთავაზობს: ადამიანმა თავად უნდა მოძებნოს მსგავსი თანასახიერი (მსგავსი ბუნების

მქონე), რათა ამგვარ სარკეში დაინახოს თავისი უცვლელი ზნე — გვასნავლის ფიზიოგნომიკა. ღვთისმეტყველებითი მორალიზმის მიხედვით კი, ადამიანმა უნდა გაითვალისწინოს კეთილისა და ბოროტის ცხოველური ჰერალდიკა, რათა გაიგოს, რად სურს ყოფნა, რად ყოფნა ევალება, რათა თავისუფალი ნებით უარყოს ერთი და მეორით შეიმოსოს (ავერინცევი 1977:167).

ქრისტიანულმა დიდაქტიკამ კიდევ ერთი მოტივი წამოსწია; მოტივი, რომელიც არ გვხვდება არც წარმართულ, არც ახლოაღმოსავლეთის დიდაქტიკაში: ლაპარაკია შხამიან ცხოველებზე. ერთი მხრივ, მათზე ფიქრისას ადამიანი იმსჭვალება ზიზღით „შხამიანი ზნისადმი", მეორე მხრივ, რცხვენია თავისი მცირედმორწმუნეობის გამო, რადგან ქრისტე ადამიანებს ჰპირდებოდა: „თუ *მორწმუნენი* გველს აიყვანდნენ, ან სასიკვდილო რამეს დალევდნენ, არაფერი დაუშავდებოდათ" (Evangelium secundum Marcum XVI,18). ამ სასწაულებრივი მინიშნებით (ნიშნით), შეიცნობა ის, ვინც ჭეშმარიტად ირწმუნა (მორწმუნეა). სახარებისეული ეთიკა ადამიანისგან ითხოვს იმას, რაც ჯერ არავის მოუთხოვია — ცხოვრებას სასწაულის კანონოთ და ბასილი დიდი, რომელიც შხამიანი ქვეწარმავლების დანიშნულებაზე წერს, მკაფიოდ გამოყოფს ამ იმპერატივს (ავერინცევი 1977:170).

ამრიგად, სხვადასხვა სულიერის — ცხოველის, მწერის, ფრინველის — მისადაგება ადამიანთან არქაული პერიოდიდან იღებს დასაბამს. ეს პროცესი მითოსური გარდასახვებით — მეტამორფოზებით ინყება, რომელსაც, თავის მხრივ, სხვადასხვა მეცნიერული ახსნა აქვს.[11] შემდეგი ეტაპია ფიზიოგნომიკა. ფაქტობრივად, ამ სწავლებაში მობდა კლიშეების ჩამოყალიბება ცხოველთა სამყაროს ბოროტი, კეთილი, ცბიერი, ბრიყვი და ა.შ. წარმომადგენლებისა შესაბამისი თვისებების ადამიანების გაიგივების შესახებ. ცხადია, ამ პროცესს ხელს უნყობდა ფოლკლორული ტრადიცია (არაკისა). ქრისტიანულ ეპოქაში პრინციპულად იცვლება ადამიანისა და ცხოველის გაიგივების ალეგორიის არსი. აუცილებლობას ცვლის — ნება, არჩევანი, არსობრივი ცვლილების შესაძლებლობა. ქრისტიანობაში არაკის ალეგორიას ცვლის იგავის ქრისტიანული სიმბოლიზმი. ეს უკვე სახისმეტყველების სხვა დონეა (ჩანტლაძე 2002:51-52).[12] სულხან-საბა სწორედ ამ გადასახედიდან თხზავს თავის არაკებს და სწორედ ამიტომაც არ არის მგელი, ვირი ან მელი „გაშეშებული" სახე, ისეთი როგორც ის იქნებოდა ფიზიოგნომიკურ კრებულებში — მხოლოდ „ცუდი" ან მხოლოდ „კარგი", ერთმნიშვნელოვანი. ესა თუ ის ცხოველი საბასთან, ადამიანის მსგავსად, შეიძლება იყოს ხან დაუნდობელი, ხან — კეთილი; გაბრიყვებულიც და გამბრიყვებელიც და ა.შ.

2. *არაკები, რომელთა პერსონაჟები არიან ცხოველები და ადამიანები:*

„უსამართლო შირვან-შაჰ" (20), „ენით დაკოდილი" (21), „ყადი და ეშმაკი" (61), „კაცი და გველი" (110), „კეთილი გველი" (111), „გლეხი და სამი გველი" (124). — **6 არაკი.**

3. *არაკები, რომელთა პერსონაჟები არიან ადამიანები:*

1. „მეფე ხორასანისა“, 2. „ხარბი გლახაკი“, 3 „ძუნნი ვაჭარი“, 4 „ცხრილიანი კაცი“, 5 „უგუნური მცურავი“, 6 „უბედური დიდვაჭარი“, 7„საჭურისი ალაბიდამ“, 8 „ინდოთ მეფე და ვაზირნი“, 9„ჯოჯოხეთში დაუტეევნელნი“, 10 „ბერი და ყრმა“, 11 „უტკბესი და უმნარესი“, 12 „დუკა და აზნაური“, 13 „მეფე და მხატვარი“, 14 „ქურდი და მკერვალი“, 15„ორი მოლა“,16 „ოთხი ყრუ“, 17 „მთიული და კაკლის ხე“, 18 „მეფე და ავსიტყვა კაცი“, 19 „ხალიფა და არაბი“,20 „უნაღვლოთა მძებნელი“, 21 „ქოსა და ყადი“, 22 „ძალა ერთობისა“, 23 „ქურდის მემკვიდრე“, 24 „მაოხრებელი მკვდარი“, 25 „მეხილე და მწყემსი“, 26 „ძუნნი და ოქრო“, 27 „დიდვაჭარი და მისი ძე“, 28 „მეფე და სამი მისი ძე“, 29„ორნი ძმანი“, 30„ორმოში ჩაგდებული მეფე“, 31 „მეფე და სიკვდილი“, 32„ღვინის ძალა“, 33 „უნებლიე მკითხავი“, 34 „ცრუ და უმეცარი“, 35„სამნი ამხანაგნი“, 36 „თვალხილული და უსინათლო“,37 „მეფე და დალაქი“, 38 „მხვნელი, ფეიქარი და მკერვალი“, 39 „სამნი ცოლ-ქმარნი და მდინარე“,40 „მომჩივარნი ძმანი“, 41 „მღმერთობელი მეფე და მისი ვაზირი“, 42 „ბრძენი და მდიდარი“, 43 „მეპატრონე და მემარნე“, 44„მკალავი და ვირი“, 45 „ქრისტიანი და ურია“, 46 „დარბანდელნი მთიბავნი“, 47 „გილანელი მოლა“, 48 „ორი მდიდარი“, 49 „მჭედელი და ეშმაკები“, 50 „სპარსი და ინდო“, 51 „ფილოსოფოსნი“, 52 „დათვი და მონადირენი“, 53 „ობოლი და მისი დედა“, 54 „მეფე და მჭედელი“, 55„გლახაკი და ფლური“, 56 „ორნი მომტერენი“, 57 „უსაქმო კაცი“, 58„გლახა და მდიდარი“, 59 „მოხერხებული არაბი“, 60 „ჭაბუკი და მეკობრენი“, 61 „დიდვაჭარი და მეფუნდუკე“, 62 „სამნი ბრმანი“, 63„მაგისტროსი კეისრისა“, 64 „მეფე ანაკოფიისა“, 65 „სამნი ამხანაგნი“, 66 „გლახაკი და ქილა ერბო“, 67 „ორი დაერიში და შაჰი“,68 „სამნი ძმანი“, 69 „გრძნეული ცოლის პატრონი“, 70 „მეცნიერი აქიმი“, 71 „ანჩხლი ცოლის პატრონი“,72 „მუშა კაცი და ბედი“, 73„მეფე და მებაღე“, 74 „განშორებული და მარტვილი“, 75 „მოტირალი და მოცინარი“ 76, 77 „ვირად ცნობილი ყადი“, 78 „ორი ამხანაგი და დათვი“, 79 „ყაზან-შაჰ და მისი ცოლი“, 80 „მეფის ანდერძი“,81 „ბრონეულის ნვენი“, 82„ყასაბი და მყიდველი“, 83 „ქაჯთა შემპყრობელი“, 84 „მავალი გლახაკი“, 85„სანთლით საძებარი მოურავი“, 86 „დიდვაჭარი და მტრედი“, 87 „მეფე და მისი შვილი“, 88 „აქიმი და ორი სნეული“, 89 „მოყვარულნი ცოლ-ქმარნი“ — 89 არაკი.

„სიბრძნე სიცრუისაში“ ჩართული ამბები:

I ჩართული ამბავი: არაკში „უნაღვლოთა მძებნელი“ (რომელიც ქმნის ერთ-ერთ კონცეპტუალურ ღერძს), ჩართულია 9 ამბავი: „მეფე არაბეთისა“, „ქობულეთის მეფის ძე“, „რომაელი კაცი“, „გრანდუკას შვილი“, „კეისრის სპასპეტი“, „ქვის მთლელი“, „დიდვაჭარი სპარსი“, „ვლახეთის მეფის ძე“, „ბუღდანელი დიდებული“.

II ჩართული ამბავია (30 ამბავი) ლეონის თავგადასავალი.

„სიბრძნე სიცრუისას" შეგონებები:

იმ შეგონებების გარდა, რომლებიც თითქმის ყველა არაკს ახლავს, გამოიყოფა შეგონებათა გარკვეული ბლოკები:

I. როგორი უნდა იყოს ხელმნიფესთან მყოფი ადამიანი: 5 შეგონება (რუქას ტექსტი). ეს შეგონებები ჩართულია ჩარჩო ამბავში.

II. როგორი უნდა იქცეოდეს საჭურისი: 3 შეგონება. (სედრაქის ტექსტი). ჩართულია ჩარჩო ამბავში.

III. მეფესთან ახლოს მყოფი კაცის თვისებები: 5 თვისება (ლეონის ტექსტი). ჩართულია არაკებით პაექრობის ნანილში.

IV. როგორი უნდა იყოს მეფე: თვისებათა ჩამონათვალი ერთ პუნქტად (ლეონის ტექსტი). ჩართულია ჩარჩო ამბავში.

V. როგორი უნდა იყოს მეფე: ჩართულია არაკების ბლოკში „უნაღვლოთა მძებნელი" (ლეონის ტექსტი). ჩამოთვლილია 13 სამწევრიანი მოთხოვნა და სურვილი მეფისადმი.

VI. როგორი უნდა იყოს ვეზირი: (ფინეზის ტექსტი). 7 რჩევა. ჩართულია არაკებში.

VII. მტერთან ურთიერთობა: (ჯუმბერის ტექსტი). მოსდევს არაკს „ქრისტიანი და ურია". ნარმოდგენილია 8 განსაზღვრება.

VIII. ვის უნდა უმტრო და არ უნდა უმტრო: (ჯუმბერის ტექსტი). მოსდევს არაკს „ყარყატის თავგადასავალი".

IX. შეგონებები ლეონის თავგადასავალში (უცხო კაცის 5 შეგონება).

X. ამხანაგის და ამხანაგობის შესახებ: (ლეონის ტექსტი). 9 პუნქტი.

გარდა ამისა, ტექსტში არის დალოცვა (ვირი, ძაღლი, ჭინჭველი) და წინასწარმეტყველური სიზმარი.

დასკვნისთვის:

არის თუ არა საბას არაკები სიმბოლოები? არა! იმიტომ რომ ვირი სულელიცაა და ჭკვიანიც; მგელი — გამარჯვებულიც და დამარცხებულიც, მელი — მოხერხებულიც და გაცუცურაკებულიც, ლომი (ვეფხვი) — ცხოველთა მეფეც და ვირისგან შეშინებულიც და ა.შ. მხატვრული სახე კი სიმბოლოდ მხოლოდ მაშინ გადაიქცევა, თუ მას მყარი „სტასუსი" აქვს. არ შეიძლება სიმბოლოს აზრი იცვლებოდეს სიტუაციის მიხედვით. აქედან გამომდინარე, ვასკვნით, რომ საბას არაკები ალეგორიებია. იგავი კი არის „დაფარულად განმცხადებელი" (წმინდა ბასილი დიდი). კომენტატორები მიუთითებენ უფლისგან თხრობილი იგავების უმთავრეს თვისებაზე: გონიერ არსებას ის იგავები საოცარი ცნობისნადილით და დაფარულის წვდომის სურვილით ავსებენ, უგუნურისთვის კი ეს სიბრძნე ამოუცნობი და გაუგებარი რჩება. ლ. ბრეგაძემ გამოთქვა საყურადღებო მოსაზრება ჟანრის სპეციფიკის თაობაზე: ტერმინ „იგავის" ახსნისას საბას მითითებული აქვს მათეს სახარების მეცამეტე თავი. სწორედ ამ თავში განმარტავს მაცხოვარი, რატომ ელაპარაკება იგი ხალხს იგავურად: იმიტომ, რომ ისინი (ადამიანები)

უყურებენ და ვერ ხედავენ, უსმენენ და არ ესმით. „და სრულდება მათზე ესაიას წინასწარმეტყველება, რომელიც ამბობს: სმენით მოისმენთ და ვერ გაიგებთ, თვალით უყურებთ და ვერ დაინახავთ" (ბრეგაძე 1991:91), „მოვლენის არსის გაგება ყველას როდი ხელენიფება, არსის ამოცნობას ძლიერი ანალიტიკური გონება უნდა, მოვლენისადმი მეცნიერული მიდგომა ესაჭიროება. არსი გრძნობის ორგანოებისთვის დაფარულია, იგი მოვლენით არის გაშუალებული. სხვა სიტყვებით: არსსა და გრძნობის ორგანოებს შორის მოვლენა დგას, რომელშიც არსი სრულყოფილად ვერასდროს ვერ გამოვლინდება. თუ გვსურს მოვლენის არსს ჩავწვდეთ, მოვლენისაგან აბსტრაჰირება უნდა მოვახდინოთ. ამგვარი აბსტრაჰირების (ოღონდ ხატოვანი აბსტრაჰირების!) შედეგი არის სნორედ იგავი (ბრეგაძე 1991:91).

ახლა ასე დავსვათ კითხვა: თუ იკვეთება სიმბოლო „სიბრძნე სიცრუისას" ზოგად კონცეფციაში? დიახ! ამ თხზულების მთავარი სიმბოლოა მწყემსი კეთილი (იოანე, 10). ეს სიმბოლო სულხან-საბასთან მეფე-მწყემსის სიმბოლურ ხატად ნარმოგვიდგება. სნორედ ამ სიმბოლოს გარშემო „ლაგდება" მთელი ტექსტი. ამ სიმბოლოს ახსნა-კომენტირებას ემსახურება ჩარჩო ამბავიც, არაკების ბლოკი, ამბები და შეგონებები (იხ. შეგონებები: IV,V). ყველაფერი მეფე-მწყემსის სიმბოლოს გარშემო „ტრიალებს". მოვიხმობთ პასაჟს ტექსტიდან: განრისხებულმა მეფე ფინეზმა ლეონის სიკვდილით დასჯა განიზრახა. ლეონმა მეფეს ფიცი მოაგონა, დასამშვიდებლად დრო მისცა და ჰკითხა: „ძე შენი სამეფოდ გინდა, *თუცა*[13] მწყემსად? მრავალნი მწყემსნი უმჯობეს არიან უგვანთა მეფეთა. მწყემსი ხამს ცხოვართათვის იჭირვოდეს, კეთილთა ბალახთა აძოოს, ამოდ ატაროს, დაკოდილი შეუხვიოს და მპარავს არიდოს. ესე თუცა ვერა ყოს, სამწყსო შეუმცირდეს. ეგრევე მეფე ესეთი ხამს: გლახაკთა, მონათა, გლეხთა, მსახურთა, აზნაურთა, თავადთა, დიდებულთა, მეფეთა და ხელმნიფეთა წესი, რიგი, შრომა, ჭირი, მუშაკობა, საქმე, ვაჭრობა, სმა-ჭამა და მიცემა იცოდეს... აწ ყოველთა გლახაკთა, უღონოთა და მდაბალთა ჭირნი მისნავებია და ამისა შემდგომად ნახეთ თქვენცა, რა არის სასნავლოდ მისა?" ამ პასაჟში ლაკონურად და ყოვლისმომცველადაა ჩამოყალიბებული *მეფე-მწყემსის უნივერსალური სიმბოლოს* არსი. ეს სიმბოლო უნივერსალურია იმიტომ, რომ ის თანაბრად მისაღებია ყველა დროისა და სარწმუნოების ადამიანისთვის. არც ის არის შემთხვევითი, რომ სამეფო ხელისუფლების მთავარი სიმბოლო — კვერთხი მწყემსის კომბლისგან იღებს დასაბამს.

სნორედ ღირსეული მეფე-მწყემსის აღზრდა დაისახა მიზნად ლეონმა.

მეფე (თუ ცალკეულ გამონაკლისებს არ მივიღებთ მხედველობაში) ჭკვიანია, მაგრამ საკითხავია, როგორია ეს ჭკუა, რა „ამოძრავებს" მას — სიკეთე (მიმტევებლობა, მონყალება და ა.შ.) თუ ბოროტება (შურისძიება, მომხვეჭელობა, სიხარბე და ა.შ)? მეფეზე საუბრისას ჯერ გამოიკვეთება ღირსეული ადამიანის ტიპი და მისი მთავარი თვისება — სიქველე, რომელიც „სიკეთეების" ყველაზე მომცველი დეფინიციაა. ქველი უნდა იყოს მეფეც და მისი გარემოცვაც (იხ. შეგონება II და VI).

ცნობილია, რომ ყველაზე კარგი მეფეებიც კი დროთა განმავლობაში სწორედ თავიანთი გარემოცვის წყალობითაც კაცთმოძულე ნიჰილისტები ხდებიან, ამიტომ ამხანაგს დიდი მნიშვნელობა აქვს (იხ. შეგონება X). რუქა ჯუმბერისთვის მიუღებელია არა იმიტომ, რომ ის საჭურისია და ქოსა (ეს შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რის გამოც რუქა გაბოროტებულია), არამედ იმიტომ, რომ მას არ სჯერა კაცთა მოდგმის მომავლის (რუქას კონცეპტუალური არაკია — „კაცი და გველი"), ის პესიმისტია, ხელი აქვს ჩაქნეული. უიმედო კაცი კი ვერ ჩაერთვება იმ გეგმების განხორციელებაში, რაც ჯუმბერს აქვს. რუქა ჭკვიანია, მან ადამიანების ბევრი ნაკლი იცის, მაგრამ ეს ნაკლოვანებები ჯუმბერმა და ლეონმაც იციან. რა უნდა ქნას მეფემ — ხელი ჩაიქნიოს და მიჰყვეს დინებას? თავად იმეფოს და ხვალემ იზრუნოს ხვალისა? არ შეეცადოს გამოსწორებას. ვინ უნდა აიღოს თავის თავზე სარეველის ამოძირკვა? ვინ უნდა მოატრიალოს ფარას ჩამოცილებული ცხოვარი? ვინ უნდა იზრუნოს საზოგადოების თითოეულ ნევრზე? ჯუმბერი თავის თავზე იღებს ამ პასუხისმგებლობას. ასეთად აღზარდა იგი ლეონმა. იდეალური მმართველის ტიპის დახატვით სულხან-საბა გამოეხმაურა ცნობილ დისკუსიას, რომელიც უძველესი დროიდან აღლევებდა ცნობილ მოაზროვნეებს: პლატონს, არისტოტელეს, ციცერონს. ამ თვალსაზრისითაც მწერალი ევროპული ორიენტაციისაა.

სულხან-საბა ორბელიანის არაკების მიმართება სახარებისეულ იგავთან საინტერესოდაა წარმოდგენილი მ. ღლონტის ნაშრომში. ავტორი ტექსტში გამოყოფს 3 იდეურ-კომპოზიციურ კვანძს, ბირთვ-არაკებს თანმხლები არაკებით. ამ კვანძების პირობითი სახელებია: *გამყარება, ძე მეფისა, სიტყვა*. სამივე კვანძში ძირითად სათქმელს ამბობენ ფინეზი, ლეონი, ჯუმბერი (ღლონტი 2009:4-10). I კვანძის („გამყარება") *ბირთვი არაკია „ძალა ერთობისა"*, რომელსაც ყვება მეფე. არაკის გარემომცველ კომპოზიციურ სივრცეს ქმნის მეფე-ყმათა ქცევების განმსაზღვრელი რამდენიმე სიუჟეტური სეგმენტი: ერთ-ერთია ლეონის შეგონებები — „წესი მეფეთა", რომლითაც განსაზღვრულია მეფის მოვალეობები („მეფეთაგან სამნი უყვარან ღმერთსა"... და ა.შ). ეს ტექსტი მთავრდება სიტყვებით: „ესე არს წესი მეფეთა, ესე არს საბოძვარი თემთა, ესე არს გოდოლი სპათა, ესე არს ზღუდე ქალაქთა! რომელმან ჰყოს, იგი და ქვეყანა მისი დაემყაროს"; მეორეა მეფე ფინეზის შეგონებანი „ვაზირთა წესი", მესამე — ლეონის „მეფეთა თანა მყოფთა წესი". აქეეა განხილული — ბედი, ცდა, არჩევანი, რომლის საკვანძო არაკია „ხალიფა და არაბი" (ღლონტი 2009:13-28). ჩემი აზრით, მ. ღლონტი მართებულად და თანმიმდევრულად წარმოაჩენს ვექტორს არაკიდან და შეგონებიდან —> იგავამდე. „სიბრძნე სიცრუისაში" სახარებისეული (ბიბლიური) ბრძენი მეფის იგავური (სიმბოლური) სახე ტექსტის სიღრმეშია „ჩამარხული", ის უხილავად ქმნის ტექსტის შემკვრელ ბადეს და ამ ფონზე ალეგორიული არაკებიც საგანგებო ფუნქციას იძენენ. ამისი ნიმუშია თუნდაც არაკი „ძალა ერთობისა". ამ არაკის წარმომავლობა, გავრცელების არეალი და სავა-

რაუდო არქეტიპის რიტუალური ვერსია გამოიკვლია ი. ლისევიჩმა (ლისევიჩი 1971). ეს სიუჟეტი „ტომპსონის ინდექსში" რეგისტრირებულია ნომრით — J.1021. მკვლევარმა გამოავლინა და შეისწავლა 20-ზე მეტი ტექსტი, რომლებიც არ არის მითითებული ტომპსონის ინდექსში. მათი უმეტესობა შეიქმნა აღმოსავლეთში — ჩინეთში, ტიბეტში, მონღოლეთში, ყალმუხეთში, საქართველოში, უზბეკეთში და სხვა. იგი განიხილავს არაკის საბასეულ ვერსიასაც. ვრცელი მეცნიერული ანალიზის საფუძველზე ლისევიჩი ასკვნის: არაკის სიუჟეტი, დაიბადა სამხრეთ რუსეთის სტეპებში და ორი ათასი ნლის შემდეგ ისევ დაბრუნდა რუსეთში სამი გზით. აღმოსავლეთიდან ის მოიტანეს ყალმუხებმა, დასავლეთიდან შემოვიდა ნათარგმნი ლიტერატურით; ნინა საუკუნის დასასრულს კი მესამე ვარიანტი შემოვიდა საქართველოდან (ლისევიჩი 1871:300). ეს სიუჟეტი დასტურდება მხოლოდ ევრაზიის ხალხებში, ამასთან, ძირითადად, მის ცენტრალურ ნაწილში დიდი აბრეშუმის გზის გასნვრივ. ამ რეგიონის ბირთვს წარმოადგენდა ტერიტორიები, რომლებიც ოდესღაც სკვითებით იყო დასახლებული (შავიზღვისპირეთი, შუა აზია) ან ხალხი, რომელიც განიცდიდა სკვითების ხანგრძლივ თავდასხმებს (კავკასია, ნინა აზია).

შემდგომ მკვლევარი სვამს კითხვას: რატომ გაჩნდა მოშუღარი ვაუიშვილებისა და ნნელების კონის იგავი ნსორედ სკვითებში და არა სხვა ხალხში? ანალიზმა მკვლევარი სკვითების ყოფასა და რნმენა-ნარმოდგენებამდე მიიყვანა. ნნელების კონას მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა სკვითების ცხოვრებაში: ნნელის კონა იყო წმინდა სიმბოლო, მას ენიჭებოდა საკრალური მნიშვნელობა, მისტიკური აზრი. სწორედ ამიტომაც გამოიყენებოდა მკითხაობისას. ნნელების კონას ჰქონდა საკრალური მნიშვნელობა არა მხოლოდ შავიზღვისპირეთის სკვითებში, არამედ მათ მონათესავე ხალხებს შორისაც. ამიტომ გასაკვირი არ არის, რომ სკვითებში დაიბადა არაკი, რომელშიც ნნელების კონას აქვს დამრიგებლობითი ფუნქციაც. ამ კონების დაშლით და ანყობით მეფე, ფაქტობრივად, შვილებს მომავალს უწინასწარმეტყველებს. ავტორის აზრით, ყველაზე ძველია ის ვერსია, რომელშიც *თვით* მამა შლის ნნელის კონას. კონის საკრალური მნიშვნელობიდან გამომდინარე, ყველას არ შეეძლო მისი დაშლა. ქართულ ვერსიაში ნნელის კონა ჩანაცვლებულია ისრებით; ამ შემთხვევაშიც მათ მხოლოდ მეფე ჰკიდებს ხელს. ასეთია ამ საკვანძო არაკის ნინაქრისტიანული ახსნა. ჩვენ შეიძლება გავიზიაროთ ეს ახსნა, ან — არა. მთავარია როგორ ახსნის ტექსტს დაკვირვებული მკითხველი. მეფის ძის (ძეების), ისრის (ისართა კონის) — ურთიერთმიმართება ქართულ არაკში იკვრება მთავარი პოსტულატით, რომელსაც *ერთობა* (ერთიანობა, ერთსულოვნება) ჰქვია.

ვინ არის მეფე-მნყემსის აღმზრდელი ლეონი?

ლეონის თავგადასავალი „სიბრძნე სიცრუისას" თითქმის შუა ნანილშია მოქცეული და არც თუ უმნიშვნელო მონაკვეთი ეთმობა (დაახლოებით 28 გვერდი). აქვე აღვნიშნავ, რომ ტექსტის ამ მონაკვეთში არ გვხვდება არაკები; აქ მოთხრობილია ამბები; ეს ამბები უმეტესად ფანტასტიკური და დაუჯერებელია. ერთხელ პაექრობისას ფინეზი მიუბრუნდა ლეონს და უთხრა: „უნინარესვე მენება მე კითხვა ამბისა შენისა: სადაური ხარ? ანუ ვისი ძე? ანუ როგორ წამოხველ? ანუ გზათა რა ჰნახე? ყველაყა მითხარ" (ორბელიანი 1959:83). ამ კითხვას მეფე სვამს მას შემდეგ, რაც *ჯუმბერის ალ ზრდა უკვე დასრულებულია.* ლეონმა უპასუხა: ჩემი შობისა და „მამა-დედათა უცნობობისა" ადრეევე გითხარით; ახლა იმას გიამბობთ, რაც გზად გადამხდა, სანამ თქვენამდე მოვიდოდიო. იგი რამდენიმე ამბავს ყვება, რომელთაგან ზოგი მარტივსიუჟეტიანია (ერთ ეპიზოდს გადმოგვცემს), ზოგი — რთული (ერთ თემაზე რამდენიმე ამბავია მოთხრობილი). ლეონი მონაცვლეობით ყვება „ცუდ" და „კარგ" ამბებს.

I „უმეცარი დალაქის" პათოსია ის, რომ *ბრიყვზე ბრიყვი არ დაილევა.* უმეცარმა დალაქმა ექვსი კაცი ერთმანეთის მიყოლებით დაასახიჩრა, სამართებლით თავები ისე დაუსერა, რომ სისხლი ადინა. ყველა ხედავდა, რა შეემთხვა მის წინამორბედს, მაგრამ მაინც „ალამაზებინებდა" თავს დალაქს.

II „იტალიელი მხატვრის" პათოსია — *მჯობნის მჯობნი არ დაილევა.* შემდეგი ტექსტები, ძირითადად, ამ ორი მთავარი პრინციპის მიხედვით ჯგუფდება. რთულკომპოზიციანია ცოლების მიერ გაცუცურაკებული ქმრების ამბავი (III ამბავი). აქ სამი ქმარი სამ თავგადასავალს ყვება, როგორ დაუნგრიეს ცოლებმა ბედნიერი ოჯახები და წაჰკიდეს ძმებს. ეს სამი ამბავი ერთი და იმავე სიტუაციის სამ განსხვავებულ ვერსიას წარმოგვიდგენს, მაგრამ დასკვნა ერთია — ადამიანს ყველაზე მეტ ვნებას თავისი სიბრიყვე მოუტანს და ქალის ჭკუაზე არ უნდა იარო. IV ეპიზოდს პირობითად შეიძლება ვუწოდოთ „ექიმების ამბავი". ექიმები იხსენებენ ყველაზე მნიშვნელოვან შემთხვევებს თავიანთი პრაქტიკიდან. ეს ათი ამბავი აშკარად ფანტასტიკური ან ჰიპერბოლიზებულია. მათი პათოსიც შეიძლება გამოიხატოს ფრაზით — მჯობნის მჯობნი არ დაილევა.

V „ლოდის დამგორებელი" ძალიან ჰგავს ბერძნულ მითს, რომელიც სიზიფოსის ტანჯვაზე მოგვითხრობს. ხოლო VI — (ლეონი სულ 13 ამბავს ყვება, ამიტომ მეექვსე სიმეტრიული კვეთის შუაში ექცევა) „ორი პურით მასპინძლობა" მთავრდება შეგონებით. ლეონი წყაროს პირას ორ კაცს გადაეყარა. საჭმელად რომ დასხდნენ, ერთმა თავისი პურის ნახევარი მოუტეხა, მეორემ — თავისი. ჭამის დასრულების შემდეგ მიხვდნენ, რომ მშივრები დარჩნენ და ლეონს გაუბრაზდნენ: „გვაცდუნაო! ერთი პური ორთავ ვჭამეთ და ერთი მარტო ამან ჭამაო" (ორბელიანი 1959:93). დაიჭირეს „მაცდუნებელი„ დააბეს და ას-ასი ჯოხი

დაჰკრეს. ერთმა მონყალე გამვლელმა ლეონი შეიბრალა, გაათავისუფლა, მოუსმინა და უთხრა: „ძმაო, ხუთ სნავლას გამცნებ და დაიმარხეო:

უმეცარს კაცსა გულით ნუ მიენდობი;
შეუმცნებელს უსუსურად ნუ ეჩვენები;
ყოველ ჟამ ფრთხილად იყავ, შენი სახლიც რომ იყოს;
მშიერს სტუმრად ნუ ეწვევი;
გლახაკისგან ჩუქება ნუ გინდა!" (ორბელიანი 1959:93).

ეს არის ერთადერთი შეგონება, რომელიც ლეონმა სიტყვიერად მიიღო კეთილი გამვლელისაგან. სხვა სიტუაციებში ყველაფრის გააზრება და დასკვნების გამოტანა მას თავად უხდებოდა. რატომ ჩნდება ეს „კეთილი გამვლელი" შუა გზაზე? (როგორც ვთქვით, VI ამბავი ლეონის თავგადასავლის შუაშია). როგორც ჩანს, იმიტომ, რომ ლეონი სნორედ მაშინაა მზად, ჩანვდეს ამ შეგონების არსს. სიბრძნის აღქმას აღქმისათვის მზაობა სჭირდება. ტრადიციული პედაგოგიკის ერთ-ერთი მთავარი ნაკლი ხშირად ისაა, რომ აუცილებელი ცოდნა (შეგონებები) აღსაზრდელს მისთვის შეუსაბამო დროსა და ვითარებაში მიენოდება.

ლეონი ყმანვილი კაცია. სიზმარში იგი ასეთად ეჩვენა მეფეს: „ჭაბუკი ვინმე შვენიერი, მსგავსი ლომისა, მხნე, ახოვანი, პირმნყაზარი, ტანსარო. *ახლად სუმბული ამოსვლოდა და მცირედ ქუფრი მოჰხვეოდა* საყვარლად სახილველი" (ორბელიანი 1959:11). ავტორი გარკვევით მიუთითებს, რომ ლეონს ეს-ესაა, ამოუვიდა წვერი; იგი კაცობაში ახალფეხშედმული ყმანვილია. ახალგაზრდის ბუნება კი ისეთია, სანამ თავად არ გამოცდის, სხვათა რჩევებს ნაკლებად უგდებს ყურს. ლეონმა იმ დროისათვის (ე.ი. სანამ კეთილ გამვლელს შეხვდებოდა), ბევრი რამ ნახა და გადაიტანა, იგი უკვე მზადაა მოუსმინოს სხვას; არა მხოლოდ მოუსმინოს, ნათქვამი გაიაზროს და დაუმადლოს.

თუ აქამდე ლეონი მეტ-ნაკლებად რეალურ სამყაროში „ტრიალებდა", VII ამბიდან ვითარება იცვლება. „ჯიზი-გურგენში" პროტაგონისტი მოგვითხრობს, რომ მას ნავით ზღვის გადალახვა მოუხდა. ქარმა ნავი დაამსხვრია, ყველა დაიღუპა, ლეონი ერთ ფიცარს ჩაეჭიდა; ზღვამ იგი შვიდი დღე და ღამე აბურთავა.[14] ნაპირზე გარიყულმა ძალა მოიკრიბა და გზას გაუდგა. ზამთარი იყო, მუხლამდე თოვლი იდო. ნინ ერთი ახოვანი, მხნე, მშვენიერი ჭაბუკი შემოხვდა, რომელსაც მხოლოდ ტილოს თეთრი სამოსი ეცვა. იგი ფეხშიშველი და თავშიშველი იყო; პერანგზე ოქროს სარტყელი შემოერტყა. ეს ახალგაზრდა ლეონს გულთბილად შეხვდა და ვინაობა გამოჰკითხა; თავადაც გაეცნო — ჯიზი-გურგენი[15] მქვიაო, — უთხრა: ჩემს გაკვალულ გზას გაყევი, სოფელში მიხვალ და ჩემი სახელით უთხარი, რომ მოგხედონო. ლეონი ასეც მოიქცა. მშვენიერ ქალაქს მიადგა. ჯიზი-გურგენის სახელი რომ ახსენა, კარგად მიიღეს. საღამოს პატრონიც მოვიდა და ორი მსგეფსი დაასვენა, შემდეგ თავისი სახლ-კარი დაათვალიერებინა: ერთ დერეფანში შეიყვანა, შუაში ცივი წყლით სავსე დიდი აუზი იყო, რომელშიც ყინულები ეყარა. ამ აუზში ბავშვები ისხდნენ. ლეონმა მასპინძელს ჰკითხა: ბავშვები არ დაიხოცებიანო? რაზეც ჯიზი-გურგენმა უპასუხა:

„სიკვდილი ღვთის ხელთ არის, თუცა მოკვდავია, აბანოთა შიგან მოკვდებიან. ჩვენი აგებულება ესრეთ მამა-პაპათ უჩვევიათ და ესრე ვიქმთ. ვინ მოკვდება, მოკვდეს და რომელიც დარჩება, მე ძოღან რომ მნახე, მისთანა ჭაბუკი გამოვაო" (ორბელიანი 1959:94). ჯიზი-გურგენმა სხვა რამეებიც ანახა: ოქროს გრძელი ჯაჭვით დაბმული მოხუცი მამა, რომლის ოთახში ერთ მხარეს სანოლი იდო, მეორე მხარეს — სანოვაგით სავსე ტაბლა, ჭადრაკი და ნარდი. მამის ამგვარი ყოფა მასპინძელმა ასე ახსნა: „ძმაო, რა კაცი დაბერდება, ჭკუა დაუსუსტდება, კაცსა ანყენს. ეს ავი თემია. არავინ დაუთმობს, მე მას არ დავუთმობ. მას შუღლი მოსდევს და შუღლს კაცის კვლა. აწ ნებიერ არის, კართ ვერ გავა და, რაც იამებოდეს, იგი ქმნასო" (ორბელიანი 1959:95). შემდეგ სტუმარი სხვა სახლში შეიყვანა. იქ ლეონმა ერთი ულამაზესი ქალი ნახა, რომელსაც ოქროს მავთულით კაცის თავი გამოება. ეს თავი თვალ-მარგალიტით იყო შემკული. როგორც გაირკვა, ეს ჯიზი-გურგენის ცოლი იყო, თავი კი — ქალის საყვარლისა. დასასრულ, მასპინძელმა ლეონს უთხრა: „ამაზე ნუ გამკიცხავ, რომ ჩემი აუგი გითხარ. თუცა არ მეთქვა, უხცო კაცი, უცხო თემს, უცხოს ამბავს ვეღარ იტყოდიო" (ორბელიანი 1959:95).[16]

„ჯიზი-გურგენს" მოჰყვება ამბავი, რომელსაც არა აქვს დამოუკიდებელი სათაური. ჩვენ ეს მონაკვეთი შეიძლება დავასათაუროთ, როგორც „მატყუარების ქვეყანა": „მიველ ქვეყანასა, რომელსა ჰქვიან დია კეთილი და კარგი თემი, მარა მას თემსა სიმართლე და მართალი სიტყვა არ ითქმის. ყველანი, დიდნი და მცირენი, მატყუარები არიან" (ორბელიანი 1959:95).[17] მეფემ ნადიმი გადაიხადა. ამ ნადიმზე ერთი მეორეზე უფრო დაუჯერებელ ამბებს ყვებოდნენ მეფე-დიდებულები (7 ამბავი: „შავარდენი და ნერო", „ბრმა ავაზი", „ბზიკის მნვრთნელი", „მათრახიანი ხოხობი", „თავტაფიანი", „ბნელეთისა პირსა მსახლობელი კაცი", „აბდულ-აზიმ დავრიში"). ლეონი ამბობს, რომ ამათმა ტყუილებმა გააკვირვა. სხვა მრავალი ისეთი ტყუილი ითქვა, „ვერც დავისნავლე და არც მეფეთ ნინაშე იკადრება". ე. ი. ამ მონაკვეთის პათოსია: *ცრუ ზე ცრუ არ დაილევა.*

IX ამბავია „მისანი ყვავი„, რომელიც ლეონის მოხერხებულობას ასახავს (ბოკაჩოს სტილშია).

ლეონის მოთხრობებს შორის განსაკუთრებით საინტერესოა „ცოცხლად დამარხული და უსახოდ დიდი ადამიანები". ეს ამბავიც ორ დამოუკიდებელ ეპოზოდს მოიცავს. მშიერი ლეონი ერთ ქვეყანაში შევიდა, სადაც 5 ბისტის ხორცის ყიდვა სურდა. იქაურებმა უთხრეს, შენ, როგორც ჩანს, უცხო თემის კაცი ხარ, ამდენი ხორცი მიმინოს თუ ეყოფაო. ამ კაცებმა ლეონი თავიანთ უხუცესთან მიიყვანეს და „ეს სყიდვა აცნობეს" (შენაძენის ფორმით მიხვდნენ, რომ ეს კაცი „სხვა" იყო). უხუცესმა სადაურობა ჰკითხა, ლეონმა უპასუხა: „უცხო ვარ-მეთქი" (ორბელიანი 1959:102). უხუცესს მოენონა უცხო და თავისი ასული შერთო.[18] ათ დღეში ახალშერთული პატარძალი დასნეულდა და 4 დღეში გარდაიცვალა. ცხედარი მდიდრულად შემოსეს, ლეონიც შესაბამისად მოკაზმეს და თავიანთი ნესისამებრ, ღრმა

აკლდამაში მოათავსეს. თან 7 დღის სამყოფი სანოვაგე ჩააყოლეს. ეს იმ ქალაქის სასაფლაო ყოფილა. მალე სხვა მკვდარიც მიასვენეს, რომელსაც მშვენიერი ახალგაზრდა ცოლი ჩააყოლეს ერთი კვირის სანოვაგით. ქალთან შეამხანაგებით ცოცხლად დამარხულმა ლეონმა თავი გაიტანა. ბოლოს ხერხი იხმარა და ზღარბის საშუალებით თავი დაიხსნა ამ აკლდამიდან.[19]

ლეონმა და საფლავიდან გამოყოლილმა ქალმა სისტანის ქვეყანას მიაღწიეს. გზად ერთი უზომოდ დიდი კაცი შემოხვდათ, რომელმაც მათი ვინაობა იკითხა. ლეონს შიშით ხმა ჩაუწყდა. გოლიათმა დაამშვიდა და უთხრა: თუ ამ ქალს მომცემ, შვილივით მივიღებ, თუ არა, ქალსაც ნაგართმევ და რაც მოგივა, თავს დააბრალეო. ლეონმა ქალი მისცა. გახარებულმა გოლიათმა ლეონი და ქალი უბეში ჩაისვა. გზად ორი მოშულარი შემოხვდათ: ერთს მეორის ღვინით სავსე რუმბი ერთი მოთქმით (ერთი ხლაპით) შეესვა და მეორე ედავებოდა, ასე რატომ მოიქეციო. გოლიათმა ისინიც ჩექმებში ჩაისვა. შინ მისულ გოლიათს ცოლი მიეგება. მას თავის მოწონება მოუნდა (ჩექმებიდან და უბიდან ოთხივე ადამიანი ამოიყვანა) და ქალს ჰკითხა: ჩემისთანა კაცი თუ გინახავსო? ქალმა უთხრა: მამაჩემს ვერ შეედრებიო. გოლიათს ენყინა, ლეონი ისევ უბეში ჩაისვა და ნავიდა სიმამრის სანახავად. სიდედრ-სიმამრი სიძე გოლიათზე ბევრად აღმატებულნი აღმოჩნდნენ. ლეონის თქმით, მე „მათის ქვეყნის თაგვის ოდენი თუ ვიყავ" (ორბელიანი 1959:104). სიდედრ-სიმამრზე უფრო დიდი კი იყო ერთი მთესველი კაცი, რომელმაც, თავის მხრივ, გოლიათსა და ლეონს უამბო, რატომ ჰქონდა მოტეხილი ერთი კბილი: ერთხელ ეს მთესველი და მისი თერთმეტი ამხანაგი, რომლებიც მთესველზე უფრო ახოვნები იყვნენ, სამეკობროდ ნავიდნენ. საშინელი ქარბუქი ამოვარდა და თორმეტივემ თავი შეაფარა ადამიანის გამხმარ თავის ქალას. სად იყო და სად არა, ერთი მწყემსი გამოჩნდა, რომლისთვისაც მგელს ბატკანი ნაერთმია. იგი მტაცებელს ხან ჯოხს ესროდა, ხან — ქვას, ბოლოს ეს თავის ქალა აიღო და მგელს მოუქნია, „მგელი, რაღა კითხვა უნდა, იქავ დანაყა. თერთმეტი ჩემი ამხანაგი მოკვდა და მე ეს კბილი მაშინ მომტყდაო" (ორბელიანი 1959:105). გოლიათსაც კი გაუკვირდა მათი სიდიდე და ძალა, მე რომ გამკვირვებოდა, რა სათქმელიაო, — განაცხადა ლეონმა.[20]

გოლიათების ამბის პათოსი ერთმნიშვნელოვანია: *მჯობნის მჯობნი არ დაილევა.*

XI ამბავია „ინდოელი ჯამბაზები". ინდოეთში ბევრი უცხო რამ ვნახეო: ხე, პირუტყვი, ხილი, ფრინველი, მაგრამ ყველაზე დიდი საოცრება, რაც ინდოეთში ვნახე, ჯამბაზები იყვნენო. ლეონი ყვება, როგორ შედგა ორმოცი ადამიანი ერთმანეთზე ისე, რომ არცერთი არ ჩამოვარდნილა, არც ქვემოთ მყოფს შეტყობია 39 კაცის სიმძიმე. ეს ქვემოთა ხან დადიოდა, ხან დაჯდა, ხან ადგა, ბოლოს გაირბინა, შეხტა და კაცები გადმოყარა, არც ერთი ზურგზე არ დაეცა, ყველა ფეხზე იდგა. მეორემ, რომელსაც ხისგან ფრთები დაემზადებინა, ეს ფრთები დაიმაგრა და ფრინველივით გაფრინდა.[21] მესამემ კანაფის გორგალი მოიტანა. ერთი ნვერი ხელში დაიჭირა და გორგალი ჰაერში შეაგდო.

გორგალი სრულად რომ გაიშალა და ჰაერში ავიდა. მოთამაშე კანაფს აჰყვა. მალე იგი თვალს მიეფარა. ქვემოთ ატყდა ერთი ყიჟინა და კივილი, ზოგმა თოფი ისროლა. უცებ ჰაერიდან კაცის თავი და ხელ-ფეხი ჩამოცვივდა. მოვიდა ჯამბაზის ცოლ-შვილი, ცეცხლში შევიდნენ და დაიწვნენ. ცოტა ხანში ჰაერიდან ეს ჯამბაზი გამოჩნდა. ხალხმა ყველაფერი უამბო. მან კი თქვა: არც სროლა გამიგია, არც ყიჟინაო. იმ ქვეყნის მეფემ მას ტახტი დაუთმო. ჯამბაზმა კალთები დაიფერთხა და ცოცხალი ცოლ-შვილი გადმოყარა.

ეს ამბები, და განსაკუთრებით, ბოლო ეპიზოდი წარმოდგენილია, როგორც ყველაზე საკვირველი.[22]

XII „თუნჯარელი მეტილისმენის" მიხედვით, თუნჯარის ქვეყანაში მრავალი თილისმა და გრძნეულება იცოდნენ. ოდესღაც ვილაცას ერთი კლდე გამოუხვრეტია, რკინის კარები შეუბამს და დაუწესებია, რომ ეს კარი ნელინადში ერთხელ გაიღოს, ექვს დღეში დაიკეტოს. „მას შიგან ტყავის ქარტების ნიგნები შეუკრავს და ზედ არაბულად ტილისმანი და გრძნებანი დაუნერია. ვისაც მისი სწავლა უნდა, ერთის ნლის ნუზლს და მის სანთელს მზას იქმს და მას კარზე დადგება. რა გაიღება, შევა. ნლამდის შიგ უნდა იყოს, მონახოს. რაც ძნელი ტილისმა უნდა, ჰპოებს და გარდასნერს. რაც გრძნება უნდა, მუნ შეიგნებს და რა ნელინადზე კარი გაეღება, გამოვა, და რაც უნდა, იქმს. აწ მე მუნ ვიყავ", — თქვა ლეონმა (ორბელიანი 1959:107).[23] ეს ეპიზოდი გვამცნობს, რომ ლეონი საიდუმლო ცოდნასაც ეზიარა.

XIII „გრძნეული აქიმის"[24] პათოსიც ისევ ისაა, რომ მჯობნის მჯობნი არ დაილევა. მენცარ ექიმს მისმა გამოზრდილმა შეგირდმა აჯობა. ისინი ერთმანეთს შეეჯიბრნენ ჯადოსნობაში. ამ ამბავში გამოვარჩევ ორ მომენტს, რომელთაგან ერთი ტირესიასის[25] ამბავს მოგვაგონებს, მეორე — საყოველთაოდ გავრცელებულ მეტამორფოზების თემას ეხმიანება: I. მეფე და მისი ვეზირი ექიმის გრძნეულებით შექმნილ ბაღში ისხდნენ. მეფე ამ ბაღის ატამს შეექცეოდა; „ვინემ მეფე ერთ ატამს გაფცქვნიდა, ვაზირმან პირზე წყალი შეისხა, დიაცად შეიცვალა, ვითომ კაცისა ვისმე ცოლი იყო მოვიდა მისი ქმარი, აგინა და ნაიყვანა. დიაცი დაორსულდა, ვაჟი ეყოლა, მან ყრმამან ფეხი აიდგა. დიაცს ისევ ვაზირის ბუნება ჰქონდა. წამოვიდა საპატიმროსა, ვაჟი თან მოჰყვა, ეგრევე კაცად შეიცვალა. მეფეს ჯერ ატამი არ გაეფცქვნა... ვაზირი სიტყვას შეეცილა თავისი დიაცობა და ყრმის შობა უამბო" (ორბელიანი 1959:110). II. შეგირდზე განაწყენებული ოსტატი აღზრდილის მოსაკლავად გაემართა. შეგირდი გააფრთხილეს. იგი შეშინდა და მტრედად გარდაისახა; ოსტატი შევარდნად იქცა და გამოეკიდა. ის იყო უნდა დაწეოდა, რომ მტრედად ქცეული შეგირდი გვირგვინად იქცა და სანადიროდ გამოსულ ჩინეთის მეფეს თავზე ჩამოეცვა. ოსტატი მეჭიანურედ გადაიქცა და მეფის გართობას შეუდგა. მეჭიანურე ყველას ძალიან მოენონა და ჰკითხეს, სადაური ხარო. მან უპასუხა: საიდანაც გვირგვინი მოვიდა, მეც იქიდან ვარო და გვირგვინის თავზე კოცნის ნებართვა ითხოვა. როდესაც აკოცა, გვირგვინი ბრონეულად

გადაიქცა, ჩამოვარდა და გასკდა. ოსტატი მამლად გარდაისახა და მარცვლებს კენკავა დაუნყო. ამასობაში ბრონეულის ქერქიდან კაცი ამოძვრა, მეფეს მუხლზე მოეხვია და სთხოვა: მიშველე, ეს ჩემი ოსტატია და მკლავსო. მამალიც ისევ კაცად გადაიქცა. მეფემ ყველაფერი გაიგო და სამართალიც განაჩინა. როგორც ვხედავთ, ოთხმაგი მეტამორფოზა განხორციელდა: მტრედი — შევარდენი — > გვირგვინი —> მეჭიანურე —> ბრონეული — >მამალი —> შეგირდი —> ოსტატი.

როდესაც რუქამ ლეონის ამბავი მოისმინა, თქვა: „დღეს აქამომდე ავად მიქმნია ქიშპობა ლეონისა, რადგან ესრეთ მცოდინარეა და ამდენის კარგის საქმის სწავლულია და ამდენის თემის მნახავი, ეს შესანახავია და ნურც მოიშორებთ. *რაცა თქვა, ქმნაც ძალუძს.* აქ გამოაჩინა ლეონ თავისი გრძნების ხელოვნება" (ორბელიანი1959:111).

*ლეონის თავგადასავლიდან, პირველ ყოვლისა, გამოვყოთ ის ამბები, რომლებიც შეჯიბრებას ასახავს. შეჯიბრი ადამიანების აქტივობის უძველესი და საყოველთაოდ ცნობილი ფორმაა. შეჯიბრის სული ამოძრავებს კაცობრიობას გაჩენის დღიდან დღემდე. შეჯიბრი პროგრესის ერთ-ერთ ძირითად მამოძრავებლად ითვლება. შეჯიბრის თემა პოპულარული იყო როგორც ევროპულ, ისე აღმოსავლურ ლიტერატურასა და ფოლკლორში. ეს საკითხი ძალიან კარგადაა ნარმოჩენილი ნაშრომში (ოინები 1977), რომელშიც განხილულია ზღაპრული მატყუარის იგივე ბრძენის — ე.წ. ტრიქსტერის ტიპი აღმოსავლეთის ხალხების ფოლკლორში. ნიგნში ნარმოდგენილი მასალა მოიცავს ოკეანიის, ცენტრალური ინდოეთის, არაბეთის, ავღანეთის, თურქულენოვანი ხალხების, კავკასიელების და სხვათა ფოლკლორს, დაახლოებით მსოფლიოს 120 სხვადასხვა ხალხის 500 ტექსტს. ამ ტექსტებს აქვთ პარადიგმის ფუნქცია და ყოველი მათგანი მთელი ჯგუფის არსებით ნიშან-თვისებებს გამოხატავს. ნაშრომის შემდგენლების თქმით, „აუცილებელი არაა მთელი ზღვა დალიო იმის მისახვედრად, რომ ზღვა მარილიანია" (აღმოსავლური ანდაზა) (ოინები 1977:6-7). ნაშრომში ცალკე თავადაა გამოყოფილი ტექსტები (ზღაპრები, იგავები) ***შეჯიბრებებზე:*** 1. თავში ლაპარაკია შეჯიბრებებზე *სირბილში.* ანალიზი ცხადყოფს, რომ ყველა ტექსტი, რომლებშიც ლაპარაკია სუსტის, მაგრამ ჭკვიანის შეჯიბრებაზე ძლიერთან, მაგრამ სულელთან, მთელ მსოფლიოში გავრცელებული ზღაპრია; თუმცა ყველას აქვს ნაციონალური, გეოგრაფიული, სოციალური და სხვა ტიპის ინდივიდუალური შეფერილობა. 2. შეჯიბრი *სასამართლოში* (სიმართლის დასადგენად). 3. ე.წ. „კულტურული გმირის" შერკინება მთელ სამყაროსთან (ბოროტ ძალებთან) კაცობრიობისთვის სიკეთის მოსატანად. 4. შეჯიბრი ტყუილების მოგონებაში. 5. შეჯიბრი: ვინ უკეთესი ხელოვანია, ან მხატვარი (ოინები 1977:10, 14,15, 77,78-79).

ზემოთ ჩამოთვლილი და სხვა შესაძლო ქვეთემები ერთი საერთო პრინციპის ნაირსახეობებია. შეჯიბრი გამოავლენს: 1.უფრო ძლიერს (აქ მთავარია ჭკუა, გონიერება, მოხერხებულობა — პრაქტიკული უნარ-ჩვევები); 2. ვინ არის უკეთესი თავის პროფესიაში (ამ ტექსტების

რაოდენობა დასახელებულ წიგნში მცირეა). 3. ვის აქვს უკეთესი გამომგონებლობისა და ფანტაზიის უნარი (არც ეს ტექსტებია ბევრი).

„სიბრძნე სიცრუისას" მთელი ტექსტი მთავარი პროტაგონისტების (ლეონის, ჯუმბერის, სედრაქის, რუქას) სიტყვიერ პაექრობას ასახავს, შესაბამისად, *შეჯიბრის პრინციპზეა* აგებული, მაგრამ ამ შემთხვევაში ყურადღებას მივაქცევთ ორ ეპიზოდს — ***მხატვრების შეჯიბრს,*** რომელიც ლეონმა *იტალიაში* იხილა და მონადირეთა შეჯიბრს ***ტყუილების თქმაში.*** ჩემი აზრით, ეს ამბები ე.ნ. „შეჯიბრის თემის" ერთ-ერთი მაკოორდინირებელი — ღერძული ეპიზოდებია.

იტალიის ერთ ქალაქში ლეონი ერთმა ადგილობრივმა მხატვართუხუცესმა ისტუმრა, რომელთანაც ერთი თვე დაჰყო. მასპინძელს ლეონი სხვა მხატვრებთანაც დაჰყავდა. ლეონი შეესწრო იტალიელი მხატვრების მსუბუქი იუმორით გაჯერებულ შეჯიბრებებს: ერთმა მხატვარმა ისე ოსტატურად დახატა სანერი კალამ-ქაღალდი, რომ მეორე მხატვარს ნამდვილი ეგონა, დახატულ ტილოს ხელი აძგერა და კედელი დახვდა. შემდგომ ამ „შერცხვენილმა„ მხატვარმა მიინვია სანერ-ქაღალდის დამხატავი. სტუმრად მინვეულ მხატვარს დახატული კარი ნამდვილი ეგონა და კედელს თავით დაეტაკა. სხვა მხატვარმა ისე დახატა ნყალი, რომ ყველას ნამდვილი ეგონა, ერთმა ჭიქით ნყლის ამოღება მოინდომა. ერთმა ბრძენმა მხატვარმა კი ნყლის ავზს ძაღლის მყრალი მძორი ისე მიახატა, რომ ავზში ჩავარდნილს ჰგავდა. ნყლის ასაღებად შესული მხატვარი უკან გამობრუნდა და მეგობარ მხატვრებს უთხრა: ეგ ნყალი არ დაილევა, ავზში მძორი გდიაო. ერთმა მხატვარმა მეგობარი მხატვრის ცოლი დახატა და ნახატი მოქეიფე მხატვართა შორის დადო. როდესაც დახატული ქალის ქმარი შემოვიდა, ქალს ხელი შემოჰკრა და ცოლის ნაცვლად კედელი დახვდა.

იტალია — ევროპული რენესანსის აკვანი — ევროპული ფერწერისა და სკულპტურის მთავარი ცენტრი იყო. სულხან-საბა ორბელიანი დიდოსტატი მხატვრების შეჯიბრის ასპარეზად სწორედ იტალიას (იტალიის ერთ ქალაქს) ირჩევს. თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ხელოვანთა შეჯიბრის ტრადიცია იტალიაში ანტიკური რომიდან, რომში კი ანტიკური საბერძნეთიდან შედის. რომაელებმა (იტალიელებმა) ბერძნებისგან გადაიღეს არა მხოლოდ ღმერთების პანთეონი და მზამზარეული ლიტერატურული ჟანრები, არამედ აგონისტური სულისკვეთება, როგორც ცხოვრებისეული პრინციპი. საქმე ის არის, რომ ბერძნული ხასიათის და სულის ერთ-ერთ განმსაზღვრელ თავისებურებად მიჩნეულია საოცარი სწრაფვა შეჯიბრისკენ, რომელსაც ბერძნები *აგონს* უწოდებენ (გორდეზიანი 1988:14-19. ფრანკფორტი... 2001: 7-17). ბერძნები ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ: სპორტის სახეობებში, ხელოვნების დარგებში, სასამართლოში, პოლიტიკურ არენაზე. შეჯიბრით იყო მოცული ყველაფერი. მარტო ის რად ღირს, რომ პირველ ფართომასშტაბიან სპორტულ ასპარეზობებს საბერძნეთში ჩაეყარა საფუძველი (ოლიმპიური, დელფური, პითიური და სხვ.). ბერძენთა წარმოდგენით, შეჯიბრისას მნიშვნელოვანია არა მარტო ის,

რომ გამოვლინდება საუკეთესო, არამედ სნრაფვა პირველობისკენ ნებისმიერ ადამიანს აძლევს შანსს, დახვეწოს და განავითაროს თავისი შესაძლებლობები, გახდეს საუკეთესო. ბერძნული კულტურის მკვლევარები აღნიშნავენ, რომ სნორედ ბერძენთა აგონისტური სულისკვეთება იყო ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი იმ ფაქტორთაგან, რამაც ხელი შეუწყო ამ ცივილიზაციის ასეთ განვითარებას. შეჯიბრი თამაშის კომპონენტია, თამაში კი, როგორც ამტკიცებს ჰაიზინგა, არის ის, საიდანაც (უფრო სნორად, რომელშიც) აღმოცენდა ცივილიზაცია. ამავე ნაშრომში ჩამოყალიბებულია ბერძნული „აგონური სულის" ფენომენის ანალიზი: ზოგი ევროპელი მეცნიერის აზრით, ტერმინი *აგონი (აგონური)* არის პათოსი, რომელსაც არც ერთი სხვა ხალხი არ იცნობს ბერძნების გარდა (ბურკჰარდტი; ერენბერგი). დღეს ამ მოსაზრების კატეგორიულობას ბევრი მეცნიერი აკრიტიკებს, მაგრამ ყველა თანხმდება, რომ აგონს ბერძენთათვის მართლაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა. საქმე ის არის, რომ ბერძნები იყვნენ პირველები, რომლებმაც სპორტული თამაშები ომსა და დაპირისპირებებზე მაღლა დააყენეს: ოლიმპიური, ისთმური, ნემეური ასპარეზობების პერიოდში ნყდებოდა ომები შინ თუ გარეთ — ასპარეზობა ყველაფერზე მაღლა იდგა. ბერძნული იდენტობის განმსაზღვრელ ფაქტორებს შორის (ენა, რელიგიური პანთეონი, ადათ-ნესები) სპორტული ასპარეზობები იყო ის, რაც მთელ საბერძნეთს აერთიანებდა — აგონი ბერძნული საზოგადოების ზოგადი სასიცოცხლო პრინციპი იყო. ეს არ იყო მხოლოდ ეროვნული სპორტული დღესასნაულები, ამ ასპარეზობებს მჭიდრო კავშირი ჰქონდა რელიგიასთან, რისი თვალსაჩინო დასტურია პინდარეს პოეზია (ამ საკითხში ჩაღრმავება შორს ნაგვიყვანს). ბერძნები ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ ყველა სფეროში, სილამაზის კონკურსებიც პირველად მათ ჩაატარეს; ეჯიბრებოდნენ ნადიმის დროსაც: სიმღერაში, გამოცანებში, სიფხიზლის შენარჩუნებასა და სმაში. საინტერესო ანალიზის საფუძველზე ჰაიზინგა ასკვნის, რომ კულტურა ინყება არა როგორც თამაში და არა თამაში-დან, არამედ თამაშ-ში (ჰაიზინგა 2004:69-106).

როგორც ითქვა, ანტიკურ საბერძნეთში ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ არა მხოლოდ სპორტსმენები, არამედ პოეტები, ორატორები, მუსიკოსები და მხატვრები. ცნობილია, რომ ძვ.ნ. 470 ნელს პითიური და ისთმური ასპარეზობების პროგრამაში შეიტანეს მხატვართა შეჯიბრებებიც. ცნობილია გადმოცემები ცალკეულ მხატვართა შერკინებების შესახებ.

„იტალიელ მხატვრებზე" საინტერესო მოსაზრება გამოთქვა თ. დოიაშვილმა. მისი აზრით, სულხან-საბა ორბელიანი შემთხვევით არ ირჩევს მოქმედების ადგილად ჰუმანიზმის, რენესანსისა და დიდი მხატვრების ქვეყანას — იტალიას. „იტალიელი მხატვრები", ერთი მხრივ, რენესანსული ცხოვრების ნესისა და ატმოსფეროს ცოდნას გვიდასტურებს, მეორე მხრივ კი ცხადყოფს, რაოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მწერალი ცრუ, გამოგონილ ამბებში მხატვრული მოტივირების დამაჯერებლობის ეფექტს. ამკარად ჩანს, რომ ესთეტიკა, რომლის ჩარჩოშიც ქმნიან იტალიელი

მხატვრები, „მიმესისის" ესთეტიკაა. სულხან-საბა ორბელიანი, როგორც ანტიკური და რენესანსული ტრადიციების მემკვიდრე, არაერთხელ იყენებს მსგავსების კრიტერიუმს ხელოვნების ნიმუშთა შეფასებისას. ამ მხრივ უხვ მასალას იძლევა „მოგზაურობა ევროპაში". სულხან-საბას ესთეტიკა იყო არისტოტელური ესთეტიკა შეთავსებული სტოიკოსთა შემეცნების თეორიასთან. სულხან-საბასთვის უცხო არაა ბაროკოული განნყობილებანი, როგორც „რენესანსული მოდიფიკაციების" კონკრეტული გამოვლენა (დოიაშვილი 2010:15-25).

შეჯიბრი აისახა ბერძნულ მითოსშიც, მაგალითად: ათენასა და არაქნეს შეჯიბრება; ცნობილია მომღერლების შეჯიბრი აპოლონთან, მუზებთან და სხვ. არსებობს უამრავი გადმოცემა მუსიკოსებისა და პოეტების შეჯიბრებების შესახებ. მოკლედ, ფაქტია, რომ აგონი — შეჯიბრი ბერძენთა ცხოვრების წესის, მათი მსოფლმხედველობის არსებითად განმსაზღვრელი ფაქტორია. თუ დავაკვირდებით, ლეონის თავგადასავალში, რომელიც *ამბებისგან* შედგება და არა არაკებისგან, სწორედ ეს ტენდენციაა წინ წამოწეული. ერთმანეთს ეჯიბრებიან იტალიელი მხატვრები, ექიმები, მაქციები, მატყუარები, რომლებსაც თავიანთი ქვეყანა აქვთ. მატყუარების ქვეყნის ამბავი „ყიზი გურგენს„ მოსდევს. მატყუარების ქვეყანა სადღაც ზღვის გადმოღმა აზიის რომელიღაც მხარეა. იქ ლეონი მეფეს ესტუმრა; ნადიმზე მონადირე დიდებულებმა და მეფემ ერთი მეორეზე დაუჯერებელი გამოგონილი ცრუ თავგადასავლები უამბეს ერთმანეთს („შავარდენი და წერო", „ბრმა ავაზი", „ბზიკის მწვრთნელი", „მათრახიანი ხოხობი", „თავტაფიანი", „ბნელეთის პირსა მსახლობელი კაცი", „აბდულ-აზიმ დავრიში").

ლეონი სხვადასხვა ქვეყანაში (აღმოსავლეთ-დასავლეთში) ხეტიალით ტყუილ-მართალში გაერკვა, მიხვდა, რომ ცრუთა ქვეყნის მკვიდრთა „მამალი" ტყუილებისგანაც შეიძლება სიმართლის მარცვლის გამოტანა. მაინც რა სარგებლობა მოაქვს ცრუპენტელა მონადირეთა რეპერტუარის გაცნობას? პასუხი: ადამიანის უკიდეგანო ფანტაზიისა და ნარმოსახვის შესაძლებლობების ჩვენება. ოცნებას ვერავის დაუშლი. ყველა დიად ტექნიკურ აღმოჩენას ფანტაზიით შექმნილი ზღაპრული თუ ლიტერატურული პროტოტიპი უძღოდა.

ჩვენ განვიხილეთ შეჯიბრის 2 მოდელი: იტალიელი მხატვრების და აღმოსავლელი ცრუპენტელა მონადირეების. პირველში პრევალირებს ***ფანტაზია და რეალური ოსტატობა,*** მეორეში — ***ფანტაზია.*** ვის უნდა მიბაძოს ქმედითმა ადამიანმა? რა თქმა უნდა, პირველს. სნორედ აქ იკვეთება ავტორის მთავარი სათქმელი, რომელიც მთელი ტექსტის კვინტესენციაა — ***მჯობნის მჯობი არ დაილევა.***

ავტორი უპირისპირდება აღმოსავლურ პასიური მჭვრეტელობის პრინციპს. ჯუმბერი, ლეონი, სედრაქი და ბოლოს მეფეც ირჩევენ ახალ გზას — სწრაფი პროგრესის, სირთულეების დაძლევით ახალი სიმაღლეების მიღნევის, ჯანსაღი კონკურენციის, ახალი ეკონომიკური პოლიტიკის გზას. ამ გზაზე რუქა ჯუმბერის გუნდში ვერ მოხვდება, ის ბუნებით ურნმუნო და პესიმისტია, მიაჩნია, რომ ამ ქვეყანას (იგუ-

ლისხმება, ზოგადად, ქვეყნიერებას და ზოგადად, ადამიანს) არაფერი შეცვლის, არაფერი ეშველება, ბრძოლა რამის შესაცველელად ფუჭია და არ ღირს, ჯობს ყველაფერი ისე დარჩეს, როგორც არის. ეს პოზიცია კი ჯუმბერის გუნდისთვის მიუღებელია. *ჯუმბერს არ სჭირდება რუქას ტიპის მრჩევლები.* მარტო ერთგულება და ჭკუა საკმარისი არ არის, საჭიროა თანამოაზრეობა. რუქა პესიმისტია, მისი აზრით, მთავარი ადამიანური ნაკლოვანებები ვერასდროს დაიძლევა — ასე იყო, ასე იქნება. ჯუმბერი და ლეონი სხვაგვარად ფიქრობენ. **მათი ხედვა ევროპული ხედვაა და სწორედ ამიტომ არის სულხან-საბა ევროპული ორიენტაციის მოაზროვნე.**

რა დასკვნების გაკეთების საშუალებას გვაძლევს ლეონის თავგადასავლის ანალიზი?

I. ის, რომ **ლეონმა ფინეზის ქვეყანაში მოსვლამდე გაიარა ინიციაცია,** მისი თავგადასავლიდან კარგად ჩანს. ინიციაციის (ხელდასხმის) რიტუალი ერთ-ერთი უძველესია; ეს ადათი ყველა ხალხის კულტურაში დასტურდება (იხ. ელიადე 2000. ელიადე 2002). აღნიშნული რიტუალი ანტიკურობამ ნერილობითი ტექსტების წყალობით უკეთ შემოინახა. ინიციაციების ამსახველი ეპიზოდები გვხვდება ქართულ ფოლკლორსა და ლიტერატურაშიც, მაგრამ ლეონივით დეტალურად არც ერთი პერსონაჟი არ ყვება, რა გზა გაიარა და როგორ ეზიარა სრულყოფილ ცოდნას. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ლეონის შედარება „ოდისეას“ გმირებთან.[26] საქმე ისაა, რომ „ოდისეაში“ ორი ინიციაციაა: ერთი ოდისევსის შვილის — ტელემაქოსის, რომელიც ყმაწვილობიდან კაცობაში გადავიდა (ამას ჰომეროსი პოემის პირველ ოთხ სიმღერაში აღწერს. ამიტომაც, ტექსტის ამ მონაკვეთს „ტელემაქიადა“ ენოდება) და მეორე — ოდისევსის მიერ სამყაროს შეცნობა (რასაც ოდისევსის ათწლიანი ხეტიალი დასჭირდა). ლეონის ამბავში არის ტელემაქიადის ელემენტებიც და ოდისევსის თავგადასავლისაც. ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ „სიბრძნე სიცრუისაში“ ჰომეროსის გავლენა იგრძნობა. გამორიცხული არაა, რომ სულხან-საბას ჰომეროსი წაკითხული ჰქონოდა, არც ის, რომ — არ ჰქონოდა. ლაპარაკია საერთო წყაროზე, რომლითაც სარგებლობს ყველა დიდი მწერალი, რათა სათანადო ზემოქმედება მოახდინოს მკითხველზე; ეს წყაროა ტრადიციული ამბავი (მითი), ან დესაკრალიზებული მითი — ზღაპარი და რიტუალი, ანუ, საყოველთაოდ გავრცელებული ფოლკლორული მოდელები. ეს მოდელები ჩნდებიან ადამიანის სოციალურ არსებად ჩამოყალიბებისთანავე. ისინი არც დროით არც ტერიტორიული საზღვრებით არ იფარგლებიან. ვერც ვერავინ დაიჩემებს პირველობას ამ სფეროში, ამიტომ თუ ორი მწერლის ხედვის ერთგვარობაზე ვილაპარაკებთ, უპირველესად უნდა აღვნიშნოთ ერთგვარი კომპოზიციური და მხატვრული ხერხების გამოყენება და არა სიუჟეტური მსგავსება[27] (ყოველ შემთხვევაში, არა მხოლოდ სიუჟეტური მსგავსება).

აქვე უნდა განვიხილოთ, ერთი, ჩემი აზრით, საინტერესო მომენტი, რომელიც ლეონის ნარმომავლობას და მის მარშრუტს ეხება. მკითხველმა

არ იცის, როგორ მოხვდა ლეონი ინდოეთიდან ფინეზის სამეფოში, მაგრამ ფაქტია, რომ თავად ლეონი აქ ამთავრებს პირად „ბიოგრაფიას".

ლეონის მოგზაურობის მარშრუტი. ვფიქრობ, საინტერესო იქნება გავარკვიოთ, რა გზებით იარა ლეონმა. ფინეზის შეკითხვას: ვინ ხარ და საიდან მოდიხარო, ლეონი პასუხობს:

1.„რა აქათ წამოველ, სოფელსა ერთსა მოველ" („უმეცარი დალაქი"). როგორც ვხედავთ, აქ არც გამოსვლის პუნქტია მითითებული, არც იმ სოფლისა, საიდანაც ლეონი ინყებს თავისი გზის აღწერას. (ადგილი არ არის მითითებული).

2. მეორე პუნქტია — *იტალიის ქალაქი* („იტალიელი მხატვარი").

3. იქიდან მოდის და გზად ხვდება 3 კაცს, რომლებიც ყვებიან ძმებთან გაყრის ამბებს. (ადგილი არ არის მითითებული).

4. შემდგომ ნავიდა *ქალაქ მუყამში* (იქ ისმენს ექიმების სასნაულებრივ ამბებს — 10 ამბავი).

მუყამის ადგილმდებარეობა არ არის მითითებული არც „სიტყვის კონაში", არც „სიბრძნე სიცრუისას" დართულ ლექსიკონში, არც განმარტებით ლექსიკონში, არც საბას „ლექსიკონი ქართულში".

5. მოდის იქიდან. მიადგა ადგილს, რომლის ადგილმდებარეობას არ ასახელებს; მხოლოდ აღწერს: „მინდვრიანი და ცხელი" ადგილი იყოო („ლოდის დამგორებელი"). ამ ტექსტში აღწერილი ამბავი ძალიან ჰგავს სიზიფოსის მითს.

6. ლეონი მივიდა წყაროსთან („ორი პურით მასპინძლობა"). (ადგილი არ არის მითითებული).

7. ლეონი ნავით ცდილობს ზღვის გადალახვას. ქარმა ნავი დაუმსხვრია, „ყოველნი მონაგებითურთ დაინთქნენ". ლეონი ერთ ნაპირზე გაირიყა ქვეყანაში, სადაც ზამთარი იყო. იქიდან ლეონი ნავით წამოვიდა („ჯიზი გურგენ"). (ადგილი არ არის მითითებული).

8. ლეონი მივიდა „ქვეყანასა, რომელსა ჰქვიან დია კეთილი და კარგი თემი". ამ თემში ლეონი საოცარ ტყუილებს ისმენს. (ადგილი არ არის მითითებული). საყურადღებოა ერთი დეტალი: ამ ქვეყნის მეფე ამბობს, რომ მამაჩემი აბულ-აზიმი დავრიში იყოო.

9. აქედან ლეონი ნავიდა თემსა *ევლათისასა* („მისანი ყვავი").

შეიძლება ეს იყოს ევლახი — ქალაქი დღევანდელ აზერბაიჯანში (ენციკლოპედია 1979).

10. შემდგომ ლეონი მივიდა „ქვეყანასა ერთსა" („ცოცხლად დამარხული და უსახოდ დიდი ადამიანები"). ამბის პირველ ნაწილში ავტორი ადგილმდებარეობას არ ასახელებს, მეორე ნაწილში წერს, რომ *სისტანის* ქვეყანაში მოხვდა. სისტანი — (ძველად დრანგიანე) მხარე ირანსა და ავღანეთში. უკავია ირანის მთიანეთის ცენტრალური ნაწილი (ენციკლოპედია 1985).

11. სისტანის ქვეყნიდან გოლიათმა ლეონი *ინდოეთამდე* მიიყვანა („ინდოელი ჯამბაზები").

12. იქიდან ლეონი მოხვდა *თუნჯარის* ქვეყანაში („თუნჯარელი მეტილისმენი"). თუნჯარი მდებარეობს ინდოეთში, სამხრეთში.

როგორც ვხედავთ, ცნობილი ქვეყნებიდან დასახელებულია იტალიის ქალაქი, სისტანი, ქალაქი მუყამი, ევლათის თემი, თუნჯარის ქვეყანა. ადგილმდებარეობას არ ასახელებს 7 შემთხვევაში.

ლეონის მარშრუტი ცნობილი პუნქტების მიხედვით დაახლოებით ასე წარმოგვიდგება: იტალია —> აზერბაიჯანი(?) —>ირან-ავღანეთი —>ინდოეთი.

აქვე აღვნიშნავ ერთ, ჩემი აზრით, საყურადღებო მომენტს. თავისი თავგადასავლის მოყოლამდე რუქასთან პაექრობისას ლეონი ყვება არაკს: „ინდოთ მეფე და ვაზირნი". არაკს ლეონი ასე იწყებს: **„მამისა მამაჩემი, მასმია, ინდოთ მეფისა ხუთთა ვაზირთა უხუცესი ყოფილა"** (ორბელიანი 1959:18). როგორ გავიგოთ ეს? როგორც ამბავი, რომელიც ლეონის რეალურ პაპას გადახდა თავს, თუ მეტი დამაჯერებლობისათვის არაკს წამძღვარებული პრეამბულა? თუ ლეონის პაპა ინდოეთის მეფის კარზე ვეზირობდა, დიდი ალბათობაა, რომ იგი წარმოშობით ინდოელი იყო. შესაბამისად, ლეონიც (პაპის ხაზით) ინდოელია.

ლეონი, სავარაუდოდ, ინდოეთიდან იწყებს ქვეყნიერების მოხილვას — შეიძლება ის ინდოელია და ისევ ინდოეთში ბრუნდება; ეს ტრადიციული კვლავდაბრუნების მითის მოდელია.

*ტექსტის ტოპოგრაფიის უკეთ გააზრებისათვის, ეფიქრობ, საინტერესო იქნება *მდინარისა* და *ზღვის* კონტექსტებზე დაკვირვებაც. საქმე ის არის, რომ სივრცული ორიენტირები — ჩრდილოეთი, აღმოსავლეთი, დასავლეთი, სამხრეთი და მათკენ სავალი გზები მწერლის ენაში შესაბამისი ზმნური ფორმებით და აქეთა ან იქითა მიმართულების ზმნიზედებით გამოიხატება. მოქმედების ათვლა ხდება იმ ნერტილიდან, სადაც მწერალია. ამ სივრცულ ორიენტაციაში მნიშვნელოვანია წყლების (ზღვების, მდინარეების, ტბების) ფაქტორის გათვალისწინებაც. „სიბრძნე სიცრუისას" მთლიანი სტრუქტურა და ქვესტრუქტურებიც ავტორის მნიშვნელოვან შეტყობინებებს შეიცავს.[28] **მდინარე:** „სიბრძნე სიცრუისაში" მდინარე სულ 12-ჯერ არის მოხსენიებული, არაკებში: 1. „ძუნწი და ვაჭარი", 2. „ცხრილიანი კაცი", 3.„უგუნური მცურავი", 4. „ვირი, ვეფხი, მელი და მგელი", 5.„სამი ცოლ-ქმარნი და მდინარე", 6. „კუ და მორიელი", 7. შეგონებებში: ვის არ ჰმართებს მტრობა: ერთს ნავში მჯდომსა მენავისა; ნაკადულთა ზედა ბოლოს მსახლობელს — სათავეზე მსახლობელისა, 8.„ობოლი და მისი დედა", 9.„ორი პურით მასპინძლობა",10. „ცოცხლად დამარხული და უსახოდ დიდი ადამიანები", 11.„სამნი ბრმანი", 12.„ანჩხლი ცოლის პატრონი". მდინარე გვხვდება ლეონის თავგადასავლის რამდენიმე ეპიზოდშიც.

სხვადასხვა არაკსა (და ამბავში) მოხსენიებულია აგრეთვე გუბე, ხევი, წყარო. თვალის ერთი გადავლებითაც სავსებით ნათელია, რომ მდინარე არანაირ ფუნქციას არ ასრულებს სივრცულ ორიენტაციაში. თუ კარგად დავაკვირდებით, მდინარეები ახლო მანძილების „მარკერები" არიან. ისინი ან იმავე ქვეყანაში მოედინებიან, რომელშიც მიმოიქცევა არაკის ან ამბის პერსონაჟი, ან „მეზობელ" ქვეყანაში. ეს ტერიტორიები ერთიანი მიწის (სივრცის) ნანილებია. ახლა სხვა კონტექ-

სტუბიც განვიხილოთ: ა) მდინარე — საფრთხე (იხ. 3,4,6,7,8,10. ეს ნუმერაცია ზემოთ მოხმობილი რიგის მიხედვით არის წარმოდგენილი). ამ არაკების მიხედვით, მდინარეში იოლად შეიძლება დახრჩობა: იხრჩობა ცოდვილი და უგუნური — „კუ და მორიელი" (აქ მდინარე კუს სამართლის აღსრულებაში უნყობს ხელს). ბ). მდინარე ღვთაებრივი ნების აღსრულებას უნყობს ხელს („ძუნნი და დიდვაჭარი", „ცხრილიანი კაცი", „უგუნური მცურავი"). ამ კონტექსტში მდინარე ბედის სრბოლის სიმბოლური განსახიერებაა. გ).მდინარეზე გადასვლა სირთულის დაძლევის (გამოცანის ახსნის) ან განახლების (სიახლის) მაუნყებელია („სამი ცოლ-ქმარნი და მდინარე", „სამნი ბრმანი"). დ). მდინარეს არანაირი ფუნქცია არ აქვს („ორი პურით მასპინძლობა").

ზღვა. ტექსტში ზღვა მოხსენიებულია 6-ჯერ. „სიბრძნე სიცრუისას" თხრობით ნანილში სედრაქის დახასიათებისას ნათქვამია, რომ იგი „მეცნიერებითა ზღვათა უფსკრულთა მინევნილ იყო". „უბედური დიდვაჭარი": ურწმუნო დიდვაჭარი საკაჭროდ მიდის საფრანგეთში. „მეფე და მჭედელი": მოთხრობილია ლანგარუთის მეფის ამბავი, რომელმაც გამდიდრებული მჭედლის ქალიშვილი მოიყვანა რძლად. მჭედელმა ქალიშვილს მზითვად გაატანა ჯადოსნური ქვა, რომელიც უგუნურმა მეფემ ზღვაში გადააგდო. „ჯიზი-გურგენი": ჯიზი-გურგენის ქვეყანას ვიდრე მიაღწევდა, ლეონმა ზღვა გადალახა; ქარმა მისი ხომალდი დაამსხვრია. ყველა დაიღუპა. ლეონი ერთ ფიცარს ჩაეჭიდა, ტალღებმა 7 დღე-ღამე აბურთავა, ბოლოს ნაპირზე გაირიყა. იქიდან ნამოსვლისას მასპინძელმა ლეონს 500 ფლური მისცა, კაცი გააყოლა, ნავში ჩასვა და ზღვით გაისტუმრა. „ბნელეთის პირსა მსახლობელი": ერთი გლახაკი კაცი „ბნელეთის პირზე" ცხოვრობდა. ერთხელ მგელს პირიდან გამოსტაცა ქაჯის შვილი. ბავშვმა დაარიგა: მამაჩემს ჯილდოდ მარნის კლიტე გამოართვიო. ამ მარანში ვირი იყო დაბმული, რომელიც ოქროს ისაქმებდა. გაამპარტავნებულ კაცს ვირი მოპარეს. იმავე მარანში კაცმა სხვა ჯადოსნური ნივთებიც იპოვა: ხელსაფქვავი და გოგრა. კაცმა ვირიც დაიბრუნა და ნავით სხვა ქვეყანაში გაემართა, მაგრამ ზღვაში ნავი დაიმსხვრა. ყველა დაიღუპა. კაცი ფიცარს ჩაეჭიდა და ნაპირზე გაირიყა. „მაგისტროსი კეისრისა": კეისარს ერთი ღირსეული მაგისტროსი ჰყავდა — კარგი და სახელოვანი ჭაბუკი. კეისარმა იგი მოციქულად გაგზავნა საფრანგეთში. გზად მაგისტროსმა რამდენიმე კეთილი საქმე გააკეთა. საფრანგეთში რომ მიდიოდა, ზღვა აუღელდა, ნავი დაემსხვრა და სიკვდილისაგან იმ მიცვალებულმა იხსნა, რომელსაც თავისი პერანგი გადააფარა.

სივრცული მახასიათებლის განსაზღვრის თვალსაზრისით, ზემოთ ნარმოდგენილი მასალიდან ზღვის ხსენების I შემთხვევა საერთოდაც შეგვიძლია გამოვრიცხოთ. ერთ არაკში ზღვა არ უკავშირდება მოგზაურობას (მე-3 არაკი). ამ არაკში მოქმედება გაურკვეველ ადგილას — ლანგარუთში ხდება; მეფე ზღვაში აგდებს ჯადოსნურ ნივთს, რომელსაც მერე ვეღარ პოულობს. დანარჩენ 4 შემთხვევაში კი ზღვა *შორეულ და სახიფათო* მოგზაურობას უკავშირდება, აქედან 2-ჯერ

პირდაპირ არის მითითებული, რომ მოვლენები ევროპაში (საფრანგეთში) ხდება (მე-2 და მე-6). მე-5 ამბის პერსონაჟი „ბნელეთის პირზე" ცხოვრობდა. „ბნელეთის პირი" ორი სამყაროს მიჯნას (საიქიო-სააქაოს) გულისხმობს. სივრცული ორიენტაციის თვალსაზრისით, V ამბავი ყველაზე სუმბურულია. გასარკვევია მე-4 ამბის სივრცული ორიენტაციის საკითხი. აქ არანაირი მინიშნება არ არის, დაახლოებით სად შეიძლება ხდებოდეს ტექსტში აღწერილი ამბავი. რაც შეეხება „ჯიზი-გურგენს", როგორც უკვე ვთქვით, ეს ამბავი — ლეონის თავგადასავლის ნაწილია. თავგადასავალი კი, რამდენად ფანტასტიკურიც არ უნდა იყოს, გარკვეულ ტრაექტორიას გულისხმობს, თუნდაც ფანტასტიკურს. ჩვენთვის სწორედ ეს არის საინტერესო.

ზემოთ ჩვენ ვარაუდი გამოვთქვით, რომ ლეონი ჯიზი-გურგენის მხარეში ევროპის რომელიღაც ქვეყნიდან უნდა მოხვედრილიყო. ამ შეხვედრით იწყება ლეონის ხეტიალის II ნაწილი. ლეონმა გადალახა ზღვა. ზღვაზე მას იგივე განსაცდელი დაატყდა, რაც II, V და VI არაკების პერსონაჟებს — ზღვა აღელდა, ნავი დაიმსხვრა, ლეონი ერთ ფიცარს ჩაეჭიდა და 7 დღე-ღამე ბურთაობის შემდეგ ნაპირზე გაირიყა. პერსონაჟის გადაადგილება ზღვით სულხან-საბასთან ყოველთვის დიდ ხიფათს, სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე ყოფნას ასახავს. ეს მოტივი ძალიან პოპულარულია ძველბერძნულ-რომაულ ეპოსში, ლირიკასა და ელინისტურ რომანში. ვერ ვიტყვით, რომ საზღვაო მოგზაურობების და ხიფათის დაძლევის თემა მხოლოდ ბერძნულ-რომაული მწერლობის პრეროგატივაა, მაგრამ ცხადია, რომ ეს მოტივი მთელი მრავალფეროვნებით სწორედ ამ ლიტერატურაში წარმოჩნდა. ჩემი აზრით, ლეონის საზღვაო ინციდენტი ძალიან ჰგავს „ოდისეას" რამდენიმე ეპიზოდს, რომლებშიც მოთხრობილია ოდისევსის სასნაულებრივი გადარჩენის შესახებ.

ასე რომ, „სიბრძნე სიცრუისას" ჩარჩო ფაბულის ქრონოტოპი ძალიან სტატიკურია. მკითხველი იგებს მხოლოდ აუცილებელ მინიმუმს წარმოსახვითი სამეფოს მთავარი პროტაგონისტების შესახებ. მწერლის ასეთი პოზიცია შეიძლება აიხსნას, ერთი მხრივ, ჟანრის პრინციპების დაცვის ტენდენციით; მეორე მხრივ, თავად ავტორის სურვილით — ქრონოტოპის ფაქტორის მინიმუმამდე დაყვანით მიაღწიოს სრულ გაუცხოებას.

ასე რომ, მდინარისგან განსხვავებით, ზღვა სულხან-საბასთან ნამდვილად მიუთითებს სივრცულ ორიენტაციაზე. ორ ტექსტში აშკარად არის დასახელებული ევროპის ქვეყნები: საფრანგეთი, და კეისრის სამკვიდრო. დანარჩენი ორიდან ერთში („ბნელეთის პირსა მსახლობელი კაცი") შეიძლება იგულისხმებოდეს ევროპული ქვეყანაც, „ჯიზი გურგენის" ქვეყანა კი ლიმინარული კუნძული უნდა იყოს. თუ ამას ლეონის სავარაუდო მარშრუტსაც დავამატებთ, შეიძლება ვთქვათ, რომ „სიბრძნე სიცრუისაში" ხერხდება ტექსტში „ღრმად დამალული" სივრცული ორიენტაციის გამოვლენა.

I. „სიბრძნე სიცრუისაში" მთავარი პერსონაჟის თავგადასავალს ვეცნობით არა მისი გამოჩენისთანავე, არამედ გარკვეული დროის შემდეგ, რასაც, როგორც ჩანს, კონკრეტული მიზანი აქვს. ლეონის თავგადასავალი მოთხრობილია ტექსტის შუაში, მაშინ, როდესაც მკითხველისთვის უკვე ცნობილია, როგორ აღზარდა ლეონმა ჯუმბერი, რა სირთულეების გადატანა მოუხდა მას და ისიც ვიცით, რომ აღზრდის ლეონისეულმა მეთოდმა გაამართლა. „ოდისეაშიც" ოდისევსის თავგადასავალი მოთხრობილია IX-XII სიმღერებში. მკითხველმა უკვე იცის, ვინ იყო ოდისევსი; ფაქტობრივად, „ტელემაქიადასა" და მომდევნო სიმღერებში აისახა, რა შეემთხვა და რა უნდა შეემთხვეს ოდისევსს. ოდისევსმა თავისი ამბავი რომც არ მოუთხროს მსმენელებს, ტექსტის მთლიანობა არ დაირღვევა და შინაარსიც გასაგები იქნება, ისევე, როგორც ლეონის თავგადასავლის შემთხვევაში. მიუხედავად ავტონომიურობისა, ორივე თხზულებაში გმირთა თავგადასავლები სიმეტრიის ღერძის ფუნქციას ასრულებენ და მნიშვნელოვანი აზრობრივი დატვირთვა აქვთ. „ოდისეას" შემთხვევაში მკითხველი უნდა გაერკვეს, ღირდა თუ არა ოდისევსის დაბრუნება იმ მსხვერპლად, რომელიც გაიღო პატარა კუნძულმა ითაკამ, როდესაც ტროას ომში თავისი საუკეთესო ვაჟკაცები გაგზავნა. რა სიბრძნეს დაეუფლა მრავალჭირნახული ოდისევსი, რომელმაც სხვადსხვა სკნელში იმოგზაურა და მშობლიურ კუთხეს დაუბრუნდა. ლეონის თავგადასავალმა კი ყველა დაარწმუნა, რამდენად სერიოზულ ცხოვრებისეულ გამოცდილებასა და განსჯას ეფუძნებოდა მისი მეთოდი, რომ აღმზრდელის სიტყვა და საქმე ერთი იყო, რაც ასე იშვიათად ხდება ცხოვრებაში. რუქამაც აღიარა, რომ ლეონი „მონოდებულია".

II. ორივე თხზულებაში გვხვდება ფანტასტიკური ამბები. არავინ იცის სჯეროდათ თუ არა ამგვარი ამბები ჰომეროსის თანამედროვეებს, მაგრამ ჰომეროსიდან რამდენიმე საუკუნის შემდეგ არისტოტელე შეეცადა განემარტა, რატომ უნდა მოეთხრო მნერალს დაუჯერებელი ამბავი. იგი ნერს, რომ გამონაგონი შეიძლება იყოს როგორც „შესაძლებელი მოსალოდნელი", ისე „შესაძლებელი აუცილებელი" (არისტოტელე 2005:26). მნერალმა თავად უნდა აირჩიოს, რომელი მათგანი მოახდენს მეტ ზემოქმედებას მკითხველზე. არისტოტელე უპირატესობას ანიჭებდა „შესაძლებელ მოსალოდნელს". „შესაძლებელი მოსალოდნელი" შეიძლება ირეალური სფეროდანაც ყოფილიყო. ჩვენ ვერ ვიტყვით იზიარებდა თუ არა ამ პრინციპს სულხან-საბა ორბელიანი, რომელმაც ლეონის თავგადასავალში რამდენიმე ფანტასტიკური ეპიზოდი ჩართო. განსაკუთრებით აღსანიშნავია გოლიათების ამბავი. „ოდისეასთან" მისადაგებით თუ განვიხილავთ, ამ ეპიზოდს შეეფარდება ოდისევსის სტუმრობანი კიკონებთან, ლოტოფაგებთან, კიკლოპთან და ა. შ. ყოველი მომდევნო „მასპინძელი" წინაზე საშიშია (ჰომე-

როსი 1961). იგივე პრინციპია გატარებული „გოლიათების ეპიზოდში". ყოველი მომდევნო გოლიათი ნინაზე დიდი და საშიშია."[29]

III. ლეონის თავგადასავლის ტექსტზე დაკვირვებისას ჩვენ გამოვყავით პრინციპები: „კარგზე კარგი არ დაილევა" და „ცუდზე ცუდი არ დაილევა" (სხვადასხვა კონოტაციით). ჩემი აზრით, როგორც ჰომეროსის ტექსტშივე დევს გასაღები ყველა თავსატეხისათვის, ასევე შეიძლება მოვიძიოთ პასუხები ცალკეულ კითხვებზე „სიბრძნე სიცრუისაში". სწორედ ამ მიზნით მოვიგონოთ ტექსტის დასაწყისი: მეფე ფინეზმა ურიცხვი საგანძური გასცა და ყველას სთხოვა, რომ ელოცათ, რათა მეფეს ძე შესძენოდა. სეფეთუხუცესმა რუქამ მეფეს შენიშვნა მისცა: „რომელსა მეფესა გარდაუგია სალარო ესე ოდენი?" (ორბელიანი 1959:8). ვეზირმა სედრაქმა მას უპასუხა იგავით „მეფე ხორასანისა" (ეს არის პირველი არაკი). თხრობის დასრულების შემდეგ სედრაქი ამბობს: „ეს არაკი ამისთვის მოგახსენე: ვერც ასეთს გასცემს კაცი, რომ სხვას არ ექმნას და არც კარგსა საქმესა ღმერთი დაუკარგავს" (ორბელიანი1959: 10). თუ ლეონის მიერ მოყოლილი ამბების პათოსს შევუდარებთ სედრაქის პოზიციას, მათი მსგავსება აშკარაა. ასე რომ, მხატვრების შემთხვევაშიც (მჯობნის მჯობი) და გოლიათების შემთხვევაშიც (საშიშზე საშიში) ლაპარაკია მეტაფორაზე და არა ამბავზე, რომელიც ვინმემ შეიძლება ნამდვილად დაიჯეროს. კარგზე კარგის ან ცუდზე ცუდის წარმოსადგენად კი ყველაზე მარჯვე სწორედ ფანტასტიკური სახეა, რადგანაც ნარმოსახვას საზღვარი არა აქვს. ლეონი კარგი აღმზრდელია, მაგრამ შეიძლება უკეთესიც გამოჩნდეს (კარგზე კარგი ხომ არ დაილევა?!). ისევე როგორც ფინეზზე უკეთესი მეფე იქნება ჯუმბერი, მაგრამ ჯუმბერზე უკეთესიც შეიძლება გაჩნდეს. როგორც ვხედავთ, სულხან-საბამ ჩამოაყალიბა თავისი მთავარი სათქმელი: **ადამიანებს უნდა სურდეთ, მუდმივად უკეთესისკენ ისწრაფონ**, არ შეიძლება მიღწეულით დაკმაყოფილება.[30] რაკი ხშირად უკეთესი მხოლოდ წარმოსახვაში არსებობს (ისევე, როგორც უარესი), მნერალი უხვად იყენებს ფანტასტიკურ სახეებს (ერთმანეთის მჯობი მხატვრები „იტალიელი მხატვრები", ან საოცარი მკურნალები, რომელთა მოურჩენელი სნეულება არ არსებობს, IV ამბავი). **სწორედ ეს მთავარი სიახლე შემოაქვს ლეონს დინასტიურ თვითკმაყოფილებაში.** „უფლისგან ცხებულიც" შეიძლება ხშირად შეცდეს, რაღაც არ იცოდეს, ამიტომ განსჯა, ფიქრი და ანალიზი ადამიანს ცხოვრების დასასრულამდე არ უნდა ტოვებდეს.

ახლა კიდევ ერთ მსგავსებაზე შევჩერდები. როგორც ვთქვი, რამდენიმე შტრიხით ლეონის ხელდასხმა ტელემაქოსის ინიციაციასაც ეხმიანება. მხედველობაში მაქვს ტყუილებისა და ჭორებისადმი დამოკიდებულება. „სიბრძნე სიცრუისაში" ლეონი ყვება მატყუარების მხარეში სტუმრობის ამბავს (VIII). აქ ბევრი ადამიანი, მათ შორის მეფე, ეცილება ერთმანეთს, ვინ უკეთეს ტყუილს იტყვის. ლეონი ამბობს, შვიდზე მეტი ვერ დავიმახსოვრეო. თუ ეს ეპიზოდი მხოლოდ იმიტომაა ჩართული, რომ მთავარი პრინციპი კიდევ ერთხელ დადასტურდეს — ტყუილზე ტყუილი არ დაილევაო — მან თავისი ფუნქცია მშვენივრად შეასრულა. მაგრამ ჩემი აზრით, აქ სხვა ასპექტიც იგულისხმება. ისევ

„ოდისეას" მივმართოთ. როდესაც ყმაწვილ ტელემაქოსს ათენა ხელდასხმისათვის ამზადებდა, რამდენიმე დავალებას მისცა. ამ დავალებათა შორის ერთ-ერთია ოდისევსზე ჭორების (ოსა) შეკრება. ბერძნულ მითოსში ცნობილია ღვთაება ოსა, რომელიც ჭორის, მოარული ხმების პერსონიფიკაციაა. ამ სიტყვის ძირი უკავშირდება სანსკრიტულ vavk-ს და ლათინურ vox-ს. ოსა არის მაუწყებელი ზევსისგან და ამ ღვთაების ნებით მოქმედებს. იგივე ფუნქცია აქვს „ფამას". კაცმა რომ თქვას, მითოსში იმდენი სიმართლეა, რამდენიც სიცრუე — ოსაში. ასე რომ, ისინი ავსებენ ერთმანეთს და ლიტერატურაში სათქმელისთვის ამა თუ იმ მიმართულების მისაცემად გამოიყენებიან. ტყუილსა და ჭორებში გარკვევა, დასკვნების გამოტანა ყმაწვილის ინიციაციის აუცილებელი ელემენტებია. მატყუარების ქვეყანაში მოხვედრა და იქიდან მშვიდობით გამოღწევა ერთ-ერთ სერიოზულ გამოცდად ითვლება ჯადოსნურ ზღაპარშიც (მაგალითად, ქოსატყუილას ზღაპარი;[31]

ზღაპრული სახე-სიმბოლოები (დევები, გოლიათები, პოლიფემები, მაქციები, ჯუჯები) მომხიბლავნი იყვნენ არა მხოლოდ ანტიკური ეპოქის მწერალთათვის, არამედ შემდგომ საუკუნეებშიც. სულხან-საბა სათაურიდანვე გვაფრთხილებს, სიცრუეს გიყვებით, არ დაიბნეთ, ამ სიცრუეში სიბრძნე იპოვეთო „სიბრძნე სიცრუისაში" სიცრუე („ოდისეას" მსგავსად) ფართო სპექტრითაა წარმოდგენილი. „სიცრუეთა" კლასიფიკაცია შეიძლება დავინყოთ ჰიპერბოლით (ქვემოდან —>ზევით). ჰიპერბოლიზაცია გულისხმობს „სიმართლიდან გასვლას". ყველაზე მარტივი დეფინიციით, ის, რაც სიმართლე არ არის, სიცრუეა. ამ „მარტივ" სიცრუეს აგვირგვინებს თხზულების ფაბულა, რომელიც ზღაპრის მოდელს ეფუძნება. „სიბრძნე სიცრუისაში" მოქმედება ხდება x სახელმწიფოში, ბუნებრივია, თხზულების გმირებიც გამოგონილნი არიან. მეტ-ნაკლებად სრულად მხოლოდ ორი პროტაგონისტის თავგადასავალი ვიცით (ლეონისა და ჯუმბერის), ამათგან ლეონის თავგადასავლის თითქმის ნახევარი ფიქციის კლასიკური ნიმუშია. ფიქციებია ზღაპრული ჩარჩო ფაბულის შემავსებელი ამბებიც. იგავ-არაკის ალეგორიულობა თავისთავად გულისხმობს მისტიფიკაციას. ზოგჯერ კი ავტორი „სიცრუის კარნავალს" წარმოგვიდგენს (მატყუარების ამბავი, VIII). „სიბრძნე სიცრუისაში" ვხვდებით არა მხოლოდ ამეტყველებულ ცხოველებსა და ფრინველებს, არამედ მეტამორფოზებს. ასე რომ, ყველა ტიპის „სიცრუეს" თავისი ნიშა და დანიშნულება აქვს. ახლა ისევ ლეონს დავუბრუნდეთ: უსახლკარო და უპატრონო ლეონი მისტიკური სამყაროდან მოვიდა, აღზევებაც გამოსცადა (14 დღე მეფე იყო) და სიკვდილიც (კვირაზე მეტი მიცვალებულთა აკლდამაში გაატარა, სიკვდილს თვალებში ჩახედა), შიშიც (გოლიათებთან ყოფნა), აღტაცება (მხატვრების ამბავი), სიბრძნეს მისტიკურ გამოქვაბულში ეზიარა (მან ერთი ნელი გაატარა მღვიმეში და ტყავის „ქარტებზე" არაბულად დაწერილი სიბრძნე შეისწავლა). ასე რომ, ეს ახალგაზრდა კაცი მრავალჭირნახულია, ტყუილ-მართლის გარჩევაში განაფული. ცხოვრებამ მას სწორედ ეს ასწავლა.

„სიცრუეთა" მრავალფეროვნებაში (ამა თუ იმ პრობლემის განსჯის ლოგიკური დასასრულისას) სულხან-საბა ორბელიანი ურთავს შეგონებებს, რომლებიც ლაპიდარული პოსტულატების სახითაა ნარმოდგენილი. ავტორი მათ ხშირად სამობითი ან ხუთობითი პრინციპით ალაგებს. ასე „გამოყავს" მწერალს სიცრუიდან სიბრძნე. დაპირისპირებულთა ერთიანობის, ბრძოლისა და ერთმანეთში გადასვლის კანონები ანტიკური ეპოქის აზროვნების ერთ-ერთი მთავარი მონაპოვარია. მითი, ზღაპარი, არაკი (და საერთოდ, მხატვრული ნაწარმოები) რომ გამონაგონია (სიცრუეა), ძველმა ბერძნებმა ძალიან კარგად იცოდნენ, მაგრამ გამოგონილი ფაბულების გულისგულში ჩადებული მარადიული ჭეშმარიტებანი (რომლებიც შეიძლება ცალკეული სიტყვებით ან ფრაზებითაც გამოიხატოს), ამ ფაბულების მუდმივი „ტრიალის" საშუალებას იძლეოდა და დღესაც იძლევა. სულხან-საბამ თავის თხზულებაში სიცრუეში სიმართლის მიკვლევის საკუთარი თვალთახედვა ჩამოაყალიბა, რომელიც, ერთი მხრივ, ტრადიციას ეფუძნება (ფოლკლორულს და ლიტერატურულს), მეორე მხრივ, მწერლის ორიგინალურ ხედვასა და დახვენილ გემოვნებაზე მიუთითებს.

* ჩვენ განვიხილეთ ლეონის ინიციაცია და შინ დაბრუნება. ინდოეთიდან ლეონი ახალ გზას შეუდგება ახლა უკვე კონკრეტული მისიით — უფლისწული უნდა აღზარდოს. აღმოსავლეთის ქვეყნებში უფლისწულის აღზრდას ბრძენ ხანდაზმულ ადამიანებს ანდობდნენ ხოლმე, ლეონი კი ჭაბუკია.[32] *ჭაბუკი აღმზრდელის შემოყვანა ტექსტში სულხან-საბას კონცეპტუალური ხედვის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ასპექტია.* ლეონის მიერ აღზრდილი ჯუმბერი კი — ახალი ტიპის ევროპული ორიენტაციის მონარქი; აბსოლუტური მონარქიის მომხრე.[33] უფლისწული სამეფო კარზე პირველი ოფიციალური ვიზიტისთანავე აკეთებს თავის მთავარ განაცხადს ახალი ეკონომიკური კურსის თაობაზე. ეს პოზიცია ტექსტის სხვა პასაჟებშიც ჩანს: როდესაც იგი მეფეს უხსნის ქვისა და მინის სიმბოლურ მნიშვნელობას: „ქვა და მინა რად მიიღვენ?"— ჰკითხა ფინეზმა ჯუმბერს. „მინა ეს არის: რა გინდ დიდებული და ძლიერი მეფე იყო, სცან ესე: მინა ხარ და მინად მიიქცევი. ღვთის სათნო გიჯობს კაცთა სათნოსა. და ქვა ესე არის: რაც სალარო გაქვს, თუ არ იხმარებ, ქვა და ოქრო სნორია კაცთათვის". ჯუმბერს, როგორც ჩანს, უკვე აქვს ეკონომიკური კონცეფცია, რომლის გატარებასაც აპირებს: ფული სალაროში კი არა — მოძრაობაში („უკან მიდევნებული ლამპარი").

აღზრდის მეთოდი

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის გამოითქვა მოსაზრება, რომ ლეონმა ჯუმბერი სპარტული მეთოდით აღზარდა, რასაც ჩვენ (რამდენიმე ქართველი მკვლევარის დარად) არ ვიზიარებთ.

აღზრდა, განსაკუთრებით, ყმანვილის აღზრდა, ხშირად გამოიხატება გამოწრთობის, წრთობის ტერმინებით.[34] სპარტაში დაბადების-

თანავე ბავშვი მიჰყავდათ უხუცესებთან, რომლებიც ჩვილს სინჯავდნენ: თუ ჯანმრთელი იყო, მამას უბრუნებდნენ აღსაზრდელად. სუსტებსა და ფიზიკური ნაკლის მქონეთ ხევში ყრიდნენ. დედები ახალდაბადებულ შვილებს ღვინოში ბანდნენ. ეპილეფსიით დაავადებულნი და სუსტები ღვინის აბაზანებს ვერ უძლებდნენ და იღუპებოდნენ, ჯანმრთელები კი უფრო ძლიერდებოდნენ (პლუტარქე 1987:108).

სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისაში" წარმოდგენილი სამი ეპიზოდის მიხედვით (ქანცგანყვეტამდე სირბილი, მწდეობა, უსამართლოდ ცემა) ვერ ვიტყვით, რომ ლეონმა ჯუმბერი სპარტული წესით აღზარდა. საქმე ის არის, რომ სპარტული მეთოდი მამაცი მებრძოლის აღზრდას ისახავდა მიზნად, ამიტომ ყურადღება, ძირითადად, ფიზიკურ მხარეზე იყო გამახვილებული. სპარტელ მებრძოლს არ მოეთხოვებოდა არც ფიზიკური შრომა, არც რამე ხელობის ცოდნა, შრომა და მეურნეობის გაძღოლა (ფიზიკური შრომა სათაკილოდაც ითვლებოდა).სპარტელები არც გონებას იტვირთავდნენ ზედმეტი ცოდნით. ლეონმა კი ჯუმბერს „გლახაკთა, მონათა, გლეხთა, მსახურთა, აზნაურთა, თავადთა, დიდებულთა, მეფეთა და ხელმწიფეთა ნესი, რიგი, შრომა, ჭირი, მუშაკობა, საქმე, ვაჭრობა, სმა-ჭამა და მიცემა" ასწავლა. რაც შეეხება აზროვნებას, ამაზე ჯუმბერის მიერ ამოხსნილი „არაკი-გამოცანები", სიტყვა-პასუხი და არაკები მეტყველებენ, რომლებიც უხვადაა ტექსტში. ასე რომ, ლეონის აღზრდის მეთოდი აერთიანებს სპარტულ სიმკაცრეს და ინტელექტუალურ განვითარებას, პრაქტიკული უნარ-ჩვევების ჩამოყალიბებას. ამ მხრივაც სულხან-საბა ახალ ვერსიას გვთავაზობს. ის სხვადასხვა კონცეფციას ერთ მეთოდად აყალიბებს და ამ მეთოდში სპარტული კვალიც იკვეთება.

სულხან-საბას აღზრდის სისტემის თავისებურებად მიაჩნიათ შემდეგი მომენტები:

1. გარკვეული მოსაზრებით ფინეზი თავისი შვილის აღმზრდელს სასახლის გარეთ ეძებს.

2. ამას აკეთებს იმიტომ, რომ მას სურს ისეთი აღმზრდელი მონახოს, რომელიც შეუბოჭავია სასახლის ზნე-ჩვეულებებით და მორალით. თავისუფალია თავის შემოქმედებაში. კაცი, რომელიც მონოდებით არის აღმზრდელი და ხალხის წიაღიდანაა გამოსული, უგვარტომოა და უჩინარი.

3.უფლისნული იზრდება სასახლის გარეთ მკაცრ პირობებში, დედმამის ყოველდღიურ მზრუნველობას მოკლებული. ის იზრდება სპარტანული მეთოდით.

მშობლების მეთვალყურეობის გარეშე აღზრდა არ არის რამე განსაკუთრებული და უჩვეულო. *აღზრდის ასეთი ინსტიტუტი ოდგითგანვე არსებობდა როგორც დასავლეთში, ასევე აღმოსავლეთში და განსაკუთრებით გავრცელებული იყო კავკასიაში* (ჯაველიძე 1985:158-159). სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ კავკასიაში გავრცელებული იყო აღზრდის სისტემა *ათალიკის* სახელით ცნობილი: კავკასიელ მთიელთა შორის, განსაკუთრებით კი მაღალ ფენაში, შემო-

ლებული იყო ბავშვის გაძიძავების წესი. ბავშვი 15 წლამდე სხვაგან იზრდებოდა ისე, რომ მშობლები მას არ ნახულობდნენ. ეს წესი ძალზე ძველი ჩანს. ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, მისი სათავე გვაროვნულ საზოგადოებაში უნდა ვეძებოთ. გაძიძავების წესი არსებობდა საუკუნეების მანძილზე საქართველოში. მაზე აშკარად მეტყველებს ქართული საისტორიო წყაროები (ჯუანშერის თხზულება, ქართლის ცხოვრება) თუ ლიტერატურული ძეგლები (ვეფხისტყაოსანი). ასე რომ, ამ ინსტიტუტს საბა კარგად იცნობდა. ამიტომ ნაწარმოებში ასახული აღზრდის ეს სისტემა სავსებით ბუნებრივი ჩანს შუა საუკუნეების საქართველოსთვის და არ მიუთითებს საბას აღზრდის მეთოდის რაიმე თავისებურებაზე. ამასთან ნანარმოებში არსად არ არის ნათქვამი, რომ ლეონი ხალხის ნიაღიდან არის გამოსული და უგვარტომოა (ეს კარგად გამოჩნდა ლეონის თავგადასავლის ანალიზისას).

პირიქით, ლეონის ნარმოშობის გაბუნდოვანებით მნერალს სურს ნარმოაჩინოს, რომ ლეონი განგებით მოვლენილი პიროვნებაა. მაზე მეტყველებს სიზმრისა და ნახატის გადაცემის ეპიზოდი. საერთოდ ასეთი გასაიდუმლოებული პიროვნების მოვლინება აღმზრდელისა თუ სხვა რანგის როლში გავრცელებული მოტივია ფოლკლორსა და შუა საუკუნეების ლიტერატურულ სამყაროში.

ე. ჯაველიძის აზრით, „სიბრძნე სიცრუისაში" *აღწერილი აღზრდის წესი არ არის სპარტანული, მაგრამ ის არ ჰგავს არც აღზრდის იმ წესს (ე.ი. სპარსულს), რომელიც შექებული აქვთ ქსენოფონტს, ჰეროდოტეს, პლატონს, მონტენს, ჰეგელსა და სხვებს. შედარების საფუძველზე ვასკვნით: სულხან-საბას აღზრდის მეთოდი არ ჰგავს არც სპარსულს, არც — სპარტულს, მკვეთრად განსხვავდება მათგან. არსებითად განსხვავდება საბას აღზრდის მიზანი და საერთოდ, მისი შეხედულება ადამიანის დანიშნულებაზე ზემოხსენებულთაგან* (ჯაველიძე 1985:160-164). მე სრულად ვიზიარებ ამ მოსაზრებას.

გ. თავზიშვილის აზრით. სულხან-საბას თავისი ქვეყნის დამოუკიდებლობის შენახვის მთავარ პირობად მიაჩნდა დასავლეთ ევროპის ორიენტაცია (თავზიშვილი 1954:93). სულხან-საბას იდეალია *„კაცური კაცი"*. კაცური კაცის ცნება სულხან-საბას აღებული აქვს ქართული ხალხური მეტყველებიდან და პირველად გამოყენებულია „ქილილა და დამანას" ლექსებში. კაცური კაცის ერთი შესანიშნავი თვისებაა „სიტყვა საქმიანი და საქმე სიტყვიანი". კაცური კაცის დანიშნულებაა მისწრაფება მაღალი იდეალებისკენ („მაღალსა საქმესა ეძიებდე") (თავზიშვილი 1959:98-99).

სულხან-საბა საგანგებოდ გამოყოფს შრომას და ნვრთნას. *ლეონმა ჯუმბერის აღზრდისას განსაკუთრებული სიმკაცრე გამოიჩინა 3 მთავარი ფასეულობის შეგონებისას;* ***ტკივილს, შიმშილს და უსამართლობას*** *ადამიანი მხოლოდ მაშინ გაითავისებს, როდესაც თავად გამოცდის (სხვა ყველაფრის სწავლება შეიძლება).ამას ლეონიც ასაბუთებს მეფის წინაშე თავის მართლებისას). ასე რომ, ეს სამი შემთხვევა სპარტულ აღზრდაზე კი არ მიუთითებს, არამედ იმაზე, რომ ლეონმა კარგად*

იცის — რისი სწავლება შეიძლება წიგნით (შეგონებით) და რისი — მხოლოდ პირადი გამოცდილებით.

სულხან-საბა იცნობდა ძველბერძნულ ფორმულას „შეიცან თავი შენი". საკუთარი თავის შეცნობა შეეძლო მხოლოდ განსჯის უნარის მქონე ადამიანებს. განსჯის ერთ-ერთი ნიშანი „სიტყვის კონის" მიხედვით არის „თავით თვისით ჭეშმარიტი ზედცნობაი. ესე არის თავისა თავის ცნობაი".

აღზრდის მთავარი შედეგია მაღალი ზნეობა: „ავსა და ცუდსა საქმეს ბოლო მოკლე და სანყენი აქვს და კარგსა და სამადლოსა დაულევნელი საუკუნომდეს".

სულხან-საბა დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს *მემკვიდრეობისა* და *გარემოს* საკითხს. კეთილი ხე კეთილს მოისხამს, ქორი ქორს ჩეკს, ძერა — ძერუკას. ჯუმბერის განვითარებაში თანაბრად მონანილეობს მემკვიდრეობა და აღზრდა: „პირველად კარგის ნერგის ხილი ვარ, მეორედ: ხელოვანის მებაღის შენვრთილი, მესამედ: ფრთხილის შემნახავის ბარებული". ნერგად აღიარებულია მამა, მებაღედ — სედრაქი, შემნახავად — ლეონი.

აღზრდის ძველბერძნულ ტრადიციაში კარგად იკვეთება 2 მოდელი: *მენტორული* და *პარადიგმული.* მენტორული მეთოდი გულისხმობს ამა თუ იმ ქმედების განხორციელებას იმპერატიულად — ახსნა-განმარტებებისა და მაგალითების მოხმობის გარეშე (ამ მოდელს იყენებს მენტორად გარდასახული ქალღმერთი ათენა, როდესაც ოდისევსის ვაჟს — ტელემაქოსს მიუთითებს, როგორ მოიქცეს). მეორე მეთოდია ამა თუ იმ შემთხვევის მსგავსი ვითარების ამსახველი მაგალითების (პარადიგმების) მოხმობით ადამიანის სნორ გზაზე დაყენება. ამ შემთხვევაში სხვადასხვა მაგალითის გაანალიზების შემდეგ გონიერი კაცი თავად ღებულობს მართებულ გადაწყვეტილებას (ამ მეთოდს იყენებს ნესტორი „ილიადიდან"). *ზოგადი მნიშვნელობის მქონე „მაგალითი", რაც გახდა საფუძველი ფილოსოფიური „კეთილის" (კეთილდღეობის), უფრო სწორედ „აგათოსის" (ἀγαθός) იდეისა, უშუალო გაგრძელებაა სულიერ-ისტორიული განვითარებისა, რომელიც მომდინარეობს მაგალითის ცნებისგან ძველ არისტოკრატიულ „არეტეს" ეთიკაში* (იეგერი 2001).[35]

მითი და საგმირო თქმულებები იყო ამოუწურავი სალარო მაგალითებისა, ეს არის ერის მონაპოვარი, რომლისგანაც აზროვნება იღებს იდეალებს და ცხოვრებისეულ ნორმებს. იმას, რომ ჰომეროსის დამოკიდებულება მითისადმი სწორედ ამგვარია, ადასტურებს მითოსური პარადიგმების გამოყენება ყველა ცხოვრებისეული სიტუაციის მიმართ, როდესაც ერთი ადამიანი ცდილობს მეორეს მისცეს რჩევა, დაიცვას იგი, დაარიგოს, შთააგონოს, აუკრძალოს რამე ან უბრძანოს. აღსანიშნავია, რომ მითების ამგვარი გამოყენება დამახასიათებელია არა თხრობისათვის, არამედ ეპოსის პერსონაჟების სიტყვებისათვის. ამ შემთხვევებში მითი წარმოადგენს ავტორიტეტულ ინსტანციას, რომელზეც აპელირებს მოლაპარაკე. უფრო გვიანდელ ეპოქაში მითოლო-

გიური მაგალითი ხდება სტილის დეკორატიული ელემენტი, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც იგი გამოიყენება ეპიდეიქტიკურ რიტორიკაში. აზროვნებაში რაციონალური ელემენტის ზრდასთან ერთად (შემდგომ ეპოქებში) მითოსური მაგალითი უმეტესად იცვლება ისტორიული მაგალითით, ანუ იდეალური მაგალითი ადგილს უთმობს ემპირიულს თანდათან მითს ჩაენაცვლა არაკი.

ჰერმენევტიკული წრის შესაკრავად

კვლევის ჰერმენევტიკულ მეთოდზე საუბრისას აღვნიშნეთ, რომ საკვლევ საკითხზე სრული სურათის შესაქმნელად საჭიროა: მხატვრულ ტექსტზე არსებული კრიტიკულ-მეცნიერული ლიტერატურის გაცნობა; ავტორის კომენტარების გათვალისწინება საკუთარ ტექსტზე; ავტორის პირადი წერილები; დღიურები; მხატვრული ტექსტის სხვადასხვა ვარიანტების ცოდნა; მხატვრული ტექსტის მაინსპირირებელი წყაროების მოძიება; ავტორის ბიოგრაფია. გადამერის აზრით, ტექსტუალური დიალოგის საფუძველს ნარმოადგენს ენა. როგორც ინტერპრეტატორისთვის, ისე ავტორისთვის გაგება ნიშნავს ამ გაგების შესატყვისი ენობრივ-გამომსახველობითი ფორმის დადგენას. ენა, როგორც ნებისმიერი ინდივიდისათვის ნიშანდობლივი ფასეული სტრუქტურა უზრუნველყოფს Dasein-ის (ყოფიერების) გამორჩევასა და გამოხატვას (რატიანი 2008:118-119).

*ი. გიგინეიშვილის დასკვნით, „სიბრძნე სიცრუის წიგნის" ენაზე დაკვირვება საბას ენის ერთ ყველაზე დამახასიათებელ ნიშანს ამჟღავნებს. ეს არის ის ფაქტი, რომ საბა მკვეთრად იმიჯნება მისი წინამორბედი XVI-XVIIსს-ის მწერალთაგან ენობრივი თვალსაზრისით. ძველი ქართული საბას ნაწერებში არსებითად დაძლეული და უკუგდებულია და საბას დასახელებულ თხზულებათა ენა ახალი ქართულის განვითარების ეტაპს წარმოგვიდგენს, მაგრამ წარმოგვიდგენს განვითარების ახალ ეტაპს, სადაც თავისებური საშუალებებით დაძლეული და თავიდან აცილებულია ის ნაკლოვანებები, რომლებიც საბას წინამორბედთა ენას ახასიათებდა (გიგინეიშვილი 1959:37).

*უძველესი დროიდან არის ცნობილი, რომ სტილი მწერლის შინაგანი ბუნების, ხასიათის, ტემპერამენტის, აზროვნების სტრუქტურირების ამსახველი სარკეა. სტილის ანალიზმა შეიძლება გაცილებით უკეთ „გახსნას" სათქმელი, ვიდრე ტექსტის ფაბულისა და სიუჟეტის საკვანძო კომპონენტების გამოვლენამ. სტილზე საუბრისას მკვლევარი ითვალისწინებს მწერლის პიროვნებას *მთლიანად* — მისი ცხოვრების წესს, ქმედითობას, დამოკიდებულებას მიმდინარე პროცესებისადმი, შეფასებს და ა.შ. როგორც ცნობილია, სიტყვისა და საქმის განუყოფელი კავშირი ერთ ადგილას — გონებაში (ტვინში) იგეგმება. სულხან-საბა ორბელიანის სტილის ანალიზი საყურადღებო დასკვნების გაკეთების საშუალებას აძლევს. ქართველმა მეცნიერებმა სნორად

შენიშნეს, რომ სულხან-საბა სხვადასხვა თხზულებას სხვადასხვა სტილით ნერს. ამჟამად ჩვენი დაკვირვების ობიექტია „სიბრძნე სიცრუისა". ამ ტექსტის სტილური ანალიზის ერთ-ერთი სპეციფიკური ელემენტის გამოსაკვეთად გარკვეული ბიძგი მოგვცა მიხაილ ფონ ალბრეხტის სტატიამ (ალბრეხტი 2009:30-48). ამ სტატიაში მკვლევარი გაიუს იულიუს კეისრის სტილს აანალიზებს. კეისარი, რომელსაც ე.ნ. „ოქროს" ლათინურის დამამკვიდრებლად და ბრნყინვალე ორატორად ითვლება, ახალ სტილს ამკვიდრებს. კეისრის სტილი ეფუძნება ასეთ პრინციპს: გრძელ წინადადებას (ან წინადადებებს), რომელშიც ვრცლადაა დახასიათებული ესა თუ ის მოვლენა (სადაც მწერალი იყენებს ზედსართავების აღმატებით ფორმებსაც, შედარებებსაც და სხვადასხვა რიტორიკულ საშუალებებსაც) მოსდევს მოკლე საკვანძო წინადადება. ფონ ალბრეხტმა სტატიაში საფუძვლიანად დაასაბუთა, რომ კეისრის ეს მანერა ადეკვატურად ასახავს მისი, როგორც მხედართმთავრისა და პოლიტიკოსის საქმიანობის სტილს — კეისრის ყოველი ქმედება ეფუძნება ღრმა განსჯას, რომელსაც მოსდევს უსწრაფესი ქმედება.

თუ ამ კონტექსტში განვიხილავთ „სიბრძნე სიცრუისას" ძირითადი ჩარჩოს ტექსტს, თხზულების მთავარი პერსონაჟების დახასიათების საინტერესო სურათი წარმოგვიდგება: მწერალი ფინეზს გვაცნობს ოთხი ვრცელი (ეპითეტებითა და შედარებებით გაჯერებული) წინადადებით, რომელიც მთავრდება ფრაზით: „და იყო სახელი დიდისა მის და მაღლისა მეფისა ფინეზ". ორი ვრცელი წინადადება (შესაფერისი ეპითეტებითა და შედარებებით) ეძღვნება ვეზირს. ტექსტის ეს მონაკვეთი მთავრდება ფრაზით: „და იყო სახელი ვეზირისა მის სედრაქ". ჯუმბერის დახასიათებას ერთი ძალიან ვრცელი წინადადება ეძღვნება, რომელიც ასევე მთავრდება მოკლე წინადადებით: „სახელად ჯუმბერ უწოდეს". ლეონის დახასიათებას ერთი შედარებით მოკლე, მაგრამ ეპითეტებით უხვად გაჯერებული წინადადება ეთმობა (პერსონაჟის სახელი იქ მითითებული არ არის იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ იგი მეფემ სიზმარში იხილა და მისი ვინაობა უცნობია). რუქა ტექსტში ასეა აღნერილი: „და იყო საჭურისი მეფისა კაცი გულჩქარი და ფიცხელი. სეფეთუხუცესი იყო და გულითადი მეფისა, რომელსა ერქვა რუქა". ამ დახასიათებებში, ჩემი აზრით, აშკარად იკვეთება ავტორის პოზიცია: 4 გმირისადმი — დადებითი, რუქასადმი — უარყოფითი. მთავარი კი, ჩემი აზრით, არის ის, რომ ამ ეპიზოდების ანალიზით უნდა დავასკვნათ: სულხან-საბა გმირების დახასიათებისას იყენებს არა აღმოსავლურ სტილს, არამედ სტილს, რომელსაც შეიძლება პირობითად „საქმისა და სიტყვის სრული შესაბამისობა" ვუნოდოთ და რაც აპრობირებული იყო უკვე გაიუს იულიუს კეისრისა და კატონის პროზაში.

* საბა არ იზიარებს *პროვიდენციალიზმის* კონცეფციას, რომელიც პოპულარული იყო XVII-XVIIIსს-ში. საბას ასეთი პროტესტანტული განწყობილება ფეოდალური ისტორიოგრაფიის ამ უძირითადესი პრინციპის მიმართ ბევრგან არის გამომჟღავნებული მის ნაწერებში. უპირველესად ყოველისა, ამას ვხედავთ მის ლექსიკონში, სადაც სიტყვა „ბედ-

თან" დაკავშირებით ნათქვამია: *„ნუ ვინ ჰგონებთ ბედისათვის, ვითარმედ არსებით რამე იყოს, რომელსა უმეცარნი იტყვიან და მას მიანერენ ნიჭსა ღმრთისასა.* ბედი სახელი არს მეფეთა სიმაღლისა და გლახაკთა სიმოკოდავისა და ეგე ვითარნი. კუალად კაცი ვინმე ბოროტისა ღირსი რა ღმერთმან შეინყალოს და შეუცვალოს ბოროტი კეთილად, ესევითართა სახელად ბედი ეწოდების". „სიბრძნე სიცრუისაში" ამ მხრივ საგულისხმოა ორი არაკი: „ცხრილიანი კაცი" და „უგუნური მცურავი". საბას აზრით, *ბედი* არ არის რაღაც ობიექტურად არსებული რამ, რომელიც წინასწარ დადგენილ-განსაზღვრულია ღვთაების მიერ და რომელიც, თითქოს, თვითონ მიუვა ყველას „თავისი ფეხით". პირიქით, საბას მითითებით, ბედი არის თითოეული ადამიანის თუ მთელი საზოგადოების *ცდის* ნაყოფი, მათი მონდომებისა („ხელის გაქნევის") და გარჯის შედეგი. რა თქმა უნდა, წარმატებისთვის მნიშვნელოვანია ღვთის შენევნაც. ასეთი ქადაგება თვალსაჩინო სიახლეს ნარმოადგენდა XVII ს-ის მიწურულის ქართულ ისტორიოგრაფიაში (გრიგოლია 1959:43-45).

ფინეზი ამბობს: „ბედი მომეც და ნეხვსა დამფალო" („მეფე და ავსიტყვა კაცი"). ლეონის აზრით: „ბედი ყოველს კაცსა აქვს, თუცა პატრონი არა რისხავს" („ხალიფა და არაბი"). არაკში „ხალიფა და არაბი" საინტერესოდაა წამონეული *ბედის, ცდისა და ღმერთისადმი დამოკიდებულების* საკითხი. ამ არაკში იერარქიულად ჩანს ღმერთი, რომლის წინაშეც ლოცულობს ხალიფა და შემწეობას ითხოვს მისგან; გლახაკი არაბი, რომელიც, ასე ვთქვათ, „ხალიფას გავლით (მიბაძვით)" ღმერთისგან ითხოვს დახმარებას. საბოლოო ჯამში, გლახაკის ბედი (რომელმაც ღმერთისგან მიიღო განძი) ხალიფას ხელშია. ლეონი ამ არაკით მეფეს ეუბნება, რომ ქვეშევრდომის (ქვემდგომის) ბედი დამოკიდებულია ზემდგომზე. ზემდგომისა — მეფისა თუ ხალიფას ბედი კი თავად მის ხელშია და ბედის ავკარგიანობა მხოლოდ ღმერთის ნებას უკავშირდება. მეფე უნდა იყოს სამართლიანი და მისმა განწყობამ არ უნდა დაარღვიოს ღმერთის სამართალი. ქვემდგომს ბედი მაშინ გაუმართლებს, როცა მისი ზემდგომი იქნება ღვთისმოსავი, ბრძენი, სამართლიანი და მონყალე. შეიძლება ითქვას, რომ ეს არის ქართული რენესანსული ესტეტიკის ერთ-ერთი პრინციპის — კაცის ბედისა და ღვთაებრივი განგებულების სულხან-საბასეული იგავური გააზრება (სირაძე 1982:170-171). ამგვარად: ადამიანის ბედი თვით მის ხელშია, კაცს აქვს თავისუფალი ნება არჩევანისა — ან უნდა *სცადოს*, ან *მოიცადოს*. გამარჯვება მას ღმერთის კურთხევით ეძლევა. ღმერთი მხოლოდ მართებულად გაკეთებულ არჩევანს მოიწონებს (ღლონტი 2009:20-28).

გარდა ზემოაღნიშნულისა, საბას შემოქმედებას სხვა ნიშანიც ახასიათებდა. ეს იყო მკვეთრად გამახვილებული მიზანსწრაფვა ქვეყნის მსახურებისა (გრიგოლია 1959: 45). ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა, ჩემი აზრით, პარალელი ციცერონის ტრაქტატთან „სახელმწიფოს შესახებ", რომელშიც რომაელი პოლიტიკოსი ვრცლად მსჯელობს, თუ

რატომ არის ქვეყნის მსახურება ღირსეული მოქალაქისთვის უმაღლესი სიქველე და მოვალეობა.

* სულხან-საბას, როგორც სიახლისადმი „გახსნილი“ პიროვნების სახის უფრო სრულყოფილად წარმოჩენისათვის, ვფიქრობ, მნიშვნელოვანია ერთი შტრიხის ხაზგასმაც მისი ბიოგრაფიიდან: სიცოცხლის მეორე ნახევარში სულხანმა კათოლიკობა მიიღო. ეს გამოწვეული იყო არა კათოლიკობის, როგორც გარკვეული რელიგიური სისტემის, უპირატესობის შეგნებით, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ პოლიტიკური მოსაზრებით: სულხანს უნდოდა ამ აქტით თავის საქმისადმი (ან, უკეთ, ქართული საქმისათვის) უფრო მეტად მიეპყრო პაპისა და აღმოსავლეთში კათოლიკეთა მფარველის საფრანგეთის ყურადღება. როდესაც ის დარნმუნდა, რომ კათოლიკობამ ვერ გაამართლა ის მისნრაფებანი და იდეალები, რომელთა გულისთვის მან რომის პრიმატობა აღიარა, უკანვე დაუბრუნდა მამაპაპეულ აღსარებას (კეკელიძე 1959:140-141).

*და ბოლოს

რადიარდ კიპლინგი ნერდა: „დასავლეთი დასავლეთია, აღმოსავლეთი — აღმოსავლეთი და ისინი ვერასდროს შეეთვისებიან ერთმანეთს... მაგრამ დადგება დრო, ისინი ერთურთის პირისპირ დადგებიან და გაუგებენ ერთმანეთს“ (მაგიური 1994:526). ეს წინასწარმეტყველება, როგორც ჩანს, კიპლინგამდე დიდი ხნით ადრე აღსრულდა საქართველოში. სწორედ აქ — ორი სამყაროს გზაშესაყარზე ჩახედა ერთმანეთს თვალებში ორმა მენტალურმა სისტემამ და ძალიან საინტერესო სიმბიოზი შექმნა. საქართველოში დასავლური ორიენტაციის განმსაზღვრელი ძირითადი სტიმული იყო რელიგიური აღმსარებლობა — ქრისტიანობა. ისტორიული ვითარება (სხვადასხვა მაჰმადიანი დამპყრობლის უღელქვეშ ყოფნა) კი — აღმოსავლეთთან ნებსით თუ უნებლიე კავშირს განაპირობებდა. ასე თანაარსებობს ქართულ მწერლობაში, ერთი მხრივ, ქრისტიანული კანონიკური (თარგმნილი, ორიგინალური) და აპოკრიფული ლიტერატურა და აღმოსავლური ტკბილხმოვანი პოეზია (აღმოსავლური სიუჟეტები და სიბრძნე). ეს ორი ტენდენცია ერთმანეთს საერო ლიტერატურაში „შეხვდა“. ამ შეხვედრის კვალი კარგად ჩანს „ვეფხისტყაოსანში“ და აღორძინების (ანუ როგორც ახლა უნოდებენ — ბაროკოს) პერიოდის მწერლობაში. აღმოსავლეთისა და დასავლეთის „შეხვედრა“ უფრო თვალსაჩინოა, როდესაც საქმე ეხება იგავს, არაკს, რომელიც ორივე სამყაროს კუთვნილებაა. დღეს ვერავინ იტყვის კონკრეტულად სად და როდის გაჩნდა არაკი.

რისთვის განაწყობს არაკი მკითხველს — სიცილისთვის თუ ტირილისთვის? საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ სიცილი ათავისუფლებს, ტირილი — თრგუნავს. არაკი ერთმნიშვნელოვნად კომიკურისკენაა მიდრეკილი.[36] კომიკური კი ტრაგიკულზე არანაკლებ ახერხებს ადამიანის განწმენდას უკეთურობისგან. შეიძლება ითქვას, სიცილი ტირილზე ძლიერი იარაღია. ფედრუსის არაკთა კრებულს ასეთი პრეამბულა ჰქონდა წამძღვარებული:

„ამ წიგნს 2 ხეირი აქვს: იწვევს სიცილს
და ცხოვრებას ასწავლის გონივრული რჩევებით".

არაკის პოპულარობას სნორედაც კომიკურობა, სიმსუბუქე, ფანტასტიკურობა (მისტიფიკაცია) განაპირობებს. ეს უკვდავი ჟანრი სულხან-საბამ თავისი „მსუბუქი ხელით" მარადიული და თავისი თანადროული პრობლემების გადაჭრის სამსახურში ჩააყენა, ახალი ევროპული ხედვის გადმოსაცემად გამოიყენა. რაც შეეხება არაკში ჩადებულ თამაშისა და გამოცნობის ფაქტორს, — ეს ხომ, არისტოტელეს სიტყვებით რომ ვთქვათ, — მხატვრული ტექსტის არსებითი კომპონენტებია, სნორედ ეს ანიჭებს მკითხველს სიამოვნებას.

შენიშვნები:

1. აქ აღარ განვიხილავთ საკითხებს, რომლებიც დავას არ იწვევს: დადგენილია, რომ „სიბრძნე სიცრუისას" სიუჟეტური ქარგა სულხან-საბასეულია და არა თარგმნილი. რაც შეეხება ფაბულას — ამგვარი ქარგის ტექსტები გაერცელებული იყო შუა საუკუნეების აღმოსავლურ ფოლკლორსა და ლიტერატურაში. ასეთი ტექსტები „ჩარჩოსებრი კომპოზიციის" პრინციპს ეფუძნებოდა: მაგალითად, „სინდბად-ნამე", „ყაბუს-ნამე„, „დეკამერონი". მსგავსი კრებულების ავტორების მიზანი იყო არა ჟანრის სპეციფიკიდან გასვლა და თამაშის ახალი ნესების გამოგონება, არამედ „ქადრაკის უკვე ცნობილი ფიგურებით ორიგინალური პოზიციის შექმნა". მკვლევართა დაკვირვებით, სულხან-საბა ორბელიანი ირჩევს ტრადიციულ მოდელს, თუმცა მისი ხელნერა თავს იჩენს დეტალებში -- „სნორედ ეს დეტალები უქმნის მკითხველს ორიგინალობის ეფექტს" (კეკელიძე 1981; კეკელიძე 1959;ბარამიძე ა. 1964; განერელია 1962; მენაბდე 1997; ჯაველიძე 1979; გამსახურდია 1985:181; გვახარია 1995: 79-80; 227-228; ალიბეგაშვილი 1992:233; ბარამიძე რ. 1986:77-78.).

2. ტერმინი პერმენევტიკა და პერმენევტიკული სნავლება უფრო არქაულია, ვიდრე სტოელთა მოძღვრება. წიგნში (ჰერმეს ტრისმეგისტოსი 2001) განხილულია ჰერმენევტიკული სნაელების უძველესი აღმოსავლურ-დასავლური ტრადიცია სნაელების „ფუძემდებლის" -- ჰერმესის -- მისტიკური პერსონისა და არქაული მისტიკური ტექსტების ჰერმენევტიკული ანალიზის ფონზე.

3. თუნდაც: ალეგორიისა და სიმბოლოს მიმართების საკითხი -- ზოგი მეცნიერი ალეგორიის „სიღრმეში" სიმბოლოს ხედავს და ჟანრის დასაბამად მითოსური აზროვნების (მითი კი, როგორც ცნობილია, სიმბოლოა) სპეციფიკურ ფორმას ასახელებს (ამ მოსაზრების მიხედვით ალეგორია *ტექნიკაა* და არა გამოხატვის არსობრივი ფორმა). ზოგი მოსაზრებით, არ არის აუცილებელი იგავი იყოს მხოლოდ უფლის სიტყვის ფარული განცხადება (საინტერესოა, რომ „ყურანსა" და სხვა აღმოსავლურ სასულიერო ტექსტებში გვხვდება იგავები, რომლებსაც იმავე ტერმინით გამოხატავენ, რომელიც ევროპულ და ქართულ ენაში არაკს შეესაბამება.). იგავის დამოუკიდებლობის ნიმუშად მოიხმობენ სხვადასხვა ავტორების (მათ შორის თანამედროვე) ლიტერატურულ იგავებს, რომლებსაც სიმბოლური მნიშვნელობები აქვთ, მაგრამ არ „ჯდებიან"სასულიერო კონტექსტში და ადამიანური არსებობის ზოგად უნივერსალურ (ან ცალკეულ ყოფით) ასპექტებს ასახავენ.

4. ჩვენი მხრივ დავძენთ: ადამიანმა რომ მგელში, ვირში მელში და ა.შ. თავისი თავი ან თავისი ესა თუ ის თვისება დაინახოს, ამისთვის მას უნდა პქონდეს გარეკეული მზაობა. უნდა გრძნობდეს და იცოდეს მეტამორფოზის არა მხოლოდ გარეგნული მხარე, არამედ შინაგანი, სიღრმისეული არსი. საქმე ის არის, რომ მეტამორფოზა არ არის, უბრალოდ, აქსესუარი; ეს არის ყველაზე არქაული რელიგიურ-მითოსური კონცეფცია, რომელსაც მივყავართ ეპოქამდე, როდესაც მთელი სამყარო ერთიან ცოცხალ ორგანიზმად მოიაზრებოდა, სადაც ყველა და ყველაფერი ნათესაური

ძაფებით უკავშირდებოდა ერთმანეთს და ერთმანეთში გადადიოდა (გარდაისახებოდა). ასე რომ, არაკში ასახული სულიერი არსებები, რომლებიც ადამიანებს ჩაენაცვლნენ, სინამდვილეში ადამიანის ქვეცნობიერი მეტამორფოზების მატრიცებია და ამიტომაც აქვთ მათ ზოგადი ხასიათი და უნივერსალური ბუნება. ასე რომ, ერთი მხრივ, მეტამორფოზა არაკში თავისი პირველყოფილი ფორმით (მითოსურ-რელიგიური გარდასახვის პრაქტიკა) წარმოგვიდგება, მეორე მხრივ, ის მხატვრულ-გამომსახველობით ფუნქციას იძენს. დახელოვნებული მნერლის ხელში მეტამორფოზა შეიძლება მეტაფორად გარდაისახოს. (იხ. ცანავა 2008).

5. არაკი შედარება იქნებოდა, რომ არა ამ ორი ნეერის დამაკავშირებელი კავშირი „როგორც". მაგალითად ავიღოთ ჰომეროსის რომელიმე შედარება: „(ვით) შეშინებულ შოშიების, ჭკების ღრუბელი

მიპქრის განნირულ ერიამულით, როს თვალს მოპკრავენ

ქორს, საშინელი სიკვდილით რომ დამუქრებია,

ასე ენეასს და გმირ ჰექტორს ყრმა აქაველნი... (გაურბოდნენ)" („ილიადა", XVII, 755-758. თარგმანი რ. მიმინოშვილისა). ამოვიღოთ ამ შედარებიდან „ვით" (როგორც), შევცვალოთ იგი განზოგადებით — მივიღებთ პარაბოლას — არაკს: „სუსტებს სასო ნარეკვეთებათ მაშინაც კი, როდესაც ძლიერებს იხილავენ". როდესაც იგივე სურათი აქაველების ქმედებას (გაქცევას) ახასიათებს, ის შედარებაა. ორივე შემთხვევაში ერთი და იმავე თხრობის თავავარი აზრი იცვლება იმის მიხედვით, თუ რა აზრობრივ ფუნქციას ატარებს არა თავად მოთხრობა, არამედ საერთო აზრი, რომელიც მისი საშუალებით გადმოიცემა. დამოუკიდებელი როლი მას არა აქვს.

6. გასაპროეის აზრით, რუსულ ენაში შეიძლება ტერმინების დონეზეც იოლად გაირჩეს ზეპირსიტყვიერი და ლიტერატურული იგავი. ფოლკლორული იგავის აღსანიშნად შეიძლება გამოვიყენოთ «притча» (от «притянуть», «притачать», რაც მიუთითებს ზეპირსიტყვიერი იგავის კავშირზე კონტექსტთან), «басня» (от нейтрального «баять» с оттенком «говорить попусту, для забавы»). თუმცა იქვე აღნიშნავს, რომ რუსულ ენაში притча-ს და басня-ს ტერმინოლოგიური გამიჯვნის ტრადიცია არ არის. აქვე აღვნიშნავთ, რუსული ენის ეტიმოლოგიური და განმარტებითი ლექსიკონების მიხედვით, სხვა სურათი წარმოგვიდგაება: басня არაკის შესატყვისია, притча — იგავისა.

7. რენესანსიდან რომანტიზმამდელ პერიოდს დასავლეთ ევროპელი მეცნიერები ბაროკოს ეპოქად მიიჩნევენ (რენესანსი -->ბაროკო -->რომანტიზმი). ბაროკოს დამახასიათებელ ნიშნებს შორის გამოვყოფთ: *მოგ ზაურობას*, რაც მიუთითებს, რომ ადამიანი გახსნილია სამყაროს შესაცნობად. ინტერესი *ცოდნისა* და *მეცნიერებისადმი. აღზრდის* ახალი მეთოდების ძიება; ალეგორიზმის სიჭარბე. ბაროკოს ახასიათებს: მოულოდნელობის ეფექტი; ეკლექტიზმი. ბაროკოს ადამიანი არის გაჩლეჩილი პიროვნება, რომელიც უბრუნდება რწმენას.

8. ანტიკურობაში ტერმინ „იგავის" შესახებ იხ.: (ჰოფმანი 1922. ნოიგაარდი 1964:122-129).

9. ამ ტენდენციის კვალობაზე მხატვრულ ლიტერატურაში ჩნდება სიმბოლური დატვირთვის მატარებელი *ლიტერატურული იგავი*. ლიტერატურული იგავის საპირნონეა ფოლკლორული არაკი. ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ლიტერატორები არ ქმნიან არაკებს ან ფოლკლორში არ შეიძლება იგავის მოძიება.

10. პროფ. თეო კობუშის ლექცია „ნების თავისუფლება", ნაკითხული თსუ კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეკისტიკის ინსტიტუტში, თბილისი 2012.08.X.

11. რეინკარნაციის იდეა ინდოეთსა და ეგვიპტეში იყო გავრცელებული. შემდგომ გარკვეული მოდიფიკაციით ეს სწავლება ძვ. ბერძნულ მისტერიალურ კულტებში (სამოთრაკეს მისტერიები, ელევსინისა და დიონისურ მისტერიებში) გადავიდა და დამკვიდრდა. რეინკარნაციაში მოიაზრება სქესის შეცვლაც, თუმცა ეს მოტივი დამოუკიდებლადაც გვხვდება.

12. ლ. ჩანტლაძის აზრით, ესთეტიკურ სიბრტყეში იგავმეტყველება თითქმის ემთხვევა სახისმეტყველებას, სადაც მეტაფორული ხედვაა მთავარი. აქ „ხედვის"

ნაცვლად „აზროვნება" შეგვეძლო გვეხმარა. პოეტური იგავმეტყველების კლასიკური მაგალითია „დავითიანი" (ჩანტლაძე 2002:51-52).

13. პირველი მთაბეჭდილებით, კაუშირი „თუცა" თითქოს აპირისპირებს მეფეს და მწყემსს, მაგრამ თუ ტექსტის მთელ მონაკვეთს კარგად გავიაზრებთ, ცხადი ხდება, რომ ეს დაპირისპირება მხოლოდ მხატვრული ხერხია ძირითადი აზრის გამოსაკვეთად. „მე ვარ მწყემსი კეთილი, და ვიცნობ ჩემებს, და ჩემები მიცნობენ მე" (იოანე 10,14), - ამბობს უფალი, და რა თქმა უნდა, არავინ შეიძლება იყოს ამ „მწყემსზე" აღმატებული. თუ ამ ფრაზას პროფანულ დონეზე განვიხილავთ — მწყემსში ჩვეულებრივ მწყემსს ვიგულისხმებთ, რომლის ფუნქცია ფარის დაცვაა, ამ შემთხვევაში მეფე, რა თქმა უნდა, აღემატება მწყემსს; თუმცა სულხან-საბა მსჯელობას ისე „ატრიალებს", რომ უბრალო მწყემსიც შეიძლება იყოს უგვან მეფეზე აღმატებული. ჩვეულებრივ მწყემსშიც ძევს სიმბოლური არქეტიპი. მზრუნველი და გონიერი (განსწავლული) მეფე კი იდეალური მწყემსია კეთილ მწყემსთან მიახლოებული სახე-სიმბოლო.

14. საინტერესოა მსგავსება „ოდისეასთან". საქმე ისაა, რომ მკვლევარები ოდისევსის მოგზაურობას ორად ყოფენ: რეალურ და ირეალურ სამყაროებში ხეტიალად. ფიქრობენ, რომ კიკონებთან სტუმრობის შემდეგ ოდისეევსი ირეალურ სამყაროში გადადის და რეალობას მხოლოდ ფეაკების გემით უბრუნდება (11,17-36). VII ამბიდან ლეონიც სხვა სამყაროში ხვდება. ზღვის გადალახვა, გემის (ნავის) დაღუპვა და მხოლოდ ერთი ადამიანის გადარჩენა ცნობილი ფოლკლორული მოტივია. ოდისეევსსაც ორჯერ მოუნია ზღვის სტიქიასთან შებმა. პირველად პელეოსის კუნძულიდან მომავალი გემი დაულენა ქარიბდალმა; სნორედ ამ დროს დაილუპა მისი ყველა ამხანაგი. იგი დამსხვრეული გემის ფიცარს ჩაეჭიდა, რამდენიმე დღე ატრიალა სტიქიამ და ბოლოს კ. ოგიგიაზე გაირიყა ნიმფა კალიფსოსთან, სადაც 7 წელი დაპყო იძულებით. მეორედ ოდისეევსის ტივი დაიმსხვრა კ. სქერიასთან. აქ იგი ფეაკებმა შეიფარეს.

15. **გურგენი** — საშ. სპარსული „გურგენი" მოდის ძე. სპარსული სახელიდან Wrkaina „მგელა". ეს სახელი ცნობილი იყო ავესტურში, ბერძნულში, სომხურში. ქართულში ეს სახელი შემოსულია სასანური ფალაურიდან (ანდრონიკაშვილი 1966: 461). საკუთარი სახელი გურგენი გვხვდება „აბოს წამებაში" (VIII ს.), სადაც ნათქვამია, რომ ქართლის ერისმთავრად დანიშნეს სტეფანოზ გურგენის ძე. სხვა ქართულ წყაროებში ხშირია ამ სახელის მქონე პირთა მოხსენიება.

ჯიზი — ეს სიტყვა არ დაიძებნა არც ერთ ქართულ ლექსიკონში: არც თავად სულხან-საბასთან, არც განმარტებითში; მოეიძიეთ არაბულ, სპარსული და თურქულ ლექსიკონებში (ამ მასალაზე მუშაობისას დიდი დახმარება გამინიეს ქ-ნმა მ. ძონიამ, თ. მესხმა. ლექსიკონები: თურქულ-რუსული 1977. თურქულ-ქართული 2001. სპარსულ-რუსული 1976. გურგენიძე 1973:100)). „ჯიზ" ძირის შემცველი სიტყვები არც ამ ენებში აღმოჩნდა. ერთადერთი, რასაც მივაკვლიეთ, არის „ჯაზ" ფორმა (ბოლოკიდური „ი", ცხადია, სახელობითი ბრუნვის ნიშანია). „ჯაზ„ არაბული ნარმომავლობის სატყვაა, რომელსაც რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს: „მიმზიდველი", „მომაჯადოებელი". „ჩინებული", „მაცდუნებელი". ჯაზა — „დაკმაყოფილება", „ანაზღაურება", „დაჯილდოება", „დასჯა". ამ სიტყვის არსებითის ფორმა (არაბული ნარმომავლობისაა) და ითარგმნება, როგორც „ექსტაზი", „ეგზალტაცია". ირანულში [„ჯაზბ"] არაბულიდან შევიდა და ნიშნავს: „მიზიდვას", „გატაცებას". თურქული ენის დიალექტებში „ჯაზი" ნიშნავს „გრძნეულობას", „ჯადოქრობას". აჭარულ დიალექტში დასტურდება ფორმა „მო-ჯაზ-ა" (ჯაზ-იდან), რაც ნიშნავს „მოაჯადოვა", სანყისი ფორმაა „ჯაზი" (სპარსულიდან) „ჯადოქარი". სამწუხაროდ, ვერ მოვახერხეთ ა – ი ხმოვნების მონაცვლეობის დადგენა არაბულიდან (ან სხვა აღმოსავლური ენებიდან) ქართული სიტყვების გადმოღებისას. „ა"-ს გადასელა „ე"-ში დასტურდება აღმოსავლეთ ანატოლიის დიალექტებში, ისევე თურქული ნარმოშობის სიტყვათა ინლაუტში და თურქულ სალიტერატურო ენაში. თუ ჯიზი ჯაზი-დან მომდინარეობს, მაშინ ჯიზი გურგენი ან მშვენიერ გურგენს, ან მომაჯადოებელ (მომნუსხველ) გურგენს, ან ჯადოქარ გურგენს უნდა ნიშნავდეს.

16. ქს. სიხარულიძე განიხილავს „ჯიზი გურგენს". მისი აზრით, ქართულ საზღაპ-რო ეპოსში გვხვდება ამ ამბის ყველა ძირითადი მოტივი. მას მოპყავს ზღაპარი „ღმერთმა შენი თაეი ნუ დამიკარგოს". ანალიზის საფუძველზე მკვლევარი ასკვნის, რომ მოღალატე ცოლისთვის საყვარლის თაეის ყელზე თუ წელზე მობმის მოტივი დამახასიათებელია ქართული ზეპირსიტყვიერებისთვის. ქს. სიხარულიძის აზრით, ბავშვების ჩაყრა ყინულებიან წყალში და ბერიკაცის დაბმაც სულხან-საბამ ქართუ-ლი ფოლკლორიდან აიღო (სიხარულიძე 1959:187-201).

17. მატყუარების ქვეყანა და ტყუილის თქმაში გაჯიბრება ფოლკლორული მოტივია.

18. უცხო ქვეყნიდან მოსული კაცისა და მეფის ასულის ქორწინება ცნობილი ფოლკლორული მოტივია და ძალიან პოპულარულია ბერძნულ მითოსში (ამაზე იხ. ცანავა 2005:265-273).

19. ეს ეპიზოდი შეიძლება ჩაითვალოს მიცვალებულთა სამყაროს მოხილვის ეკვივალენტურად (იხ.ელიადე 2002).

20. ამ ტექსტის ანალოგიურია ქართული ზღაპარი „საკვირნელებანი". იხ. ფოლკლ. არქ. ¿ 174□.23. (სხვებიცაა).

21. // დედალოსის მითი.

22. როგორც ირკვევა, ინდოელი ჯამბაზები რეალურად ჩადიოდნენ საოცრებებს. ეს საკითხი გამოკვლეულია მ. ელიადეს ნაშრომში (ელიადე 1998:440-460). ელიადე ამ და სხვა ტრიუკების სათავეს ხედავს გადმოცემაში, რომელიც ბუდას უკავშირდება: გადმო-ცემით, მიმდევრები თავის სულიერ ძალებში რომ დაერნმუნებინა, ბუდა ზეცაში ამაღ-ლდა, თავად დინანჯერა თავი. მისი ნანილები ხმელეთზე ჩამოცვივდა, შემდეგ ეს ნა-ნილები შეერთდა და ბუდა კვლავ წარდგა ხალხის წინაშე. შემდგომ ბუდას ამ საქციელს ბაძავდნენ ინდოელი ფაკირები. ტრიუკი თოკით ინდოეთში ცნობილია VIII-IXსს-დან და მას აღნერს უამრავი თვითმხილველი მოგზაური. მ. ელიადეს ნაშრომში მოძიებულია სხვა მასალაც: ტრიუკები თოკებით გავრცელებული ყოფილა სხვა ქვეყნებშიც: ირლან-დიაში, ევროპის სხვადასხვა ქვეყანაში, მექსიკაშიც. თოკზე გასვლა ცნობილი ყოფილა ქართველთა ინიციაციის რიტუალებშიც (ცანავა2009:130-137).

23. მისტერიებში ზიარების რიტუალში შედის გამოქვაბულში მდუმარედ ყოფნა და რიტუალური ნიგნების კითხვა. სხვადასხვა მისტერიაში ხელდასხმისათვის სხვადა-სხვა დროა დათქმული (1-დან 3 წლამდე) (იხ.ბურკერტი 1987).

24. ნ. ჩაჩიკაშვილის აზრით, ავტორი ამ შემთხვევაში წყაროდ ქართულ ფოლკლო-რულ მასალას იყენებს. „გრძნეული აქიმი" ქართულ ფოლკლორში ფართოდაა ცნო-ბილი. ერთ-ერთი მისი ვარიანტი გადმოგვცემს: როგორ შეამწყვდია ოსტატმა თაეი-სი შეგირდი ბნელ ოთახში. შეგირდი თაგვად გადაიქცა და იქიდან გამოძვრა.

ოსტატი კატად გადაიქცა და დაედევნა. უნდა დანეოდა, რომ შეგირდი თევზად იქცა და წყალში შეცურდა. ოსტატი ბადედ იქცა. შემდეგ შეგირდი ხოხბად იქცა, ოს-ტატი -- ქორად; შეგირდი — ნითელ ვაშლად, ოსტატი -- დანად. შეგირდი -- ფეტ-ვად, ოსტატი -- კრუხ-წინილად. შეგირდი — ნემსად, ოსტატი ძაფად (ზღაპრები 1949:162-163. ვირსალაძე 1949:162-163. სიტყვიერება 1956:161-164).

„გრძნეული აქიმის" ფოლკლორულ წყაროებზე იხ. აგრეთვე (სიხარულიძე 1959: 187-201). იგი „გრძნეულ აქიმში" გამოყოფს რამდენიმე სიუჟეტურ სქემას: 1.სქესის შეცვლას, რომელიც უნივერსალური მოტიეია და დაფიქსირებულია აარნე-ანდრე-ეეია კატალოგში, მაქციობაში შეჯიბრს, რომელიც ასევე დადასტურებულია აარნე-ანდრეეეის კატალოგში. 2. მამის ან ბაბუას მიერ შვილის// შვილიშვილის მიბარება ოსტატთან (ეს სულხან-საბას არ გამოუყენებია). 3.მეფის ასულისა და ჭაბუკის ურ-თიერთობა. ქს. სიხარულიძემ დაძებნა „გრძნეული აქიმის" ცალკეული მოტიეების პარალელები ქართულ ფოლკლორში და მიუთითა განსხვავებებზეც.

სულხან-საბას „გრძნეული აქიმის" მიხედვით, აქიმი და მისი შეგირდი *ინდოელები* არიან.

25. ბერძნულ მითში სქესი ორჯერ შეიცვალა მისანმა ტირესიასმა (ამაზე იხ. ცანაეა 2003: 67-70).

26. „ოდისეასთან" შედარება არ არის შემთხვევითი, ან რამე ახირების შედეგი. საქ-მე ის არის, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში საყოველთაოდ აღიარებულია „ოდი-

სეას" უდიდესი გავლენა მთელ ევროპულ აზროვნებაზე, ცნობილი გამოთქმაა: მთელი ევროპული მწერლობა „ოდისეადან" ამოვიდა. მით უმეტეს ეს მოსაზრება აქტუალურია, როდესაც საქმე ეხება სამოგზაურო, სათავგადასაელო, ფანტასტიკურ ჟანრს. ამიტომ, ჩემი აზრით, თუ „სიბრძნე-სიცრუისაში" აღმოჩნდება მნიშვნელოვანი მსგავსებები (იქნება ეს სტრუქტურულ-კომპოზიციური, თუ პერსონაჟის დამახასიათებელი ან ავტორის მენტალურ ორიენტაციაზე მიმანიშნებელი) „ოდისეასთან", ეფიქრობ, ყველაფერი ერთიანობაში საინტერესო ვარაუდების გამოთქმის საშუალებას მოგვცემს.

27. „სიბრძნე სიცრუისას" ზეპირსიტყვიერ და წერილობით წყაროებზე (იხ. ბარამიძე 1959:59-60).

28. ტექსტში 3 სტრუქტურული დონეა: I სიუჟეტური ღერძი (ფინეზის სამეფო კარი და უფლისწულის აღზრდა). II. არაკები, რომლებითაც პერსონაჟები ერთმანეთს ეპაექრებიან. III ამბები (რეალური, ფანტასტიკური თავგადასაელები). ამ მთავარ სტრუქტურულ ნახაზში სხვა მცირე სტრუქტურული ერთეულებიც გამოიყოფა.

29. ფათერაკის მაძიებელთა სიუჟეტს, სხვა სიუჟეტების მსგავსად, მრავალი პარალელი დაეძებნება; მაგრამ რაკი ახლა ესაა ჩვენი ყურადღების ცენტრში, აღვნიშნავ, რომ გოლიათების ამბის მსგავსი ძალიან საინტერესო გადმოცემაა „ნართების ეპოსში". ქართულ თარგმანში ქვეთავადაა გამოყოფილი „სოსლანი ეძებს თავისზე ძლიერს". აქ მოთხრობილია, როგორ გაემართა სოსლანი თავისზე ძლიერის საძებრად და ერთიმეორის მიყოლებით იხილა სამი მეთევზე, რომლებსაც ანკესზე სატყუარებად, შესაბამისად, ცხვარი, ძროხა და ხარი ნამოეცვათ. მეთევზე ძმების დედამ სოსლანი საცერქვეშ დამალა და სიკვდილს გადაარჩინა. გზად მიმავალ ჭაბუს კი ცალხელა და ცალთვალა მგზაური შემოხვდა, რომელმაც სოსლანი ენისქვეშ დამალა. ცალხელა სამივე ძმას გაუსწორდა და სოსლანს თავისი თაეგადასავალი უამბო, რომელიც ნყლის წვეთივით პგავს „სიბრძნე სიცრუისას" მთესველი გოლიათის ამბავს. სოსლანის ეპიზოდს შეგონებაც ახლავს: „ნურასოდეს იფიქრებ, ჩემზე ძლიერი არავინ იქნებაო" (ნართები 1977:41-44).

30. ლეონს არ ჰგონია, რომ მან უკვე ყველაფერი იცის და ახლა შეუძლია ცოდნის ნაყოფით დატკბეს. მას არ სურდა მეფის კარზე დარჩენა. მხოლოდ ფინეზისთვის სიზმარში ბოძებული პორტრეტის ნახვამ დაარნმუნა, რომ უფლისწულის აღზრდა მისი მოვალეობა იყო. „მოწოდებული" ვალდებულია, შეასრულოს მისია და შემდეგ ახალ მისიაზე იფიქროს.

31. იხ. ფოლკლ. არქ. კ. 174, გვ. 20. იქვე, 145. იქვე 154.

32. სულხანისეული ასაკობრივი განვითარების პერიოდიზაცია:

1. ჩვილი დაბადებიდან 5 ნლამდე.
2. უსუარი — 5-დან 10 ნლამდე.
3. ნინეული --- 10-დან 15 ნლამდე.
4. ყრმა -- 15 ნლიდან 20-მდე.
5. ჭაბუკი -- 20-დან 30 ნლამდე.

ეს არის სიცოცხლის I პერიოდი, II პერიოდი: 1.სრული კაცი 30-50. 2. მოხუცებული (სიბერემოწევნული), 3. ბერი (ხანმრავალი), 4. მიხრწნილი (იხ. სიტყვა „კაცი", სიტყვის კონა 1949:110-1).

33. ამ საკითხზე იხ.: სურგულაძე 1959:211.

34. როგორც ცნობილია, ნრთობა ტექნოლოგიური პროცესის აღმნიშვნელი ტერმინია, რომელიც მეტალის დამუშავებას უკავშირდება. ბერძნულ მითოლოგიაში ცნობილია რამდენიმე სიუჟეტი, რომელიც ჩვილის გამონრთობას აღნერს: თეტისის მიერ აქილევსის გამონრთობა ქურაში (ქალღმერთი შვილს ჯერ ქურაში შედებდა, მერე ცივ ნყალში ამოავლებდა), დემეტრეს მიერ დემოფონის ნრთობა ქურაში. ასეთი ნრთობით ჩვილები მოუნყვლელები ხდებოდნენ, იარაღი მათ ვერაფერს დააკლებდა. რეალურ ცხოვრებაში ნრთობისთვის ცივ ნყალს იყენებდნენ (მაგ. გერმანელები).

35.პლატონისეულ იდეაზე „აგათოსის" შესახებ, როგორც პარადიგმაზე მეფე-ფილოსოფოსის სულში იხ. ლატ. Resp. 472 C, 484 C,500 E, 540 A. და (იეგერი 2001:279-280).

36. ა.ა. ცანავას აზრით, „სიბრძნე სიცრუისა"უმთავრესად ემყარება ქართულ ხალხურ მახვილსიტყვაობას. იგი გამოყოფს მსგავსების სამ ჯგუფს: I. მახვილსიტყვაობაზე დამყარებული სატირულ-იუმორისტული ხასიათის ნოველებს, II. ზღაპრებს, III. ანეკდოტებს. წიგნში განხილულია სულხან-საბას 35 ტექსტი შესაბამისი ქართული პარალელებით (ცანავა 1959).

დამოწმებანი:

ავერინცევი 1971: Аверинцев С.С., Греческая «литература» и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов),в кн :Типология и взаимосвязи литератур древнего мира, Москва: «Наука», 1971.

ავერინცევი 1977: Аверинцев С.С. Мир как школа, в кн: Поэтика раннебизантийской литературы. Москва: «Наука». 1977.

ალბრეხტი 2009: Michael von Albrecht, Caesar und die Macht des Wortes, Phasis – Greek and Roman Studies,Tbilisi: "Logos", 2009

ალიბეგაშვილი 1992: ალიბეგაშვილი გ. სულხან-საბა ორბელიანი. „სიბრძნე სიცრუისა". // საუბრები ქართულ ლიტერატურაზე. თბ.: „განათლება",1992.

ანდრონიკაშვილი 1966: ანდრონიკაშვილი მ. ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან. თბ.: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1966.

არისტოტელე 2005: Aarsrtotle. Poetics. Edited and Translated by St. Halliwell. Cambridge:2005.

ასათიანი 2002: ასათიანი გ. ოთხტომეული. ტ. I, თბ.: „ნეოსტუდია", 2002.

ბარამიძე 1959: ბარამიძე ა. სულხან-საბა ორბელიანი (ცხოვრება და ლიტერატურული მოღვაწეობა). ნარკვევი. თბ.: „საბჭოთა საქართველო", 1959.

ბარამიძე 1964: ბარამიძე ა. ნარკვევები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. IV, თბ.: „მეცნიერება, 1964.

ბარამიძე 1986: ბარამიძე რ. ქართული მწერლობის შესწავლისათვის. თბ.: „განათლება", 1986.

ბარამიძე 1988: ბარამიძე რ. სულხან-საბა ორბელიანის ბიოგრაფიისთვის. ლიტერატურული შტუდიები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1988.

ბიდერმანი 1996: Бидермann Г. Энциклопедия символов, пер. с нем., М : «Республика», 1996.

ბორეცკი 1979: Борецкий М.И. Художественный мир басен Федра, Бабрия и Авиана // Новое в современной классической филологии/ М.: «Наука», 1979.

ბრეგაძე 2009: ბრეგაძე კ. ლიტერატურული და ენისფილოსოფიური ნარკვევები. თბ.: „მერიდიანი", 2009.

ბრეგაძე 1991:ბრეგაძე ლ. „სიბრძნე-სიცრუისას" მისტიფიკაციები. ლაშარი, №2, თბ.: 1991.

ბურკერტი 1987: Burkert W. Ancient Mystery Cults. Harvard. 1987.

გამსახურდია 1985: გამსახურდია კ. In Memoriam Saba Orbeliani. თხზულებანი, ტ.IX, თბ.: „საბჭოთა საქართველო", 1985.

განმარტებითი 1935: Толковый словарь русского языка, Москва: «Советская энциклопедия», т. I.1935, т. III .1939.

განმარტებითი 1950: ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ.I თბ.: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადმიის გამომცემლობა, 1950.

განმარტებითი 1955: ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ.IV თბ.: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადმიის გამომცემლობა, 1955.

გასპაროვი 1971: М.Л. Гаспаров. Античная литературная басня, Москва : «Наука», 1971.

გაჩეჩილაძე 2009: გაჩეჩილაძე გ. რენესანსი და ბაროკო (ნანამძღვრები „ვეფხისტყაოსნისა" და „სიბრძნე სიცრუისას" შედარებითი ანალიზისთვის). // სულხან-საბა ორბელიანი — 350 (საიუბილეო კრებული). თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2009.

გაჩეჩილაძე 1955: გაჩეჩილაძე ს. ლიტერატურისმცოდნეობის შესავალი. თბ.: სამეცნიერო-მეთოდური კაბინეტის გამომცემლობა, 1955.

განერელია 1962: განერელია ა., რჩეული ნაწერები, ტ.I, თბ.: მერანი, 1962.

გვახარია 1995: გვახარია ალ. ნარკვევები ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობების ისტორიიდან, ტ. I. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1995.

გიგინეიშვილი 1959: გიგინეიშვილი ი. სულხან-საბა ორბელიანის ენისათვის, კრებულში: სულხან-საბა ორბელიანი (საიუბილეო კრებული), თბ.: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1959.

გენეპი 1960: Gennep A., The Rites of Passage, Translated from the French , London: Routledge and Kegan Paul 1960.

გოგუაძე 1979: გოგუაძე ვ., ხიბლი არაკად თქმისა, ჟურნალი „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში", № 3, თბ.: 1979.

გორდეზიანი 1988: გორდეზიანი რ. ბერძნული ცივილიზაცია. ნაკვეთი I, თბ.: „მერანი", 1988.

გრიგოლია 1959: გრიგოლია კ. სულხან-საბა ორბელიანი და საქართველოს ისტორია // სულხან-საბა ორბელიანი (საიუბილეო კრებული). თბ.: თსუ-ს გამომცემლობა, 1959

გრინცერი 1971: Гринцер П.А. .Эпос древнего мира, в кн..Типология и взаимосвязи литератур древнего мира, Москва: «Наука», 1971.

გრონდინი 1991: Grondin J. Einfu>hrung in die philosophische Hermeneutik. Darmstadt 1991.

გურგენიძე 1973: გურგენიძე ნ. აღმოსავლური ნარმოშობის ლექსიკური ელემენტები აჭარულსა და გურულში. თბ.: „მეცნიერება", 1973.

დვორეცკი 1958: Древнегреческо-русский словарь.И Х. Дворецкого, т. II, Москва: Гос. издат. иностранных и национальных словарей, 1958.

დვორეცკი 1976: Латинско-русский словарь, Москва: «Русский язык». 1976.

დოიაშვილი 2010: დოიაშვილი თ., „სიბრძნე სიცრუისა" და „სიბრძნე სიცრუისა". სჯანი, 11, თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2010.

ევროპა...1997: .ევროპა თუ აზია? თბ.: გამომც. „ლიტერატურის მატიანე", 1997.

ელიადე 1998: Элиаде М., Веревки и куклы, в кн.. Азиатская алхимия, пер. с рум. англ и франц.,Москва. «Ялус-К»,1998.

ელიადე 2000: Элиаде М., Миф о вечном возвращении, пер. с франц., Москва: Научно-издательский центр «Ладомир» .2000

ელიადე 2002: Элиаде М., История веры и религиозных идей, пер. с Франц. Т.I, Москва: Критерион, 2002

ენციკლოპედია 1979: ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ IV, თბ.: 1979

ენციკლოპედია 1985: ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. IX, თბ.: 1985.

ეტიმოლოგიური 1961: Краткий этимологический словарь русского языка, Москва: изд. Министерства просвещения, 1961

ვირსალაძე 1949: რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები. ელ. ვირსალაძის რედაქციით. თბ.: სახელგამი, 1949.

ზღაპრები 1890: ხალხური ზღაპრები, შეკრებილი აღნიშვილის მიერ, ნ.I, თბ.: 1890.

თაეზიშვილი 1959: თაეზიშვილი გ. სულხან-საბა ორბელიანის პედაგოგიკა. // სულხან-საბა ორბელიანი (საიუბილეო კრებული), თბ.: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1959.

თურქულ-რუსული 1977: Турецко-русский словарь, Москва: «Наука». 1977.

იეგერი 2001: Йегер В., Пайдейя (Воспитание античного грека), т.I, пер. с немецкого, Москва: «Греко-латинский кабинет» 2001 .

ინგლისურ-რუსული 1979: Большой англо-русский словарь, Москва: «Русский язык», т.I. 1979, т.II, 1988

კეკელიძე 1959: კეკელიძე კ. ზოგიერთი საკითხი სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურული საქმიანობისა. // სულხან-საბა ორბელიანი (საიუბილეო კრებული), თბ.: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1959.

კეკელიძე 1981: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. ტ. II, თბ.: „მეცნიერება", 1981.

კეკელიძე ლ. 1977: კეკელიძე ლ. „სიბრძნე-სიცრუისა", როგორც იგავ-არაკული ჟანრის თხზულება და მისი ისტორიულ-ფილოლოგიური საკითხები. // ძველი ქართული ლიტერატურა – XI-XVIII. თბ.: მეცნიერება, 1977.

კემბელი1997: Кэмпбелл Дж. Герой с тысячью лицами (миф, архетип, бессознательное), пер. с англ. Киев, Москва: «София», 1997.

ლაშქარაძე 1988: ლაშქარაძე დ. ლიტერატურული მერიდიანები. თბ.: „საბჭოთა საქართველო", 1988.

ლისევიჩი 1971: Лисевич И. С., Сюжет эзоповой басни на востоке. Типология и взаимосвязи литератур древнего мира, Москва: «Наука».1971.

ლოპუხინი 1911-1913: Толковая Библия,или Комментарий на все книги св. Писания Ветхаго и Новаго Завета. Изд. преемников А. Лопухина, т.3, Петербург 1911-1913.

მაგიური 1994: Магический кристал, пер. с англ., Москва: «Республика», 1994.

მენაბდე 1997: მენაბდე ლ. XVII-XVIII საუკუნეების ქართული ლიტერატურა, თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1997.

მეცლერი 2007: Metzler Lexikon Literatur, Stutgart, 2007.

მულერი 1875: Mueller L. De Phaedri et Aviani fabulis libellus. Lipsiae: 1875

ნართები 1977: ნართები. თარგმ. მ. ცხოვრებოვასი. ცხინვალი: „ირისთონი", 1977.

ნაჭყებია 2009: ნაჭყებია მ.ქართული ბაროკოს საკითხები. თბ.: მერანი,2009.

ნოიგაარდი 1964: Nojgaard M. Lafable antique. V. I. 1964.

ონები 1977: Проделки хитрецов. Мифы, сказки, басни и анекдоты о прославленных хитрецах, мудрецах и шуточниках мирового фольклора, Москва: Главная редакция Восточной литературы, 1977

ორბელიანი 1959: სულხან-საბა ორბელიანი, „სიბრძნე სიცრუისა", თხზულებანი, ტ.I., თბილისი: „საბჭოთა საქართველო",1959.

ორბელიანი 1991: სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ.I, მერანი, თბ.: 1991.

პლუტარქე 1987: Плутарх, Избранные Жизнеописания, т.1, Москва: изд. «Правда» 1987.

პეტი რობერი 2008: Le Nouveau Petit Robert, Dictionnaire alphabevtique et analogique de la langue Francaise, Nouvelle evdition du Petit Robert de Paul Rbert, 2008.

ჟულიენ 1999: Жюльен Н. Словарь символов.пер. с франц., Москва: «Урал».1999.

რატიანი 2008: რატიანი ი., ჰერმენევტიკა, ნიგნში: ლიტერატურის თეორია, XX საუკუნის ძირითადი მეთოდოლოგიური კონცეფციები და მიმდინარეობები, თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2008.

რიტორები 1832-1835: Rhetores Graeci, Emendatiores et auctiores. Walz V. I-II. Stuttgart, 1832-1835.

რუსულ-სპარსული ლექსიკონი 1986: Русско-персидский словарь. Г. А. Воскян, Москва: «Русский язык», 1986

საფუძვლები 1972: ლიტერატურის თეორიის საფუძვლები. ნ. ჭოლოკავას საერთო რედაქციით. თბ.: „განათლება", 1972.

სილვესტრი 1822: Приточник Евангельский или изъяснение притчей, Астраханского и Кавказского Архиепископа и Кавалера Сильвестра, Москва:1822.

სინონიმთა ლექსიკონი 1975: Словарь синонимов, Ленинград: «Наука», 1975.

სირაძე 1982: სირაძე, სახისმეტყველება, საუბარი ქართული ესტეტიკაზე, თბ.: „ნაკადული", 1982.

სიტყვიერება 1959: ხალხური სიტყვიერება. ტ.V, მიხ. ჩიქოვანის რედ. თბ.: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემია,1956.

სიხარულიძე 1959: სიხარულიძე ქს., „სიბრძნე სიცრუის" რამდენიმე არაკის პარალელი ქართულ ეპოსში. // სულხან-საბა ორბელიანი (საიუბილეო კრებული), თბ.: თსუ-ს გამომცემლობა, 1959.

სურგულაძე 1959: სურგულაძე ი. სულხან-საბა ორბელიანის პოლიტიკური შეხედულებათა შესახებ. // სულხან-საბა ორბელიანი (საიუბილეო კრებული). თბ.: თსუ-ს გამომცემლობა, 1959.

სპარსულ-რუსული 1976: Гаффаров М.А., Персидско-русский словарь. Москва: «Наука», 1976

ტრენჩი 1888: Толкование притчей Господа Нашего Иисуса Христа, Архиепископа дублинскаго Тренча, пер. с англ., С-Петербург: 1888.

ფრანკფორტი... 2001: Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсон Т., В предверии философии. Духовные искания древнего человека, пер. с англ., Санкт-Петербург: «Амфора»,2001.

ფრეიდენბერგი 1978: О. Фрейденберг, Миф и литература древности, Москва: «Наука», 1978.

ქართულ-ინგლისური 2006: A Comprehensive Georgian-English Dictionary, V. I, Garnett Press, London: 2006.

ღლონტი 2009: ღლონტი მ. სულხან-საბა ორბელიანის იგავთმეტყველება, თბ.: გამომცემლობა „დედაენა",2009.

ყუბანეიშვილი 1959: ყუბანეიშვილი ს., სიბრძნე სიცრუის ტექსტისათვის. // სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, ტ.I, თბ.: „საბჭოთა საქართველო",1959.

ჩანტლაძე 2002: ჩანტლაძე ლ. იგავმეტყველება. კრიტერიუმი, თბ.: „მერანი",2002.

ცანავა 1959: ცანავა აპ. ნიგნი „სიბრძნე სიცრუისა" და ქართული ხალხური მახვილსიტყვაობა. თბ.: საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1959.

ცანავა 2003: პრომეთე და ადამიანთა მოდგმა. მითიური ხალხები. ლეგენდარული მომღერლები. მისნები. თხრობა და კომენტარები რ. ცანავასი. თბ.: „ლოგოსი", 2003.

ცანავა 2005: ცანავა რ. მითოლოგიურ-ალური მოდელები, სიმბოლოები ანტიკურ მწერლობაში და ქართული ლიტერატურულ-ეთნოლოგიური პარალელები, თბ.: „ლოგოსი", 2005.

ცანავა 2008: ცანავა რ. მეტაფორა და მეტამორფოზა. სჯანი, 9,. თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2008.

ცანავა 2009: ცანავა რ. ვეფხისტყაოსნის ერთი სტროფის გაგებისათვის. „ლიტერატურული ძიებანი", XXX, თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2009.

ციმბურსკი 1998: Цымбурский В. Народы между цивилизациями. Россия и мусульманский мир (Бюллетень реферативно-аналитической информации), №2(68), М.: 1998.

ჭილაია... 1957: ჭილაია ა., შუშანია ო. ლიტერატურულ ტერმინთა ლექსიკონი. თბ.: სამეცნიერო-მეთოდური კაბინეტის გამომცემლობა, 1957.

ჭილაია 1971: ჭილაია ა. ლიტერატურისმცოდნეობის ძირითადი ცნებები. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1971.

ჯაველიძე 1979: ჯაველიძე ე. სულხან-საბას ზნეობრივი მრნამსის გაგებისთვის, ენურნ.: „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში". თბ.: 1979.

ჯაველიძე 1985: ჯაველიძე ე. შტუდიები. სულხან-საბას ზნეობრივი მრნამსისათვის. თბ.: „საბჭოთა საქართველო", 1985.

ჰერმეს ტრისმეგისტოსი 2001: Гермес трисмегист и герметическая традиция востока и запада, Киев-Москва. «Ирис», «Алетейа». 2001.

ჰერმენევტიკა 2000: ჰერმენევტიკა. თანამედროვე საზღვარგარეთული ლიტერატურისმცოდნეობა. თარგმ. თ. ლომიძისა. სჯანი, 1, თბ.:ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2000.

ჰომეროსი 1979:ჰომეროსი. ოდისეა. ძველი ბერძნულიდან თარგმნა პ. ბერიძემ. თბ.: „საბჭოთა საქართველო", 1979.

ჰოფმანი 1922: Hoffmann E. Qua ratione epos, mythos, ainos, logos et vocabula ab eisdem stirpibus derivate in antique graecorum sermone. Go>ttingen. 1922.

ჰაიზინგა 2004: ჰაიზინგა ი. Homo ludens (კაცი მოთამაშე). კულტურის თამაშში ნარმოშობის შესახებ. თარგმ. გერმანულიდან გ. ნოდიას მიერ. თბ.: მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი (CIPDD). 2004.

იგავის ტრანსფორმაცია აღმოსავლურ ლიტერატურაში და მისი მხატვრული ფუნქციები „ქილილასა და დამანას“ ტექსტში

იგავის მხატვრულ ფუნქციათათვის სახარებასა და ყურანში

რელიგიურ ტექსტთა სტილისტიკის მკვლევრები ხშირად მიუთითებენ ამ ტექსტების ალეგორიულ ხასიათზე, რაც თითქმის ყველა წმინდა წიგნის საერთო დამახასიათებელი ნიშანია. ალეგორიულობა განპირობებულია სათქმელის მნიშვნელობით, რომლის შესახებაც პირდაპირი ლაპარაკი გააუბრალოებდა საღვთო აზრს და მას ამქვეყნური სამართლის კანონთა ჩარჩოში მოაქცევდა. ამიტომაც ალეგორიას წმინდა ტექსტის სტილისტიკაში თითქმის ერთი ფუნქციური დატვირთვა აქვს — ნათქვამს ამაღლებული, ზეანეული ელფერი მიანიჭოს და აუდიტორიას აზრის რამდენიმედონიანი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობა დაუტოვოს.

აბრაამისტულ რელიგიათა ტრადიციაში ღვთის ადამიანთან ურთიერთობის მოდელიც კი, შეიძლება ითქვას, უკვე გარკვეულ ალეგორიას ეფუძნება. სინას მთაზე ცეცხლით მობრიალე მაყვლოვანი არის ხატი, რომელიც უფალმა მინაზე, ფიზიკურ განზომილებაში, თავის გასაცხადებლად აირჩია. ფაქტობრივად, ეს არის სიმბოლო, სადაც მოცემულია გარსი, რომლის მეშვეობითაც შეგვიძლია არსზე მხოლოდ მიახლოებითი წარმოდგენა ვიქონიოთ. ამ თვალსაზრისით, მაყვლოვანის ცნება უახლოვდება იგავის იმ განმარტებას, რასაც სულხან საბა ორბელიანი თავის „სიტყვის კონაში“ გვთავაზობს: „იგავი — ესე არს სიტყვით მაგალითი, გინა საჩვენებელი, გინა მოსანიშნავი“ (ორბელიანი 1990: 322).

ტიპოლოგიურად, ამავე რიგის მოვლენასთან გვაქვს საქმე ღვთის განკაცების ქრისტიანული იდეის შემთხვევაში. იესო ქრისტეს სიტყვებიც: „რომელმან მიხილა მე, იხილა მამაი ჩემი ზეცათაი“ განსხვავებულ იდეურ-თეოლოგიურ საფუძველზე მაყვლოვანის იუდაისტურ (ბიბლიურ) არქეტიპს იმეორებს. ამ თვალსაზრისით, საინტერესოა „ხორცშესხმული ლოგოსის“ (განკაცებული სიტყვის) ცნებაც, როგორც არსისა და გარსის მთლიანობის ალეგორია.

სიტყვაში ღვთის გაცხადების იდეის ვარირებას ვხედავთ ისლამშიც, სადაც, მიუხედავად იმისა, რომ იესოს ერთ-ერთ სახელს „ქალიმათ ალ-ლაჰ“ — ალაჰის სიტყვა — წარმოადგენს, არავითარ შემთხვევაში არ არის გაზიარებული ლოგოსის ქრისტანული იდეა. ისლამში ღვთის სახე, ჭეშმარიტი არსი ადამიანისათვის დაფარულია. მის შესახებ წარმოდგენას, ძირითადად, გვიქმნის გამოცხადება, რომელიც მუჰამად მოციქულს გაბრიელ მთავარანგელოზის მეშვეობით მიეცა და რომელიც ტექსტის — ყურანის სახით იქნა ფიქსირებული.

ტექსტი კი შეიძლება შევისწავლოთ იმ მეთოდოლოგიით, რაც შემუშავებულია ლიტერატურისმცოდნეობის მიერ, ანუ მივიღოთ იგი, როგორც მხატვრული მთლიანობა და თითოეული მხატვრულ-ლიტერატურული ხერხის განხილვის საფუძველზე ვანარმოოთ მისი ერთიანი ანალიზი.

ამ თვალსაზრისით, შეიძლება ითქვს, რომ იგავი, რომლის კლასიკური განმარტებაც ასეთია: — „მოკლე ალეგორიული მოთხრობა ან ლექსი ზნეობრივ-დამრიგებლური შინაარსისა" (ქეგლ 1991: 384) — სახარებისა და ყურანის მხატვრული აზროვნების ქვაკუთხედს წარმოადგენს. სწორედ იგავის საფუძველზე ერთიანდება ყველა ის მხატვრული ხერხი, რომელიც ამ საღვთო წიგნებსა და, განსაკუთრებით ყურანში, არის მოცემული. ყურანში იმიტომ, რომ აქ ნარატივს ერთადერთი ფუნქცია აკისრია: ამბავი მოთხრობილია, როგორც გარკვეული აზრისა და იდეის ილუსტრაცია, როგორც მაგალითი, რომელშიც კაცმა საკუთარი თავი უნდა ამოიცნოს და შესაბამისი დასკვნები გააკეთოს.

ამდენად, საინტერესოა თვითონ ტერმინი, რომელიც ყურანში სხვადასხვა აზრით გამოიყენება და რომელიც ამ შემთხვევაში ჩვენ „იგავად" გადმოგვაქვს.

გირგასის „ყურანისა და არაბული ქრესტომათიის ლექსიკონში" ეკითხულობთ: „مثل _ مثل — მსგავსება, ხატი, სახეობა, შედარება, იგავი" (გირგასი 1881: 746).

განმარტებათა და მნიშვნელობათა ეს სპექტრი, პრაქტიკულად, იმეორებს იმ დეფინიციას, რასაც სულხან-საბა იგავთან დაკავშირებით გვთავაზობს. იგავი ეს არის მაგალითი, რომლის მეშვეობითაც კაცს, მსგავს მოვლენათა შედარებით, მათ არსში ჩაწვდომის საშუალება ეძლევა. ამ მხრივ, სახარებისა და ბიბლიური ისტორიებისაგან განსხვავებით, სადაც თხრობა გაბმულად მიმდინარეობს, ყურანის ნარატივი შეიძლება გავიაზროთ, როგორც „მასალი", როგორც იგავი. ყურანში თითოეული ამბავი მოყოლილია ადამიანთა შეგონების, განსწავლის, გაფრთხილების მიზნით და ამიტომაც ეს ამბები ბიბლიის (ძველი და ახალი აღთქმის) ტექსტთა ტრადიციაზე აღზრდილი მკითხველისთვის აღნიშნული ტექსტების მოთხრობათა და ცალკეულ პასაჟთა უსისტემო ნაზავის შთაბეჭდილებას ახდენს. თუმცა ეს გარეგნული უსისტემობა იმ მხატვრული ფუნქციის შედეგია, რაც ყურანში ნარატივის იგავურ-ალეგორიულ ფორმას ენიჭება.

მუსლიმი ღვთისმეტყველები, წმინდა ნიგნის ალეგორიულობაზე საუბრისას, ხშირად მიუთითებენ მოტივაციაზე, რითაც გაპირობებულია ამ ტექსტებისა და კონკრეტულად — ყურანის ალეგორიული ხასიათი. კერძოდ, „ჯალალ 'აინისა" და ბაიდავის კომენტართა მიხედვით, „მასალი" — იგავი საღვთო ნიგნში გამოყენებულია იმიტომ, რომ ღმერთს ადამიანურ ენაზე ეთარგმნა კაცთა გონებისათვის ძნელად მისაწვდომი ცნებები და ღირებულებები (ჯალალაინი 1961: 259).

ამ თეზას მუსლიმი კომენტატორები ისევე გარკვეული ალეგორიის მეშვეობით ასაბუთებენ. ქაშეფის კომენტარში ეკითხულობთ: „თუკი მოვინდომებთ უწლოვან ბავშვს სექსუალური აქტით მიღებულ სი-

ამოვნებაზე ვესაუბროთ, იძულებული ვიქნებით მას ისეთი შედარება მოვუყვანოთ, რაც ბავშვის გონებისათვის გარკვეულ სიამოვნებასთან იქნება დაკავშირებული. კერძოდ, ალბათ უნდა ვუთხრათ, რომ სექსუალური სიამოვნება ჰგავს ტკბილეულის ჭამას. ამასთან, ეს შედარება მხოლოდ შორეული ანარეკლი იქნება იმ სინამდვილისა, რაზედაც ვსაუბრობთ. ზუსტად ასევეა ღვთის მიერ ადამიანისათვის მოყვანილ მაგალითთა (ამსალ) შემთხვევაშიც. სამწუხაროდ, ჩვენი მინიერი გონება იმდენად შეზღუდულია, რომ ძნელია, ხშირად კი შეუძლებელია ღვთიური აზრი მთელი სიღრმითა და ძალმოსილებით ალიქვას. ამიტომაც რელიგიური ტექსტის ენა ჩვენს დასამოძღვრად მეტაფორას, შედარებასა და განსაკუთრებით იგავს იყენებს, რათა ნათქვამის ჭეშმარიტ საზრისთან ასე მაინც მიგვაახლოვოს" (ქაშეფი 1997:157).

აქედან გამომდინარე, ნათელია ის უდიდესი მნიშვნელობა, რაც წმინდა ტექსტის სტილისტიკაში იგავის გამოყენებას ენიჭება. ამიტომაც, ამ ტექსტთა მხატვრული ქსოვილის შესწავლა სნორედ იგავის ფუნქციათა გარკვევით უნდა დაიწყოს.

იგავი და ალეგორია ტერმინ „სუფიზმთან" და სუფიური ტრადიციის ჩამოყალიბებასთან მიმართებით

იგავსა და ალეგორიას სრულიად განსაკუთრებული ფუნქცია ენიჭება აღმოსავლური ლიტერატურის იმ სპეციფიკურ ტექსტებში, რომელსაც აერთიანებენ სუფიური ლიტერატურის სახელით.

არსებითად, სუფიზმის, როგორც ტერმინის გენეზისიც დაკავშირებულია გარკვეულ ალეგორიებთან და ამიტომაც, პირველი პრობლემა, რომელიც ისლამური მისტიციზმის — სუფიზმის ან უფრო ზუსტად „თასავვუფის" მკვლევარის წინაშე წამოიჭრება, აღნიშნული ტერმინის გენეზისის საკითხი გახლავთ.

ეს პრობლემა იმდენად ძველია, რომ ადრეულ სუფიურ ტრაქტატებშივეა დასმულიცა და, შეძლებისდაგვარად, განხილულიც. მაგალითად შეგვიძლია დავასახელოთ IX საუკუნის ცნობილი მისტიკოსის, აბუ ნასერ სარაჯის „ალ-ლამყი", ან უფრო შემდგომდროინდელი ავტორების ისეთი თხზულებები, როგორიცაა, ქარიმ იბნ ჰავაზუნ კუშაირის „კუშაირის ეპისტოლე", რომელიც მკვლევართა ვარაუდით, მთვარის ჰიჯრის კალენდრის 437 ნელს, ანუ ქრისტიანული ნელთაღრიცხვის XII საუკუნეში უნდა იყოს დაწერილი.

აბუ ნასერ სარაჯმა თავის წიგნში ამ საკითხს ცალკე თავი მიუძღვნა, რომელიც ასე დაასათაურა: „კარი სუფიზმის სახელდების წარმოშობისა და იმის შესახებ, თუ რად დაერქვათ მათ ეს სახელი და რატომ უკავშირებენ მათ მატყლის უხეში სამოსლის ჩაცმულობას".

საინტერესოა, რომ სარაჯი პირველად სვამს შეკითხვას: რატომ მოხდა, რომ სუფიათა სახელი მათი ზნეობრივი ადათ-წესებიდან, ან საქმიანობიდან კი არ წარმომდგარა (როგორც, მაგალითად, „მუჰად-

დისების“ — მუსლიმ ნმინდანთა შესახებ გადმოცემათა მთხრობელების, ანდა მუსლიმური სამართლის მცოდნეთა, ანუ „ფაკიჰთა“ შემთხვევაში), არამედ მათი გარეგნული იერსახიდან, უფრო ზუსტად ჩაცმულობიდან გამომდინარეობს.

თვითონ სარაჯი დასმულ შეკითხვას შემდეგნაირად უპასუხებს:

„სუფიები არ იყვნენ მეცნიერების ერთი კონკრეტული დარგის მიმდევარნი, ანდა რაიმე განსაკუთრებული ადათის დამცველნი. ისინი ყოველგვარ მეცნიერებას თავისთავში კრებდნენ და თაობათა სულიერ გამოცდილებას, მათ ყველა კეთილ ზნე—ჩვეულებას სიამოვნებით იღებდნენ. ერთადერთი, რაც ყველა „ტარიკათის“, ანუ განშტოების მიმდევარი სუფიებისათვის ასე თუ ისე საერთო იყო, მათი ჩაცმულობა გახლდათ — მატყლის უხეში სამოსელი, რომელსაც ძველთაგანვე ნინასნარმეტყველთა, სულიერ მოძღვართა თუ ღვთის რჩეულთა ტალავრად მიიჩნევდნენ“ (ხარაჯი 1980: 102).

აქვე საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ამ სიტყვებით აბუ ნასერ სარაჯმა, პრაქტიკულად, უარყო თავისი დროისათვის გავრცელებული შეხედულება, რომლის მიხედვითაც, „სუფიზმი“ ახალი ტერმინი, ნეოლოგიზმი იყო და იგი მუჰამად მოციქულის ეპოქაში არ იხმარებოდა.

აღსანიშნავია, რომ სპარსული ლიტერატურის კლასიკოსი, სუფიური მნერლობის ერთ-ერთი დიდი ნარმომადგენელი აბდ ორ-რაჰმან ჯამი ამტკიცებდა — პირველი კაცი, ვინც სუფის სახელს ატარებდა, აბუ ჰაშემ ქუფელი იყოო, რომელიც ჰიჯრის ნელთაღრიცხვის II საუკუნეში ანუ, ქრისტიანული ნელთაღრიცხვის IX საუკუნეში ცხოვრობდა და მოღვანეობდა.

იგივე კუშეირი კი შენიშნავს, რომ ტერმინი სუფი ჯერ კიდევ ჰიჯრის ნელთაღრიცხვის II საუკუნემდე (ქრისტ, ნელთაღ. IXს.) ფართოდ იყო გავრცელებული და დამკვიდრებული (კუშეირი 1997: 39). თუმცა, უნდა გვახსოვდეს, რომ ეს სიტყვები ეკუთვნით იმ ადამიანებს, ჰიჯრის II საუკუნის შემდგომ რომ ცხოვრობდნენ და მოღვანეობდნენ. ხოლო თვით ამ პერიოდის ერთი ავტორიტეტული წყაროც კი არ მოგვეპოვება, რომელშიაც ტერმინები „სუფი“, ანდა „თასაავუფი“ იქნებოდა ნახსენები.

ჩვენამდე მოღწეული უძველესი ტექსტი, სადაც აღნიშნული ტერმინები გვხვდება, ალ-ჯაჰიზის „ალ-ბაიან ვა ათ-თაბიინ“-ია, რომელშიც იგი „ასკეტ სუფიებს“ („ას-სუფიია მინ ან-ნუსსაქ“) ახსენებს და მათგან გამორჩეულ ლიტერატორთა თუ ღირსეულ ადამიანთა სახელებსაც ჩამოთვლის (ალ-ჯაჰიზი 1990: 32).

ნებისმიერ შემთხვევაში, მიუხედავად იმისა, რომ კუშეირი მკაცრად აკრიტიკებს აბუ ნასერ სარაჯს და ამტკიცებს, რომ სუფიათა ტანსაცმელი მხოლოდ შალისა არ ყოფილა და ისინი სხვა ჩასაცმელსაც ხმარობდნენო, უნდა ითქვას, რომ სარაჯის თვალსაზრისი ტერმინ „თასაავუფის“ ეტიმოლოგიასთან დაკავშირებით, მაინც უფრო სარწმუნოა და არგუმენტირებული, ვიდრე სხვა მუსლიმ ავტორთა შეხედულებები.

რაც შეეხება სხვა თეორიებს, რომლებსაც აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით ვხვდებით არაბულ წყაროებში, ყველა მეტისმეტად სუსტია და არადამაჯერებელი. თუმცა, ქვემოთ რამდენიმე ასეთ თეორიაზე მაინც შევჩერდებით:

1. სუფიებს ასე იმიტომ უწოდებდნენ, რომ მათ „სუფას ხალხს" ეძახდნენ. „სუფა" კი იმ პირველ მუსლიმ უპოვართა ზოგადი სახელი იყო, რომელთაც სახლ-კარი არ ებადათ და მედინაში თავს მუჰამმად მოციქულის ბრძანებით აგებულ მეჩეთს აფარებდნენ.

2. სახელი „სუფი" წარმოდგება სიტყვა „საფა"-საგან („სინმინდე"), რადგანაც სუფი წმინდაა, სუფთა, აუმღვრეველი და დაცლილი ყველა ამქვეყნიური ბოროტებისაგან.

3. სუფიები ნამაზის დროს მლოცველთა პირველ მწკრივში (არაბ. „საფფ"-ში) იდგნენ და ამიტომაც, ეს სახელი დაერქვათ.

4. სუფიებს თავდაპირველად „ბანი სუფას" ტომის ხალხს ეძახდნენ. ეს ტომი ერთი მომთაბარე ტომი იყო და „ჯაჰილიის პერიოდში" (წინარეისლამურ ე. წ. „უმეცრების ხანაში") მუსლიმთა მთავარი ტაძრის ქააბას მსახურება ეკისრებოდა.

ჯერ კიდევ კუშეირი შენიშნავდა, რომ ეს თეორიები მოკლებულნი არიან რეალურ საფუძველს და, რა თქმა უნდა, ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებენ (კუშეირი 1997: 50).

XX საუკუნის ევროპელი ორიენტალისტები ცდილობდნენ, ტერმინ „თასავვუფის" არაარაბული ძირები დაეძებნათ.

იოზეფ ფონ ჰამერი (1818 წ.) ამტკიცებდა, რომ არსებობდა კავშირი სუფიებსა და ინდოელ ე. წ. „შიშველ ბრძენთა" ანუ გიმნოსოფისტთა შორის (ჰამერი 1918: 346).

ჰამერი ასევე დარწმუნებული იყო, რომ ტერმინები „სუფი" და „საფი" ორი ბერძნული ტერმინის „სოფოსა" და „ფილოს" მნიშვნელობით იხმარებოდა და თითოეული მათგანი „მოყვარულსა" და „ღვთისმეტყველს" ნიშნავდა (ჰამერი 1918: 347)

მიუხედავად იმისა, რომ ჯონ სოლუკმა 1821 წელს უარყო ეს თვალსაზრისი (ხოლუკი 1821: 330), შემდგომში ალბერტ მარკესმა ისევ ჰამერის თეორია განავითარა და ტერმინ „სუფის" ამოსავალ ნერტილად ბერძნული „სოფია" — „სიყვარული" მიიჩნია.

საკითხი კი ძირეულად და ფუნდამენტურად დიდმა გერმანელმა ორიენტალისტმა თეოდორ ნოლდეკემ შეისწავლა და სპეციალურ მონოგრაფიაში გამოარკვია, რომ ბერძნული ტერმინი „სოფოს" არამეულ ენაზე გაუგებარი დარჩა და ამის გამო მისი თარგმანი არამეულიდან არაბულად მოუხერხებელი, მნიშვნელობა კი ბუნდოვანი გამოვიდა.

გარდა ამისა, ბერძნული ასო ს (ინტერდენტალური ს) არაბულში „სინით" გადადის. ცნობილია, რომ ყველა ბერძნული სიტყვის არაბიზებულ ვარიანტში აღნიშნული ბერძნული ფონემის ადგილას ისმის „სინი" და არა — „სადი" (როგორც, სუფიზმში). ამიტომაც, თეოდორ ნოლდეკეს აზრით, გაუგებარია, რატომ უნდა გვქონდეს „სუფიზმში" „სადი" და უფრო მეტიც, საერთოდაც გაუგებარია, რატომ უნდა მომ-

დინარეობდეს ეს ტერმინი ბერძნულიდან, როცა სავსებით კანონზომიერი ჩანს მისი მიმართება არაბულ „საფა“ ძირთან (ნოლდეკე 1891:45).

შემდგომ თეოდორ ნოლდეკეს მოაქვს ჰიჯრის I და II (ქრისტიანული წელთაღრიცხვის VII-VIII) საუკუნეთა ნერილობითი ნყاროები, რომლებიც ადასტურებენ, რომ უხეში სელის სამოსლის ხმარება ფართოდ იყო გავრცელებული აღნიშნული პერიოდის ადამიანებში, განსაკუთრებით კი სუფიური ძმობის ნევრთა შორის.

აღსანიშნავია, რომ ჰიჯრის I-II საუკუნეთა ნერილობით ძეგლებში არაერთხელ მეორდება ფრაზა: „ლაბისა ას-საფა“, რომლის სიტყვასიტყვითი თარგმანი — ჩაიცვა შალის, მატყლის სამოსელი — ფიგურალურად ნიშნავდა იმას, რომ ამათუ იმ კაცმა უარი თქვა ამქვეყნიურ ცხოვრებაზე, სანუთროს განუდგა და მეუდაბნოეობა აირჩია.

საბოლოოდ, ნოლდეკე იმეორებს სარაჯისა და სხვა მრავალი მუსლიმი ავტორის თვალსაზრისს, რომლებიც ტერმინ „სუფის“ „საფა“ ძირიდან წარმომდგარად მიიჩნევდნენ.

ნოლდეკეს ეს მოსაზრება შემდგომში ნიკოლსონმაც გაიმეორა 1928 წელს ნიუ-იორკში გამოცემულ „რელიგიისა და ეთიკის ენციკლოპედიაში დაბეჭდილ ერთ-ერთ სტატიაში(ნიკოლსონი 1928: 537). ამავე თვალსაზრისს იზიარებს ლუი მასინიონი 1934 წელს გამოცემულ „ისლამის ენციკლოპედიის“ ერთ-ერთ თავშიც (მაკინიონი 1934:681).

ამასთანავე, ნიკოლსონი დასძენდა, რომ სპარსულად სუფიას „ფამინე ფუშს“ — მატყლის სამოსში გამონყობილსაც ეძახიანო (ნიკოლსონი 1928: 537).

საინტერესოა, რომ იმავე სტატიაში ლუი მასინიონი შენიშნავდა, მუსლიმთა პირველი განდეგილები მატყლის უხეშ სამოსელს იცვამდნენ და ეს ადათი მათ ქრისტიანი ბერებისაგან გადაიღესო.

არგუმენტი, რომელსაც მასინიონი თავისი თვალსაზრისის გასამყარებლად მოიხმობს, გახლავთ ის, რომ ბასრაში ჩასული ჰამმად იბნ სალამა (დაბად. 784ნ.) ამ ქალაქში ფარკად სანჯის შეხვედრია, რომელსაც, თურმე, მატყლის უხეში სამოსი ეცვა. იბნ სალამას სანჯისათვის უთქვამს — განაგდე შენგან ქრისტიანობის ეგ ნიშანიო.

გარდა ამისა, მუჰამად ნინასწარმეტყველს მიეწერება ერთი ჰადისი, სადაც იგი ამბობს — ისა მასიჰი (იესო ქრისტეს მუსლიმურ სამყაროში გავრცელებული სახელი — გ. ლ.) მატყლის სამოსით იმოსებოდაო.

მასინიონი მიიჩნევს, რომ ტერმინი „თასავვუფი“ ჰიჯრის II საუკუნის მეორე ნახევარში (ქრისტიანული ნელთაღრიცხვის VIII-IX ს.ს.) ნარმოშვა.

იგი ამ ტერმინის გავრცელებას, ერთის მხრივ, ჯაბირ იბნ ჰიანს (რომელიც თურმე სუფიად ინოდებოდა და თავისებური სუფიური სჯულიც კი ჰქონია) და მეორეს მხრივ, საქვეყნოდ ცნობილ მისტიკოსს აბუ ჰაშემ ქუფელს უკავშირებს.

ტერმინ „სუფის“ მრავლობითი „სუფიია“ კი პირველად ჰიჯრის 1998 წელს ალექსანდრიაში მომხდარ არეულობასთან დაკავშირებით იქნა გამოყენებული (ზარინქუბი 1996: 55).

აქედან გამომდინარე, იმ პერიოდში „სუფიია“ — „სუფიები“ ერქვათ ქუფელ მისტიკოსთა პატარა ჯგუფის წევრებს, რომელთა უკანასკნელი მოჰიკანიც გახლდათ აბდაქ სუფი (გარდაიც. 7256.)

საგულისხმოა, რომ იმ დროს ტერმინით —„სუფი“ მხოლოდ ქუფაში მცხოვრები მისტიკოსები აღინიშნებოდნენ, ორმოცდაათი წლის შემდეგ ეს სახელი მთელი ერაყის სუფიებს დაერქვა, ორასი წლის შემდეგ კი ყველა მუსლიმი მისტიკოსის ზოგად სახელად იქცა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ევროპელი ორიენტალისტები სუფიზმს რელიგიურ სექტად ანდა მიმდინარეობად არ მიიჩნევენ, რადგან თვითონ ტერმინების „რჯულისა“ თუ „სექტის“ სემანტიკური მნიშვნელობისა თუ მათი ზოგადად მიღებული შინაარსის გათვალისწინებით, შეუძლებელია, სუფიზმი სისტემურ და განსაზღვრული ჩარჩოების მქონე რელიგიად, ან თუნდაც, თვით ისლამის შიგნით არსებულ მხოლოდ ერთ-ერთ განშტოებად მივიჩნიოთ.

გარდა ამისა, მეორე მიზეზი, რის გამოც ორიენტალისტებს სუფიზმი რელიგიურ სექტად არ მიაჩნიათ, გახლავთ ის, რომ ძალზე ძნელია სუფიათა რწმენა-წარმოდგენების მყარი პრინციპების სახით ჩამოყალიბება.

თვითონ სუფიები, თავს რინდებსა და თავზეხელაღებულებს რომ უწოდებენ, ამბობენ: „სუფიზმი ჰალია და არა კალიო!“ ანუ სუფიზმი მდგომარეობა, ვითარებაა, რომელიც განცდაში ეძლევა ადამიანს და არა ლაპარაკი ანუ ისეთი რამ, რაზე ლაპარაკიც, რისი აღწერაც შესაძლებელია. ამის მიუხედავად, მოგვიანო ხანის აღმოსავლურ ლიტერატურაში არაფერზე იმდენი არ ულაპარაკიათ, რამდენიც სუფიზმის თეორიულ საკითხებზე, თუმცაღა ეს საუბარი მაინც სპეციფიკური იყო, რაკიღა, საკითხის სირთულიდან გამომდინარე, მოსაუბრეს თავისებური მეტაენის, ერთგვარი ფილოსოფიურ-მხატვრული კოინეს გამოყენება უწევდა, რომელიც სავსე იყო მაგალითებით, შედარებებით, მეტაფორებით, ალეგორიებითა და რაც მთავარია, გარკვეული მხატვრული პარადიგმებით, რომელთა ცოდნა და გააზრებაც საჭიროა, ერთის მხრივ, აღმოსავლურ ლიტერატურათა, მეორე მხრივ, კი იმდროინდელი ქართული ლიტერატურის (თუნდაც ყველაზე ადრეული შუა საუკუნეებიდან „ვეფხისტყაოსნის“, მოგვიანო ხანის მწერლობიდან კი „დავითიანის“) სწორად გადასაგებად. ანუ სუფიური პარადიგმატიკის ახსნა საჭიროა როგორც ეპოსის, ასევე ლირიკის შესასწავლად.

იგავის მხატვრული ფუნქციები „ქილილა და დამანას“ მიხედვით

ქართველი მკითხველი, შუასაუკუნეებიდან მოყოლებული, კარგად იცნობდა „ქილილა და დამანას“. ვახტანგ VI-სა და სულხან საბა ორბელიანის მიერ თარგმნილი ამ დიდაქტიკური თხზულების სპარსული ვერსია ერთხანს ჩვენში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა და იმდროინდელი ლიტერატურული გემოვნების შესაბამისად, ამ თარ-

გმანმა მნიშვნელოვანი გავლენა იქონია ქართული სამწერლობო ტრადიციის განვითარებაზე.

ძეგლის ის სპარსული ვერსია, საიდანაც ვახტანგ მეექვსისა და სულხან საბა ორბელიანის ცნობილი თარგმანი გაკეთდა, შედარებით გვიანდელია. ინდური ნარმომავლობის არაკთა კრებული „ქილილა და დამანა" ინდურიდან ჯერ საშუალო სპარსულზე, საშუალო სპარსულიდან კი არაბულად უთარგმნიათ. ძეგლის ინდური დედანი და საშუალო სპარსული ვარიანტი დაკარგულია. ამის გამო, დედნად VIII საუკუნეში იბნ ალ-მუკაფას მიერ შესრულებული თარგმანი მიიჩნევა.

ცნობილი ქართველი ირანისტი მაგალი თოდუა, რომელმაც შეუფასებელი ღვაწლი დასდო „ქილილასა და დამანას" სპარსული ვერსიების კვლევასა და ამ ვერსიების ქართულ თარგმანებთან მიმართების საკითხის გარკვევას, სამართლიანად შენიშნავდა:

„ცივილიზებული მსოფლიო იბნ ალ-მუყაფასეული არაბული თარგმანის მეშვეობით გაეცნო ქილილა და დამანას ნიგნს. არაბულიდან ითარგმნა იგი მრავალ ენაზე (მათ შორის სპარსულზე) და გავრცელდა ხალხში, მაგრამ ამ ვერსიამ თვით არაბულ სამყაროში მოიპოვა მაინც არნახული პოპულარობა. აბასიანთა ხალიფა ალ-მა'მუნი (813-83) თურმე მონიწებით ინახავდა „ქილილა და დამანას", ხოლო მის ვეზირს, მართლმორწმუნე ფაზლ იბნ საჰლს რომ ჰკითხეს, ყურანი როგორ მოგნონსო, მიუგო: „ქილილა და დამანასავითო" (თოდუა 1961:30).

„ქილილა და დამანას" იბნ ალ-მუკაფასეული არაბული თარგმანი იმდენად მაღალმხატვრულია, ისე სრულად არის ამ თარგმანში ათვისებული და გამოყენებული არაბული ენის განუზომელი შესაძლებლობები, რომ ძნელია ეს უნიკალური ტექსტი მხოლოდ მთარგმნელის დიდი ნიჭის ნაყოფად ჩაითვალოს.

ალბათ ერთ-ერთი მიზეზი ესეც არის, რომ ადრე ბევრი (და მათ შორის დიდი არაბი მწერალი ალ-ჯაჰიზიც) ფიქრობდა, რომ „ქილილა და დამანა" იბნ ალ-მუკაფამ თავად შეთხზა. მაგრამ შიგ გამოთქმულ მოსაზრებებზე რომ პასუხისმგებლობა თავიდან აეცდინა, ნიგნი თარგმანად გაასაღაო. ამ თვალსაზრისს საფუძველს უმაგრებდა ის გარემოება, რომ იბნ ალ-მუკაფა ოდენ მთარგმნელი არ ყოფილა და მას ორიგინალური თხზულებებიც ჰქონია, რომელთაგან აღსანიშნავია ტრაქტატები „დიდი ეტიკეტი" და „მცირე ეტიკეტი".

თანაც, ეროვნებით სპარსელი აბუ მუჰამად აბდ ალ-ლაჰ რუზბეჰ იბნ დადოე, რომელიც შემდგომში იბნ ალ მუკაფას ფსევდონიმით გახდა ცნობილი, ორთოდოქსი მუსლიმი არასოდეს ყოფილა. უფრო მეტიც, მან ისლამი საკმაოდ გვიან, აბასიანთა დინასტიის ზეობის ხანაში მიიღო. მანამდე კი ტრადიციულ ირანულ ოჯახში დაბადებული და გაზრდილი, ირანელთა ძველი ეროვნული რელიგიის — ზოროასტრიზმის ანუ ცეცხლთაყვანისმცემლობის აღმსარებელი გახლდათ. შესაძლოა, სწორედ ამიტომაც, იგი ისლამური დოგმებისა და ტრადიციების ერთგულებით დიდად არასოდეს გამოირჩეოდა. პირიქით, იმდენად თავისუფლად ეკიდებოდა ისლამის მოძღვრებას, რომ მრავალი

მწვალებლური თხზულებაც შეუქმნია. სავარაუდოდ, რელიგიურ დოგმებთან ამგვარი ლაღი დამოკიდებულება იბნ ალ-მუკაფას ენციკლოპედიური განათლებითაც იყო განპირობებული. სპარსული მისი მშობლიური ენა გახლდათ. ამას გარდა, მას ბრნყინვალედ სცოდნია ბერძნული. ენების ცოდნა კი საშუალებას აძლევდა საფუძლიანად გაცნობოდა თავისი დროის მეცნიერებებს და არსებული თეორიები ისლამური სწავლებებისათვის შეედარებინა.

დიდი ეგვიპტელი მწერალი ტაჰა ჰუსეინი (1889-1973) თავის „არაბული ლიტერატურის ისტორიის" სამტომეულში აღნიშნავდა:

„იბნ ალ-მუკაფა აბასიანთა ზეობის დასაწყისში გამუსლიმდა, მაგრამ მისი მუსლიმობა რელიგიური დოგმების ერთგულება ან, თუნდაც, ალაჰის გულწრფელი აღიარება არასდროს ყოფილა. დაუწერია მრავალი მწვალებლური ტექსტი, რამაც ზოგიერთი მუსლიმი მის წინააღმდეგ აამხედრა და იმასაც ამბობენ იბნ ალ-მუკაფა ერეტიკოსობამ გადაიყოლაო. მისი სიკვდილის მიზეზი კი გამხდარა ის უსტარი, რომელიც აბდ ალ-ლაჰ იბნ ალისათვის მიუწერია და რომელმაც თურმე სასტიკად განარისხა ხალიფა ალ-მანსური; რადგან ამ წერილში იბნ ალ-მუკაფას ხალიფაზე უთქვამს: „ვალდებულია ცოლებს გაეყაროს და ქვეშევრდომნი გააააზატოსო".

ალ-მანსური განრისხებულა და ბასრას მმართველის სუფიან იბნ ჰაბიბ ალ-მულჰაბისათვის უბრძანებია იბნ ალ-მუკაფა სიკვდილით დაესაჯა. მასაც იბნ ალ მუკაფა 759 წელს საშინელი სიკვდილით მოუკლავს. ამბობენ, სუფიანს, მუკაფა ბასრას სამართველოში დაუბარებია. იგი პატარა სათონეში შეუგდია და დამუქრებია: „ღმერთმანი ისეთი სიკვდილით დაგსჯი, რომ მისი გახსენება ხალხს საუკუნეთა განმავლობაში შეუძრავს გულებსო!" მერე იბნ ალ-მუკაფას ასო-ასო აქნას შესდგომია. ჩამოათლიდა რაღაც ნაწილს, ჩააგდებდა ცეცხლში და ასე აყურებინა, როგორ ინვოდა მისი სხეული, ვიდრე სული არ გააცხებინა.

სიტუაციის მთელი დრამატიზმი უფრო ცხადი გახდება, თუ გავიხსენებთ, რომ იბნ ალ-მუკაფას მიერ თარგმნილი „ქილილა და დამანას" ერთი მაგისტრალური ხაზი ქვეშევრდომთა და მბრძანებელთა ურთიერთობებს ეძღვნება და ფასეულ რჩევებს იძლევა იმის თაობაზე, როგორ უნდა გადაურჩნენ ხელქვეითნი თავიანთი მბრძანებლების რისხვას სამეფო კარზე მოძალებულ ინტრიგებში.

როგორც ჩანს, ამ საკითხთა თეორიული ცოდნა თვითონ იბნ ალ-მუკაფას არაფერში გამოადგა, რადგან იგი სწორედ სახალიფოში არსებულ ინტრიგებს შეეწირა. თუმცა, ეს ამბავი ვერას აკლებს „ქილილა და დამანას" ლიტერატურულ ღირებულებას, რომელიც ირანელი მკვლევრის, ფარამარზის შეფასებით, „ჯერაც ალმასის თვალივით ბრწყინავს არაბული მწერლობის საპატარძლო გვირგვინში".

სხვათა შორის, თავად არაბები იბნ ალ-მუკაფას ლიტერატურულ შესაძლებლობებს უფრო ძუნწად და თავშეკავებულად აფასებენ.

ჯამალ აბდ ალ-ჯალილი „არაბული ლიტერატურის ისტორიაში" აღნიშნავს: „იბნ ალ-მუკაფას თავისი გმირების მეტყველებისათვის

ისლამური ელფერი მიუნიჭებია და წიგნში ასახული საზოგადოებრივი მატრიალური თუ სულიერი რეალიები თავისი დროის კოლიზიებისათვის შეუხამებია. ამგვარად, ძველი არაბების ხალხური სიბრძნე, რომელიც ხშირად დრომოჭმული და გულუბრყვილო იყო, ახალი შინაარსით დაუტვირთავს და არაბული ენისათვის მანამდე უჩვეულო, — სხარტი, დანურული, — სტილით შედარებით ღრმა სენტენციები და ლოგიკური მტკიცებულებანი მოუცია. მწერლის მთავარი ღირსება კი მაინც მისი უდავო ლიტერატურული ნიჭიერებაა. მან შეძლო ძალზე სადა, მკაფიო პროზის ნიმუში მოეცა და უვრცესი ნინადადებებიც კი ისე ოსტატურად დაელაგებინა, რომ ტექსტის რიტმს რაც შეიძლება ნაკლებად „ებროძიკა". თუმცა მისი თხზულების არაბული ჯერ კიდევ არ არის სრულყოფილი და ადგილ-ადგილ იმღვრევა, მაგრამ ზოგჯერ ისე მირაკრაკებს, თითქმს მთის კალთებიდან ნაკადულმა გადმოხეთქაო. თან ისეთი ანკარაა, ამ მჭვირვალებაში ნყლის ფსკერის თავისუფლად დანახვაც შეიძლება" (ალჯალალი 1997: 210).

აღსანიშნავია, რომ თავის დროზე „ქილილა და დამანას" იბნ ალ-მუკაფასეულმა თარგმანმა უმალ მიიქცია მხატვრული სიტყვის მოტრფიალე არაბთა ყურადღება. ზოგიერთმა ისიც კი სცადა, წიგნი არაბულად ხელახლა ეთარგმნა. მელექსეობის ნიჭით დაჯილდოებულებმა კი იბნ ალ-მუკაფას თარგმანი ტრადიციული არაბული ლექსნყობის, არუდის სისტემის შესაბამისად გარითმეს. თუმცა, ამით იბნ ალ-მუკაფას თარგმანს ოდნავადაც არ დაუკარგავს მხატვრული ღირებულება და მნიშვნელობა. პირიქით, ახალ-ახალი ვერსიების ფონზე, კიდევ უფრო მკაფიოდ გამოჩნდა მისი დიდი ლიტერატურული უპირატესობა. ამ თარგმანის რითმანარევი, რიტმული პროზა ბევრად უფრო პოეტურად ასახავს ამა თუ იმ ფაქიზ ნიუანსს, ვიდრე სხვათა გალექსილი ვარიანტები, რომელთა პოეტურობა ხშირად ტექსტის მექანიკური გარითმვის საზღვრებს არ გასცელია, მაშინ, როცა იბნ ალ-მუკაფასთან თითოეული სიტყვა სიტუაციის შესაბამის დატვრთვას ატარებს და ამის გამო, ნაწარმოების ყველა პასაჟი დღემდე ინარჩუნებს პირვანდელი ბრწყინვალებას.

ტექსტის ალეგორიულობა კი თითქმის მთელი აღმოსავლეთის მხატვრული სიტყვის მიღნევებს ასახავს ამ თვალსაზრისით, რადგანაც თვითონ „ქილილა და დამანას" წარმომავლობა და ბედისნერა მთლიანად აღმოსავლურ ლიტერატურასთან არის გადაჯაჭვული.

როგორც ცნობილია, „არაა დაზუსტებული რა დროიდან, მაგრამ ინდოეთში ჩვენი ნელთაღრიცხვის VI საუკუნეში უკვე არსებობდა კრებული „პანჩატანტრა" („ხუთი ეპისტოლე", „ხუთი წიგნი"). ამ ლიტერატურულმა ძეგლმა, იმ სახით, როგორითაც ჩვენ ვიცნობთ, თავისი საბოლოო ფორმა შედარებით გვიან მიიღო. ეს მოხდა მაშინ, როცა ბუდიზმი საბოლოოდ იქნა ინდოეთში შევიწროვებული და ბრაჰმანიზმმა იწყო ბუდისტური ლიტერატურის გამოყენება (მ.ვ. რიაბინინი). არსებობს ვარაუდი, რომ ძეგლი პალის დიალექტზე უნდა შექმნილიყო და მერე უნდა ეთარგმნათ სანსკრიტზე ინდოელ ბერებს (თოდუა 1962:30).

„პანჩატანტრა" შუასაუკუნეების დიდაქტიკურ ლიტერატურაში გავრცელებული დიდაქტიკური ჟანრის ნაწარმოებია, რომელიც იგავ-არაკთა მეშვეობით მკითხველის წვრთნას, მისთვის ცხოვრებისეული სიბრძნის გაზიარებას ისახავს მიზნად. იგავის ჟანრი გასაკუთრებით პოპულარული გახლადთ აღმოსავლურ მწერლობაში და მან თავისი განვითარების მწვერვალს ადრეულ შუასაუკუნეებშივე მიაღწია.

„ქილილა და დამანას" მაგალითზეც შეგვიძლია კარგად დავინახოთ, რომ იგავთა პერსონაჟები, უმთავრესად, ცხოველებია და თითოეული ეს ცხოველი შეგვიძლია რისიმე ალეგორიად, ანდა რთული სტრუქტურის მქონე მხატვრულ მეტაფორად გავიაზროთ. არსებითად, ამავე მოვლენასთან გვაქვს საქმე სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისას" შემთხვევაში.

ამ თემას საგანგებოდ შეეხო ზვიად გამსახურდია გამოკვლევაში „ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება", სადაც სნორად შენიშნა, რომ:

„ანტიკური და შუასაუკუნებრივი ესთეტიკისათვის დამახასიათებელი იყო ხელოვნების გაგება, როგორც მორალური ჭეშმარიტებების გრძნობადი ასახვისა, როგორც ალეგორიისა ანუ გამოხატვის ისეთი სახეობისა, რომლის გრძნობად ფორმაშიც იმალება ფილოსოფიური და ეთიკური საზრისი" (გამსახურდია 1991: 161).

აქედან გამომდინარე, ალბათ არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ „ქილილა და დამანას" პერსონაჟი ცხოველებიც მატერიალიზებულ ზეიდეებს წარმოადგენენ. თითოეული ეს პერსონაჟი არის გარსი, რომელიც თავის თავში ატარებს ისეთ საკრალურ საიდუმლოს, რასაც ადამიანურ ცნობიერებაში გადატეხვისათვის უეჭველად სჭირდება რაღაც მიწიერი, ვიტალური საბურველი, რათა, ამგვარად, ოდნავად მაინც შენელდეს ამ საიდუმლოთაგან წამოსული თვალისმომჭრელი სიკაშკაშე და მცხუნვარება. სხვათა შორის, ამითვე შეიძლება აიხსნას „ქილილა და დამანას" ფაბულისა და სიუჟეტური ქარგის მრავალპლანიანობა.

გარდა ფაბულებისა, „პანჩატანტრამ" „ქილილა და დამანას" გადმოაყოლა ამ ფაბულათა დალაგების სისტემა ე. წ. ჩარჩოვანი თხრობა. „ესაა ნიგნი სადაც ამბავში ამბავს ყვებიან, ხოლო მოსალოდნელია ამ მოყოლილი ამბის გმირები კიდევ რაიმე ამბავს ჰყვებოდნენ" (თოდუა 1961:30).

სიუჟეტის მსგავსი განვითარება დამახასიათებელი გახლდათ შუა საუკუნეების მხატვრული ლიტერატურისათვის. ამ პერიოდის სარაინდო რომანები და პოემები, არაბული ლიტერატურის „ათას ერთი ღამე" და კიდევ მრავალი ძეგლი, ბოლოსდაბოლოს შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანიც" კი — სნორედ აღნიშნული სიუჟეტური ქარგის პრინციპით ვითარდება.

სხვადასხვა დონეზე მოცემული მრავალპლანიანობა მსოფლიო ლიტერატურის ამ შედევრს — „ქილილა და დამანას" — ამსგავსებს კალეიოდსკოპს, რომელიც თითოეული მკითხველის ხელში, ამ მკითხველის ცოდნისა და სულიერი სიღრმის შესაბამისად, სხვადასხვაგვარად გაბრწყინდება.

დამოწმებანი:

ალ-ჯაჰიზი 1991: ალ-ჯაჰიზ. „ალ-ბაიან ვა ათ-თაბიინ". ალ-კაპირა: 1990 (არაბ. ენაზე).

გამსახურდია 1991: გამსახურდია ზ. „ევფხისტყაოსნის სახისმეტყველება". თბ.: „მეცნიერება", 1991.

ზარინქუბი 1996: აბდოლ ჰოსეინ ზარინქუბ. „ჯოსთოჯუ დარ თარიხე თასავვოფე ირან". თეპრან: 1996 (სპარს. ენაზე).

თოდუა 1961: თოდუა მ. „ქილილა და დამანას საბასეული ვერსია". თბ.: 1961.

კუშეირი 1997: „არ-რისალათ ალ- კუშაირია". თეპრან: 1997 (არაბ. ენაზე).

მასინიონი 1934: Louis Massignon. „Tasawwuf" (in the Enc. Of Islam, vol. IV). Leyden: 1934.

ნოლდეკე 1891: Noldeke. ZDMG. #48. Leipzig, 1891

ნიკოლსონი 1928: Reynold A. Nicholson, „Sufism" (in Eec. Of Religion and Ethics, New_ York: 1928.

სარაჯი 1997: „ალ-ლამყ". ჩაფე ნიქოლსონ. თეპრან: 1997 (არაბ. ენაზე).

სოლუკი 1921: Tholuk F.A.G. Sufismus sive Theosofia Persianum Pantheistike, Berlin, 1921.

ჯალილი 1996: ალ-ჯალილი. თარიხე ადაბიათე არაბ.თეპრან, 1996 (სპარს. ენაზე).

ჰამერი 1918: Joseph von Hammer, „ Geschichte der schonen Redekunste persiens", Vienna: 1918.

ჰუსეინი 1996: ტაჰა ჰუსაინ, „თა'რიხ ალ-ადაბი ლ-არაბი". ალ-მუჯალლად ალ-აევალ. ალ-კაპირა: 1996 (არაბ. ენაზე).

20 მოკლე მოგონება

„მოგზაურობა ევროპაში" — ტექსტის არქეოლოგიის მცდელობა

გიორგი ლეონიძემ სულხან-საბა ორბელიანს „ვნებიანი მოარაკე" უწოდა. ამ სიტყვებში პოეტი და ფილოლოგი 20-30 წლის სულხანს გულისხმობდა, ორი მეფის, გიორგი XI-ისა და არჩილის აღზრდილს, სიტყვების შეკრებითა და ამბების თხრობით გატაცებულ ახალგაზრდას, რომელიც იმ დროისთვის ჯერ არც გარეჯის უდაბნოს გზას დადგომოდა და არც მეფის კარზე მისულიყო ერთგულ მსახურად. წლების შემდეგ „ვნებიანი მოარაკე" ვნებიან მოქადაგედ იქცევა, მერე ვნებიან მოღვაწედ, ბოლოს კი, საბა მოგზაურობას დაიწყებს. ასაკში, როცა სხვები შინ ბრუნდებიან ხოლმე, საბა 3 წლით დატოვებს სამშობლოს და უცხო ქვეყანაში „გაიპარება". ეს იქნება სეედიანი მოგზაურობა ვნებიანი მოგონებებით.

საბა-მოგზაურზე მოზრდილი ესეს დაწერა შეიძლება, ადამიანზე, ვინაც პირველი დიდი მოგზაურობა 55 წლისამ წამოიწყო და რომელი მოგზაურობაც შემდეგ მთელი მისი დარჩენილი ცხოვრების განმავლობაში გაგრძელდა: ესეში ამბავი ევროპაში გამგზავრებით დაიწყებოდა, უფრო სწორად, გორიდან გაპარვით, შემდეგ კი, გზად, სანამ საბა პატრ რიშარდთან ერთად გელათამდე მივიდოდა, მისი ძველი დიპლომატიური მოგზაურობების ამბავსაც მოვყვებოდით. მოვყვებოდით ძალიან მოკლედ, რადგან მის შესახებ ბევრი არაფერი ვიცით, ვიცით მხოლოდ ის, რომ „ორიანობის" დროს (გიორგი XI-სა და ერეკლე I ნაზარალიხანის მეფობისას) საბა გიორგი XI-ის სასარგებლოდ მოლაპარაკებებს აწარმოებდა ახალციხის ფაშასთან (გაბაშვილი 1959: 72) და რომ იგი ირანშიც არაერთხელ იყო ნამყოფი. გელათიდან იგი ზღვისკენ გაემგზავრებოდა, შემდეგ კონსტანტინეპოლისკენ, აქედან მარსელში, პარიზში და უკან, მარსელში. მერე იტალია, რომი, ფლორენცია, სიცილია, მალტა, საბერძნეთი, კუნძულები, ისევ კონსტანტინეპოლი და ისევ საქართველო, კვლავ შუღლითა და უიმედობით სავსე. რამდენიმე წელიწადში საბა კიდევ ერთხელ გაემგზავრებოდა საქართველოდან, უკვე მოხუცებული (67 წლისა) ამჯერად სამუდამოდ დატოვებდა ქვეყანას და თავის თანამოაზრეებთან ერთად შეუდგებოდა „მთასა დიდსა კავკასიისასა მსგავს ჯოჯოხეთისა, სადაც იყო მრავალი გამომდინარე თოვლთა და ყინულთაგან. ესრედ ძნიად განსავლელ იყო ქვესკნელსა მას შინა უფსკრულსა ყინულისასა, ორბი, გინდა არნივი, მასცა ვერღა ეძლო მუნით ამოსვლა, არცაღა თუ ესეოდენთა ურიცხვთა დედანულთა"[1].

ეს საბას უკანასკნელი მოგზაურობა იყო და ამ გრძელ გზაზე მას უკვე ალბათ აღარაფერი აკვირვებდა. არადა 1713-1715 წლებში, სანამ საბა კონსტანტინეპოლში დაბრუნდებოდა, იგი აღტაცებით იყო სავსე, ხნიერი

კაცი ყმაწვილური გაოცებით ათვალიერებდა ყველაფერს, რაც ახალი შემოხვდებოდა გზად და დახასიათებისას არც სიტყვებს იშურებდა და არც აღმატებით ხარისხს ერიდებოდა. მის ტექსტში არაერთხელ შეხვდებით, „უანგარიშო უცხოებს", „კაცის გუნების მიუნდომელს", „შვენებულობით" გამორჩეულ, „გასაკვირვალ", „დაუჯე-რებელ" საგნებს, რომელსაც ვერა ენა ვერ გამოთქვამს და რისი ნახვის შემდეგაც „კაცის გულს ჭირი უკუ-ეყრება". საბა ასე ცდილობდა თანამედროვეთა დაჯერებას: „ვინც დაიჯე-რებთ, ეს ჩემი თვალით მინახავს, ვინც არა და თქვენ იცით", „დაიჯერეთ, ასე იყო. ამის მეტი რა გითხრა", „დაიჯერეთ მართალია", "რაც სანახავები ვნახო აღიწერება, მაგრამ რასაც შევიძლებ უცხოებს ვეცდები დავწერო. დაიჯერეთ, რომი ასეთია. ას წელს სულ იაროს კაცმა მის საკვირველობას ვერც გაუვიდეს, ვერც დაასრულოს. მაგრამ მე რასაც შევიძლებ, ჩემს ნა-ხულს მართალს დავწერ. ეგება გეგონოსთ ქებისათვის ნამეტნავი დავ-წერო. უსაცილოდ დაიჯერეთ, რასაც ვწერ ნაკლებია და მასაც თავს გაუსვლელსა და შეუძლებელსა. დაიჯერეთ, ნახევარს მაშინაც ვერ მივ-სნვდები, რომ ვერ შევიძელ დასწავლა და დანერა ნახევრისა" [30გვ. B35] (ტექსტი დამოწმებულია სილომონ ყუბანეიშვილის გამოცემის (1940) მი-ხედვით). ხშირად დიდი მესიტყვე თითქოს ფარ-ხმალს ყრის და წამოცდება ხოლმე: „მისი მსგავსი არ მინახავს. რა ენა იტყვის...", „ჯერ იმ სიუცხოვე არა მინახავს რა, არ დაინერება. რა განიშნო?", „ეკკლესიის ქებას ვერ დაგინერ", „როგორ ითქმის", „რას იტყვის კაცის ენა", ერთგან კი სულაც ამბობს: „შიგნით შევიდოდით, ისე გვეუცხოვის, გარეთ გამოვიდით, შიგნით შესვლა აღარ მოგვინდის"-ო.

ეს ნიგნი უცხოობისა და განცვიფრების წიგნია, ახალი ქართული ენის „შესაქმე", სადაც სულ რამდენიმე ათეული გვერდის მანძილზე შეგვიძლია თვალყური ვადევნოთ თუ როგორ ვითარდება ენა, როგორ იშვება აღნერის სრულიად ახალი უნარები, ხერხები, იბადება ახალი სიტყვები, პირველად ხდება ნივთების, ადგილებისა და ქმედებების სახელდება. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი ისაა, რომ ჩვენი მოგზაური მრავალწლიანი გამოცდილების მქონე ლექსიკოგრაფია, იგი იმავდროულად ჩვენი მარკო პოლოცაა და სემუელ ჯონსონიც, იგია ადამიანი, ვინაც ათნლეულები მოუნდა, რათა თავის სამშობლოში *ყველაფრისთვის* მოეძებნა *სახელი*, შემდეგ კი ნლები იმოგზაურა, რათა ამ *ყველაფრის* გამოხსნისთვის ებრძოლა. 1713 ნლამდე საბა *ცხოვრობდა სახელთათვის*, შემდეგ კი იგი *მოგზაურობდა ქვეყნისათვის*. ეს იყო ურთულესი გზა აღმნიშვნელიდან — აღსანიშნისკენ, ტექსტიდან — რეალობისკენ, სიტყვებიდან — საგნებისკენ.

ამგვარი რეალურობის თუ საგნობრიობის მიუხედავად, საბას უკანას-კნელი ტექსტი მაინც დიდი ლიტერატურაა. „ევროპაში მოგზაურობა" ჯერ კიდევ ელის ნარატოლოგის თვალით ნაკითხვას, ჯერ კიდევ ბოლომდე განუსაზღვრელია მისი ადგილი სამოგზაურო ჟანრის ქართულ და მსოფ-ლიო ნიმუშებს შორის, კარგი იქნებოდა თანამედროვე ლექსიკოლოგისა და გეოგრაფოსის კვლევაც გვეხილა ამ ტექსტზე[2], რომ არაფერი ვთქვათ „მოგზაურობის" ხელოვნებათმცოდნეობით ან ისტორიულ წაკითხვებზე.

ჩემი სტატია ნანილობრივ ამ ისტორიულ ნაკითხვასაც გულისხმობს, ამიტომ ძალიან მოკლედ მოვხაზავ იმდროინდელ ვითარებას:

1709 წელს ავღანეთში აჯანყებულები ჰკლავენ გიორგი XI-ს, 1712 ნელს იგივე ბედი ენევა გიორგი XI-ის ძმისნულს, ქაიხოსრო მეფესაც. ქაიხოსროს ძმა, ჯანიშინი ვახტანგი მეფობის მისაღებად სპარსეთში მიემგზავრება (1712 ნლის აპრილში) სულხან-საბასთან ერთად. სამი თვის შემდეგ საბა უკან დაბრუნდა, თუმცა ვახტანგ VI ისპაჰანში კიდევ 2 წელი დარჩა, 1714 ნლის მარტამდის, როცა ისლამის აღიარებაზე უარის გამო იგი ქირმანს გადაასახლეს. საბამ მოგზაურობა ვახტანგის გადასახლებამდე დაიწყო და მისი თავდაპირველი მიზანი აღზრდილის ქრთამით გამოხსნა და ევროპასთან სავაჭრო ურთიერთობის დამყარება იყო. უკვე 1712-1713 ნლებში ინტენსიური მიმონერა იყო ვახტანგსა და ლუდოვიკოს, საბასა და პაპს, ევროპელ მისიონერებსა და ევროპელ სახელმნიფო მოხელეებს შორის. ამაზე დეტალურად არ შევჩერდებით (გაბაშვილი 1959: 61-77), უბრალოდ შეგახსენებთ, რომ მთავარ საკითხად მაშინ კავკასიის 24 პროვინციის კათოლიკედ მოქცევა და საფრანგეთის სავაჭრო გზის საქართველოზე გავლა იდგა.

1714 ნლის ზამთარში მარსელში სულხან-საბამ, აბატმა რიშარმა და დასავლეთ საქართველოს კათალიკოსის, გრიგოლის (ლორთქიფანიძის) ნარმომადგენელმა, დავით ბერმა (ფრანგული წყაროების მიხედვით, David Mingrelien) მარსელში გალერებისა და ვაჭრობის გენერალური ინტენდანტის, პიერ დ'არნუ-ს ხელმძღვანელობით შეადგინეს მემორანდუმი,[3] საიდანაც ცხადად ირკვევა, რომ უპირველეს საკითხად სავაჭრო ურთიერთობა იდგა. მემორანდუმის სრული სათაური ასე ჟღერდა: „მემორანდუმი იმის შესახებ, თუ რისი გაკეთება შეიძლება, ერთი მხრივ, რომის კათოლიკური სარწმუნოების დასამკვიდრებლად, ვაჭრობის დასამყარებლად, როგორც საქართველოდან, ასევე მის მეზობელ ხალხებთან, მეორე მხრივ, მეფის ძალაუფლებისა და საფრანგეთის ვაჭრობის გაძლიერებისთვის ლევანტსა და აღმოსავლეთში, კერძოდ თურქებთან და სპარსელებთან". სულხან-საბას ასევე შეთანხმების თავისი პროექტი ჰქონდა ნარდგენილი, სადაც 6 ძირითადი მუხლი იყო:

„პირველი, რომ ეს მეფე (ვახტანგი) მისცემს საჭირო სახლს საფრანგეთის კონსულს თვის დედაქალაქ თბილისში.

მეორე, რომ ის თავისი ხარჯით შეინახავს კონსულს და მისი უდიდებულესობის ყველა ქვეშევრდომს, რომლებიც გაივლიან საქართველოზე ან იქ დაჰყოფენ.

მესამე, რომ ის უზრუნველჰყოფს ყოველივე საფრთხისგან საქონელს, რომლებსაც ფრანგები ჩამოიტანენ საფრანგეთიდან და რომელსაც ისინი გაატარებენ საქართველოზე სპარსეთში ნასაღებად და ან პირიქით, რომელსაც ისინი ჩამოიტანენ სპარსეთიდან საქართველოში.

მეოთხე, რომ ის კისრულობს კიდეც ხარჯებს ყველა საქონლის სპარსეთიდან შავ ზღვამდე და შავი ზღვიდან სპარსეთის ზღვამდე მისატანად.

მეხუთე, რომ ის მისცემს საჭირო საწყობებს, როგორც შავი ზღვის ახლოს, სამეგრელოში, ასევე თავის სამფლობელოში.

მეექვსე, რომ ის მისცემს ფრანგ სოვდაგრებს საშუალებას, ანარმოონ ვაჭრობა მეზობელ ჩერქეზებთან, აგრეთვე ანარმოონ ხელსაყრელი ვაჭრობა თავის ქვეშევრდომებთან და მეგრელებთან აბრეშუმეულობით, მატყლით, ცვილით და სხვა საქონლით".

როგორც მოგვიანებით გაირკვა (და ამის შესახებ, როგორც ჩანს, სულხან-საბამ არაფერი იცოდა), პარიზის ელჩობა საბას ვიზიტის დასაწყისიდანვე საფრთხის ქვეშ იდგა. დევიდ ლენგი წერს, რომ საბას ელჩობის ნარმატებით დასრულებას სპარსეთის ელჩის, მოჰამედ რიზა-ხანის იმ დროს პარიზში ყოფნამაც შეუშალა ხელი. თურმე ფრანგი დიპლომატები ყველანაირად ცდილობდნენ, რომ მას არ გაეგო საბას ვიზიტის შესახებ (ლანგი 1950:122).

ძალიან მოკლედ ასე შეიძლება დახასიათდეს ისტორიული კონტექსტი, რომელიც სულხან-საბას მოგზაურობას დაედო საფუძვლად და რის შედეგადაც ქართულ ლიტერატურას კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ძეგლი შეემატა. როგორც აღვნიშნეთ, „მოგზაურობა ევროპაში" ჯერ კიდევ ელის ნამდვილ ნამკითხველებს, ჩემი სტატია მხოლოდ ერთ-ერთი ასეთი ნაკითხვის ნიმუში შეიძლება იყოს, რომელსაც პირობითად „ტექსტის არქეოლოგია" ვუწოდე. იგი ძირითადად ავტორის პირად მოგონებებს ეყრდნობა, უფრო სწორად კი, ამ მოგონებების გაცოცხლებას, განმარტებას, ახსნასა და ისტორიულ-კულტურულ კონტექსტში მის ჩასმას ემსახურება. ყველა ეს მოგონება საქართველოსთანა დაკავშირებული, ამიტომაც განმარტებათა ამ კრებულს „სულხან-საბა და მისი დრო"-ც შეგვიძლია ვუწოდოთ. მართალია საბას თანადროული საქართველოს შესახებ ბევრი სხვა წყაროც არსებობს, მაგრამ ჩემთვის ყველაზე საინტერესო სწორედ საბას თვალით და სიტყვით დანახული საქართველო იქნებოდა. მისი იგავ-არაკები წმინდა ტექსტუალური სამყაროა, აქ მხოლოდ ენა და ნარატივი ბატონობს, „სნავლანი" ზნეობაზე გვესაუბრება, შესაბამისად, მხოლოდ „ლექსიკონი" და „ევროპაში მოგზაურობა" გვრჩება ისტორიულ-პრივატული ხასიათის ტექსტებად, სადაც ბევრი რამ შეგვიძლია ამოვიკითხოთ ავტორისა და ქვეყნის შესახებ. ამ მხრივ ნამდვილად გამოირჩევა საბას უკანასკნელი ტექსტი, სადაც ერთი უბრალო ლიტერატურული ფიგურის, შედარების წყალობით 20-მდე საინტერესო აბზაცი დაგროვდა. ამ აბზაცებში საბა უცხოობის გასანელებლად ამათუიმ ევროპულ მოვლენას თავის ქვეყანას ადარებს. იხსენებს ადამიანებს, სინმინდეებს, სახელებს, ფაქტებს, ადგილებს, ნივთებს და ამ გახსენებით ჩვენც გვაძლევს უფლებას სულ მცირედით მაინც შევიგრძნოთ მაშინდელი სურნელები, ნავიკითხოთ კულტურული ნიშნები, მოვხაზოთ გეოგრაფიული საზღვრები.

ჩვენი სტატიის ძირითად ნანილს სწორედ ეს „მოგონებები" და მასზე „კომენტარები" შეადგენს. კომენტარებს ნინ უძღვის საბას სრული მარშრუტი, რომელიც ტექსტის მიხედვით შევადგინეთ და რომელიც უზუსტეს თანამედროვე რუკებთანაა შეჯერებული.

საბას მარშრუტი[4]

გორი[5] > ოდიში (გელათი ან სენაკი?[6]) > ფოთი?[7] > კონსტანტინეპოლი > მარსელი > პარიზი > მარსელი > ანტიბი (Antibes, ს.ს. ტანტიბ ქალაქი) > ნიცა (Nice, ს.ს. ნისი), სავოიის (ს.ს. საბია) ბატონის ქალაქი > ვილფრანში (*Villefranche*-sur-Mer, ს.ს. ლაფრანგა[8]) > მონაკომდე ოთხი მაგარი ციხე გაიარეს, ზღვისპირა > მონაკო (Monaco) > მენტონი (Menton, ს.ს. მანტო ქალაქი) > ამის შემდეგ უკვე გენუის (ს.ს. ჯენევიას) თემში შევიდნენ > სან რემო (San Remo, ს.ს. სენერემ ქალაქი) > პორტო მაურიციო (Porto Maurizio, ს.ს. ფიორტუმორი) > ონელია (ნეგლია, ს.ს. ონელი) > დიანო მარინა (Diano Marina, ს.ს. დინა) > ალასიო (Alasio, ს.ს. არასიო) > ალბენგა (Albenga, ს.ს. არბენქო) > ლოანო (ოანო, ს.ს. ვანია ქალაქი) > ფინალე ლიგურე (Finale Ligure, ს.ს. ფინს ქალაქი) > ნოლი (ოლი, ს.ს. ნორი) > ს.ს.-ს ლიმონილოში ალბათ ლუმინელა იგულისხმება (Luminella), ადგილი ნოლის დასავლეთით[9] > სავონა (Savona, ს.ს. საონა) > გენუა (Genova, ს.ს. ჯენევია), "სულობით ასე შენობა იყო გაბმით, სასახლე და ნალკოტები, რომ ერთი ქალაქი გეგონებოდა" > პორტოფინო (Portolino, ს.ს. პორტუფენი) > მასა (Massa, ს.ს. მასა) > ლივორნო (Livorno, ს.ს. ალიკორნი[10]) > პიომბინო (Piombino, ს.ს. ფომბინო) > სამხრეთით კუნძულს, ელბას ჩაუარეს, ასევე ლონგონეს (Longone, ს.ს. ფორტო ლონგონე, პორტო აზუროს თავზეა) > პორტო ერკოლე (Porto Ercole, ს.ს. ფორტე ერკოლე, მონტე არგენტარიოს ნახევარკუნძულზე) > ჩივიტავეკია (Civitavecchia, ს.ს. ჩივტაეევთია) > რომი > ოტრიკოლი (Otricoli, ს.ს. ოსტრიკო) > ნარნი (Nami, ს.ს. ნარმა) > ტერნი (Terni, ს.ს. თერნა) > სპოლეტო (Spoleto, ს.ს. სპოლეტო) > ფოლინიო (Foligno, ს.ს. ფოლინიო) > ვალჩიმარა (Valcimarra, ს.ს. ვალჩიმარა) > ტოლენტინო (Tolentino, ს.ს. ტოლეტინო) > მაჩერატა (Macerata, ს.ს. მაჩერთო) > რეკანატი (Recanati, ს.ს. რალანატო), ლორეტო (Loreto, ს.ს. ლორენტა, შემდეგ ლარეტასაც ეძახის და ლოტერიასაც) > ფოლინიო (Foligno, ს.ს. ფოლინიო, ამ შემთხვ. უოლინიოს უნოდებს) > ასიზი (Assisi, ს.ს. ასიის ქალაქი) > პერუჯა (Peruggia, ს.ს. პერუჯა) > კამუჩა (Camucia, ს.ს. კამუჩია) > არეცო (Arezzo, ს.ს. არეცო) > ფლორენცია (Firenze, ს.ს. ფლორენცა) > პიზა (ისა, ს.ს. ფისა) > პალერმო (Palermo, ს.ს. პალერმო) > მესინა (Messina, ს.ს. მისინა) > რეჯიო დი კალაბრია (Reggio di Calabria, ს.ს. რჯა) > აუგუსტა (Augusta, ს.ს. გუსტა) > სირაკუზა (Siracusa, ს.ს. სირაკუზა („ჩამოვიარეთ მიღმად და დავინახეთ")) > მალტა (Malta, ს.ს. მალთა) > მორეა (Morea, ს.ს. მორა, პელოპონესის ნახევარკუნძულის ძველი სახელწოდება) > კ. ევბეა (იგივე ნეგროპონტე, Negroponte, ს.ს. ნელრა პონტო) > კ. ქიოსი (ს.ს ქიო, საბიზი) > მიტილენე, კ. ლესბოსი (ს.ს. მიტილინი, ბიტილიმი, ბიდლიმი) > სმირნა, იზმირი (ს.ს. ზმირინის ზღვა, ქალაქი) > ანატოლიას ჩაუარეს (ს.ს. მარჯვნივ ანადოლი, ანადოლზე ახლო ვიარებოდით) > გალიპოლი (Gallipoli, ს.ს. კალი პოლი, მარმარილოს ზღვასთან: „კალი პოლი ერთი მომცრო ძველი ქალაქია, ზღვის პირს, ურუმელში") > კონსტანტინოპოლი > ათინა > ხოფა > ჩხალა > გონიო > ნიგალის ხევი > არტანუჯი > არტანი > აბოცი > თბილისი.

საბას პირველი მედარება-მოგონება სწორედ თბილისს უკავშირდება: *„მოვედით მონაკო ქალაქსა. ზღვაში ერთი კლდე შესულიყო თბილისის მეტეხსავითა“* [4გვ. A28v].

მაშინ მეტეხის ციხეს ავლაბრის ციხესაც უნოდებდნენ. XVIII საუკუნეში ციხე ორ ნაწილად იყოფოდა, მაღლა და დაბლა ციხეებად და საერთოდ, იმ პერიოდის მეტეხი არ აღიქმებოდა მხოლოდ კლდოვან მონაკვეთზე შემოზღუდულ ტერიტორიად. როგორც ვახუშტის გეგმიდან ჩანს, მეტეხის გალავანი ტფილისის ციხე-გალავნის გაგრძელებაა: „თბილისის ციხის უბანი და ავლაბრის მეტეხის უბანი ერთი მთლიანი ობიექტია, გალავნით შემოზღუდული, რომელსაც მტკვარი შუაზე ჰყოფს. მტკვარზე გადებული ხიდიც ძირითადად ამ ორ გამაგრებულ პუნქტთა შემაერთებელია“ (ბერძნიშვილი 1965: 55).

საბას დროისთვის მეტეხი ბოლოჯერ როსტომ ხანის პერიოდში იყო განახლებული (1634-1658 წლებს შორის). როსტომმა ამ პერიოდში დატოვა ისნის სასახლე და მტკვრის ნაპირას, ანჩისხატსა და სიონს შორის ააშენა ახალი სასახლე (1638 წელს). მანვე ააგო ხიდი მეტეხზე და შიგ სპარსული გარნიზონი ჩააყენა.[11] ვახტანგ V შაჰნავაზმა 1661 წელს მეტეხი სათოფისწამლად აქცია (იოსელიანი 1866: 23). მალე ტაძარი მეხმა დააზიანა, 1689 წელს კი ერეკლე I-მა (ნაზარალიხანმა) ციხეც და ტაძარიც სპარსელებს გადასცა, რომელსაც კვლავ თოფისწამლის სანყობისთვის იყენებდნენ. თეიმურაზ II-ის ქართლში გამეფებისას (XVIII საუკუნის 40-იან წლებში) დაბლა ციხე ცარიელი იყო, ციხის კართან კი სანეხვე ყოფილა (ბერძნიშვილი 1965: 57). XVIII საუკუნის 50-60 წლებში აქ უკვე გვარჯილისა და თოფისწამლის ქარხანა ააგო მიკირტუმ თაყოაშვილმა, რიყის მხარეს, მეტეხის კარის მიდამოებში. ავლაბრის ციხეს კარი დარეჯანის სასახლის ზემოთ ჰქონდა, თუმცა სულხან საბას დროს ამ ციხეს სხვა კარიც უნდა ჰქონოდა, რომელიც ერეკლეს პერიოდში უკვე ნაკარევად იხსენიება. 1723 წელს, თურქების მიერ თბილისის აღების შემდეგ იყო მცდელობა მეტეხის კიდევ უფრო კარგად გამაგრებისა, მაგრამ თურქები მეტეხიდან ნადირშაჰმა განდევნა და ეს ჩანაფიქრი ვერ აღსრულდა (იოსელიანი 1866: 240).

საინტერესოა მაშინდელი თბილისის მდგომარეობაც. ვახტანგ VI-ის დროს თბილისს აღმავლობის ხანა დაუდგა. როგორც იმ პერიოდის სომეხი ისტორიკოსი, ესაია წერს: „დიდი ხნიდან მტრებს არ შეუძრნუნებიათ და მშვიდობით ტკბებოდა უმდიდრესი და საუკეთესო ქალაქი თბილისი; მამაკაცები იქ შრომისმოყვარე ვაჭრებია, ხოლო მათი ცოლები და ქალიშვილები, ლამაზები და აღზრდილები, სარგებლობენ შეუდარებელი ცხოვრებით, სიმდიდრითა და ფუფუნებით. ცხოვრობენ ისინი საუცხოო დარბაზებში — მდიდრულად მორთული ავეჯეულობითა და ყოველგვარი საოჯახო ნივთებით... სპილენძის ჭურჭლეულობის მაგიერ აქვთ ოქროსა და ვერცხლის; რა უნდა ვთქვა მე იმ დიდებულ ეკლესიათა სიმდიდრის შესახებ, რომელნიც ფლობენ ოქროსა და

ვერცლის ნივთებს, რომელნიც მორთულნი იყვნენ ფარჩებით და სხვა მრავალგვარი შემკულობებით" (გვრიტიშვილი... 1952: 162-163). ამ პერიოდში, ვახუშტის სიტყვით, ვახტანგმა „დაამდაბლნა თათარნი და უმეტეს ტფილისის ციხის მცველნი" (ვახუშტი 1973: 482 – 5-6), თუმცა ეს პერიოდი, სამწუხაროდ დიდხანს არ გაგრძელდა. 1723 წელს თბილისი ორჯერ აიღეს ოსმალებმა, მაისში და ივლისში, ვახტანგ VI კი იძულებული გახდა რუსეთში გადახვწილიყო. თავად მეფე ნერდა: „მერე ურუმთ ჯარი ჩამოვიდა ქართლში და ჩვენ აღარ დაგვინდეს და საქართველოში ველარსად დავდექით. წამოვედით რუსეთის ხელმწიფესთანა და თან გვიახლა სულხან ყოფილი, საბა" (ლეონიძე 1940: 104).

მუგუთის მსგავსი ალაგები

ლიგურიაში *„მრავალი მაგარი ციხე და სოფლები ჩამოვიარეთ, მაგრამ დიდს ადგილს ვენახოვანი სულ წამხდარიყო. კედლები აეშენათ, გვერდზე მოესნორებინათ, ზედა ვენახები აეშენათ, მაგრამ სრულობით გაოხრებულიყო. ვიკითხე: რატო წამხდარა მეთქი. მითხრეს: მინა არ ვარგებულაო. მაგრამ თუ მინა არ ვარგიყო, იმდენი აუარებელი ვენახი რად ააშენეს? მუგუთის მსგავსი ალაგები იყო"* [6გვ. B2].

აშკარაა, რომ საბა აქ ტერასულ ვენახებს გულისხმობს, განსაკუთრებით, თუკი გავითვალისწინებთ, რომ დღესაც, მთელი ლიგურიის მხარე ტერასული ვენახებითაა განთქმული. გაკვირვებას ინვევს ერთი ფაქტი, კერძოდ კი ის, რომ დახასიათებისას საბამ არ გამოიყენა ტერასული ვენახების აღმნიშვნელი ძველქართული ტერმინი, ოროკები, სიტყვა, რომელიც სწორედ სულხან-საბას „სიტყვის კონამ" შემოგვინახა. „ოროკო" მასთან განიმარტება როგორც „მინა ბაქან-ბაქ(ა)ნად მოვაკებული. წალკოტთა და საყანურთა ხარისხნი მოვაკებად". ოროკებით განთქმული იყო მესხეთის მხარე, თუმცა როგორც საბას შენიშვნიდან ირკვევა, ქართლშიც იყო გავრცელებული ამ ტიპის ხელოვნურად ამოშენებული ბაქან-ნიადაგები, კერძოდ კი ლიახვის ხეობაში, სოფ. მუგუთის გარშემო. სხვათა შორის, სიტყვა ოროკი შემოინახა გურულმა კილომ, რომლითაც XIX საუკუნეში მშრალ თიხნარ ნიადაგს აღნიშნავდნენ.

მაზმანური

ერთ სნეულთა მსახურზე ამბობს: *„საჭმელს უ ზიდავდა სნეულებს... იმისი ადგილი სამსახური ეს არის და მსოფლიური ცხოვრება. ასე სნეულებს მსახურებს. სულ მთლივ ფეხშიშველა, შიშველს ტანს მსხვილი მაზმანური, ქართველი ქვრივები რო ჩაიცვემდნენ, ისე ჭრელი აცვია"* [10გვ. B8].

საბას „სიტყვის კონაში" მაზმანი განმარტებულია როგორც ბალნის მსთველი, ბალნის მგრეხელი, ხოლო მაზმანურში იგულისხმებოდა მატყლიდან დამზადებული უხეში ქსოვილი, რომლისგანაც, როგორც ირკვევა, იკერავდნენ ტანსაცმელს ქართლელი ქვრივები. სხვათა შორის, მაშინდელ საქართველოში გლეხის ქალის ჩაცმულობა თავად-აზნაურ-

თა წრიდან გამოსული ქალის ჩაცმულობისგან თითქმის არაფრით განირჩეოდა. „განსხვავებული თავისებურება უფრო კოსტუმის ელემენტთა ღირებულების მეტ-ნაკლებობაში გამოიხატებოდა, ზოგჯერ კი, როგორც ირკვევა, ზღვარი ამ ხაზითაც იშლებოდა“ (ბოჭორიშვილი 1947: 199). გლოვის პერიოდში კი ქალს უსათუოდ თალხი ფერის (ლურჯი ან შავნარევი) თეთრეული უნდა ცმოდა.[12]

ოდიში

„რა ალიკორნის სა ზღვარში შეეედით, დაეკება შეიქმნა. ოდიშის მსგავსი ადგილი, ტყიანი, ბრტყელი. შორს მალალი მთები მოჩანდა“ [14გვ. B13].

ვახუშტი ოდიშის შესახებ წერს: „და არს ქუეყანა ესე მგზავსი ვაკისა და უმეტეს ნაყოფიერი და ტყიანი. <...> ზაფხულს ზღუის პირნი ვაკენი ცხელი და არა გაუძლისი <...> ხოლო აწ ეგრისი უპყრავსთ აფხაზთა, და მას ზეითი სამჴრის კერძო დადიანსა. კუალად ქუეყანა ესე არს ფრიად ტყიანი, მთით ბარამდე, და მცირე ველოვანი. მდინარეთა კიდენი ჭალოვანნი და ვაკეთა ადგილნი ენერნი, ბარდოვან-ტალახჭანჭრობიანი და ფრიად წყმიანი. ამისგან არს ფრიად ნოტიობა, გარნა უვნებელი“ (ვახუშტი 1973: 777, 21. 782, 8-9, 783, 14-21). საბას დროს ოდიშის დიდი ნაწილი აფხაზებს ეპყრათ, ამასთან დაკავშირებით პირველ რიგში უნდა გავიხსენოთ თედო ჟორდანიას „ქრონიკებში“ დამოწმებული XVII-ე საუკუნის მეორე ნახევარში მოღვაწე ქალის, ანიკა ქორთოძის (ქორთუა) მინაწერი ცაიშის სახარებაზე: „მერმეთ აფხაზის ლაშქარი მოვიდა, ტაძარს მოუხდა და ჩვენ დიდსა გაჭირვებასა და შიშსა ქვეშე შევვარდითო“ (ჟორდანია 1897: 467). მიხეილ თამარაშვილს მოჰყავს ჯუზეპე ძამპის წერილი, სადაც ვკითხულობთ: „სამეგრელო სამეგრელო აღარ არის, რადგან ომის გამო უკანასკნელ სიგლახაკეშია ჩავარდნილი... ახლა კაცს კარ შეუძლია უშიშრად იყოს. მუდამ აფხაზების დაცემის შიშია, რადგან აქაურებს ხშირად იკლებენ“ (თამარაშვილი 1902: 205). ცნობილია, რომ XVII საუკუნის ბოლოს საქართველოში იმოგზაურა იერუსალიმის პატრიარქმა დოსითეოსმა (1641-1707). ოდიშის შესახებ იგი წერდა, რომ მთელი სამეგრელო აფხაზების მიერ იყო განადგურებული, ცხუმიდან, ვიდრე ცხენისწყლამდე (ტულუში 2001: 22). „გარნა იყო ჭირი დიდი ოდიშს, ვითარცა აღვსწერეთ, და უმეტეს აფხაზთაგან, რამეთუ მოვიდოდიან ნავებითა და ჴმელითა და სტყუეევნიდიან, დაიპყრეს ვიდრე ეგრისის მდინარედმდე, და დაეშენებოდენ თჳთ აფხაზნი და არღარა იყო დრანდას და მოქუს ეპისკოპოსნი“ (ვახუშტი 1973: 845, 19-23). XVII-XVIII საუკუნეების მიჯნაზე აფხაზ ფეოდალებს უკვე ღალიძგამდე ჰქონდათ დაკავებული ოდიშის ტერიტორია და ოდიშის მთავარმა გიორგი IV დადიანმა (კაცია ჩიქოვანის ვაჟმა) იმერეთის მბრძანებელს, გიორგი მალაქია აბაშიძეს თხოვა დახმარება. საბას გამგზავრების პერიოდში სწორედ გიორგი IV დადიანი იყო ოდიშის გამგებელი[13] და როგორც ვახუშტი წერს: გიორგი „სრვიდა უწყალოდ და ჰყიდდა ტყუედ ოდიშართა“ (ვახუშტი 1973: 846, 1-2).

ცალკე აღნიშვნის ღირსია დასავლეთ საქართველოს კათალიკოსი, გრიგოლი, რომელმაც სულხან-საბა და პატრი რიშარი შავ ზღვამდე გააცილა. რიშარის სიტყვით, მას არაერთხელ გამოუთქვამს კათოლიკე ეკლესიასთან შეერთების სურვილი და ითხოვდა მისიონერების გამოგზავნას სამ ადგილას დასაყენებლად, სამეგრელოში, იმერეთსა და აფხაზეთში, რომელიც მაშინ „წარმართული" იყო. საბასა და თუ სხვათა მიმოწერაში ეს ფაქტი არაერთხელ გაიელვებს, სვადასხვა ინტერპრეტაციით. XVIII საუკუნის იტალიელი მოგზაურის, ქსავერიო გლავანი იმასაც წერს, აფხაზების გარდა სამეგრელოს მოსახლეობაც წარმართები არიანო, და იქვე აჩიკბაშებსაც ახსენებს და მათაც წარმართებად მიიჩნევს (გლავანი 1893: *37*)[14].

ქართველი მოქალაქეები ევროპაში

„ალიკორნაში ოთხიოდ ქართველი მოქალაქე იყვნეს. ერთი ტერტერა, სამნი სხვანი: ერთი სომხის საყდარი მიქეს, ვერა ვნახე"[14გვ. B14].

იმ დროში სულ რამდენიმე ქართველი (ან საქართველოდან წასული) ვიცით, რომლებმაც იმოგზაურეს, სწავლობდნენ ან მოღვაწეობდნენ ევროპაში. პირველ რიგში უნდა ვახსენოთ იოსებ ქართველი, რომელიც საფრანგეთის საელჩოს თარჯიმანი იყო სპარსეთში. როგორც ვარაუდობენ, იოსებ ქართველი შეიძლება იყოს საბას „ძველი მეგობარი იოსები", რომელიც ვახტანგ VI-მ გააგზავნა საფრანგეთში საბასთან. ასევე ვიცით სულხან-საბას კიდევ ერთი თანამედროვე, გასპარ ქართველი, რომელსაც მართალია ევროპის მოვლა არ დასცალდა (გარდაიცვალა 1701 წელს), მაგრამ მის გაკათოლიკებას დაახლოებით ისეთივე მნიშვნელობა ჰქონდა, როგორც საბასთვის. გასპარი მართლმადიდებელი იყო. მას ევროპული წყაროები ქართველს უნოდებენ (ასევე კეთილშობილს, Nobleman) და მასთან ერთად ელჩობაში მონაწილე სომეხი ვაჭრებისგან განარჩევენ (გაბაშვილი 1959: 65).[15]

ყაბახი

3 ივლისს რომში, წმინდა პეტრეს ეკლესიის სანახავად მისული, საბა ერთ "მომცრო მინდორზე" აღმოჩნდება[16]. *„ოთხ პირად, მგრგვალად ორმოც-ორმოცი ქვის სვეტია ამართული. თვითო ექვს ადლს უმაღლეა, სამ კამარად შეკრული, მოსწორებული და ზეიდამ სულ წმიდათ სახეები ქვისა, გათლილი დგანან. მინდორს შუა ერთი ოთხკუთხა ქვა, ყაბახს უმაღლეა, მთელი და ზედ ჯვარი ამართული"*[17გვ. B18].

მაშინდელი ყაბახი (საასპარეზო ვაკე ადგილი ახლანდელი ალექსანდროვის ბაღის ქვედა ნაწილში) შედარებით გვიანი პერიოდის დოკუმენტებში მოიხსენიება როგორც „გარეთუბნის მოედანი" (ასევე, მედანი, ასპარეზი). შარდენის ნიგნისთვის დართულ თბილისის ხედზე ყაბახი ჯერ კიდევ არ ჩანს და როგორც ვარაუდობენ, საასპარეზო ადგილად მისი ჩამოყალიბება XVII საუკუნის ბოლოს, XVIII-ის დასაწყისში უნდა მომხდარიყო, მას შემდეგ, რაც გარეთუბანში მოსახლეობის

რიცხვმა იმატა (ბერიძე 1977: 47). ქალაქიდან ამ მოედნამდე გზა შუა კარის ქვემოთ, ავანაანთ ხევზე გადებული ხიდითა და შემდეგ ვანქის სასაფლაოს ზემოდან (დასავლეთიდან) მოვლით მიდიოდა (ბერძნიშვილი 1965: 49). იმდროინდელ ყაბახზე საკმაოდ დეტალური ნარმოდგენა შეგვიძლია შევიქმნათ 1735 წელს, ვახუშტის მიერ შედგენილი გეგმიდან. გეგმაზე ყაბახის სიახლოვეს კარგად ჩანს „ყაიბულას ბაღი", რომელიც გრძელ ოთხკუთხედადაა აღნიშნული. საინტერესოა, რომ ეს ბაღი საბუთებშიც ჩანს. მაგალითად, საბას გამგზავრებამდე 1 წლის ადრე დაიწერა ნასყიდობის წიგნი, რომლითაც ყაიბულანთ ქაიხოსრო ჰყიდის „ბაღს ყაბახს. ზეით" (ბერძნიშვილი 1965: 50). ყაბახთან მაშინდელი წყაროები ახსენებენ ასევე საქუროს (სააგურეს, აგურხანას).

ყაბახზე დანერილი ისტორიული თუ ლიტერატურული ტექსტებიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს აღდგომის დღესასწაულის ვახუშტისეული აღწერა: "ხოლო აღდგომის ნესი იყო ადრე ნათლებისად ნირვა და შემდგომად ნირვისა მცირედითა სანოვაგითა ხორცთათა აღიხსნიდიან პირთა მეფე და დიდებულნი. შემდგომად გამოვიდის მეფე და ყოველნი ნარჩინებულნი და მცირებულნი ასპარეზსა ზედა და დასვიან სამეფო თასი ოქროსი ანუ ვეცხლისა ყაბახსა ზედა, დაუწყიან სროლა მას თასსა ისარნი მოყმეთა და ჭაბუკთა, და რომელი ჩამოაგდის ისრითა, მას მისციან თასი იგი. შემდგომად ამისა შექმნიან ბურთობა და რომელმან მხარემან აჯობის, იყო მხარე-თალარნი სამეფონი, და მისციან მათ თვითოთა თვითო (ეგრეთვე ქორწილისა, დიდგამომჩვენებისა დღესა შინა ყვიან ესე ასპარეზსა ზედა). მერმე შემოვიდიან მეფისა თანა და შექმნიან ნადიმნი და პურობანი დიდნი მგოსან-სახიობითა. არამედ კათალიკოზნი და ეპისკოპოზნი ვიდრემდის იყვნენ მუნ, არა იყო მწყობრთა ძალთა ცემანი, არამედ — გალობანი. ხოლო შემდგომად წარსლვისა მათისა იყო მგოსანთა, მომღერალთა და ყოველთა სახიობთა ცემანი" (ვახუშტი 1973: 29-30, 17-25, 1-5). ასევე თეიმურაზ ბატონიშვილის „დღისა და ღამის გაბაასებაში":

„როდის იქნების ქორწილი ან სხვა დღეობა კარგიო,
ყაბახზედ ოქროს ვაშლს შესმენ ძვირფასის, იყოს ვარგიო,
კარგა დაკაზმულს ცხენს ისხდენ, ზედ არ ეკიდოს ბარგიო,
კურტაკიანთა ვაუთა თქვან: "სროლაში, მკლავო, მარგიო!"

ყაბახზე ჰქონია სასახლე იესე ბატონიშვილს (ალიყული-ხანს), რომელიც 1714-1716 წლებში ქართლის მეფის ტახტზე იჯდა. როგორც პლატონ იოსელიანი წერს თავის წიგნში, იესე ბატონიშვილი აქვეა დაკრძალული (იოსელიანი 1866: 250)[17].

მუზეუმი?

კარდინალთან ნანახ უცხო ნივთებს შორის საბა ასახელებს: *„ბატონის სალაროში ღორის კბილსავით რომ კბილია, ორი მისთანა, მაგრამ იმტოლი ვერ იყო. კაცის თავი გაქვავებული, სოკო გაქვავებული. ეს ქართლშიაც მინახავს"* [38გვ. B46].

ამაზე კომენტარს აკეთებს საბას ტექსტის გამომცემელი, ს. იორდანიშვილი: „საბა აქ გვანვდის მეტად საინტერესო ცნობებს საქართველოში „მუზეუმის" ჩანასახისას, ბატონის სალაროში. საყურადღებოა აგრეთვე მისი პალეონტოლოგიური ცნობები ქართლის გაქვავებულ ცხოველთა და მცენარეთა შესახებ".

ვახტანგის კარის ეკლესია

რომში: *„იქიდამ მიგვიყუანეს ერთს დომენიკაანთ დედათ მონასტერში. ეკკლესია მომცრო იყო, მაგრამ საკვირველად საკვირველი შემკული იყო. სულ ფერადი მარმარილო. ამის მეტი რა გითხრა. ვახტანგის კარის ეკკლესიად დავნატრე: მე მიმაძღნობინა მეთქი"*[42გვ. B52].

როგორც ჩანს, საუბარია წმ. გიორგის კარის ეკლესიაზე ბატონის სასახლესთან, რომელიც 1710 წელს ააგო სიმონ ბატონიშვილმა, ვახტანგის ძმამ. საბას მოგზაურობისას ეკლესია შესაძლოა ჯერ კიდევ არ იყო ბოლომდე დასრულებული და ალბათ ამით აიხსნება მისი ასეთი ზრუნვა შესამკობელზე. ამ ადგილას ადრე უძველესი, მთავარანგელოზის სახელობის V საუკუნეში აგებული ეკლესია იყო, რომელიც თემურ ლენგს დაუნგრევია 1398 წელს. მის ნანგრევებზე 1640 წელს როსტომ ხანმა სამი ეკლესია ააგებინა. 1). იოანე ნათლისმცემლის სახელობაზე, როსტომის სასახლის წინ. 2). ბატონის მოედანზე, ხარებისა და 3). წმ. გიორგის ეკლესია, რომელსაც 1747 წელს[18], ერეკლე II-სთან დაპირისპირების დროს, იესეს შვილის, აბდულა-ბეგის მომხრე მეციხოვნეების მიერ მეტეხის ციხის ზარბაზნიდან ნასროლი ყუმბარა მოხვდა სამხრეთ კედელზე და დააზიანა. ამ ტაძართან ბევრი საინტერესო ისტორია და ლეგენდაა დაკავშირებული. აქვე ინახებოდა წმ. გიორგის უძველესი ხატი და წმინდა ნაწილები.

ბიბლიოთეკა

24 ივლისს საბა პაპის „სამნიგნობროში" ნაიყვანეს: *„სხვა ყოვლისა რჯულისა და ყოვლისა ენისა წიგნები იყო. მრავალი ვეძებე ქართული წიგნები, ვერ ვიპოვე, არსად ჩნდა"*[52 გვ. B55].[19]

პირველი ქართული ნაბეჭდი წიგნები, როგორც ცნობილია, 1629 წლით თარიღდება. საბას ევროპაში მოგზაურობისთვის ქართულ წიგნის ბეჭდვას 100 წლიანი ისტორიაც კი არ ჰქონდა და ამიტომ, ცხადია, ქართული წიგნების რაოდენობა ძალზე შეზღუდული იყო. 1629 წელს, რომში გამოცემული „ქართული ანბანი ლოცვებით", სტეფ. პაოლინისა და ნიკ. ირბახის „ქართულ-იტალიური ლექსიკონის" და ფრ. მ. მაჯოს „ქართული გრამატიკის" შემდეგ 50 წელზე მეტი უნდა გასულიყო, სანამ ქართული წიგნის ბეჭდვის საკითხი კიდევ ერთხელ წამოინევდა წინ. 1683 წლის 23 სექტემბერს იერუსალიმის პატრიარქი წერდა მეფე არჩილ II-ს: „სიხარულით მინდა გაცნობოთ. ქართულად ბეჭდვის შემოღება გადავწყვიტეთ, დაე, ქართული წიგნებიც ისე იბეჭდებოდეს აქ, როგორც ბერძნული" (იოსელიანი 1866: 134). თედო ჟორდანიას ვარა-

უდით, 1696-1697 წლებში ჩამოსულ იერუსალიმის პატრიარქს სტამბის მონყობის თაობაზე ვახტანგ VI-სთან ჰქონდა მოლაპარაკებები. კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ფიგურა ქართული წიგნის ისტორიაში მომავალი კათალიკოსი, ვახტანგ VI-ის ძმა, დომენტია[20]. საქმე ისაა, რომ იგი დოსითეოს პატრიარქს გაჰყვა იერუსალიმში და ნიგნის ბეჭდვის საქმეც იქ შეისნავლა. 1704 წელს დომენტი კათალიკოსად აკურთხეს და 1705-ში თბილისში პირველი სტამბაც დაარსდა[21] (ე.წ. მარტივი, მცირე წარმადობის სტამბა), რომელიც 1709 წელს ანთიმოზ ივერიელის მიერ წარმოგზავნილმა იშტვანოვიჩმა სრულჰყო.[22] ამ მცირე სტამბაში დაბეჭდილი პირველი წიგნი დავითნი იყო (1705).

1708 წელს წელს თბილისში ჩამოსულმა იშტვანოვიჩმა ერთ წელიწადში დაბეჭდა „სახარება", „სამოციქულო", „დავითნი" (1709), 1710-ში – „კონდაკი", „ლოცვანი", „ეამნი", 1711-ში – „დავითნი" (მესამე გამოცემა), 1712 წელს გამოვიდა „დავითნის" მეოთხე გამოცემა და რაც მთავარია, „ვეფხისტყაოსანი". საბას ევროპაში გამგზავრების წელს, 1713-ში გამოცემული ჩანს მხოლოდ ერთი წიგნი, სქელტანიანი „კურთხევანი".

საბა წიგნებში ალბათ გულისხმობდა ხელნაწერებსაც, რაც მაშინ ევროპაში კიარა, საქართველოშიც კი ძნელად იპოვებოდა. იმ ნლებში ქვეყანაში ძველი ხელნაწერების ძალზე აქტიური ძიება მიმდინარეობდა. კ. კეკელიძის სიტყვით, XVII-XVIII საუკუნეებში „გულმოდგინედ დაეძებდნენ ნინა პერიოდში ნათარგმნ თუ დანერილ თხზულებებს და დაუღალავად იღებდნენ მათგან პირებს". XVIII საუკუნის დასაწყისში თბილისში მდიდარი ბიბლიოთეკები არსებობდა, სწორედ ამ ნესით თავმოყრილი. გვაქვს ცნობებიც იმის შესახებ, რომ ვახტანგის ბიძის, გიორგი XI-ის ბიბლიოთეკით ძალზე ხშირად სარგებლობდნენ კათოლიკე მისიონერები (გაბაშვილი 1959: 65). ეს ბიბლიოთეკა 1723 ნელს, ჯერ მაჰმადყულიხანის ჯარის, ბოლოს კი ოსმალების შემოსვლის შემდეგ თითქმის მთლიანად განადგურდა.

სიონის ღვთისმშობლის ხატი

დომინიკანურ დედათა მონასტერში *„მარჯვენა მხრის ტრაპეზზე ლუკა მახარებელისაგან დახატული იყო. და ერთს დიდს კუბოში ესვენა. სიონთა ღვთის მშობლის ტოლია. ძე მარცხნივ უზის"*[53გვ. B66-67].

უკვე 1713-1714 ნლებისთვის სიონის ღვთისმშობლის ხატთან მრავალი ლეგენდა თუ რეალური ამბავი იყო დაკავშირებული, თუმცა მისი თავგადასავალის ყველაზე მძიმე პერიოდი ჯერ კიდევ წინ იყო. ხატი 1522 ნელს შაჰ-ისმაილს თბილისის აღების შემდეგ ტაძრიდან გამოუტანია, ძვირფასი ქვებისგან განუძარცვავს და მტკვარში ჩაუგდია. კახეთის მეფეს, ლევან II-ს ხატი ნავთლულში, თბილისის სამხრეთით, ოთხი ვერსის დაშორებით, მარცხენა ნაპირზე უპოვია, კვლავ შეუმკია და ისევ სიონის ტაძარში დაუბრძანებია.[23] არსებობდა მეორე ისტორიაც, რომლის თანახმადაც, შაჰ-ისმაილს მორთულობისგან განძარცვილი ხატი მტკვრის პირას, ავლაბრის ხიდის ყურესთან დაუდგამს და

ტფილისელ ქრისტიანთათვის ხატის გმობა და ფეხით გათელვა უბრძანებია. ურჩებს სიკვდილით სჯიდნენ. ამის შემდეგ ხატი მდინარეში გადაუგდიათ და მოგვიანებით იგი მტკვრის მარცხენა ნაპირზე გამოურიყავს, სადაც იგი ერთ კახელ გლეხს აღმოუჩენია, ნაულია კახეთში და მეფისთვის მიურთმევია. კახთა ბატონს ხატი ისევ ძვირფასად შეუმკია და სიონში დაუბრუნებია, სადაც იგი 1724 წლამდე, თურქების შემოსევამდე ესვენა. ასე იყო ალბათ 1713 წელსაც, საბას გამგზავრების პერიოდში, თუმცა 1723-1729 წლებში, კახეთის მეფე მაჰმადყული ხანის შემოსევების შემდეგ სიონის ტაძრიდან ღვთისმშობლის ხატი ნაულიათ. ხატის ბედი უცნობია, ზოგის აზრით იგი გადაუმალავთ (იოსელიანი 1866: 118-119). XVIII საუკუნის 1762 წელს სიონის ღვთისმშობლის ხატის ნაცვლად ვახტანგ VI-ის ვაჟს, გიორგის მოსკოვში „შეუმზადებია" და ტფილისში გამოუგზავნია ძვირფასად შემკული ხატი[24]. თავის მხრივ, ეს ხატიც, 1795 წელს გადაურჩენია სპარსელებისგან იოანე ოსეშვილს და იგი დროებით კაიშაურის მთებში გადაუმალია.

„განათლების რეფორმა"

რომში საბა ერთ მონასტერს ასტუმრეს, სადაც *„სამადლოდ ბერძნის, სომხის და არაბის შვილები და სხვათა იზდებიან"*. საბამ ამ უცხოელი ყმანვილების (ეთიოპელის, სომხის, ბერძნის, ეგვიპტელის, ასურის, სპარსის და სხვ.) ქადაგებები მოისმინა, ბოლოს კი *"მათმა ეპისკოპოსმა კიდეც მიხუმრა: ქართველი გვაკლია ყმანვილები გამოგზავნეო, ასე ვასწავლიო და იქავ გამოვგზავნიო. მაგრამ ეს არც ხუმრობა იყო. მართლა მთხოვა პაპის ბრძანებითა "*[75გვ. B95-96].

ამასთან დაკავშირებით ძალზე საინტერესო ნინადადებას ვხვდებით ორმხრივ მემორანდუმში, რომელზეც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი. იმ მონაკვეთში, სადაც საუბარია საქართველოში გავრცელებულ „დასაძრახ ჩვეულებაზე", რომელიც საკუთარი შვილების თურქებზე მიყიდვას გულისხმობს, ვკითხულობთ: „ისინი ემსახურებიან საზიზღარ ჩვეულებას, ამცირებენ თავიანთ საკუთარი ქვეყნის მოსახლეობას და ამით დღითიდღე, სულ უფრო და უფრო ისუსტებენ თავს... არ იქნებოდა ძალიან ძნელი ერთდროულად გვესარგებლა ყველა ამ მოსაზრებით, ვაიძულოთ ისინი, შეცვალონ მიზანი, ვურჩიოთ, რომ ბავშვები 12 ნლის შესრულების შემდეგ [გაგზავნონ საფრანგეთში]... უფრო გათვითცნობიერებულნი იქნებიან და შეეძლებათ მხარი დაუჭირონ თავისი ქვეყნის სარნმუნოებას და სამშობლოში დაბრუნებისას დაეხმარონ მათ ცხოვრებაში". იმ დროში, საფრანგეთის მთავრობას შეეძლო „მიეღო ყოველწლიურად თავადაზნაურულ წრიდან გამოსული, ყველაზე უფრო ღირსეული, 16 ნლის ასაკის 15 ან 20 ახალგაზრდა, რომლებიც ჩამოვიდოდნენ საფრანგეთში თავისი სურვილით და მშობლების განკარგულებით. განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც ისინი აღიზრდებოდნენ... კოლეჯში, რომელიც დროთა განმავლობაში შეიძლებოდა დაარსებულიყო საქართველოში" (ტაბაღუა 1965: 100-101).

ეს ფრანგული განათლება ძირითადად სამხედრო საქმეს გულისხმობდა და საქართველოში კოლეჯის გახსნის მცდელობაც ამას უკავშირდებოდა. სამწუხაროდ, ეს ორმხრივი სურვილი ქართული „განათლების სისტემის" რეფორმირებისა, რომელიც რომიდან და ლუი XIV-ის საფრანგეთიდან მომდინარეობდა, განუხორციელებელი დარჩა და საქართველოში მხოლოდ XIX საუკუნის 40-50-იანი წლებისთვის ჩამოყალიბდა ერთი მხრივ სამხედრო არისტოკრატია, მეორე მხრივ კი პირველად გაჩნდა საშუალება საუნივერსიტეტო — მართალია რუსული — განათლების მიღებისა.

ასბესტის ხელსახოცი

რომში, ერთ-ერთ კარდინალთან: „ერთი სხვილი ტილოს ხეში რომ იქნება მისათანა იყო... მოუკიდეს ცეცხლი... ის ტილო გარეცხილსავით დარჩა. მერმე ნაკვერცხალი დაუყარეს. პატარა საბერველით უბერეს. აეგ ზნო ნაკვერცხალი და გარეცხილს გვანდა. ცეცხლმა ვერ დააკლო რა. ათასი მარჩილი ეძლია ფრანჩჩისის კარდინალს და არ მიეცა. მე რით შევიძლებდი სყიდვას, თვარა ვახტანგ მეფისათვის კაი ძღვენი იყო. ის ფრანჩაგვისაგან არის. ამიანტოს ქვიან. წიგნებში ქვად არა სწერია. ხედ სწერია. ის ქვაც მინახავს. ყეენს გამოეგ ზავნა ვახტანგ მეფისათვის. ამისი ხელსახოცი ეგება მიშოვნო სადმეო" [79გვ. B101].

საუბარია ბოჭკოვანი მინერალის, ასბესტის მასალისგან მოქსოვილ ნაჭერზე, რომელიც იმ პერიოდში ძალიან ძვირად ფასობდა და როგორც ვხედავთ, იშვიათი ნივთების მოყვარულ ვახტანგ VI-ს დაუბარებია საბასთვის. მაშინ ჯერ კიდევ არავინ იცოდა ჯანმრთელობისთვის მისი მავნებლობის შესახებ, უფრო მეტიც, ანტიკურობიდან მოყოლებული, ასბესტის ნაქსოვთან ლეგენდები იყო დაკავშირებული. საბას ლექსიკონში ამიანტოსის შესახებ ვკითხულობთ: „ესე ბუნებით ხე არს მსგავსი ქვისა და განულეველი ცეცხლისაგან, რამეთუ ცეცხლსა რა შევიდეს, განაკვერცხლებული ჰგონიეს, და რა გამოიღო, ვითარცა წყლითა გარეცხილი, უწმიდეს არს. მისის ძაფთაგან ტილო მოიქსოება"[25]. დაახლოებით ასევე განიმარტება საბასთან „ამინატონი" (მცირედი ცვლილებებით, მაგ. გარეცხილის ნაცვლად საბა „განბრკინვალებულს" ამბობს). სამივე ამ ტექსტის ლექსიკურ ერთეულთა შედარება, ასევე ყეენისგან გამოგზავნილი „ქვის" ამბავიც გვაფიქრებინებს, რომ საბას რომში ვიზიტამდე ნანახი არ უნდა ჰქონოდა ეს მატერია, აქედანვე შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ თავის „ლექსიკონში" საბამ „ამიანტოსის" და „ამინატონის" შესახებ სტატიები მუშაობის მეორე ეტაპზე[26], 1713-1716 წლებში, ევროპაში მოგზაურობისას უნდა შეეტანა და მათ, ორივეს ზემოთმოყვანილი შენიშვნა უდევს საფუძვლად.

ბოლო იმედები

„[პაპმა] ასე მალე არ გაგიშვებდიო, მაგრამ ვახტანგ მეფის უკითხავად წამოსულხარო, რომ დამეჭირე იმას გულს დააკლდებაო და წადი მისი საქმე მოიჭირვეო" [85გვ. B109].

ეს საუბარი რომში 1714 წლის 17 აგვისტოს შედგა. მაშინ ჯერ კიდევ არსებობდა იმედები, რომ საბას ელჩობა უშედეგოდ არ ჩაივლიდა, თუმცა ნელ-ნელა საბა კარგავდა ამ იმედებს. პირველი დარტყმა კონსტანტინეპოლში ჩასვლისთანავე, ვახტანგისგან მიღებული წერილი იყო, სადაც იგი ვითარების გაუარესების შესახებ ატყობინებდა (როგორც ჩანს იესეს გამეფების ამბავიც მისი წერილიდან შეიტყო) და „სთხოვდა ევროპაში საქმის დაჩქარებას" (ლეონიძე 1940: 97). საბას ბოლო იმედები მას შემდეგ უნდა გადანურულიყო, რაც საფრანგეთიდან ლუი XIV-ის გარდაცვალების ამბავი მოვიდა. საფრანგეთის მეფე 1715 წლის 1 სექტემბერს გარდაიცვალა, ამ დროს საბა კონსტანტინეპოლში იმყოფებოდა და ნესით მალე უნდა გაეგო ეს ამბავი, რადგან მუდმივად ჰქონდა ურთიერთობა საფრანგეთის ელჩთან სტამბოლში.

სხალნარი

რომიდან ნამოსული საბა რამდენიმე დღეში ვალჩიმარაში აღმოჩნდა, სადაც *„სხალ ნარი დიდგორი რომ არის, ამგვარი ადგილები იყო"* [87გვ. B113].

სხალნარს ვახუშტიც ახსენებს ორჯერ: „ჩრდილოთ გორა კუმისისა, მტკურიდამ მიყოლით კოჟრამდე, განვლის სამადლოს და სხალნარს, მიადგების დიდგორს", „ჰევი საღირაშენისა, გამოსდის სხალნარს და მოდის სამკრით" (ვახუშტი 1973: 325, 6, 327, 1).

ხახული

ქალაქ ლორეტოში საბას „წმიდა სახლის სანახავად"[27] წარუძღვნენ. საბა ლორეტოს ღვთისმშობლის (Madonna di Loreto) გამოსახულებას ახასიათებს და შემდეგ ამბობს: *„იმ ხატის სისნორ მაღლა კედელში ორი წითელი იაგუნდი ზის. ხახულის ღვთის მშობლის თვალს უფროსი არის და უკეთესიცა. და ყვითელი და თეთრი იაგუნდი, დიდროვანი, ურიცხვი"* [90გვ. B117].

1713 წელს ხახულის ხატი გელათის მონასტერში იყო დასვენებული. შემორჩენილი გვაქვს იმერეთში რუსეთის ელჩების, ტოლოჩანოვისა და იევლევის აღნერა, 1650 წლისა: „ყოვლად წმიდის ღვთისმშობლის ხატი, წელზევით გამოსახული, ხელებგანვდენილი უფლისა მიმართ ისე, როგორც ინერება ვედრებაში. ძვირფასად შემკული და გასაოცარი" (ამირანაშვილი 1972: 16). ვახუშტიც წერს, „აქა არს ყოვლად წმიდის ხატი ხახულის ღვთისმშობელი, ლუკა მახარებლის დახატული... და შემკული ძურფასითა ქვებითა აღმაშენებელისა და თამარ მეფისათი" (ვახუშტი 1973: 753, 18). სრულიად შესაძლებელია, საბას გრიგოლ კათალიკოსთან სტუმრობის დროსაც ენახა ხატი. ჩვენთვის უცნობია თუ კერძოდ რომელი თვალი იგულისხმება „ღვთის მშობლის თვალში". კარედი დემეტრე I-ის პერიოდში შეუქმნიათ. ხატი 1859 წელს გაიძარცვა, დაიკარგა თავად მინანქრით შემკული ღვთისმშობლის ვედრების ხატი. სავარაუდოდ თვალი თავად ხატზე იყო და არა კარედზე (შესაძლოა შენანირ ნივთებს შორისაც იყო). ხახულის მოპა-

რული ხატის ადგილი 1865 წელს რუსული ფერნერული ასლით შეუვსიათ, თუმცა მოგვიანებით, როცა მინანქრის ფრაგმენტები რუსი კოლექციონერის, მ. ბოტკინის კოლექციაში იპოვეს, ნახატი ისევ მინანქრით შეუცვლიათ (XX საუკუნის 20-იან წლებში ღვთისმშობლის ვედრების მინანქრის ფრაგმენტები საბჭოთა მთავრობის გადანყვეტილებით თბილისში დაბრუნებულა). მკვლევარი რ. ყენია თავის მონოგრაფიაში წერს: „ხატი რომ მთლიანად მინანქრით ყოფილიყო შესრულებული, მაშინ ახალ ხატს მთლიანად ფერწერით შეასრულებდნენ, ჩვენი აზრით, ხატი თავდაპირველად ჭედურით ყოფილა შესრულებული, ხოლო სახე და ხელები – მინანქრით". შესაძლოა ძვირფასი თვალი სნორედ ხატის ჭედურ ნაწილში იყო ჩართული.

პლატონ იოსელიანი თავის "*Путевые* записки по Дагестану"-ში დეტალურად ჩამოთვლიდა საქართველოში გავრცელებულ 20 სხვადასხვა ძვირფას ქვას (იოსელიანი 1862: 81-84) და ბოლოში დასძენდა, რომ უდიდესი ნაწილი ამ ქვებისა ხახულის ხატს ამკობდაო (ხატს და არა კარედს). პლატონ იოსელიანის სიტყვით, ხალხში შემორჩა მხოლოდ სამი ქვის დასახელება, რომელიც ღვთისმშობლის გამოსახულებას ამშვენებდა: ობოლა, კედელა, შედეგა (იოსელიანი 1862: 84). აქედან, ობოლა – ოპალია, შედეგა – ობსიდიანი, კედელას წარმომავლობას იოსელიანი ვერ ხსნის, თუმცა ამბობს, რომ გარეგნულად ძალიან ჰგავდა ლაჟვარდის ქვას (*лазоревый камень*[28]). სამი ქვის ამბავს ადასტურებს გ. ნერეთელიც გელათის მონასტრის წარწერების სრულ აღნერაში (ნერეთელი 1891: 251).

როზალია – ვარდუა

„ამ ქალაქის მეფის ქალს ლოზოლა რქმეოდა. ჩვენის ენით ვარდუად გამოითარგმნება" [18გვ. B118].

საუბარია სანტა როზალიაზე (XII ს.). ეს ფრაგმენტი თამამად შეიძლება ლექსიკოლოგებმა საბას „სიტყვის კონაში" შეიტანონ, კერძოდ „თარგმანი ქვეყანათა და კაცთა სახელებისა"-ში და ლოზოლას ვარდუად თარგმანება სქოლიოს სახით მაინც ჩასვან ლობნი-სა და ლოთ-ს შორის.

ატენური ღვინო

სიცილიაზე: *„სადილად ერთ ლიმენაზე მივედით. კლდე იყო შეკაფულივით, დიაღ, დიდსა და გრძლად მიგრეხილს მოგრეხილი. მეთევზენი ნადირობდნენ. ასეთი ღვინო იყო, ატენურის ღვინის მსგავსი. სხვაგან არ გვენახა. იმ ადგილებში სულ კი ღვინო იყო"* [123გვ. B168].

საბა რამდენიმეჯერ ახსენებს უცხოურ ღვინოებს, თუმცა ეს ერთად-ერთი შემთხვევაა, როცა იგი ქართულს ადარებს მას.[29] იგულისხმება ეტნის რეგიონი, სადაც ეულკანური წარმოშობის კალთებზე განსაკუთრებული ხასიათის ღვინო დგება დღესაც. ეს რეგიონი ძლიერი წითელი, სასიამოვნო ვარდისფერი და თეთრი ღვინოებით ხასიათდებოდა. ალბათ სნორედ თეთრებს გულისხმობდა საბა, როცა ატენურს

ადარებდა მას. საბას დროს ატენური საუკეთესო ქართულ ღვინოდ მიიჩნეოდა. მაშინ, გარკვეულ მიზეზთა გამო, ქართლში ძირითადად ქართლური ღვინო ფასობდა და ერეკლეს გამეფებამდე კახური ღვინო ისეთი პოპულარული არ იყო. ვახტანგ VI-საც ზვრების დიდი ნაწილი ქართლში ჰქონდა, კერძოდ ბოლნისში, ტკბილი კი დასადუღებლად კოჯორში აჰქონდათ ხოლმე (ჯავახიშვილი 1986: 668).

ვახუშტი ბატონიშვილს ქართლის მელვინეობის ლამის არცერთი ცნობილი მიკროზონა არ დაუტოვებია ალუნიშნავი. ატენის შესახებ იგი წერდა: „ხეობა ესე არს ვენახოვან-ხილიანი... არს ციხე მაღალს კლდეთა ზედა, ნაშენი დიდი, და ციხის გორის სამხრით არს საცივი, ვითარცა მყინვარი, სადაცა დგება ღვინო ნარჩინებული... დამჩხერალოდან ტფილისამდე, მტკურის კერძო მთამდე, არს ნაყოფიერი... ხილი და ვენახი მრავალნი; ღვინო აქაური უმჯობესი ყოვლისა ქართლისა, და უმეტეს ატენური ყოველთა საქართველოს ღვინოთა“ (ვახუშტი 1073: 345-17-21).

ატენური ე.წ. კლასიკურ მოგუდულ ღვინოდ ითვლება (მას ბუნებრივ ცქრიალა ღვინოსაც უწოდებენ). ზოგიერთი ენოლოგის მიხედვით, ატენურის დასამზადებლად ყურძენს გვიან კრეფდნენ, სიცივის დადგომის გამო დუღილი ბოლომდე არ მიდიოდა, ღვინოში ნარჩუნდებოდა ცოტაოდენი შაქარი და ნახშირორჟანგით ღვინის გაჟღენთვის გამო იგი ცქრიალის თვისებებით ხასიათდებოდა (იყო შემთხვევები, როცა გაზაფხულზე აგრძელებდა ღვინო დუღილს). შაქრისა და ნახშირორჟანგის შენარჩუნების მიზნით ატენის ხეობაში, მაღლობ ადგილას სპეციალურად იყო მოწყობილი ქვევრები, სადაც ბუნებრივ სიცივეს იყენებდნენ („საცივი, ვითარცა მყინვარი, სადაცა დგება ღვინო ნარჩინებული“) და ამ ადგილს დღემდე საცივი ჰქვია.

ყანდურალოვისა და 19-ე საუკუნის სხვა ავტორების სიტყვით, ატენის ხეობაში ძირითადად ქართლური (გორული) მწვანეს, თავკვერისა და ბუდეშურის ჯიშები მოდიოდა და ზოგიერთის თანახმად ძველი ატენური მხოლოდ ბუდეშურიდან დგებოდა. უფრო გავრცელებულ ვარიანტებში ჩინური და გორული მწვანე ფიგურირებს ერთად, რომელსაც მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში მცირეოდენი ალიგოტეც ემატებოდა.

უფლისციხე

მალტის პირველ შთაბეჭდილებებში ვკითხულობთ: *„ზღვის პირს ერთი კლდეა ვაკე. უფლის ციხის მსგავსი, ადვილი საჭრელი“* [126გვ. B172].

საბას მოგზაურობიდან 30 წლის შემდეგ, ვახუშტი ბატონიშვილი ასე აღნერდა მის თანადროულ უფლისციხეს: „აშურიანს ზეით არს უფლისციხე, კუერნაქის გამოკიდებულის კლდის გორასა ზედა, მტკურის კიდესა, რომელი აღაშენა პირველად უფლოს, ძემან ქართლოსისამან, და იყო ქალაქი ჩინგისამდე; ან არს შემუსრვილი. არამედ შენობა უცხო, კლდისაგან გამოკუეთილი; პალატნი დიდ-დიდნი, ქანდაკებულნი კლდისაგანვე; გუირაბი ჩახვრეტით ჩაკაფული მტკურამდ[ე], დიდი. დასავლით აქუს ქარაფი მაღალი, და მას შინა გამოკუეთილნი ქუაბნი მრავალ-დიდნი, არა-

მედ აწ შეუალ არს, აქა არს ბუზნი. გამოსული იხილვების სპა-ლაშკარნი შუბოსანმშვილდოსანნი, ცხენოსანნი, გალამკრებულნი, ნიშვნენ მისნობად და უნოდებენ უფლისციხეს". შესაძლოა ვახუშტის სწორედ ამ ციტატის გამო ივარაუდა ერთ-ერთმა თანამედროვე ისტორიკოსმა: „თავდაპირველი მისი ფუნქცია [უფლისციხის], მართალია, შეიცვალა, მაგრამ რაღაც ქვეყნიდან იზოლირებული თემი, „წარმართული" თემი იქ მაინც ცხოვრობს XVIII საუკუნეშიც კი" (ყიფიანი 2002: 23).

ტყვეები, აფხაზები

საბა მალტელების ვაჟკაცობას აღწერს და გვიამბობს თათრისთვის წართმეულ ტყვეებთან შეხვედრის ამბავს: *„ქართველნიც ენახე: ზოგი აფხაზი, ზოგი იმერელი, გურული, მეგრელი, რომ თათრისათვის წაერთმიათ. ენა ისევ კარგა იცოდნენ. აფხაზმა რატომ იცოდა, ის გამიკვირდა, ქართული!"* [129გვ. B177]. და რამდენიმე დღის შემდეგ: *„მე რომ მიველ, ტყვე თორმეტი ათასი თქვეს. და ას და შვიდი ჩემობას მოიყვანეს. რასაც ქრისტიანებს დაახელებენ, არ დაატყვეებენ: თუ უნდა გაუშვებენ, თუ უნდა შეინახვენ. თათარი ტყვედ ჰყოლოდათ. ერთი აფხაზი, ოთხი გურიელი, ერთი გუგუნავა სეხნიას შვილი იყო. დედაკაცებიც გურიელი, მეგრელი დარჩომოდათ. კაის პატივით ინახვევდნენ"* [140 გვ. B192].

XVIII საუკუნის დასასყისის ერთი იტალიელი მოგზაურის, ქსავერიო გლავანის ცნობით (გლავანი 1893: 37), იმერეთსაც და სამეგრელოსაც ხანები მართავდნენ, მაგრამ სუჯუკიდან (ნოვოროსიისკი) სამეგრელომდე 25 აფხაზი ბეი ცხოვრობსო და ისინი მართავენ მხარესო.[30] საინტერესოა მაშინდელი სამურზაყანოს სტატუსიც. 1866–1887 წლებს შორის, გენერალ კონსტანტინე მუხრან-ბატონის მიერ შედგენილ ჩანაწერებში ნათქვამია, რომ XVII-XVIII საუკუნეების მიჯნაზე სამურზაყანო ჯერ კიდევ სამეგრელოს ნაწილს წარმოადგენდა და აფხაზეთის მთავარმა, ჯიქუშია შარვაშიძემ წაართვა იგი დადიანს და სამფლობელოდ მისცა თავის ძმას, ყვაპუს, რომლისგანაც, როგორც მუხრანელი ამბობს, მომდინარეობს სამურზაყანოში მცხოვრები ყველა შარვაშიძის გვარი. მეორე მხრივ, მიხეილ ვორონცოვისადმი მიწერილი ერთი ნერილის თანახმად, აფხაზეთის მთავრის, ზეგნაყ შარვაშიძის შვილებს, როსტომ, ჯიქუშია და ყვაპუ შარვაშიძეებს ერთმანეთს შორის დაუნაწევრებიათ ბზიფსა და ენგურს შორის მოქცეული მიწაწყალი (ტულუში 2001: 27).

საბას ელჩობის ერთ-ერთი მთავარი მიზანი აფხაზეთის მხარის წარმართთა მოქცევაცაა. რიშარი წერდა: „აფხაზეთში... წარმართები არიან და მეზობლადაც წარმართი ჩერქეზები ჰყავთ". მაშინ ამ მხარეში მოგზაურობაც ძალზე სახიფათო იყო. უკვე საქართველოს საზღვრებს მოღწეულ საბას ეუბნება მეგზური: „აფხაზი აშლილია, მეშინიანო" [149გვ, B203].

როგორც ამ ფრაგმენტშიც ვკითხულობთ, სულხან საბა გაკვირვებულია აფხაზების[31] ქართულით. ჩვენ მოგვეპოვება XVII-XVIII საუკუნეების მიჯნაზე აფხაზი თავადების მიერ ქართულ ენაზე შედგენილი

არაერთი პირადი წერილი და მინანერები, თუმცა ძირითადად, მოსახლეობამ, როგორც ჩანს, კარგად არ იცოდა ქართული.

ცალკე საკითხია ტყვეების სყიდვა, რომელიც იმ პერიოდში მთელს საქართველოში იყო გავრცელებული. მართალია ვახტანგ VI-მ რამდენიმე წლის მანძილზე „მოშალა ტყუს სყიდვა", მაგრამ ეს ღონისძიებები დროებითი იყო. პრობლემა განსაკუთრებით დასავლეთ საქართველოს ეხებოდა, სადაც, როგორც მისიონერი რიშარი წერს: „საუბედუროდ ჩვეულებად აქვთ ერთმანეთი თათრებს მიჰყიდონ ხოლმე". ამ ეპიზოდის გარდა საბას სხვა დროსაც არაერთხელ შეხვედრიან ქართველი ტყვეები. ყველაზე ბოლოს ასეთი შეხვედრა ხოფასთან მოხდა: „ზღვის პირ ცოტა ხანი ვლეთ. აგვიღელდა ზღვა და ორივ ნავი ერთმანეთს მოსხლიტა. იმათი ნავი ხოფას გააგდო და ჩვენი ნავი იმას ქვეით. იქ მეტყვე თათრები იყვნენ, იმერეთიდან ტყვეები მიჰყუანდათ კონსტანტინოპოლეს დასასყიდლად" [149გვ, B203].

აბაზიანი

4 ნოემბერს სულხან საბა წაიყვანეს მალტის ნათლისმცემლის ეკლესიაში, სადაც ნახა *„ყელსაკიდი იუდას აღებულის ვერცხლისაგან. ორი, თითო აბაზისტოლი იქნებოდა"* [135გვ. B-185].

მაშინდელი ქართული ვერცხლის აბაზი 7,10-7,38 გრამს იწონიდა. საბას ლექსიკონში იგი განმარტებულია როგორც „ოთხი შაური, ორმოცი ფოლი". ყველაზე მცირე ფულადი ერთეული (თეთრი) XVIII საუკუნის პირველ მეოთხედში, ნარევი ვერცხლის 0,035 გრ. ვერცხლს შეიცავდა, შაური შეიცავდა 50 თეთრს, აბაზი – 200-ს (ქოიავა 1962: 20). საერთოდ ამ პერიოდში ქართლში გაბატონებული იყო თვლის ე.წ. დეციმალური სისტემა, რომელიც გამოისახება რიგით: 5-10-20-50-100. არსებობდა სპილენძის „ფული", „ორი ფული", ვერცხლის შაური, უზალთუნი, აბაზი, ექვსი შაური და მარჩილი (ქოიავა 1962: 22). აბაზი მაშინ ყველაზე გავრცელებული ფულის ერთეული ყოფილა და ვინ იცის, შესაძლოა ის ფული, რომელიც საბას ვალებისთვის მისმა თბილისელმა „დავრდომილმა ნათლიდედამ" კარდაკარ სიარულით აგროვა [152გვ. B207-208], სწორედ აბაზ-აბაზ შეგროვდა. მაშინ ფულის ერთეულების თვლა დეციმალური სისტემის მიხედვით მიმდინარეობდა, მონეტები კი კვარტალური სისტემის მიხედვით იჭრებოდა (1-2-4-8-16). საერთოდ სულხან-საბა არაერთხელ ახსენებს ფულს, ქართულ და უცხოურ ფულის ერთეულებს. ხან იმის დეტალურ აღწერასაც გვთავაზობს თუ რამდენი გადაახდევინეს თორმეტიოდ კვერცხში, ცოტა ახალ ლობიოსა და ერთ კიბორჩხალაში („ექვს ფლურის თხოვა დაგვინყეს. ძლივ ხუთს მარჩილს დაგვჯერდნენ" [6გვ. B1]), ზოგჯერ კი ადგილობრივ ფულის ერთეულს უდარებს ქართულს („ერთი სკუტი ოთხი აბაზია" [95გვ. B125]). ხშირია შემთხვევები, როცა საბა მგზავრობის ღირებულებას გვაცნობს, ასევე ამათუიმ სასულიერო პირის მიერ გაღებული ფულადი წყალობის ოდენობას ან თავის დანახარჯებს.

ტექსტის დასასრულს კი დეტალურად ვგებულობთ, თუ რამდენი მარჩილი ნაართვეს მას გონიოში, ჩხალაში და არტანში. ერთ-ერთი ყველაზე დიდი თანხა, რაც „მოგზაურობაშია" დასახელებული, რა თქმა უნდა ვახტანგ VI-ის გამოსასყიდი სესხია, 20 000 თუმანი[32] (300 000 ეკიუ).

შენიშვნები:

1. ეს აბზაცი გაბრიელ გელოვანს ეკუთვნის, ამ „ისტორიული ექსპედიციის" ერთ-ერთ მონაწილეს. მაშინ საბასთან და ვახტანგ VI-სთან ერთად ათას ოთხასი თავად-აზნაური და სამღვდელო მიდიოდა რუსეთში. ციტატა მოგვყავს გიორგი ლეონიძის ნარკვევიდან (ლეონიძე 1940: 104-105).

2. XX საუკუნის 50-იან წლებში გეოგრაფიული საკითხები დეტალურად მიმოიხილა დ. დონდუამ, თუმცა ცხადია თანამედროვე ნაკითხვა ბევრი რამით განსხვავებული იქნებოდა 50 წლის წინანდელზე. ამას ისიც ადასტურებს, რომ ამ სტატიაზე მუშაობისას, რომელიც არ ისახავდა მიზნად გეოგრაფიული კუთხით ტექსტის განხილვას, ბევრი ახალი საინტერესო რამ აღმოჩნდა, რაც დ. დონდუას ნაშრომში გათვალისწინებული არაა.

3. პონმანტრენისადმი მინერილ ნერილში სულხან-საბა ნერდა: „ბატონი ითანდან (ინტენდანტი) დიდებული მარცილიას რომ არის... საქართველოს საქმეები მუსუ რიშარით დაგვანერინა, და გაახლოთ". სამნუხაროდ, მარსელში შედგენილმა მემორანდუმმა დ'არნუს „მოუცლელობის" გამო დროზე ვერ ჩაალნია ლუვრში, საბასა და ლუდოვიკ XIV-ის შეხვედრისთვის. საბამ დ'არნუს გადასცა ასევე საქართველოს რუკა.

4. გორიდან ანტიბამდე მარშრუტი სხვადასხვა ნყაროებისა და ვარაუდების მიხედვითაა აღდგენილი, ანტიბიდან თბილისამდე გზას კი საბას ტექსტის მიხედვით „მივყვებოდით".

5. საბა სნორედ გორში შეხვდა პაპრ რიშარს და ალბათ აქვე მიიღო გადანყვეტილება, ევროპაში გაჰყოლოდა მისიონერს.

6. კონკრეტულად სად შეხვდნენ საბა და რიშარი სამეგრელოს კათალიკოსს, გრიგოლს, უცნობია. XVI საუკუნის II ნახევრიდან დასაელეთ საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის რეზიდენცია ბიჭვინთიდან გელათში იყო გადმოტანილი. ვახუშტის მიხედვით, სენაკშიც ყოფილა აფხაზთა კათალიკოსის „საყოფელი" (ვახუშტი 1973: 777, 9-11). პატრი დონ იოსებ მარი ძამპი, XVII საუკუნის 50-60-იან წლებში ოდიშის კათალიკოსს გაენათელს უწოდებს (Genaccllc).

7. მისიონერი რიშარის ნერილის თანახმად, „სამეგრელოსა და სხვა პროვინციების პატრიარქი შავ ზღვამდე ნამოვყვა"-ო (თამარაშვილი 1902: 312). ოდიშში, იმდროინდელ ფოთის გარდა „ნავსადგურობისათუს" მოიაზრებოდა ანაკლიაც და ყულევიც (კემხელი, მოგვ. რედუტ-კალე).

8. 1940 წლის გამოცემის კომენტატორი, ს. იორდანიშვილი არასნორად აიგივებს ამ ადგილს ფრანგიისთან (Frangy), რომელიც რონის ალპებში მდებარეობს და ზემო საოიას მიეკუთვნება (იხ. კომენტარი 1940 წლის გამოცემაში, 180 გვ.).

9. ამ ტოპონიმის (ლიმონილო) განსნერივ ცარიელია გრაფები დ. დონდუას მიერ შედგენილ ცხრილში.

10. გიორგი ლეონიძე ს.ს.-ს ალიკორნში შეცდომით გულისხმობს ლოკარნოს, ქალაქს შვეიცარიაში (ლეონიძე 1940: 95).

11. ამ პერიოდში სპარსეთისკენ მიმავალი გზა სნორედ მეტეხის ციხეზე გადიოდა.

12. თემასთან დაკავშირებით იხ. ივანე ჯავახიშვილის, მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის. თბ. 1962, 3-203 გვ.

13. დადიანობა მას 1701-1706 წლებს შორის უნდა მიელო.

14. შდრ. ბაში-აჩუკი. თურქულად თავშიშველს ნიშნავდა და ამ კონკრეტულ შემთხვევაშიც იმერლები უნდა იგულისხმებოდნენ, ანუ მეგრელების მეზობლად, რიონის ნაპირას მოსახლე ხალხი.

15. ამ თემასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ ვახსენოთ ნიკიფორე ირბახი (ჩოლოყაშვილი), რომელმაც დანყებითი განათლება რომში მიიღო, 1626-1629 წლებში კი საგან-

გებო მისითი მოიარა დასავლეთ ევროპის ქვეყნები, როგორც თეიმურაზის ელჩმა. ს. იორდანიშვილი საბას ტექსტის ნინასიტყვაობაში ახსენებს ვინმე გელოვანს, რომელიც XVI საუკუნეში იურიდიულ მეცნიერებებს სწავლობდა ნეაპოლის უნივერსიტეტში. გარდა ამისა, XVII საუკუნის მეორე ნახევარში, რომში, ურბანოს კოლეჯში ქართველი ახალგაზრდების გაგზავნის შესახებ წერს მიხეილ თამარაშვილიც.

16. ნმინდა პეტრეს მოედანი იგულისხმება.

17. ყაბახის შესახებ იხ. ასევე (იოსელიანი 1866: 266).

18. პლ. იოსელიანი რატომღაც 1764 ნელს ასახელებს ამ თარიღად.

19. ნიგნში საბა არაერთხელ აღნერს ბიბლიოთეკებს, მაგალითად, საბა რომელიღაც კარდინალის ბიბლიოთეკაზე ნერს: „ერთს კარდინალს ერთი სანიგნო სახლი აეშენებინა., დიდი და პატიოსანი. და კედლის ძირის ძირიდამ მაღლა თავამდი ოთხგნითვე ნიგნი ეწყო, უანგარიშო და მრავალი, რომ ვინც მაგისთანა კაცი იყოს, ნიგნის სყიდვა არ შეეძლოს, იქ მივიდეს და რაც ნიგნი უნდა, იკითხოს. მიართმიდეს რასაც ხანს იკითხეედა და გარეთ ვერ გაიტანდა" [27გვ, B30-31].

20. რომელიც, სხვათა შორის, ევროპიდან დაბრუნების შემდეგ მნეავედ დაუპირისპირდა თავისი ძმის აღმზრდელს (ლეონიძე 1940: 102)

21. თუმცა რუსეთის საგარეო საქმეთა მინისტრისადმი, გოლოვინისადმი გაგზავნილ ნერილში არჩილ II ჯერ კიდევ 1703 ნელს ადასტურებს ხაზგასმით, რომ თბილისში უკვე მოქმედებდა მცირე სტამბა.

22. როგორც ზოგიერთი მეცნიერი ვარაუდობს, ამ დროს ქართული სტამბა უნდა ყოფილიყო კონსტანტინეპოლშიც.

23. მდრ. „შაჰ-ისმაილ <...> შემოვიდა, შემუსრნა ხატნი და ჯვარნი და განძარცვა სიონის ღვთისმშობლის ხატი და შთააგდო მტკეარსა შინა (რომელი შემდგომად ჰპოვა ბატონმან ლევან, ნათლულის ქალასა შინა), მოსნყვდნა ქალაქი და ტყუე ყვნა" (ვახუშტი 1973: 399, 1-4). სხვათა შორის, ქართულ ისტორიოგრაფიაში 1522 ნლის შემოსევის შესახებ ერთიანი აზრი არ არსებობს. ნ. ბერძენიშვილს ეს ამბავი რეალურ ფაქტად მიაჩნდა (ბერძენიშვილი, 305), ზოგის აზრით კი, შაჰ-ისმაილი საქართველოში არასდროს ყოფილა (დ. კაციტაძე, რ. კიკნაძე). ამაში ეჭვი ეპარებოდა თავად ვახუშტისაც და შესაძლო მოლაშქრედ შაჰ-ისმაილის სპასპეტს, დევალს ასახელებდა სქოლიოში: „მე ვგონებ დევალს უმეტეს ჭეშმარიტს, ვინადგან შაჰ-ისმაილ ხონთქრის ბრძოლას უკან ალარ ლაშკრობდა" (ვახუშტი 1973: 397, სქ.).

24. ხატის დეტალური აღნერა იხ. (იოსელიანი 1866: 114-117).

25. მდრ. ნიკო რუბინაშვილთან, „ამინანტოს — კლდის ქუა ესოდენ ლბილი, რომელ დასთვის ბაბმბასავით, ხოლო ნასთი ანუ ნაქსოვი მისი არ დაინვის ცეცხლთა შინა, горный или каменный лен".

26. ლექსიკონზე მუშაობის სამი ეტაპის შესახებ იხ. (ქუთათელაძე 1959: 236)

27. საუბარია Santa Casa di Loreto-ზე, დასავლური ქრისტიანული სამყაროს ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს სიწმინდეზე, ქოხზე, რომელშიც მარიამ ღვთისმშობელს ეხარა მაცხოვრის შობა. ეს ქოხი XIII საუკუნეში გადმოუტანიათ იტალიაში, ქ. ლორეტოში.

28. რატომღაც პლ. იოსელიანთან ლაჟვარდის ქვას ლათინურ სახელად Cianus Orientalis აქვს მინერილი, არადა ცნობილია, რომ ამ ქვას Lapis lazuli ჰქვია.

29. რომში ყოფნისას საბა იქაურ მარანსაც გვიხასიათებს. იგი, შეიძლება ითქვას, პირველი ქართველი იყო, ვისაც ევროპულ ყიდაზე დაადგემოვნებინეს ღვინო: „მარანი ენახე დიდი და მძლავრი. ერთის ბუნინის პირი ნახსნეს. ერთის პირიდამ სამი რიგი ღვინო ნამოასხეს, სამფერი. სამსავ სხვადასხვა გემო ჰქონდა" [92გვ. B121] ბუნინი – საბას სიტყვის კონაში განიმარტება როგორც შეწყობილი ხის ქურჭელი, კასრი.

30. თურქული წყაროების მიხედვით, ბეების ოთახდენობა 24-ია.

31. იმდროინდელ ფრანგულ ტექსტებში საუბარია აბაზებზე (des Abazas).

32. თუმანი უდრიდა 10 მინალთუნს, 1 მინალთუნი 5 აბაზს და ა.შ. საბას მოგზაურობის შემდგომ, 1717-1718 ნლებში აბაზი 5,41 გრამამდე შემცირდა, 1748-1749 ნლებში კი უკვე 4,60 გრ. გახდა. (ქოიავა 1962: 58.)

დამოწმებანი:

ამირანაშვილი 1972: ამირანაშვილი შ. ხახულის კარედი. თბ.: 1972.

ბერიძე 1947: ბერიძე ვ. XVIII საუკუნის თბილისი ვახუშტის გეგმის მიხედვით. // ანალები, I, 1947.

ბერიძე 1977: ბერიძე თ. ძველი თბილისის გარეუბნების ისტორია. თბ.: 1977.

ბერძნიშვილი... 1946: ბერძენიშვილი ნ., ჯავახიშვილი ივ., ჯანაშია ს. საქართველოს ისტორია. თბ.: 1946.

ბერძნიშვილი 1965: ბერძნიშვილი მ. თბილისის გარეგანი სახე XVIII საუკუნეში. თბ.: 1965.

ბოჭორიშვილი 1947: ბოჭორიშვილი ლ. კახური ჩაცმა-დახურვა – ქალის ჩაცმულობა. // ანალები I, 1947.

გაბაშვილი 1959: გაბაშვილი ვ. სულხან-საბა ორბელიანი როგორც დიპლომატი. // სულხან-საბა ორბელიანი, 1658-1958. საიუბილეო კრებული. თბ.: 1959.

გერტიშვილი... 1952: გერტიშვილი დ , მესხია შ. თბილისის ისტორია. თბ.: 1952.

გლავანი 1893: *Главани* К. Описание Черкессии 1729 г. Тф. 1893.

დონდუა 1959: დონდუა დ. სულხან-საბა ორბელიანის ევროპაში მოგზაურობის გეოგრაფიული მნიშვნელობა. // სულხან-საბა ორბელიანი. 1658-1958. საიუბილეო კრებული. თბ.: 1959.

ვახუშტი 1973: ვახუშტი ბატონიშვილი. აღნერა სამეფოსა საქართველოსა. თბ.: 1973.

თამარაშვილი 1902: თამარაშვილი მ. ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის. ნამდვილის საბუთების შემოტანითა და განმარტებით XIII საუკუნიდგან ვიდრე XX საუკუნემდე. ტფ.: 1902.

იოსელიანი 1990: იოსელიანი ა. ქართული მნიგნობრობის, წიგნისა და სტამბის ისტორიის საკითხები (უძველესი დროიდან XIX ს. 60-იან წლებამდე). თბ.: 1990.

იოსელიანი 1862: Иосселиани Пл. *Путевые записки по Дагестану* в 1861 году. Тф.: 1862.

იოსელიანი 1866: Иосселиани Пл. Описание древностей Тифлиса. Тф.: 1866.

კაციტაძე 1964: კაციტაძე დ. ირან-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან. თსუ, შრომები, ტ. 108, 1964.

კიკნაძე 1966: კიკნაძე რ. ჰასან რუმლუს ცნობები საქართველოს შესახებ. თბ.: 1966.

ლანგი 1950: Lang D M Georgian relations with France During the Reign of Wakhtang VI.// Journal of Royal Asiatic Society, ¾, 1950.

ლეონიძე 1940: ლეონიძე გ. სულხან-საბა ორბელიანი. // ძიებანი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. 1940.

ნაკაშიძე 1896: Накашидзе Е. Очерк виноградарства и виноделия В Гурии и Мингрелии// *Сборник сведений по виноградарству* и виноделию на *Кавказе.* Вып. IV. Тф. 1896.

ჟორდანია 1897: ჟორდანია თ. ქრონიკები და სხვა მასალა საქართველოს ისტორიისა და მწერლობისა. ტფ.: 1897.

ტაბალუა 1965: ტაბალუა ი. სულხან-საბა ორბელიანის ელჩობა საფრანგეთში. თბ.: 1965.

ტუღუში 2001: ტუღუში ა. აფხაზეთის სამთავროს ნარმოშობის დროის საკითხისათვის. ზუგ.: 2001.

ქოიავა 1962: ქოიავა ნ. ფულის მიმოქცევა, კრედიტი და ფინანსები XVIII საუკუნის ქართლ-კახეთში. თბ.: 1962.

ქუთათელაძე 1959: ქუთათელაძე ლ. სულხან-საბა ორბელიანისა და ვახტანგ VI-ის ლექსიკოგრაფიული ურთიერთობისთვის. // სულხან-საბა ორბელიანი, 1658-1958. საიუბილეო კრებული. თბ.: 1959.

ყენია 1972: ყენია რ. ხახულის ღვთისშობლის ხატის კარედის მოქედილობა. თბ.: 1972.

ყიფიანი 2002: ყიფიანი გ. უფლისციხე. თბ.: 2002.

ნერეთელი 1891: Церетели Г. Е Полное собрание надписей на стенах и камнях и приписок к рукописям Гелатского монастыря.// "Древности". Труды Восточной комиссии Т. I. Вып. 2. 1891 М.: 1891.

ჯავახიშვილი 1986: ჯავახიშვილი ივ. საქართველოს ეკონომიური ისტორია// თხზულებანი, ტ. V. თბ. 1986.

სულხან-საბა ორბელიანი — განმანათლებლობისა და ენციკლოპედიზმის იდეების მკვლევარი

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონმა თავიდანვე მოიპოვა მაღალი სოციალური სტატუსი. მას გამოუჩნდნენ გადამნერები, რედაქტორები, კომენტატორები, კრიტიკოსები და, რაღა თქმა უნდა, თაყვანისმცემლები. მაგალითად, არსებობს ცნობა, რომ პოეტი ბესიკ გაბაშვილი განსაკუთრებული პიეტეტით ეპყრობოდა ქართულ ლექსიკონს. იოანე ბატონიშვილი ნერს: „მოუთხრობენ ამისთვის, რომელ სცოდნოდეს ზეპირად მთლად ლექსიკონი ქართული" (კეკელიძე 1987: 384).

აშკარაა, რომ სულხან-საბას ლექსიკოგრაფიულ შრომას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. მასში ხედავენ გაცილებით მეტს, ვიდრე უბრალო ლექსიკონში შეიძლება ჩანდეს. ლაპარაკი არ არის რაღაც საკრალურ შრეებზე, უბრალოდ, ავტორის ფართო თვალსანიერი და ინტერესთა მრავალმხრივობა თავისთავად ქმნის განსხვავებულობის ეფექტს და ეს სხვა არაფერია, თუ არა ენციკლოპედისტური ხასიათი.

შემთხვევითი არ არის, რომ როცა დავით რექტორმა (ალექსიშვილმა) სულხან-საბას ლექსიკონს რედაქტირება გაუკეთა, ისე გადაამუშავა ეს ნიგნი, რომ ენციკლოპედიური ხასიათი მისცა (ბერიძე 1936: 310).

ორი აზრი არ არსებობს იმის თაობაზე, რომ სიტყვის კონა არ არის წმინდა ნყლის ლექსიკოგრაფიული შრომა. მასში აშკარად შეინიშნება ენციკლოპედიური „მინარევები", რაც შემთხვევითი არ უნდა იყოს. როგორც ჩანს, ავტორი შეგნებულად ირჩევს ამ გზას. ხშირად განმარტებითი პრინციპებიდან მიმოხილვით სტილზე გადადის, რითაც უახლოვდება ენციკლოპედიზმის იდეებს.

სულხან-საბა ორბელიანის სამეცნიერო თვალსანიერი საკმაოდ ფართოა საიმისოდ, რომ მხოლოდ ლექსიკოგრაფიული ან თუნდაც ლექსიკოლოგიური კვლევით შემოიფარგლოს.

მას მუშაობის დროს ხელთ არ ჰქონია იმ დროის საუკეთესო ევროპული ლექსიკონები. იგი აღზრდილი იყო ძველ ქართულ ტრადიციულ ლიტერატურაზე, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, თავისი თეორიულ-პრაქტიკული პრინციპებით ახლოს დგას ფრანგული ლექსიკოგრაფიული სკოლის ტრადიციებთან.

შრომის საწყის ეტაპზე უცხო წყაროებიდან იცნობდა მხოლოდ სომხურ ბარგირქს, საკუთარ სახელთა სიტყვარს, მაგრამ ეს თეორიულ სახელმძღვანელოდ არ გამოდგებოდა.

მოგვიანებით, საზღვარგარეთ მოგზაურობისას, სტამბოლში, საფრანგეთის დესპანთან ერთნლიანი სტუმრობის დროს, უპოვია და გამოუყენებია ლათინური და ბერძნული ლექსიკონები.

ამის შესახებ სულხან-საბა ლექსიკონის შესავალშიც ნერს: „მე უწინარეს ლათინური და ელენური ლექსიკონი ვერ ვნახე, თვარა

უკეთესის რიგით აღვნერდი. მას უკან ვნახე და ზოგი რამ იმით გავმართე" (ორბელიანი 1991: 29). მას შრომის დაწყებამდე შეუმუშავებია მეცნიერული მეთოდოლოგია. ლილი ქუთათელაძის დაკვირვებით, ლექსიკონში ჩაქსოვილია ავტორის არა მარტო ენათმეცნიერული ცოდნა, არამედ ფსიქოლოგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებებიც (ქუთათელაძე 1957:16).

საგულისხმოა შალვა ნუცუბიძის მოსაზრება, გამოთქმული ლექსიკონის ფილოსოფიური ნაკადის განხილვის დროს: „წმინდა ფილოსოფიურ ნამუშევარს საბას ნაწარმოებთა შორის წარმოადგენს უდავოდ მისი ლექსიკონი, რომელიც თავისი ხასიათითა და შინაარსით ქართულ ფილოსოფიურ წარსულთან მჭიდროდაა დაკავშირებული. ეს ხასიათი გამოიხატა იმაში, რომ ს.ს. ორბელიანის ლექსიკონი სიტყვების უბრალო განმარტებას არ წარმოადგენს და იმ დროისათვის მისაწვდომი ენციკლოპედიის ელემენტებს შეიცავს" (ნუცუბიძე 1985: 243-244).

მაგალითად, ავიღოთ ლექსიკონის გეოგრაფიული მხარე. ამ შინაარსის ტერმინები აშკარად ენციკლოპედიური თვალსაზრისით არის წარმოდგენილი. ახსნილია მნიშვნელოვანი გეოგრაფიული ტერმინები და მოცემულია მსოფლიოს მრავალი ქვეყნისა და დასახლებული პუნქტის კოორდინატები. მკითხველი ეცნობა რელიეფის ფორმის გამომხატველ, კლიმატურ, ჰიდროგრაფიულ, ნიადაგურ და გეობოტანიკურ ცნებებს, აგრეთვე ნიაღისეული სიმდიდრეების დასახელებებს (ზარდალიშვილი 1966: 34).

გეოგრაფიული მეცნიერების თვალსაზრისით, საინტერესო წიგნია „მოგზაურობა ევროპაში", რომელშიც სულხან-საბა წარმოდგენილია როგორც გეოგრაფიის კომპეტენტური მკვლევარი. იგი აკვირდება გავლილ ადგილებს, აღნერს გეოგრაფიის ცალკეულ ელემენტებს, ახასიათებს ბუნებრივ პირობებს; პოლიტიკურ, სოციალურ, სამხედროსატრანსპორტო გზებს, კულტურის ძეგლებს, ხალხის ზნე-ჩვეულებებს. ჩვენ წინაშეა ენციკლოპედიური ცოდნით შეიარაღებული მოგზაური, რომელიც ყველაფერს ანალიტიკოსის თვალით უყურებს.

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში შესული გეოგრაფიული ტერმინოლოგიის განხილვისას სპეციალისტები აღნიშნავენ ავტორის ფართო თვალთახედვას და ინტერესთა სიღრმეს.

„სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის გეოგრაფიული მასალა, — ნერს კობა ხარაძე, — თვალნათლივ მიგვანიშნებს, რომ XVII საუკუნის საქართველოში საკმაო პირობები ყოფილა გეოგრაფიული მეცნიერების შესწავლა-განვითარებისათვის, რაც ახალ სიმაღლეზე აიყვანეს ვახტანგ მეექვსემ და ვახუშტი ბაგრატიონმა. შეიძლება ითქვას, რომ სულხან-საბა ორბელიანის მიერ შედგენილი ლექსიკონი თავისებური ენციკლოპედიაცაა, რომელშიც საკმაო ნანილი გეოგრაფიულ ტერმინოლოგიას ეთმობა" (ხარაძე 2010: 86-87).

საგულისხმოა ლექსიკონში შესული ეკონომიკური ტერმინოლოგიის ანალიზი. არსებობს მოსაზრება, რომ სულხან-საბა ორბელიანმა ჩა-

უყარა საფუძველი ქართული ეკონომიკური ტერმინების სათავეებს (ჩანტლაძე 1959: 4).

ლექსიკონში განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა სოფლის მეურნეობის, კერძოდ, მიწათმოქმედების განვითარებისთვის საჭირო ისეთ ფიზიკურ-გეოგრაფიულ ფაქტორებს, როგორებიცაა კლიმატი და ნყალი. ენციკლოპედიური სპეციფიკით არის მოცემული ტერმინოლოგია მეცხოველეობის დარგიდან. შინაურ ცხოველთა განმარტებები არაჩვეულებრივი სიზუსტით, სილრმითა და სახესხვაობით არის მოცემული (გურგენიძე 1959: 66).

სულხან-საბას მიერ განმარტებულ ტერმინებს დიდი მნიშვნელობა აქვს სახალხო მეურნეობისა და ეკონომიკური აზროვნების ისტორიის შესწავლისათვის. ზოგი ტერმინის განმარტება შეიცავს ლექსიკონის ავტორის აზრს საკითხის შესახებ და გარკვეულნილად მის მსოფლმხედველობაზეც მიანიშნებს (ქოიავა 1959: 228).

აღსანიშნავია ისიც, რომ ლექსიკონში შედის ათასზე მეტი ზოოლოგიური ტერმინი, რომელთა უმრავლესობა საქმის ღრმა ცოდნითა და ხატოვნად არის განმარტებული.

შესაძლოა გასაკვირი სულაც არ იყოს ის ფაქტი, რომ სულხან-საბა თავის ლექსიკოგრაფიულ შრომაში ახასიათებს საქართველოს საზოგადოებრივ-კულტურულ და ეკონომიკურ ყოფა-ცხოვრებას, მაგრამ უთუოდ საყურადღებოა, რომ ამ საკითხებთან დაკავშირებული სიტყვები, ტერმინები, ცნებები და მათი განმარტებები ენციკლოპედისტური თვალთახედვით არის წარმოდგენილი.

ენციკლოპედიური ხასიათი სულხან-საბას ლექსიკონს ონომასტიკურმა და ტოპონიმიკურმა ერთეულებმაც შესძინა.

აშკარად იკვეთება თარგმნითი ტენდენციებიც. ქართულ სიტყვებს ზოგ შემთხვევაში უცხო შესატყვისებიც აქვს მინერილი, მაგალითად, თურქული, სომხური, იტალიური.

რა მიზნით შემოაქვს ავტორს უცხო შესატყვისები? ილია აბულაძის აზრით, აქ მიზანი ერთია — სასწავლო ინტერესები (აბულაძე 1998: 27). სულხან-საბა ყველანაირად ცდილობს ტერმინთა ადაპტირებას ქართულ კულტურულ კონტექსტთან, მასალას შეძლებისდაგვარად ამარტივებს, რათა ადვილი აღსაქმელი იყოს. წერს კიდეც: „საადვილონი აღვნერენ, რათა ისნაონ ენა ქართული, შესრულებული და განვრცელებული ფარნავაზ ქართველთა პირველისა მეფისა მიერ, ბრძნისა და გონიერისა“ (ორბელიანი 1991: 28). ვგონებ, ეს სხვა არა არის რა, თუ არა ენციკლოპედისტური მსოფლმხედველობა.

ენციკლოპედიზმი თავისთავად გულისხმობს განმანათლებლობას.

როგორც ცნობილია, განმანათლებლობის იდეოლოგიის ჩამოყალიბებაში დიდი როლი ითამაშა ,,ენციკლოპედიამ", რომლის მომზადებას ხელმძღვანელობდნენ დიდრო და დალამბერი. მათთან თანამშრომლობდნენ ვოლტერი, რუსო, ჰოლბახი, ჰელვეციუსი და სხვა ცნობილი მოაზროვნეები. მათ თავიანთი სტატიებით იდეოლოგიის სახე მისცეს იმას, რაც მანამდე ცალკეული მოსაზრებების სახით არსებობდა. ამ

მოაზროვნეებს ენციკლოპედისტები უნოდეს არა მარტო იმიტომ, რომ ფრანგული ენციკლოპედია შექმნეს, არამედ იმიტომაც, რომ მათი სააზროვნო სტილი ენციკლოპედისტური იყო, ნერგავდნენ ფართო, მრავალმხრივი განათლების კულტს. ამ გზით განვითარდა სულხან-საბას აზროვნებაც. მართალია, ეს მოხდა ცოტა უფრო ადრე, მაგრამ მთავარია, რომ არსებობს ტიპობრივი თანხვედრა, მსოფლმხედველობრივი გრადაციის ერთიანი, მსგავსი ხაზი.

აქვე არ შეიძლება არ აღინიშნოს ერთი დეტალიც. „სწავლულ კაცთა კომისია", რომელიც ვახტანგ მეექვსემ შექმნა, რაღაცით მოგვაგონებს ფრანგი ენციკლოპედისტების ჯგუფს. რაზე მუშაობდნენ „სწავლული კაცები"? ეს ის თემებია, რომლებიც ენციკლოპედისტებსაც აინტერესებდათ — ისტორია, გეოგრაფია, კარტოგრაფია, სამართალი, ადმინისტრაციულ-სამეურნეო წესდებულება, საეკლესიო საბუთები და სხვა.

რა თქმა უნდა, აქ საუბარია არა ანალოგიაზე, არამედ აზროვნების სულისკვეთებაზე, რომელშიც საერთო ნიშნებიც ჩნდება.

ენციკლოპედიას საფრანგეთში განმანათლებლობის კოდექსი უნოდეს.

საქართველოში განმანათლებლობის კოდექსს სულხან-საბა ქმნის თავისი შემოქმედებით.

ევროპული განმანათლებლობის მსგავსად, სულხან-საბაც ფიქრობს ჰარმონიულ საზოგადოებაზე, რომლის საფუძველს და საყრდენს წარმოადგენს მოქალაქე და მისი ზნეობრივ-პოლიტიკური ცნობიერება. რამ შეიძლება გაანეიტრალოს ადამიანის თანდაყოლილი ეგოიზმი? რა თქმა უნდა, აღზრდამ. მოქალაქე უნდა აღიზარდოს. აღზრდა — ეს არის ყველაზე სანდო გზა საზოგადოების ჰარმონიზაციისაკენ. უნდა გაიბას კავშირი ხელოვნებასა და ზნეობრიობას შორის. ეპოქის ეთიკური პრობლემები უნდა გაიხსნას პერსონაჟთა სახეებში, ეთიკურისა და ესთეტიკურის გადაკვეთაზე.

ცოდნის გავრცელება მასებში, გარდამქმნელი იდეების შეტანა მოქალაქეებში და მორალისტური პათოსი, რითაც გამოირჩევა ევროპული განმანათლებლობა, შეინიშნება სულხან-საბას როგორც მხატვრულ, ისე ჰომილეტიკურ ნაწარმოებებში. „სიბრძნე სიცრუისაზე" რომ არაფერი ითქვას, განმანათლებლური სულისკვეთებით არის განმსჭვალული „სწავლანი".

პიროვნების აღზრდა, საზოგადოების მორალური გაჯანსაღება „სწავლანის" მთავარი მოტივია. სულხან-საბას აღზრდის თეორია — ეს არის აღზრდის ჰუმანისტური კონცეფცია.

გარდა იდეური შეხვედრებისა, ესთეტიკურ პარალელებზეც შეიძლება საუბარი. ნიგნში „სიბრძნე სიცრუისა" გამოყენებულია განმანათლებლობისთვის დამახასიათებელი ალეგორია, სატირა, იუმორი, ირონია, პარადოქსი.

სულხან-საბას სოციალურ-პოლიტიკური იდეები უახლოვდება ეგრეთ წოდებული „განათლებული აბსოლუტიზმის" მსოფლმხედველობას, რომელიც აღიარებს სახელმწიფო ინტერესების უზენაესობას და

ამტკიცებს, რომ ყველაფერი უნდა ხორციელდებოდეს სახელმწიფოს ინტერესებისთვის.

უთუოდ ამ შეხვედრებს გულისხმობდა კონსტანტინე გამსახურდია, რომელიც წერდა: „აბა ორბელიანი თავისი უნივერსალური განსნავლულობით ძლიერ მოგვაგონებს ფრანგ ენციკლოპედისტებს" (გამსახურდია 1956: 107).

მართლაც, სულხან-საბა ორბელიანი თავისი აზროვნების სტილით, სოციალური კრიტიციზმით, რაციონალისტური რიგორიზმით, ლოგიკური განაზრებებით, გამოხატვის უბრალოებით ქმნის განმანათლებლობის სტილს, რომელიც ერთი მხრივ ევროპული გავლენებიდან მომდინარეობს, მეორე მხრივ კი ქართულ-ეროვნულ ხასიათს იძენს.

დამოწმებანი:

აბულაძე 1998: აბულაძე ი. სულხან-საბა ორბელიანის „ლექსიკონი ქართული". თბ.: „მერანი", 1998.

ბერიძე 1936: ბერიძე ვ. დავით რექტორი — ლექსიკოგრაფის საბა ორბელიანის გამგრძელებელი. თსუ შრომები, I, თბ.: 1936.

გამსახურდია 1956: გამსახურდია .In memoriam Saba Orbeliani, კრიტიკა, Essays, I, თბ.: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1956.

გურგენიძე 1959: გურგენიძე გ. სულხან-საბა ორბელიანის „ქართული ლექსიკონის" მნიშვნელობა საქართველოს სახალხო მეურნეობის სტორიისათვის. // სულხან-საბა ორბელიანი, საიუბილეო კრებული. თბ.: თსუ, 1959.

ზარდალიშვილი 1966: ზარდალიშვილი გრ. გამოჩენილი ქართველი გეოგრაფები და მოგზაურები. თბ.: „საბჭოთა საქართველო", 1966.

კეკელიძე... 1987: კეკელიძე კ., ბარამიძე ა. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თსუ, 1987.

ნუცუბიძე 1985: ნუცუბიძე შ. ს.ს. ორბელიანის ფილოსოფიური შეხედულებანი. შრომები, ტ.IX, თბ.: „მეცნიერება", 1985.

ორბელიანი 1991: ორბელიანი ს.ს. ლექსიკონი ქართული. ტ. I. ავტოგრაფიული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ. თბ.: „მერანი", 1991.

ქუთათელაძე 1957: ქუთათელაძე ლ. სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის რედაქციები. თბ.: მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1957.

ჩანტლაძე 1959: ჩანტლაძე ვ. სულხან-საბა ორბელიანის ეკონომიკური შეხედულებები. თბ.: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1959.

ხარაძე 2010: ხარაძე კ. სულხან-საბა ორბელიანის გეოგრაფიულ-კარტოგრაფიული მემკვიდრეობა. თბ.: 2010.

თამარ ლომიძე

კლასიკური ეპისტემის ცნება და სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონა"

XVI-XVIII საუკუნეებში, ქართულ კულტურულ სივრცეში ფართოდ გაჩაღდა ლექსიკოგრაფიული მუშაობა. პირველ ეტაპზე, კერძოდ, 1629 წელს რომში დაიბეჭდა პირველი ქართული წიგნი „ქართულ-იტალიური ლექსიკონი" („ლექსიკონი ქართულ-იტალიური, შედგენილი სტეფანე პაოლინის მიერ, წმინდა ბასილის ბერის, ქართველი ნიკიფორე ირბახის დახმარებით, სარწმუნოების გამავრცელებელი საზოგადოების მისიონერთა სახმარად") და ქართული ანბანი ლოცვებითურთ. ლექსიკოგრაფიული კვლევის მეორე ეტაპი კი უკავშირდება სულხან-საბა ორბელიანის სახელს.

სულხან საბას „სიტყვის კონაში" 20000-მდე ლექსიკური ერთეულია შესული. ლექსიკონის ბოლოს საბამ მიაწერა:

> ამ ლექსიკონის რიგებში, თუ ბრძენმა დამინუნოთა,
> ჩემ დროს ვეძიე, ვერ შევხვდი, თქვენთანას დასარნმუნოთა,
> ეს რა შევკრიბე, მიქებდნენ მაშინ ან დასამგუნოთა,
> კურდღლის გამდრეკსა ჯორჯ ძაღლსა არ სდებენ საძაბუნითა.
> აქ ლექსიკონი არ იყო, დაცაეკარგათ ქართველთა.
> უკრძალველობით ფურცელი გაებნია ყე ქართ ველთა.
> ახლად შევკრიბე, შევანყევ, ჩემი ვიშრომე სულ ხანი,
> საბამან ორბელიანმან, ვის ერად მერქვა სულხანი.

„ანდერძნამაგიდან" ვიგებთ, რომ „სიტყვის კონის" შექმნამდე საქართველოში არსებობდა ლექსიკონი, რომელმაც ვერ მოაღწია საბამდე: „... ქართულთა ენათა ლექსიკონი აღარა იპოებოდა, რათა ჟამთა ვითარებათა უჩინო ქმნილიყო... ვინაიდან პატიოსანი ესე წიგნი დაჰკარგვოდათ, ენა ქართული თვისთა ნებათა ზედა გაერყვნათ".

როდის შეიქმნა „სიტყვის კონა"?

ალ. ფოცხიშვილის მითითებით, „1685 ნელი იყო წიგნის გამოჩენის, ე.ი. დამთავრების ნელი... თუმცა ვიცით ისიც, რომ მასზე ავტორს მუშაობა არ შეუწყვეტია მთელი სიცოცხლის მანძილზე, გარდაცვალებამდე" (ფოცხიშვილი 1995: 141).

ალ. ფოცხიშვილი „სიტყვის კონას" უნოდებს „განმარტებით-უნივერსალურ ლექსიკონს", რადგან „სიტყვის კონაში" შეტანილ ლექსიკურ ერთეულთა უმეტესობა განმარტებითი ლექსიკონის პრინციპებს პასუხობს, მაგრამ მასში უზარმაზარი მასალაა თარგმნილი სხვადასხვა (თურქული, სომხური, იტალიური) ენიდან და არაა მცირე მასალა ისეთი, რომელიც მხოლოდ ენციკლოპედიური ლექსიკონისთვისაა დამახასიათებელი" (ფოცხიშვილი 1995:142).

რაც შეეხება ამ ლექსიკონში სიტყვათა განლაგების წესს, ამავე მეცნიერის მითითებით, „თავისებურია „სიტყვის კონაში" ლექსიკურ ერთეულთა განლაგების წესი. როგორც ცნობილია, ლექსიკონებში სიტყვა-ფორმები ლაგდებიან ან ანბანურ რიგზე, ან ანბანურ-ბუდობრივზე... ანბანური რიგი მოითხოვს, რომ სალექსიკონო ერთეულები ერთმანეთს მოსდევდნენ სიტყვის სანყისი ასო-ბგერის იმ რიგით, როგორც მოცემულ ენაში განლაგებულია ანბანი... რაც შეეხება ანბანურ-ბუდობრივ განლაგებას, იგი გულისხმობს ანბანურ რიგსაც და ფუძეთა ნარმოქმნასაც. ასე, მაგალითად, ქეგლ-ში, რომელიც ანბანური წესითაა განყობილი, „კაც"-ის შემდეგ მოდის: **კაცა, კაცად-კაცი, კაცადკაცობა, კაცდღე, კაცობრივი** და სხვა, სულ 51 ერთეული, მათ შორის **კაცისმკვლელი, კაცთმძულვარება** და სხვა, მაგრამ არა გვაქვს: **საკაცე, საკაცობრიო, უკაცო, დედაკაცი** და ა.შ. იმის გამო, რომ ეს უკანასკნელი სიტყვები კან-ასო-ბგერით არ იწყება. ანბანურ-ბუდობრივ ლექსიკონში კი როგორც ეს უკანასკნელნი, ისე კან-ზე დაწყებული 51-ვე ერთეული ერთ ბუდეში მოთავსდებოდა. თუ ამ თვალსაზრისით განვიხილავთ „სიტყვის კონას", კვლავ უნივერსალიზმთან გვექნება საქმე. მართალია, მასში ძირითადად სიტყვები ანბანური რიგის მიხედვითაა დალაგებული, მაგრამ იგი ბოლომდე დაცული არაა. ანბანური რიგის გვერდით საბას გამოუყენებია ე.წ. „განყოფილებათა შემოკრებილად დაწერის წესი, რაც იმას ნიშნავს, რომ ზოგადი სიტყვის აღმნიშვნელი სიტყვის ბუდეში გაერთიანებულია ისეთი სიტყვები, რომლებიც კერძო ცნებებს აღნიშნავენ, უფრო სწორად, გვაროვნული ცნების აღმნიშვნელ ბუდეში გაერთიანებულია მასში შემავალი სახეობები" (ფოცხიშვილი 1995:143-144).

თ. ბოლქვაძის შენიშვნით, „ერთ დროს გაურკვეველი იყო, ვისგან გადმოიღო ან რის მიბაძვით შეიმუშავა საბამ ის მეთოდი, რომელსაც ის იყენებს „ზოგად სიტყვათა" განსამარტავად."... (ბოლქვაძე 2005: 106). ამავე მკვლევრის აზრით, სულხან-საბა ორბელიანთან განმარტების ერთ-ერთი სახე — მთელის ნაწილებად, ზოგადის კერძოდ დაყოფა ამონიოს ერმისის თხზულებებიდან იღებს სათავეს (იქვე). „აქვე უნდა აღვნიშნით, — წერს მკვლევარი, — VIII საუკუნის ბერძენი თეოლოგის, იოანე დამასკელის „დიალექტიკაც", რომლისგანაც ასევე დავალებულია სიტყვათა ლოგიკური განმარტების პრინციპი ორბელიანის ლექსიკონში" (ბოლქვაძე 2005: 107).

რამდენად კანონზომიერი იყო ის, რომ „სიტყვის კონა" შეიქმნა სწორედ XVII-XVIII საუკუნეებში? როგორი იყო ზოგადი სააზროვნო ტენდენციები, რომლებმაც განაპირობეს სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის შექმნა ამ ეპოქაში?

დასახული ამოცანა გულისხმობს იმ ცნების გამოყენებას, რომელიც ძალზე პროდუქტიული აღმოჩნდა ევროპული კულტურისა და მეცნიერების ანალიზისთვის. ესაა მიშელ ფუკოს მიერ საგანგებო მნიშვნელობით გამოყენებული ცნება „ეპისტემისა".

ფუკოს ცნობილ თხზულებაში „სიტყვები და საგნები: ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია" გამოკვლეულია ცოდნის იმ სამი სფეროს განვითარების ისტორია, რომლებიც XIX საუკუნის დასასაყისისთვის ჩამოყალიბდნენ ფილოლოგიის, პოლიტიკური ეკონომიისა და ბიოლოგიის მეცნიერებათა სახით. ამ ისტორიაში ფუკო გამოყოფს სამ ურთიერთდამოუკიდებელ შემეცნებით ველს ანუ *ეპისტემას* (ბერძნ. „ცოდნა") — აღორძინების ეპოქას, კლასიკურ რაციონალიზმს და თანამედროეობას. თავისთავად, ეპისტემა არის სტრუქტურა, რომელიც განსაზღვრავს გარკვეული შეხედულებების, კონცეფციების, მეცნიერული თეორიების არსებობის შესაძლებლობას ამა თუ იმ ისტორიულ პერიოდში.

თითოეული ეპისტემის შიდა მიმართებები ფუკოსთვის უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე ამ ეპისტემათა ურთიერთმიმართებები. ერთადერთი, რაც აერთიანებს ეპისტემებს, ესაა მათი ორგანიზების ხერხი: „სიტყვებისა" და „საგნების" სემიოტიკურ ურთიერთდამოკიდებულებათა ესა თუ ის ტიპი, რომელიც ნებისმიერი პერიოდის კულტურათა ყველა სხვა გამოვლინების საფუძველს წარმოადგენს.

აღორძინების პერიოდში, ფუკოს მიხედვით, ფუნქციონირებდა ეპისტემა, რომელიც ემყარებოდა სიტყვებისა და საგნების, სამყაროსა და მისი აღმწერი ტექსტების ერთიანობას. ენა აქ სამყაროს ნანილია, ხოლო სამყარო — ენისა: სიტყვები და საგნები ნარმოქმნიან ერთიან „ტექსტს". ენა ნარმოადგენდა საკუთარი თავის უწყვეტ კომენტარს. სამყარო აღიქმებოდა, როგორც ნიშან-თვისებებისა და სიტყვების ხლართი. ამგვარად, *ენა მიიჩნეოდა სამყაროს (ნივთიერი სამყაროს) განუყოფელ ნაწილად.*

კლასიკური რაციონალიზმის ეპისტემაში სიტყვები და საგნები ემიჯნება ერთმანეთს და მათ აკავშირებს მხოლოდ აზროვნება — იგივეობრიობისა და განსხვავების მიმართებათა გამოელენის საშუალებით. ენის ძირითად ფუნქციად მიიჩნევა *აზრის რეპრეზენტაცია, მისი წარმოდგენა.* იკარგება ენის მთლიანობა, განუყოფლობა, მონოლითურობა. კლასიციისტური ენა არ არსებობს, — ასკვნის ფუკო მისთვის დამახასიათებელი პარადოქსული მანერით, — მაგრამ ის ფუნქციონირებს. აქ ენა იქცევა ნიშანთა ავტონომიურ სისტემად და თითქმის თანხვდება თვით აზროვნებასა და ცოდნას.

„კლასიციისტურ ენაში, — ნერს ფუკო, — ვლინდება გარკვეული დამოკიდებულება საკუთარი თავისადმი, რომელიც ადრე შეუძლებელიც იყო და ნარმოუდგენელიც... ამიერიდან ამოსავალი ტექსტი უფერულდება და მასთან ერთად ქრება იმ სიტყვების ამოუწურავი სიმდიდრე, რომელთა მდუმარე ყოფიერება მონიშნული იყო საგნებზე: რჩება მხოლოდ ნარმოდგენა, რომელიც ხორცს ისხამს სიტყვიერ ნიშნებში — მის გამოვლინებებში — და ამის ნყალობით დისკურსად იქცევა. იდუმალებას მეტყველებისა, რომლის ინტერპრეტაციაც უნდა მოახდინოს მეორე ენამ, როგორც აღმოჩნდა, ენაცვლება ნარმოდგენის არსებითი დისკურსულობა: ჯერ კიდევ ნეიტრალური და ინდიფერენტული ღია შესაძლებლობა, რომლის განხორციელებისა და განმტკიცებისკენ მისნრაფებას გამოავლენს დისკურსი,

მაგრამ როდესაც ეს დისკურსი თავის მხრივ იქცევა ენის ობიექტად, მაშინ აღარ კითხულობენ, რას ამბობდა ის ოდესღაც, ოღონდ ფარულად, როგორ შეეძლო მას, ყოფილიყო თავისთავში ჩაკეტილი ენა და ფარული მეტყველება. ქრება მისწრაფება, გამოვლინდეს ის დიადი იდუმალი მეტყველება, რომელიც იმალება მის ნიშნებქვეშ. ახლა აინტერესებთ, როგორ ფუნქციონირებს ის: როგორ წარმოდგენებს გამოხატავს, როგორ ელემენტებს გამოანაწევრებს და გამოყოფს, როგორ ახდენს ანალიზსა და სინთეზირებას, შენაცვლებათა როგორი სქემა აძლევს საშუალებას, განამტკიცოს თავისი როლი წარმოდგენათა ანალიზში. კომენტარმა ადგილი დაუთმო კრიტიკას.

ეს ახალი მიმართება... იხილავს ენას ისე, თითქოს ეს უკანასკნელი იყოს წმინდა ფუნქცია, მექანიზმების ერთობლიობა, ნიშანთა დიადი ავტონომიური სისტემა. მაგრამ, იმავდროულად, მას არ შეუძლია არ დასვას საკითხი ენის ჭეშმარიტებისა ან მცდარობის შესახებ, მისი გამჭვირვალებისა და ბუნდოვანების შესახებ" (ფუკო 1977: 205)

სულხან-საბას „სიტყვის კონა" — იმის წყალობით, რომ ესაა „განმარტებით-უნივერსალური" ლექსიკონი, რომელშიც გვაროვნული ცნებების აღმნიშვნელ ბუდეებში გაერთიანებულია მათში შემავალი სახეობები, მიზნად ისახავს სწორედ იმის გამოკვლევას, თუ როგორ ფუნქციონირებს ენა, როგორ წარმოდგენებს გამოხატავს და როგორ ელემენტებს გამოანაწევრებს, როგორ ახდენს ანალიზსა და სინთეზირებას.

ცხადია, რომ რენესანსის ეპისტემის დროინდელი ენა, რომელიც დაუნანევრებელი იყო და რომელშიც ვლინდებოდა მხოლოდ პარადიგმატული (მსგავსების) მიმართებები, ვერ იქცეოდა რეფლექსიის საგნად — *მსგავსი, ერთგვაროვანი* მოვლენები ვერ განმარტავდენ ერთმანეთს. იმ ეპოქაში პარადიგმატულად აღიქმებოდა, საზოგადოდ, მთელი სამყაროც, როგორც მსგავსებების სფერო. ამგვარ სამყაროში განზავებული ენა, რა თქმა უნდა, კონტინუალურია — როგორც თავისთავთან, ასევე — სამყაროსთან მიმართებაში. ის აღსანიშნისა და აღმნიშვნელის არბიტრარულობას კი არ გულისხმობს, არამედ, პირიქით — მათ უწყვეტობას, ერთიანობას, მსგავსებას. სამყარო აღიქმება, როგორც უწყვეტი ნაკადი, როგორც არადიფერენცირებული მოცემულობა. ასევე აღიქმება ენა.

მხოლოდ მაშინ, როდესაც სამყარო და მისი ნაწილი — ენა — იქცა კრიტიკის საგნად, შესაძლებელი გახდა ენისავე ელემენტებით ენის არსის გააზრება, ისევე, როგორც სამყაროს ელემენტებით სამყაროს გააზრება. ეს ნიშნავდა სამყაროსა და ენის დანაწევრებას დისკრეტულ ელემენტებად. ამგვარად, სამყაროს ყოველი ნაწილი რენესანსის ეპისტემაში გაიაზრება სხვა ელემენტის (ელემენტების) მეშვეობით. სამყარო ადამიანის მსოფლაღქმაში დისკრეტულ მოცემულობად იქცა. ამიტომაც ხდება შესაძლებელი ამ ეპოქაში ენციკლოპედიებისა და განმარტებითი ლექსიკონების შექმნა.

* * *

აზრობრივი ექსპერიმენტის სახით წარმოვიდგინოთ, რომ სულხან–საბას მოღვაწეობა მიმდინარეობდა ქრონოლოგიურად უფრო ადრეულ

პერიოდში, მაგალითად, რენესანსულ ეპისტემაში. ამ ეპისტემაში, როგორც მიუთითებს მ. ფუკო, სიტყვებისა და საგნები წარმოქმნიდნენ ერთიან „ტექსტს", ანუ მათი ურთიერთმიმართება კონტინუალური ხასიათისა იყო. ეს ნიშნავს, რომ ობიექტური სამყაროსა და მასში მიმდინარე მოვლენების ასახვა ხდებოდა არა იმდენად ცნობიერ დონეზე, რამდენადაც — ადამიანის ორგანიზმის, როგორც მთლიანობის, ფიზიოლოგიურ პროცესებში. ადამიანის მიერ ობიექტური სამყაროს ამგვარი ასახვის თავისებურებები ამგვარია: „სხეულის ორგანოები „განეწყობა ისეთ ცხოველქმედებაზე. რომელიც ასახავს ყოფიერების საზრისებს და სამყაროს საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე მახასიათებლებს. ესაა ყოფიერების ასახვის პირველადი ცნობიერებამდელი დონე, სადაც ყალიბდება ცნობიერების შესაძლებლობის პირობები: სამყაროს სივრცულ-დროითი აღქმის უნარი, მოვლენათა და საგანთა (მათი ლოგიკის შესაბამისად) დაკავშირების უნარი, სამყაროში საკუთარი მყოფობის განცდა. მაგალითად, შიშის ემოცია გადმოიცემა ორგანოების ენაზე ოფლიანობის, ხელების კანკალის, გულზიდვის და ა.შ. სახით. ამ ენაზე ორგანოები „ჰყვებიან" არა მათში მიმდინარე ნეიროფიზიოლოგიური პროცესების, არამედ ორგანიზმის ფიზიოლოგიურ აქტებში საზოგადოებრივად ღირებული საზრისებისა და საგნობრივი სამყაროს კანონზომიერებათა სხვადყოფნის შესახებ. ადამიანი განიცდის არა თავისი ნეიროფიზიოლოგიური პროცესების მიმდინარეობას, არამედ სამყაროში თავისი მყოფობის საზრისებსა და მნიშვნელობებს, რომლებიც ამ ფიზიოლოგიურ პროცესებში და ამ პროცესების მეშვეობითაა წარმოდგენილი" (მატიაში 1988: 24).

რა თქმა უნდა, რენესანსულ ეპისტემის ეპოქაში სამყაროს ამგვარი აღქმის თავდაპირველი ეტაპი უკვე განვლილია — ის ემთხვევა ადამიანის ისტორიის დასაწყისს. მაგრამ ადამიანში ფიზიოლოგიის ენა ყოველთვის „მეტყველებს" და, როგორც ჩანს, პერიოდულად დომინირებულ ადგილს იკავებს სამყაროს აღქმის მოდუსებში (გავიხსენოთ თუნდაც რაბლეს „გარგანტუა და პანტაგრუელი", რომელშიც ფიზიოლოგიის ენა ძალზე „ხმამაღლა" მეტყველებს)

შესაბამისად, ჩვენ მიერ წარმოდგენილ ვირტუალურ ლექსიკონში მოცემული იქნებოდა შეზღუდული რაოდენობის ლექსიკური ერთეულები (ვინაიდან სამყარო ადამიანის აღქმაში კონტინუალური იყო) და მათი განმარტებები ტოლობითი ხასიათისა იქნებოდა, მაგ., შიში=კანკალი, გუგების გაფართოება და ა.შ.; ე.ი. გარესამყაროს ფენომენის ასახსნელად გამოყენებული იქნებოდა ორგანიზმის რეაქციის ერთ-ერთი სახეობა. ამასთან, ამგვარი რეაქციების რაოდენობაც შეზღუდული გახლდათ. შესაბამისად, სამყაროს შეზღუდული რაოდენობის მოვლენათა განსამარტავად გამოყენებული იქნებოდა იდენტური მნიშვნელობის მქონე მცირერიცხოვანი სიტყვები და გამოთქმები, სულხან საბასთან ამგვარი სიტყვები ასე განმარტება:

„ხოლო განიყოფების შიშიცა ექვსად: მცონარებად, კდემულებად, სირცხვილად, განკვირვებად, განცვიფრებად და უღონოებად. მცონა-

რებაᲘ ვიდრემე არს შიში ყოფადისა მოქმედებისა, ხოლო კდემულებაᲘ შიში მოლოდებითა ძაგებისაᲘთა და კეთილ არს ესე ვნებაᲘ; ხოლო სირცხვილი — შიში ბილწებისა რასამე საქმესა ზედა და არცა ესე უსასო არს ცხო(ვ)რებისაგან; და განკვირვებაᲘ — შიში დიდისა ოცნებისაგან; ეგრეთვე განცვიფრება — შიში უჩვეველისა საოცრისაგან; ხოლო უღონობა — შიში განვრდომილებისა; რამეთუ შეგვეშინის რაᲘ, ჴვებულ ყოფასა უღონობითა, ამას ზეითი იოანე დამასკელის ნიგნში ენერა...".

დავაკვირდეთ, როგორაა განმარტებული შიშის, როგორც გვარეობრივი ცნების, სახეობები:

„მცონარება არს შიში მომავლისა მოქმედებისა, რომელ არს დაზარება";

„კდემა (2,15 რუთი) შიში გმობის მოლოდინსა ზედა";

„სირცხული (22,10 ეზეკ.) შიში უბადოთა საქმეთა ზედა";

„განკჳრვება (2, 21 დაბად) შიში დიდი(სა) ოცნებისაგან";

„განცჳფრება... შიში დიდი საოცრისა რასაგანმე"...

ცხადია, თავისთავად შიში, როგორც გვარეობრივი ცნება სულხანსაბასთან განუმარტავია. განმარტებულია მხოლოდ მისი სახეობები. ეს იმას ნიშნავს, რომ შიში აქ არაა გაგებული, როგორც ფიზიოლოგიური რეაქცია, და, თავისთავად, განუმარტავ ცნებათა რიგს მიეკუთვნება.

შიში, დღევანდელი გაგებით, როგორც ორგანიზმის ფიზიოლოგირი რეაქცია, გადმოიცემა საბასთან ცნებით *ძრწოლა*:

„ძრწოლა... ძრნოლა არს ყო(ვ)ელთა შეძრწუნებულთა მიერ თრთოლაᲘ; ხოლო თრთოლა — ანუ სენისა ანუ სიბერითა ძრნოდეს; კანკალი არს მშიშარისა მიერ ძრნოლა; ძაგძაგი — სიციცისაგან ძრწოლაᲘ; კრკოლა — მოგონებული და ცუდი ძრნოლა; თახთახი — ხის ჴიდისა და ცუდის სართულის ქანება; ხოლო რყევა — მიწის ძრვა; ხოლო ქანება — ხის რტოთა და დაკიდებულთა რამეთა მიდ-მოდენა".

შიშის მსგავსადაა განმარტებული საბასთან *სიცილი*:

„განყოფანი სიცილთანი ესე არს: ღ ი მ ი ლ ი არს სიცილი სიმშვიდით, უჴმო, ბაგეთა ოდენ შეეტყობოდეს: სიცილი არს მცირედ გმიანი და მდაბალი; კაშკაში არს სიცილი მაღალი და მოჴდომილი; კასკასი არს სიცილი მაღალი და წვლილი; რახრახი არს სიცილი მაღალი და უშველრი; თქართქარი არს სიცილი მრავალთაგან შეჴმობილი; ღინცილი არს სიცილი მიწყივ უწესო; ხოლო ფრუსტუნი, ვის არ ენებოს სიცილის გამოჩინება და ერთს საცინელს საქმეზედ წარსცინოს და მალიად დაიდუმოს". აქაც საუბარია ფიზიოლოგიურ რეაქციაზე, რომლის განმარტება არაა მოცემული და დასახელებულია მხოლოდ მისი სახეობები.

„ტირილი... ტირილიცა ესრეთ განიყოფებიან: რამეთუ ც რ ე მ ლი... არს უჴმო ოდენ ცრემლის დენა; ვ ა ე ბ ა არს ავაჯითა და კეთილის სიტყვითა სატირალს რასმე იტყოდეს და ცრემლეოდეს; გ ო დ ე ბ ა არს ჴმაკეთილობითა... ზრუნ-შენუობით... გული(ს) სატკივართა სიტყვათა მგოსნობა, ხოლო ზ რ უ ნ ი — შებანება მისი; ქ ვ ი თ ი ნ ი არს მწარეს ტირილზე(დ) გულ-შენუხებულისაგან უკაფიო(დ) მაღალი დაძახილი. რომელ არს კ ო კ ო ც ე ბ ა; ს ლ უ კ–ს ლ უ კ ი არს გულ-ამოსკვნილისადან სულდაუღებ(ე)ლად ტირილი; ნ უ ნ უ ნ ი არს გულ-უტკივარი. უცრემლო. უგვანი, უნდომი რეცა

ტირილი; ბღერიალი არს ყრმათა მიერ მაღალი ცუდი ტირილი; ჩუხჩუხი არს ჩუმი და უხმო მნუხარების ტირილი. ვითარცა ქვაბი ა®დუღებული გულითა; ნუნკუნი არს მცირეს ლეკვისა ტირილი, ხოლო წკმუილი ძაღლის ტირილად ითქმის".

„მნუხარება... ხოლო მნუხარებისა სახენი ოთხ არიან მჭმუნვარება, ურვა, შური და ნყალობა. მჭმუნვარება უკვე არს მნუხარება შემქმნელი უბმოობისა, რომელ(ს)ა უნოდენ შთობად; ხოლო ურვა— მნუხარება დამამძიმებელი და შური — მნუხარება უცხოსა კეთილსა ზედა, ხოლო ნყალობა — მნუხარება უცხოსა ბოროტსა და ჭირსა ზედა".

აღსანიშნავია, რომ ყველა ემოციური რეაქცია როდია განუმარტავი, მაგალითად, ცნებას „გულის-ნყრომა" სულხან-საბა ამგვარად განმარტავს: „გულის-ნყრომაი არს მდუღარებაი გულის გარემოსისა სისხლისა ფოფინებისაგან, ნაღღლისა ანუ აღმღვრევისა მისისა ქმნილი..." და ა.შ., შემდეგ კი ჩამოთვლილია გულისნყრომის სახეობები „რისხვაი". „ბორგა", „დარილი". კონცეპტს *სიხარული* საბა ნეგატიური ფორმით განმარტავს — როგორც უარყოფითი ემოციების არქონას: — „სიხარული ... ესე არს ყოვლის ჭმუნვისაგან თავისუფლება".

გარკვეულ კონცეპტთა განმარტების ფორმის მსგავსება შემთხვევითი არ უნდა იყოს. საბა განმარტავს ზოგიერთი ემოციური რეაქციის სახელებს ისე, როგორც ისინი უნდა განმარტებულიყო ჩვენს აზრობრივ ექსპერიმენტში — ანუ მათი ფიზიოლოგიური ეკვივალენტების ჩამოთვლის მეშვეობით: ძრწოლა = თრთოლა; ან არ განმარტავს მათ (მაგ., *შიში,სიცილი, ტირილი, მნუხარება...).*

ეს ბუნებრივიცაა. როგორც უკვე ვთქვით, ადამიანში ფიზიოლოგიის ენა ყოველთვის „მეტყველებს" და ეს ენა უთარგმნელია. გარდა ამისა, ფიზიოლოგიური რეაქციები და ემოციები ასახავს ადამიანის ორგანიზმის კონტინუალურ მიმართებას სამყაროსთან. რა თქმა უნდა, შეუძლებელია მისი „თარგმნა" რაციოს ენაზე, რადგან ისინი ცნობიერებისთვის უცხო, არაანალიზირებად სფეროს მიეკუთვნებიან. შესაძლებელია მხოლოდ მათი სივრცესა და დროში სხვადასხვაგვარად გამოვლინებული ნაირსახეობების დასახელება, მითითება. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ არის კონცეპტები, რომელთა განმარტება *ენის დონე ზე* შეუძლებელია.

საყურადღებოა, რომ სულხან-საბა, ძირითადად, არ მიმართავს ზოგადი ცნებების განმარტებას, არამედ — მათ დანაწევრებას სახეობებად (მაგალითად, *მყოფი, გემო, თქმა* და სხვ.) შესაბამისად, ის ენობრივი კონცეფცია, რომელსაც ემყარება „სიტყვის კონა", გულისხმობს ზოგადი ცნებების განუმარტავობას (ან განმარტებას — დანაწევრების საშუალებით). ამგვარად, ზოგადი შეიძლება განიმარტოს მისი სახეობების განმარტების მეშვეობით, სინტაგმატურად: A= a+b+c+... ეს, განსაკუთრებით, შეეხება სხეულის ენის დამახასიათებელ ცნებებს, ე.ი. იმ ცნებებს, რომლებიც ბიოლოგიურადაა განპირობებული.

ბიოლოგიურად განპირობებული თანდაყოლილი განუმარტავი ცნებების ნუსხა შეიმუშავა ცნობილი სემანტიკური თეორიის ავტორ-

მა, პოლონური ნარმოშობის ავსტრალიელმა მეცნიერმა ა. ვეუბიცკამ. ვეუბიცკას თეორიაზე აქ არ შეეჩერდებით. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ თაბდაყოლილი განუმარტავი კონცეპტების ვეუბიცკასეული ნუსხა ჯერჯერობით არ შეიცავს „სხეულის ენის" ამსახველ გამოთქმებს. უნდა ვივარაუდოთ, რომ თუ ეს ნუსხა მართლაც უნივერსალურია, შესაძლოა, გარკვეულ ეპოქებში მას ემატება სხვა განუმარტავი ცნებებიც (მაგალითად, „სხეულის ენის" შესაბამისი კონცეპტები), რომლებიც განუმარტავია ამ ეპოქების საზღვრებში.

* * *

ვიკითხოთ, რატომ მოხდა ენის გამოყოფა კონტინუალური სამყაროსგან კლასიციზმის ეპისტემაში? რატომ მოხდა ენის დანაწევრება — გადანაცვლება დისკრეტულობის პოლუსისკენ?

თავისთავად, ნებისმიერი კონცეპტის განმარტება ნიშნავს დისკრეტულობის შეტანას ენის კონტინუალურ სტიქიაში. როდესაც სულხან-საბა ორბელიანი ამგვარად განმარტავს *სამყაროს: „ესე ცაი არს უძრავი და მყარი გარეგან სხვათა ცათა", ცხადია, აქ მიმდინარეობს ამგვარი პროცესი: აღსანიშნთან კონტინუალურად დაკავშირებული კონცეპტი* სამყარო, *გადაინაცვლებს რა დისკრეტულობის სფეროში, თვითონაც ნაწევრდება — ცხადია, ის აღსანიშნი, რომლსაც მიემართება კონცეპტი* სამყარო, *მხოლოდ ნაწილობრივ იფარება განმარტებით „ესე ცაი არს უძრავი და მყარი გარეგან სხვათა ცათა", თუნდაც იმიტომ, რომ ერთი კონცეპტის საზრისი არასოდეს უდრის სინტაგმის საზრისს, რომელიც დანაწევრებულია, რაციონალიზებულია, რამდენადმე ტრანსფორმირებულია. ესაა, როგორც ფუკო იტყოდა, მხოლოდ ქიმერა იგივეობისა, და არა ჭეშმარიტი იგივეობა, რადგან პირველსაწყისი კონცეპტი განმარტებაში წარმოგვიდგება არა თავისთავად, არამედ — თავისი სხვადაყოფნის სახით. კლასიცისტური ეპისტემის ტენდენციაც ხომ ასეთია: გამოყოს განსხვავებები, მათ შორის — განსხვავებები ერთი და იმავე კონცეპტის შიგნით — და ამ კონცეპტის განსხვავება საკუთარი თავისაგან. ესაა გზა ცნების გააზრებისკენ — გვაქვს ორი აღსანიშნი (ბოლო მაგალითის მიხედვით — ერთი მხრივ,* სამყარო *და, მეორე მხრივ, ცაი უძრავი და მყარი გარეგან სხვათა ცათა), რადგან სალექსიკონო განმარტების შემდეგ* სამყარო *შეესაბამება უკვე ორ აღსანიშნს. ერთი მათგანი იგულისხმება თვით ამ კონცეპტში, მეორე კი — მის სხვადაყოფნაში (განმარტებაში). სწორედ ესაა ცნებითი აზროვნების პრინციპი: ორი აღსანიშნის ურთიერთშეჯერება იძლევა მათი განზოგადებისა და ცნებითი გააზრების შესაძლებლობას. ეს პრინციპი კიდევ უფრო მკვეთრად ვლინდება ფრანგულ ენციკლოპედიაში, სადაც განმარტება გაცილებით უფრო ვრცელია და, ამდენად, კიდევ უფრო მეტად შორდება იმ შინაარსს, რომელსაც შეიცავდა თავდაპირველად ენის უნყვეტ, კონტინუალურ სტიქიაში ჩართული კონცეპტი (თუნდაც რენესანსის ეპისტემაში).*

ესაა სინტაგმატურობის პოლუსის მიერ პარადიგმატულობის სრული დაძლევა, რაც კლასიციზმის ეპისტემისთვისაა დამახასიათებელი.

ნიშანდობლივია საინტერესო პარალელი, რომელიც თავს იჩენს სულხან-საბას ლექსიკონსა და ქართულ ანბანთქებებს შორის. მთელი სამყარო „სიტყვის კონაში" დალაგებულია ანბანის თანმიმდევრობით, ანუ სამყაროს დანანევრების პრინციპად გვევლინება ანბანი. *„ანბანთქებებში"* კი ანბანის ასოთა განანილება ტექსტში განაპირობებს იმ ეფექტს, რომ ეს ტექსტი თვისებრიობას იცვლის და *მისი ელემენტები ერთიანდებიან ახალ სისტემაში — აქ ძირითადი ტექსტია სწორედ ანბანი,* რომელსაც ფონის სახით ახლავს პოეტური ნანარმოების ტექსტის დანარჩენი ნანილი.

როგორც „სიტყვის კონაში", ისე ქართულ ანბანთქებებში ხორციელდება სამყაროს ან ტექსტის ცალკეული (ანბანის ასოებით მარკირებული) ფრაგმენტების *ჩამოთვლა.*

ნესრიგი, მოწესრიგებულობა, კლასიციზმის ეპისტემაში სამყაროს აღქმის ფორმაა. რაც შეეხება ანბანს, მისი არსის შემეცნებისთვის ასევე აუცილებელია მისი ნესრიგის, მოწესრიგებულობის გამოვლენა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ანბანის ელემენტები უნდა შევადაროთ ერთმანეთს. მაგრამ ეს ამოცანა საკუთრივ ანბანის ფარგლებში განუხორციელებელია — ესაა გარკვეული თვითკმარი ელემენტების ერთობლიობა (ანალოგიურად, რიცხვთა ჩამონათვალში თითოეული რიცხვი თვითკმარია. შედარება სხვა რიცხვებთან შესაძლებელია მხოლოდ რიცხვების თვისებრიობის შეცვლისას — მათი დანანევრებისას; ასევე, ანბანის თითოეული ელემენტი *ანბანის ფარგლებში* თვითკმარია, შეუძლებელია სხვა ელემენტებთან მისი შედარება, ანუ მსგავსების ან განსხვავების დაფიქსირება — აქ, რა თქმა უნდა, არ ვგულისხმობთ გრაფიკულ მსგავსებებსა და განსხვავებებს). ეს ამოცანა შეიძლება განხორციელდეს მხოლოდ მაშინ, როდესაც მოხმობილ იქნება ახალი სისტემა, რომელშიც ეს ელემენტები *ურთიერთშედარებადი* იქნება. ასეთი სისტემაა ანბანთქების ტექსტი (ან, თუნდაც, ანბანურ რიგზე განყობილი ლექსიკონი ან ენციკლოპედია), რომელშიც ანბანის თითოეული ელემენტი ახალ თვისებრიობას შეიძენს — ერთდროულად ანბანის ელემენტიც იქნება და რაღაც სხვა სისტემის ელემენტიც (ან ამ ახალი სისტემის ელემენტის ნიშანი — როგორც ეს მოხდა ფრანგულ ენციკლოპედიაში, ან ანბანთქებებში, ან ლექსიკონებში). სხვადაგვენისას ანბანის ელემენტების შედარება უკვე შესაძლებელია, რადგან მათი განსხვავებულობა, რომელიც ანბანის ფარგლებში არ ვლინდებოდა, ახლა უკვე ფუნქციურ განსხვავებულობად ნარმოგვიდგება. ანბანთქებებში ესაა ანბანის ელემენტებისადმი აღნიშვნის უნარის მინიჭება. როგორც კი ამგვარი ელემენტი აღიჭურვება ნიშნობრივი ფუნქციით, ის უკვე აღარ ემთხვევა თავის თავს, როგორც ანბანის სისტემის კომპონენტს.

„კლასიციზმის ეპოქაში, — წერს ფუკო, — ნიშნის დანიშნულებაა... სამყაროს დანანევრება, განლაგება უსასრულოდ ლია ზედაპირზე და დაკვირვება (კვლავ სამყაროდან გამომდინარე) მისი შემანაცვლებელი იმ ნიშნების უსასრულო რიგ ზე, რომელთა მეშვეობითაც ის გაია ზრება. ამის წყალობით გ ზა ეხსნება ანალი ზსაც და კომბინატორიკასაც, რაც სამყაროს, მის მთლიანობაში, მოწესრიგებულობას ანიჭებს" (ფუკო 1977: 111).

მართალია, არ შეიძლება (მასშტაბის მიხედვით) ფრანგული ენციკლოპედიის შედარება სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონასთან", მაგრამ მათი დანიშნულება ერთგვაროვანია — სამყაროს დანაწევრება, განლაგება უსასრულოდ ღია ზედაპირზე და დაკვირვება (კვლავ სამყაროდან გამომდინარე) მისი შემნაცვლებელი იმ ნიშნების უსასრულო რიგზე, რომელთა მეშვეობითაც ის გაიაზრება.

ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ მიშელ ფუკოს კონცეფცია, რომელიც გადმოცემულია მის წიგნში „სიტყვები და საგნები (ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა არქეოლოგია" განმარტავს აზროვნების იმ ძირითად ტენდენციათა თვისებრიობას, რომლებმაც თავი იჩინეს არა მარტო დასავლეთ ევროპის არსებით კულტურულ მოვლენებში და, კერძოდ, ფრანგი ენციკლოპედისტების მოღვაწეობაში, არამედ — XVI-VIII საუკუნეების ქართულ კულტურაშიც და განაპირობეს „ლექსიკონი ქართულის" შექმნა.

დამოწმებანი:

ბოლქვაძე 2005: ბოლქვაძე თ. *იდეოლოგიზებული ღირებულებანი.* თბ.: 2005.

მატიაში 1988: Матяш Т. П. *Сознание как целостность и рефлексия.* Издательство Ростовского университета, 1988.

ორბელიანი 1966: ორბელიანი ს.ს. *ლექსიკონი ქართული.* ორ ნიგნად. თბ.: 1966.

ფოცხიშვილი 1995: ფოცხიშვილი ალ. *ქართული ენათმეცნიერების ისტორია.* თბ.: 1995.

ფუკო 1977: Фуко М. Слова и вещи (Археология гуманитарных наук). М.: 1977

გოჩა კუჭუხიძე

ბესარიონ გაბაშვილი

(ბიოგრაფიული ნარკვევი)

ბესარიონ გაბაშვილი გამორჩეული ფიგურაა ქართული პოეზიის ისტორიაში. სარგის ცაიშვილი ბესარიონ გაბაშვილს (ბესიკს) ძველი ქართული მწერლობის უკანასკნელ დიდ ნარმომადგენლად მიიჩნევს (ცაიშვილი 1966: 649). მისი აღნიშვნით, ბესიკის შემოქმედება „თუმცა ეხება იმავე საკითხებს (სოციალურს, ეთიკურს და სხვ.), რომლებიც ნამოაყენეს არჩილმა, ვახტანგ VI-მ, დავით გურამიშვილმა, მაგრამ მისი პოეზია მაინც სხვა მხრივ არის მიმართული. იგი სილამაზისა და ადამიანის მშვენიერ გრძნობათა დიდი მომღერალია“.

შემდეგ მკვლევარი დასძენს, რომ ბესიკმა ლექსებს „თითქოს დაუბრუნა ძველი ლირიკის თვისებები და იგი კვლავ სიმღერა-მელოდიას დაუკავშირა. ამ მომენტმაც განაპირობა ბესიკის დიდი პოპულარობა მის თანამედროვეთა შორის“ (ცაიშვილი 1966: 649).

იოანე ბატონიშვილის თქმით, — „ბესარიონ გაბაშვილი იყო მეცნიერებათა შინა გამოცდილი და უცხო პიიტიკოსი. მოშაირე მჰსგავსი რუსთველისა, რომელმანც მრავალი საამო შაირნი დასნერა სპარსთა ხმათა ზედა სამღერალი ქართულისა ენითა... გააკეთა სხვათა და სხვათა ხმათა ზედან სიმღერისა ლექსები“ (კალმასობა 1948: 195; ცაიშვილი 1966: 649).

ბესიკის „სპარსთა ხმათა ზედან“ მომღერალ პოეტად მიიჩნევა არცთუ სნორია, მით უმეტეს, არ იქნება მართებული, თუ, ამ მხრივ, მას რუსთველს მივამსგავსებთ, — პოეტს, რომელმაც აბსოლუტურად თვითმყოფადი, ყველასაგან განსხვავებული მხატვრული სამყარო შექმნა, მაგრამ იოანე ბატონიშვილს უდავოდ სნორად შეუმჩნევია ბესიკის მრავალმხრივი ნიჭი, უნარი, რომ „სხვათა და სხვათა ხმათა ზედან სიმღერისა ლექსები“ დაეწერა, ე.ი. ემოლვანა სხვადასხვა ჟანრში, და იგი სავსებით მართებულად აღნიშნავს, რომ ბესიკი „უცხო“, ანუ საუცხოო, დიდი პოეტი იყო, იოანე ბატონიშვილს ყურადღებიდან არ რჩება ისიც, რომ ბესარიონ გაბაშვილი ჩინებული სნავლული გახლდათ.

ბესიკის მამას — ზაქარია გაბაშვილს ქართლის მეფის — თეიმურაზ II-ის კარზე მოძღვრის თანამდებობა ეკავა (თეიმურაზი 1744 ნელს გახდა ქართლის მეფე, მისი ვაჟი — ერეკლე II კი კახეთის მეფედ შეიქმნა. ამიერიდან ქართლი და კახეთი ფაქტიურად ერთიან სახელმწიფოს წარმოადგენდა) (ცაიშვილი 1966: 649).

იმავე იოანე ბატონიშვილის აღნიშვნით: ზაქარია იყო „ძველთა და ფილოსოფიისა სწავლათა შინა გამოცდილი და ღვთისმეტყველებისაცა მი-

ნევნილი, მშვენიერი რიტორი და უცხო მოქადაგე. ეს იყო მშვენიერი მწერალი და მთხზველი მალალსა ფრასსა ზედა, უცხო პიიტიკოსი და მღვდლობითა სრული, რომელიცა იქმნა მეფეთა მოძღვარიცა" (კალმასობა 1948: 195).

როგორც ვხედავთ, იოანე ბატონიშვილი ბესიკის მამის განსნავლულობას და ნიჭს, ასევე, დიდად აფასებს. „ზაქარიას განსნავლულობას აღიარებდა მისი მონაფე და შემდგომში იდეური მონინააღმდეგე ანტონ კათალიკოსიც" (ცაიშვილი 1966: 650).

ზაქარია დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა მეფის კარზე. იგი აქტიური სასულიერო და საერო მოღვაწე იყო.

მოძღვრად დადგინებამდე ზაქარია და მისი მამა, რომელიც, ასევე, სასულიერო პირი გახლდათ, ქვემო ქართლში მოღვაწეობდნენ.

სარგის ცაიშვილი ყურადღებას ამახვილებს ზაქარია გაბაშვილის დამსახურებაზე, რომელიც მას ქიზიყის სასულიერო ცხოვრებაში მიუძღვის. ზაქარიასა და მისი მამის საორბელოში მოღვაწეობის ხანებში კახეთის სხვადასხვა მხარეში ძალიან იყო მომძლავრებული ლეკიანობა, მოლები ძალით ამაჰმადიანებდნენ ხალხს. ზაქარია სპეციალურად გამგზავრებულა ქიზიყს და ბევრნი მოუქცევია ქრისტიანობაზე (ცაიშვილი 1962: 9-10).

ზაქარია გაბაშვილის ეს ღვაწლი მის თანამედროვეებსაც არ დარჩენიათ შეუმჩნეველი, — „კალმასობაში" ვკითხულობთ: „ამან იღვანა ქიზიყსა შინა ქადაგებითა, რომელთა შორის შევიდა მცირედ ლეკიანობა და მალე მოაქცინა იგინი" (ცაიშვილი 1962: 10).

ზაქარიას, როგორც მოძღვარს, მეფის ოჯახის საქმეებში ჩარევაც შეეძლო — 1746 წელს გარდაიცვალა დედოფალი თამარი და, როგორც ნყაროთაგან ირკვევა, ზაქარია გაბაშვილის აქტიურობის ნყალობით მეფე თეიმურაზ II-ს მეორე ცოლი შეურთავს, —ანა, იგივე — ანახანუმი (ცაიშვილი 1962: 10).

ზაქარია გაბაშვილს მალე კონფლიქტი მოსდის ანტონ კათოლიკოსთან. ანტონ I-ს მეგობრული ურთიერთობა ჰქონდა კათოლიკურ ეკლესიასთან.

სარგის ცაიშვილი ეყრდნობა მიხეილ თამარაშვილის მიერ გამოქვეყნებულ მოხსენების ტექსტს, რომელიც კათოლიკე მისიონერს — პატრი ჯულიო ბონავენტურას ეკუთვნის და რომელიც რომის პაპისადმია მიმართული. ამ რელაციონის თანახმად, 1755 ნლის 12 დეკემბერს თბილისში კათოლიკე მღვდლების ნინაალმდეგ დევნა მოუწყვიათ.

თუ პატრ ჯულიო ბონავენტურას ვერწმუნებით, — ამ დევნამდე კათოლიკეებს კათოლიკოსი ანტონი იცავდა, მას პატრი იერონიმე ნორჩელის ნინაშე ულიარებია და მიულია კათოლიკური სარწმუნოება და ცდილობდა სხვებიც გაეკათოლიკებინა.

როგორც მიჩნეულია, კათოლიკეებთან სიახლოვეს ანტონ კათალიკოსი „პრაქტიკულ მიზნებს უკავშირებდა, მისი აზრით, ეს ხელს შეუწყობდა ჩვენში ევროპული ცივილიზაციის გავრცელებას" (ცაიშვილი 1962: 11).

ზაქარია გაბაშვილმა თეიმურაზ II-ის დახმარებით შეძლო ანტონის გადაყენება კათოლიკოსობიდან. 1756 ნლის საეკლესიო კრებაზე ანტონმა საჯაროდ მოინანია კათოლიკობა, მაგრამ სასჯელს მაინც ვერ ასცდა, — იგი რუსეთში გააძევეს.

ზაქარიას ძალაუფლება ამის შემდეგ ძალიან გაძლიერებულა, მაგრამ — არცთუ დიდხანს.

1760 წელს თეიმურაზ II პეტერბურგს გაემგზავრა, სადაც გარდაიცვალა 1762 წელს.

ამის შემდეგ ქართლ-კახეთში გამეფებულმა ერეკლე II-მ, რომელიც სიმპათიით იყო გამსჭვალული ანტონისადმი, ეს უკანასკნელი სამშობლოში დააბრუნა, სადაც ანტონმა 1764 წელს კათოლიკოსობა დაიბრუნა.

ანტონმა შესთავაზა ზაქარიას, რომ დაევინყებინათ ქიშპი, მაგრამ ზაქარია ჯიუტად განაგრძობდა ანტონის ნინააღმდეგ ბრძოლას, მნვალებლად აცხადებდა მას.

მისი მოღვანეობის შედეგი ის იყო, რომ საეკლესიო კრებამ ზაქარია განხეთქილების ჩამოგდებაში დაადანაშაულა და 1764 ნელს ეკლესიიდან განკვეთა. „მასთან ერთად შეუჩვენებიათ მისი უფროსი სრულნლოვანი შვილი იოსები" (კეკელიძე, ბარამიძე 1969: 464).

მეფე ერეკლეს ბრძანებით ზაქარია ერთხანს პატიმრობაში ჰყოლიათ, ბოლოს მისთვის ნაუგვრიათ ოჯახი (ცოლი და რვა შვილი) და სამშობლოდან გაუძევებიათ (კეკელიძე, ბარამიძე 1969: 464).

1768 ნელს ზაქარია უკვე რუსეთშია, ვახტანგ VI-ის შთამომავალთა შორის ცხოვრობს. ზაქარია გაბაშვილი, რომელიც დახმარებას რუსეთის სინოდს სთხოვდა, თვით ამ სინოდმაც დამნაშავედ მიიჩნია და დანაშაულის მონანიებისაკენ მოუნოდა.

ზაქარია გაბაშვილი საქართველოში გამობრუნდა, — იმერეთში, სოლომონ მეფის კარზე მონახა თავშესაფარი. ერთხანს ლიტერატურულ მოღვანეობასაც ენეოდა.

იოანე ბატონიშვილისა და ზაქარიას ვაჟის – ოსე გაბაშვილის ცნობათა თანახმად, ზაქარია გაბაშვილი იმერეთში 1780 ნელს გარდაცვლილა (ხსენებულ ცნობებზე დაყრდნობით, თარილი გიორგი ლეონიძემ დაადგინა). იგი გელათის მონასტერში დაუკრძალავთ.

„ზაქარიას ოპოზიციურმა მიმართულებამ უეჭველად ბევრ რამეში განსაზღვრა მისი ვაჟის, ბესიკის ცხოვრებისა და სახელმნიფოებრივი მოღვანეობის თავისებურებანი" (ცაიშვილი 1962: 18).

ბესარიონ გაბაშვილი 1750 ნელს დაიბადა. ცხადია, გასაზიარებელია ის აზრი, რომ თავის ოჯახში „იმდროისათვის სავალდებულო ნვრთნა-განათლებას მიიღებდა", რომ იგი „იმთავითვე მაღალ ნრეებში ტრიალებდა" (ს. ცაიშვილი).

გიორგი ლეონიძის აღნიშვნით, მიუხედავად იმისა, რომ „არავითარი ოფიციალური ცნობა არ მოგვეპოვება ბესიკის შემდგომი მდგომარეობის შესახებ და ბესიკის ცხოვრების ეს ხანაც სიბნელით არის მოცული, მაგრამ ზოგი საბუთის მიხედვით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ შეჩვენებული ნამოძღვრალის ოჯახიდან კერძოდ ბესიკს მფარველი გამოსჩენია. ცხადია, ასეთი გაბედულება მხოლოდ სასახლის დიდგავლენიანსა და დამოუკიდებელ პიროვნებას შეეძლო". გიორგი ლეონიძის აზრით, — ეს პიროვნება ყოფილა თეიმურაზ მეორის ქვრივი დე-

დოფალი ანა-ხანუმ, რომელიც თავის დედოფლობით პირადად ზაქარიასგანაც იყო დავალებული“ (ლეონიძე 1949: 201).

დედოფალ ანას გარდა, როგორც მიჩნეულია, ბესიკის პატრონი და პირადი მფარველი ლევან ბატონიშვილი ყოფილა. „ლევანი დიდი სამეფო კაცის იმედებს იძლეოდა. როგორც ცნობილია, იგი ერეკლე მეფის უსაყვარლესი შვილი და საიმედო მემკვიდრე იყო. უნდა ვიფიქროთ, რომ ლევანის ამალაში ირიცხებოდა ბესარიონ გაბაშვილიც“...

ბესიკის მეგობართა შორის ასახელებენ, ასევე, დავით ორბელიანს — „ყარამანიანის“ მთარგმნელს, პოეტს, — მეფე ერეკლეს სიძეს (ცაიშვილი 1966: 654).

ყოველივე ამის მიუხედავად, ბესარიონ გაბაშვილი 1776-1777 წლისთვის, მამის მსგავსად, ქართლიდან გაუძევებიათ (ცაიშვილი 1966: 654). თუ რა გახდა ექსორიის მიზეზი, ამ საკითხზე არაერთი მოსაზრება არსებობს:

სერგი გორგაძე მიიჩნევდა, რომ ბესიკ გაბაშვილის ქართლიდან გასახლების მიზეზი მისი და ერეკლე მეფის დის — ანა ბატონიშვილის სიყვარული იყო. შემდგომში მან მიიჩნია, რომ ბესიკს მამუკა ორბელიანის ასული — ანა უყვარდა, რომელიც მამის გარდაცვალების შემდეგ ერეკლე მეფის კარზე იზრდებოდა.

გიორგი ლეონიძის აზრით, რადგან ბესიკ გაბაშვილის ლექსს, რომელიც ცნობილია სათაურით „დედოფალს ანაზედ“, სათაური მხოლოდ ორ მოგვიანო დროის ხელნაწერში აქვს ნამძღვანებული, ამიტომ, სათაურის ავტორი, შესაძლოა, ლექსის გადამწერი ყოფილიყო, რომელმაც ბესიკისა და ანას სიყვარულის შესახებ ლეგენდა გაავრცელა.

გიორგი ლეონიძე მიიჩნევდა, რომ ბესიკს უყვარდა მაია, — ასული გიორგი ქსნის ერისთავისა, — ის, ვინც 1770 წელს დაქვრივებულა (იგი ერეკლე მეფის დისშვილის — მამუკა ორბელიანის მეუღლე იყო, ე. ი. — დედა იმ ანასი, რომელიც, სერგი გორგაძის მეორე შეხედულების თანახმად, ჰყვარებია პოეტს). გიორგი ლეონიძის აზრით, ლექსები, რომელიც პოეტს ანა ორბელიანისადმი აქვს მიძღვნილი, არა — სასიყვარულო, არამედ მეგობრულია.

კორნელი კეკელიძე ეკამათებოდა გიორგი ლეონიძეს, — მიიჩნევდა, რომ სიტყვები: „იგია ჩემი ხელმწიფე და ჩემი დამადნობელი“, „ცნობა მიმიღო და გული“, „კვლავ მომკლას ამისთანამან“, „მიმიღო ცნობა ჩემმან ხელმქმნელმან, ლამაზმან ამან“, „ვინც იყოს ხელად, ეტრფე და მოგკლას ამისთანამან“ სწორედ რომ სასიყვარულოა (კეკელიძე 1981: 667). „ბესიკი არ შეგვიძლია ნარმოვიდგინოთ XI-XII საუკუნეთა რაინდად, რომელსაც პატრონყმური კოდექსის თანახმად, თავისი პატრონი სილამაზისა და სიკეთის იდეალად ნარმოუსახავს და თავისი თავი მოჩვენებით მის გახელებულ მიჯნურად ნარმოუდგენია“ (კეკელიძე 1981: 668).

კორნელი კეკელიძის აზრით, — ეს სასიყვარულო ლექსი ანა ორბელიანს უნდა ეძღვნებოდეს და ამიტომ „მაია ვერ იქნებოდა მიზეზი ბესიკის იმერეთში განდევნისა“ (კეკელიძე 1981: 667).

რაც შეეხება სერგი გორგაძის მოსაზრებებს, — ნყაროთა თანახმად, იმ დროს, როცა 21-22 ნლის ყმანვილი ბესიკი ლექსებს ანას უძღვნიდა, ეს უკანასკნელი ძალიან ახალგაზრდა აღარ ყოფილა, მაშინ, როცა ბესიკი მას უწოდებს „კეკელა-მარდს", „ვარდს, ჯერეთ არ შლილს" (კეკელიძე 1981: 666).

სერგი გორგაძის მეორე მოსაზრებას თუ გავიზიარებთ, მაშინ, როგორც კორნელი კეკელიძე მიიჩნევდა, უნდა ვიფიქროთ, რომ ბესიკის სატრფო 16 ნლის ასული ყოფილა (დაახლოებით ამ ასაკისა იყო ანა ორბელიანი, როცა ბესიკი გაასახლეს).

კორნელი კეკელიძე იზიარებს სერგი გორგაძის მეორე მოსაზრებას ბესიკის სატრფოს ვინაობის შესახებ, მაგრამ მიაჩნია, რომ პოეტი ანას გაუმიჯნურდა „1784 ნლიდან, როდესაც ის, ჯერ კიდევ ახალგაზრდა, როგორც დედოფალი, გადადის იმერეთში და იქ ძალზე იახლოებს დიდ კარისკაცს და შემდეგში დიპლომატს, პოეტ ბესიკს" (კეკელიძე 1981: 666).

კორნელი კეკელიძის აზრით, „რომანული თავგადასავალი ვერ ჩაითვლება ბესიკის თბილისიდან განდევნის მიზეზად". იგი არ იზიარებდა შეხედულებას, რომლის თანახმად, ბესიკი ერეკლე მეფის სანინააღმდეგო პოლიტიკურ დაჯგუფებაში შედიოდა. მისი აღნიშვნით, „არ შეიძლება, რასაკვირველია, იმის თქმა, რომ ბესიკი არ გრძნობდა და არ განიცდიდა ერეკლეს მიერ მიყენებულ ჭრილობას, მისი მშობლების ოჯახის გაუბედურებას, მაგრამ ძნელია იმის მტკიცება, რომ ამ მოტივით ის მონანილეობას იღებდა მეფის წინააღმდეგ გაჩაღებულ ინტრიგებში" (კეკელიძე 1981: 669).

როგორც მკვლევარი აღნიშნავს, იმერეთში ბესიკის გასახლების ინიციატორი იყო ანტონ კათოლიკოსი, რომელსაც პოეტის მამა ზაქარიასთან მტრული ურთიერთობა ჰქონდა. ეს კარგად ჩანს ბატონიშვილების — დავითისა და ბაგრატის „ისტორიიდან": — „გაბაშვილი ბესარიონ იმყოფებოდა ექსორია ქმნილი მამითურთ თვისით იმერეთს ანტონის გამო კათოლიკოზისა" (კეკელიძე 1981: 670).

გვინდა, ამ საკითხებთან დაკავშირებით, ორიოდე სიტყვა დავამატოთ:

ანასადმი მიძღვნილი სტრიქონები რომ მართლაც სასიყვარულოა, ამაში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია.

ვფიქრობთ, ასევე, რომ მართლაც საეჭვოა, ერეკლეს ოჯახის ნევრების დაცვის ქვეშ მყოფ ბესიკს ერეკლეს სანინააღმდეგო შეთქმულებაში მიეღო მონანილეობა.

ანტონისა და მისი ოჯახის ურთიერთდაპირისპირება კი ცნობილია.

რამდენადაც საისტორიო ნყაროც სნორედ ანტონს ასახელებს ბესიკის გაძევების მოთავედ, უფრო ეს უკანასკნელი აზრია სავარაუდო. ვფიქრობთ, არ არის გასაზიარებელი აზრი, რომ ბესარიონ გაბაშვილი სახელმნიფო შეთქმულებაში ღებულობდა მონანილეობას და ეს გახდა სახელმნიფოდან მისი გაძევების მიზეზი.

რაც შეეხება ბესიკის სასიყვარულო ინტრიგას, — არ არის გამორიცხული, რომ მეფის დის სიყვარული მხოლოდ ლეგენდა იყოს და იგი იმ მიზნით გაევრცელებინათ, რომ ბესიკის განდევნისათვის შეენყოთ ხელი.

ამ ვარაუდს შემდეგი არგუმენტი გამოგვათქმევინებს, — ლექსი რომ დედოფალ ანას ეძღვნებოდეს, ბესიკი, მოსალოდნელი ინტრიგების თავიდან აცილების მიზნით, უბრალოდ არ ახსენებდა ანას სახელს. რადგან ახსენებს, ვფიქრობთ, ეს დედოფალი ანა არ უნდა იყოს.

ამდენად, სიტყვები — „დედოფალს ანაზედ" მართლაც განზრახ გაკეთებული მინანერის შთაბეჭდილებას ტოვებს, როგორც ეს მიაჩნდა გიორგი ლეონიძეს და მართლაც ლეგენდის გამოძახილი უნდა იყოს. შესაძლოა, ასეთი აზრი ბესიკის გასახლების მიზნითაც გაავრცელეს...

საერთოდ, როგორც ჩანს, ანასადმი მიძღვნილი სხვადასხვა ლექსი არის ამ სათაურის ქვეშ გაერთიანებული...

ლექსში მოხსენიებული ანა კი, ანა ორბელიანი უნდა იყოს, და არა — მეფე ერეკლეს და — ანა დედოფალი, როგორც ფიქრობდა კორნელი კეკელიძე.

ბესიკის პოეზიიდან კარგად ჩანს, რომ სატრფიალო თავგადასავალი ბევრი ჰქონია პოეტს, — ამ საკითხების ძიება მომავალში ბესარიონ გაბაშვილის ბიოგრაფიის შესახებ ბევრ საინტერესო კითხვაზე მოგვცემს პასუხს, — არც ის არის შეუძლებელი, რომ მეფის დაც ჰყვარებოდა პოეტს, მაგრამ, ვფიქრობთ, იმის თქმა თამამად შეიძლება, რომ ლექსი, რომელიც ცნობილია სათაურით — „დედოფალს ანაზედ" მეფე ერეკლეს დას არ უნდა ეძღვნებოდეს და ვერც იმას ვიტყვით, რომ სახელმწიფო შეთქმულებაში მონაწილეობდა ან ერეკლეს დას სასიყვარულო ლექსი მიუძღვნა და ეს გაუხდა გასახლების მიზეზი.

ერეკლეს დისადმი სიყვარულის ლეგენდა კი (ჯერჯერობით არ გვაქვს მყარი საფუძველი, მივიჩნიოთ, რომ ეს ლეგენდა არ იყო) თავისუფლად შეიძლება გამოეყენებინათ ბესიკის გაძევების ერთ-ერთ ან მთავარ საბაბად.

შეთქმულებაში მონაწილეობის მიღებაც შეიძლებოდა დაებრალებინათ მისთვის, — ცილი დაეწამებინათ.

როგორც ზაქარია გაბაშვილის შვილი, ალბათ, — მამის მოყვარული, მიუღებელი და არასანდო იქნებოდა გარკვეული წრისთვის. ჩვენ არ ვიცით, რა დახმარება სცადა მან ოჯახისათვის, სამეფო წრესთან ახლოს მყოფი უთუოდ შეეცდებოდა ამას და წარმატების იმედიც შეიძლებოდა ჰქონოდა...

სოლომონ მეფის კარზე ბესარიონ გაბაშვილი დიპლომატიურ მოღვაწეობას ინყებს. იგი სასახლის მდივანთუხუცესი ხდება.

დიპლომატიური მისიით მას 1778 ნელს სპარსეთში აგზავნიან (ცაიშვილი 1966: 659).

მიჩნეულია, რომ — „იმერეთში გადასვლის უმალვე პოეტი აქტიურად ჩაება ერეკლეს სანინააღმდეგო შეთქმულებაში"...

საერთოდ, გავრცელებული მოსაზრების თანახმად, სოლომონ მეფეს „ქართლ-კახეთის გაერთიანება მთელი საქართველოს წინანდელ პოლიტიკურ ერთიანობას აგონებდა, ხოლო იმერეთის სამეფოს ბედი მსგავს შემთხვევაში მას სახიფათოდ მიაჩნდა" (ცაიშვილი 1966: 465).

მეფე ერეკლეს მონინააღმდეგეები ლეგიტიმისტური სამართლიანობის მომიზეზებით ვახტანგ VI-ის შთამომავლებთან ამყარებდნენ კონტაქტს. „სოლომონი მფარველობას უნევდა ქართლის ემიგრანტებს და აშკარად ეხმარებოდა ქართლის ყოფილი სამეფო ოჯახის წევრებს ტახტის მოსაპოვებლად ნარმოებულ ბრძოლაში" (ცაიშვილი 1966: 465-466).

როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია აღნიშნული, ბესიკის მამა – ზაქარია, რომელმაც რუსეთში შემწეობა ვახტანგ გიორგის ძისაგან მიიღო, რუსეთიდან იმერეთში „ლეგიტიმისტების" დავალებით გამგზავრებულა, რათა ერეკლე მეფის საწინააღმდეგო შეთქმულებაში მიეღო მონაწილეობა (ცაიშვილი 1966: 465-466). 1778 წელს ირანში ბესარიონ გაბაშვილის გამგზავრებაც ამავე მიზეზით ჩანს განპირობებული (ცაიშვილი 1966: 466). იმ დროს ირანში იმყოფებოდა ალექსანდრე ბატონიშვილი.

ბესარიონ გაბაშვილმა ალექსანდრე იმერეთში ჩამოიყვანა. ალექსანდრე შეუდგა ერეკლე მეფის წინააღმდეგ აჯანყების ორგანიზებას. „ბესიკის ხელით ინერებოდა ალექსანდრეს პროკლამაციები" (ცაიშვილი 1966: 466), რომლებშიც ბატონიშვილი უხვ წყალობას ჰპირდებოდა ყველას, ვინც მხარს დაუჭერდა.

როგორც ცნობილია, ეს შეთქმულება ჩაიშალა, — მეფე ერეკლემ სასტიკად დასაჯა მისი მომწყობნი...

1784 წელს სოლომონ I გარდაიცვალა. ტახტზე დავით გიორგის ძე ავიდა.

როგორც კორნელი კეკელიძე მიიჩნევდა, სოლომონ მეფის გარდაცვალების შემდეგ ბესიკმა როგორც დავით II-ის მდივანმა, ისარგებლა მეფის სუსტი ნებისყოფით და ანა დედოფლის მეოხებით იგი ხელთ იგდებს „მთელი სახელმნიფოს ფაქტიურ მართვა-გამგებლობას" (კეკელიძე 1981: 570).

1788-89 წ.წ.-ში ბესიკ გაბაშვილი რუსეთში იმყოფებოდა, მოლაპარაკებას აწარმოებდა გენერალ პოტიომკინთან, რათა იმერეთს, ქართლ-კახეთის მსგავსად, რუსეთის მფარველობა მიეღო (ბესიკის დიპლომატიურ მოღვაწეობაზე იხ. — მაჭარაძე 1962).

კორნელი კეკელიძის აღნიშვნით, ბესიკ გაბაშვილი ქალაქ იასაში „1791 ნლის 24 იანვარს, როგორც ახლა საბოლოოდაა დადგენილი, მოულოდნელად გარდაიცვალა და დასაფლავებულ იქნა ადგილობრივ ტაძარში" (კეკელიძე 1981: 671).

მისი საფლავი დაკარგულია.

ბესარიონ გაბაშვილის შემოქმედებასა და ბიოგრაფიულ ცნობებზე დაკვირვებიდან მიხი პიროვნული პორტრეტიც საკმაოდ კარგად ჩნდება. ბესიკი ნარმოგვიდგება ადამიანად, რომელიც უმეტესობისათვის საყვარელი ახალგაზრდაა. ჩვენს ნინაშეა ხალისიანი კაცი, რომელიც რომანულ თავგადასავლებშია ჩაბმული, რომელიც ბევრ ქალბატობს მოსნონს... სიყვარულის ერთგულებით, საფიქრებელია, რომ, მართლაც ვერ არის გამორჩეული, მაგრამ გულღია და კეთილი პიროვნება ჩანს. იგი არ ჰგავს სამეფო ინტრიგებში ჩაბმული კაცს... შემ-

დგომში, უკვე გაძევებულს, რთავენ პოლიტიკურ საქმიანობაში და ეს მისი შინაგანი ბუნებისათვის ძნელად მისაღები გვესახება... შემოქმედებიდან ისიც ჩანს, თუ რა ძალიან უყვარდა ბესიკს მეგობრები, რა გულწრფელად განიცდიდა მათგან მოცილებას.

სევდიანიც არის ეს ახალგაზრდა.

ცოტა სხვა გარემოსა და ცხოვრების სხვა პირობებში გაცილებით უფრო ფართო გასაქანი მიეცემოდა ბესიკის დიდ ტალანტს. თუმც, მაინც ბევრი შემატა ქართულ პოეზიას. მის პოეზიაში აშკარად მოჩანს აღმოსავლეთიდან დასავლური კულტურისკენ მსწრაფველი პოეტი, რომელიც ძველ ქართულ ტრადიციას არ ღალატობს და რომანტიზმის გავლენასაც უკვე განიცდის (ხსენებულ საკითხზე ვმსჯელობთ წინამდებარე წიგნში გამოქვეყნებულ სტატიაში — „ბესიკის შემოქმედების აღმოსავლურ-დასავლური ასპექტების ურთიერთმიმართებისათვის“).

პოეტის ბიოგრაფიაში არაერთი ფაქტი ჩანს ბურუსით მოცული და მისი ცხოვრება და შემოქმედება კელავაც საჭიროებს შესწავლას.

დამოწმებანი:

ბესიკი 1932: ბესიკი. თხზულებათა სრული კრებული. ტექსტი, გამოკვლევა, შენიშვნები, ლექსიკონი ალ. ბარამიძისა და ე. თოფურიას რედაქციით. ტფილისი: 1932.

ბესიკი 1962: ბესიკი. თხზულებანი. თბ.: 1962.

ბარამიძე 1940: ბარამიძე ა. ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბ.: 1940.

განერელია 1953: განერელია ა. ქართული კლასიკური ლექსი. თბ.: 1953.

კალმასობა 1948: იოანე ბატონიშვილი. კალმასობა. II, კ. კეკელიძისა და ალ.ბარამიძის რედაქციით. თბ.: 1948.

კეკელიძე 1981: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. II, თბ.: 1981.

კეკელიძე... 1969: კეკელიძე კ., ბარამიძე ალ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბ.: 1969.

ლეონიძე 1949: ლეონიძე გ. ძიებანი ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. I, თბ.: 1949.

მაჭარაძე 1962: მაჭარაძე ვ. ბესიკი დიპლომატიურ სარბიელზე. თბ.: 1962.

ქ.ს.ე: ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. -— ბესიკი (ავტორები ს. ცაიშვილი, კ.მაჭავარიანი).

პოეზია 1976: ქართული პოეზია. V, თბ.: 1976.

მწერლობა 1984: ქართული მწერლობა. ლექსიკონი-ცნობარი. I, თბ.: 1984.

ცაიშვილი 1966: ცაიშვილი ს. ბესარიონ გაბაშვილი. ქართული ლიტერატურის ისტორია. II, თბ.:1966.

ცაიშვილი 1962: ცაიშვილი ს. ბესიკი. თბ.: 1962.

ძოწენიძე 2002: ძოწენიძე ლ. მზეჭაბუკ ორბელიანი. // „ალ. ბარამიძე, 100“. თბ.: 2002.

გოჩა კუჭუხიძე

ბესიკის შემოქმედების აღმოსავლურ-დასავლური ასპექტების ურთიერმიმართებისათვის

ერთ-ერთი უმთავრესი ნიშანი, რაც ბესარიონ გაბაშვილისათვის არის დამახასიათებელი, ეს მისი მრავალმხრივობა, სტილის მრავალ-ფეროვნებაა. მასთან მოჩანს აღმოსავლური პოეზიისათვის დამახასი-ათებელი ლექსიკა, მეტაფორები, შედარებები; ამავდროულად, ბესი-კის პოეზიაში იგრძნობა სული რომანტიკული, დაუცხრომელი ადამი-ანისა, რომელიც „აღმოსავლურ ჩარჩოებში ვერ ჩერდება" და ახალი სამყაროების, ახლის შესაცნობად არის მზად. თუმც, იქნებ აღზრდის, იქნებ — გარემოს გამო, მასში ჯერ არ ხდება ამ ჩარჩოებისგან სრულ-ყოფილი გათავისუფლება და, ვთქვათ, რომანტიკოსად იგი ჯერ ვერ ყალიბდება. ბესიკი ერთგვარი შუალედური როლის განმასახიერებე-ლია ნარსულსა და მომავალს, აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის.

საატრფიალო ლექსების უმეტესობაში მოჩანს რომანტიკული სული კაცისა, რომელიც აღმოსავლური პოეტური ტრადიციებისაგან გათა-ვისუფლებისათვის შინაგანად უკვე მზად არის. ზოგიერთ ლექსზე დაკვირვება აშკარას ხდის, რომ პოეტისათვის აღმოსავლური ტროპე-ბი მხოლოდ ერთგვარი ფანდია, რომელიც ლექსში რეალური გარემოსა და პიროვნებების გასაიდუმლოებისათვის არის საჭირო. ცნობილია, რომ ბესიკი მოხერხებულად მალავს ლექსებში მოხსენიებულ მშვენიერ ასულთა ვინაობას. „ვარდ-ბულბულიანის თემა" ამისათვის მშვენიერი საშუალება გამოდგა. „ვარდ-ბულბულიანის თემასთან" მიახლოება ბესიკისათვის თვითმიზანი არ არის, — ასეთი სტილის ლექსებში მო-ჩანს სული, რომელიც იშვიათად ერთობა სიტყვათა თვითმიზნური ურ-თიერთგარითმვით. ჩვენში თავისებური, — ნამდვილი აღმოსავლური პოეზიისაგან განსხვავებული სახით შემოსული აღმოსავლური ლექსი ბესიკის შემოქმედებაში ნელ-ნელა უკან ინყებს დახევას.

ლექსში „სევდის ბაღი" რითმები და, საერთოდ, ლექსის ფორმალუ-რი მხარე კარგად არის მოწესრიგებული, მაგრამ ფორმაზე მეტად ახალგაზრდა კაცის დაუოკებელი გზნება და სიყვარულისაგან ტანჯვა არის თვალში მოსახვედრი; პოეტისათვის სრულიად უცხოა ზედმე-ტად შენელებული რიტმი, სრული აუჩქარებლობა, გართობის, ერთ-გვარი „სიზარმაცის" განნყობილებაც კი:

> სევდის ბაღს შეეელ შენაღონები:
> მოკრეფად მსურდა ვარდის კონები.
> ვარდმან შემრისხა თავმომწონები,
> ისარი მტყორცნა დასამონები.

ბესიკთან ერთ ასულს ვარდი ჰქვია, მეორეს – ია, მესამეს – ნარგი-ზი. „ვარდთან" მიახლებულ ბესიკს ძალზე მრისხანედ ექცევა მისი დედოფალი; პოეტი „ვარდის" მეგობრებს სთხოვს დახმარებას: „ნაზი

ია" საყვედურობს: „ჩვენ დაგვთმეო და სხვას ემონები"; იგიც უწყრება ბესიკს; „ნარგიზი" უფრო თანაუგრძნობს...

ალ. ბარამიძის აზრით, ლექსში მოხსენიებული „ია", — ეს იგივე ყულარაღასის ქალი — მაიაა, რომელსაც მეტსახელად იას ეძახდნენ (ბესიკი 1932: 049). მიჩნეულია, რომ „ია" ერთ-ერთი სატრფო იყო პოეტისა... თუმც, ლექსში სიტყვები: „ჩვენ დაგვთმე", შესაძლოა, სულაც არ ნიშნავდეს იმას, რომ თავის თავსაც ბესიკის სატრფოდ მიიჩნევდა „ია", — უფრო ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, რომ, ამ შემთხვევაში, როგორც „დედოფლის" მეგობარი, მისი მესაიდუმლე, ისე ლაპარაკობს „ია". „ვარდის" გარდა, სხვა ქალთანაც უძებნია პოეტს სიყვარული და ამიტომ აღარ ღებულობენ „ბაღში".

სხვა ლექსში („ბულბული მოდის მნუხარებით") პოეტს ურჩევენ, დატოვოს ეს „ბაღი:

ბულბულო, გადი ამ ბაღიდამ შენის ნებითა,
თორემ კრაზანა შენ დაგჩაგრავს ყოვლის გზებითა.

თუ პირველი მრჩეველი წასვლას ურჩევს, მეორეს მიაჩნია, მგოსანმა პატიება უნდა სთხოვოს, ჩანს, ძალზე ენამწარე „კრაზანას", თანაც ურჩევენ დასახმარებლად „ნარგიზს" მიმართოს:

წადი, ბულბულო, შენ მებაღეს შეჰფიცე სჯული,
კრაზანს ევედრე, მოგიტეოს დანაშაული;
ნარგისთან კაცი გააგზავნე: სრულ ჰქნან აღთქმული,
მებაღესთანაც დაგეხმაროს ვარდის ენითა.

მესამე მრჩევლის აზრით, თუ „მებაღე" „წყრომით" ნახა, სჯობს, პოეტმა „ბაღის კართან" თავი მოიკლას, შემდეგ ისიც ურჩევს — „ნარგიზი ნახოს"...

ბესიკმა იცის, რომ რჩევები ვეღარას უშველის (ძალზე დრამატულ სასიყვარულო ინტრიგებში ჩანს გახლართული სასახლის კარზე) და საკუთარი თავისათვის მძიმე განაჩენი გამოაქვს:

სიკვდილო, მოდი, მიიბარე ბულბულის სული:
მებაღემ დასწყლა და დაჰკოდა ბულბულის გული!
მკვდარი ბესიკი, მოდი მნახე, ჩამიდგი სული,
თუ გინდ მიწასაც მიმაბარე მოყვრის ენითა!

ხომ სევდიანია ეს ლექსები და ხომ საყოველთაოდ ცნობილია ბესიკის სევდა, მაგრამ აქ თბილი, სიყვარულით სავსე იუმორიც იგრძნობა (ღიმილის მომგვრელია ამ იდუმალებით მოსილი, ჩანს, ძალიან დიდი გავლენის მქონე ქალბატონის, — „ნარგიზის" ხსენებაც, — არაერთგზის ურჩევენ მასთან მისვლას, რათა შეაბრალოს „ვარდს" ბესიკი). აქ ჩანს ახალგაზრდა კაცის დაუოკებელი ჟინი, რაც იშვიათია ხოლმე სპარსული პოეზიით გატაცებული ზოგიერთი მისი წინამორბედი ქართველი პოეტის შემოქმედებაში (თუმც, როგორც უკვე ითქვა, სპარსული მოტივებით გატაცებულ ქართველ პოეტებთან აღმოსავ-

ლური პოეზიის სიყვარული მოჩანს და არა — მართლა აღმოსავლური, — უმშვენიერესი ლექსის სპეციფიკა... ხშირ შემთხვევაში ასეა ბესიკთანაც. ამ საკითხს ქვემოთ მიეუბრუნდებით), აქ მოჩანს სული კაცისა, რომელიც სიტყვათა ურთიერთგარითმვით კი არ ერთობა, არამედ ხალას სიყვარულს აღუგზნია, მოუსვენარია და სევდასთან ერთად თბილ იუმორს ამჟღავნებს. ბესიკის პოეზია, მისი სევდა არ არის ეგზალტირებული ცრემლით, მოთქმა-გოდებით ნაზავი, — სევდის მიღმა იუმორი აშკარად იგრძნობა მის არაერთ ლექსში და მოჩანს სული, რომელიც შინაგანად მზად არის, რომ სპარსული მაჯამების წერას თავი დაანებოს და რომანტიზმს მიმართოს.

ზოგიერთ ლექსში თითქოს ძველი და ახალი ფორმები ებრძვის ერთმანეთს.

ხშირად იგრძნობა, რომ ძველს თითქოს ხარკს უხდის პოეტი, მაგრამ ახალი სულიერება მაინც ცდილობს გზის გაკაფვას. ამისი მაგალითია ლექსი — „დედოფალს ანაზედ". ლექსი დასაწყისში აღმოსავლურსა და იმდროისათვის უკვე ძველებური სტილისას გვაგონებს:

ვარ უცხო ვინმე ყარიბი
ამა სიტყვისა მხმობელი,
ამა მუხთლისა სოფლისა
მაგინებელი, მგმობელი:
მონა ვარ მისი მუდამჟამ
და მისი შემამკობელი, —
იგია ჩემი ხელმწიფე
და ჩემი დამადნობელი!

შემდეგ სოფლის მდურვის მოტივი უკან იხევს და ნელ-ნელა ახლებური, უფრო გახალხურებული, — ქართულ ესთეტიკასთან ახლოს მყოფი ინტონაციები შემოდის:

ვფუცავ, მე არვინ მიხილავს,
რომ არს შვენებით ანაო!
მთვარესა ეზრახებოდა:
„შენ ვერ ხარ ჩემისთანაო!"
ვარსკვლავნი მისდა სამონოდ
გარს უდგენ თანისთანაო!
მხილველნო, დამემოწმენით:
კარგი ყოფილა განაო?

ამ სტროფში რითმა, „ანა"-ზე გაკეთებული ალიტერაცია უკვე სრულიად არახელოვნურ სახეს ღებულობს. აქ ვერ ვხედავთ სხვა ლექსებში არაერთგზის გამოვლენილ სიმძიმეს ენისა, „მაღალ შტილს", აღმოსავლურ ფრაზეოლოგიას რომ ერწყმის ხოლმე. თითქოს ქართული ხალხური ზღაპრის სამყარო შემოსულა ლექსში, ზღაპარი „სიზმარა" გვახსენდება, — სიზმარა ხედავს, თუ როგორ წამოსდგომიან თავთით ვარსკვლავები და თითქოს ზეციურ ნყალს აპკურებენ... გულის სიღ-

რმიდან მოდის, ბავშვური სულის მქონედ აღქმული გოგონასადმი უდიდესი სიყვარულით გამთბარი სიტყვები იგრძნობა... შემდეგ ეს ქართული ხალხური ინტონაციები კლებულობს, ისევ აღმოსავლური ფრაზეოლოგიის მოჭარბება ინყება. მაგრამ, ამ შემთხვევაში, ბესიკი უფრო იმ ევროპელ პოეტს ემსგავსება, რომელიც რომანტიკული თვალთახედვით უყურებს აღმოსავლურ ლექსს და აღმოსავლურ ფრაზეოლოგიას ერთგვარი „თამაშ-თამაშით" მიმართავს:

ცნობა მიმიღო და გული,
ხედვით შემზღუდა ანამან;
კვლავ მომკლა მისმან ციალმან
და ნელთა მიმოტანამან;
კოკობსა ვარდსა ნარგიზმან
აპკურა ცრემლი, ანამა.
და ჯობს რომ არ ჰყავდეს მიჯნური,
ან მოკლას ამისთანამან!

შემდგომ სტროფებში რიტმი იცვლება, მატულობს ალეგორიები; სატრფო შორიდან უცინის, იზიდავს პოეტს, მაგრამ ახლოს მისულს გულს უკოდავს; ერთგვარად ცელქობის განნყობილება შემოდის ლექსში.

იაგუნდი მოცინარობს:
„მარგარიტნო, გიახელთო!"
სათის ტბიდან ისარს ისვრის:
ვინ გაუვლის ახლოს ველთო?
დალახვრავს და მძიმედ დაჰკოდს,
ველს განაბნევს დია ხელთო!
და ნეტარ, თავო, გაქვნდეს გზაო!
უვიცადი გიახელთო!

შემდეგ ვხედავთ, რომ სიტყვათა შენაცვლებით ლექსის მესამე ნაწილის დასაწყისი მეორდება, რიტმი იცვლება. თითქოს ამ ყარიბის გზა მიახლებია სატრფოს:

მიმიღო ცნობა —
არ ძალმიძმს მკობა —
ჩემმან ხელმქმნელმა, ლამაზმან ამან!
ემოსა ხელი,
ითნო სახელი
მისმან გუანმან პანაწინამან;
ალხინა გული,
ნყლულ-დადაგული,
ნყალობიანმან მისმან შანამან.
და თქმულია ძველად,
„ვინც იყოს ხელად,
ეტრფე და მოგკლას ამისთანამან!

იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ანასადმი მიძღვნილი, სხვადასხვა დროს, სხვადასხვაგვარი განწყობილებით დაწერილი ლექსები შემდეგ არის გაერთიანებული...

ამ ლექსში, როგორც ენახეთ, არის აღმოსავლური მეტაფორები და აღმოსავლური ლექსისათვის დამახასიათებელი ლექსიკა („ყარიბი", „ამა მუხთლისა სოფლისა მგმობელი"...), აღმოსავლური მეტაფორები („იაგუნდი", „მარგარიტი"...), მაგრამ ზემოთაც ითქვა, რომ ბესიკთან ევროპელი პოეტებისათვის ხშირ შემთხვევაში დამახასიათებელი, — აღმოსავლური მეტაფორების გამოყენების სურვილი უფრო იგრძნობა, ვიდრე — ტიპიური აღმოსავლური სპეციფიკით წერისა...

აღმოსავლურობასთან მიმართებაში საინტერესოა ბესიკის ცნობილი ლექსი „ტანო ტატანო", რომელიც გადატვირთულია აღმოსავლური მეტაფორებით. ამ ლექსში „მინიერი მშვენიერება ანტიკური ქანდაკების სისავსით ფეთქავს" (ქართული მწერლობა 1984: 52):

ტანო ტატანო, გულნამტანო, უცხოდ მარებო!
ზილფო-კავებო, მომკლავებო, ვერსაკარებო!
ნარბ-ნამწამ-თვალნო, მისათვალნო, შემაზარებო!
ძოწ-ლალ-ბაგეო, დამდაგეო, სულთ ნამარებო!
პირო მთვარეო, მომიგონე, მზისა დარებო!

„ტანო ტატანო" ზოგჯერ ბესიკისეული ეროტიკის ტიპიურ გამოვლინებად მიაჩნიათ (ბესიკი 1932: 056)... „*აღმოსავლური უინუნყეტელი ეროტიკა ბესიკის სოციალურ გ ზნეებს ემთხვევა*" (ბესიკი 1932: 057)... ერთი შეხედვით, ლექსში მართლაც ძალიან ძლიერად ვლინდება ბესიკის „აღმოსავლურობა". ამ აზრს მეტაფორათა სიუხვეც აძლიერებს. საერთოდ, ყურადღებას იქცევს, რომ ამდენ მეტაფორასა და შედარებაში სატრფოს პიროვნება, მისი ხასიათის ნიშანი, ორიოდე სიტყვაში გამოკრთება მხოლოდ, როცა ბესიკი მას უნოდებს „კეკელა მარდოს", სხვაგან კი ასულის პიროვნებას, მის სულს, საერთოდ ვერც ვხედავთ; ამდენ მეტაფორაში არც მისი კონკრეტული გარეგნობა ჩანს, — ვიცით, რომ ბესიკი ძალიან ლამაზ ასულს მიმართავს, რომელსაც აქვს „ტანი ტატანი", „ზილფი კავები", „პირი მთვარე", მაგრამ უფრო დაზუსტებულად ვერ ვხედავთ მას. თითქოს სადღაც შორს ბუნდოვნად ილანდება უმშვენიერესი ასული, მაგრამ ერთი კონკრეტული ასულის გარეგნობას კი ვერ ვხედავთ:

ალვაო, გესხნეს ორნი ნორჩნი მოსარხეველნი,
მკლავნი მომკლავნი, თითნი თლილნი მოსახეველნი,
ზარიფსა ნელსა დაეკვირვნეს ქვეყანად მვლელნი;
ოდეს გნახვიდი, შევიმატნი ათასნი ნელნი.
ან დამლევიან ყოვლნი დღენი, უცხოდ ვარებო!

ამ ლექსში იგრძნობა, რომ აღმოსავლური ტრადიციების ნაბაძვით წერას ქართველთათვის საკუთარი თავი ამოუნურავს და დიდი განახლების დრო მოახლოებულა.

მაგრამ ეს ლექსი პოპულარული იყო საქართველოში და მიზეზი ის არის, რომ უდიდესი ნიჭიერებითა და შთაგონებით არის დაწერილი, გულის დიდი სიღრმეებიდან მოდის იგი (ბესიკის *„პოეტურ მეტყველებას უშუალო გრძნობები იწვევს“*... — ალ. ბარამიძე, — ბესიკი 1932: 056). აღარ იცის პოეტმა, ვის შეადაროს ეს ასული, როგორ მიეალერსოს; უამრავ შედარებასა და მეტაფორას ხმარობს, თითქოს უჩვენებს, რომ, რა შედარებასაც არ უნდა მიმართოს, ეს მშვენიერება სიტყვით მაინც ვერ აღინერება. „ბაგე მდუმრიად გიალერსებ, ბაგეო ვარდო“... არა და, — შორიდან, წარმოსახვით ეალერსება სატრფოს. თითქოს სადღაც, შორს, ენით აუწერელი სილამაზე სუფევს, მაგრამ ვერც პოეტი და ვერც ჩვენ თვალს ვერ ვაწვდენთ მას. პოეტი ამბობს: „თვალთა ჰსურიან ხილვა შენი“... სარგის ცაიშვილის თქმით (იგი ლექსს ძველი ქართული ლირიკის შედევრს უწოდებს), ამ ლექსში *„თითქოს ერთი ამოსუნთქვითაა მიწყობილი ერთმანეთზე ძვირფასი ქვები და მოულოდნელი სახეები და, რაც მთავარია, მიუხედავად ფერთა სიჭარბისა, არსად არ ილახება ნატიფი პოეტური ქსოვილი“* (ცაიშვილი 1962: 664). ლექსის ბოლოს პოეტი ამასღა ღაღადებს:

> შენმა გონებამ მიმამსგავსა მილეულს მთვარეს:
> სიცოცხლის ნაცვლად მოვინატრი სიკვდილსა მწარეს!
> მოდით, მიჯნურნო, შემიბრალეთ, მოვლეთ ჩემს არეს,
> მკვდარი მიჯნური დამიტირეთ, დამფალთ სამარეს!
> ვაი, სიცოცხლეო უკუღმართო, დანაცარებო!

და ამ „აღმოსავლური ეროტიკის“ სამყაროში ვხედავთ, რომ თითქოს რუსთველისდროინდელ ტრადიციასაც ეხმაურება ბესიკი მაშინ, როცა გამიჯნურებულ ადამიანებს მოუხმობს (მიჯნურმა მიჯნურს უნდა გაუგოს).

და, რაც არ უნდა მოულოდნელი მოგვეჩვენოს, ბოლო ტაეპებში ბუნდოვნად, ძალიან ბუნდოვნად, ის ინტონაციებიც უკვე კრთის, შემდგომში ბარათაშვილთან რომ გამომჟღავნდა („ნუ დავიმარხო ჩემსა მამულში“... „შავი ყორანი გამითხრის საფლავს“...), — სატრფოსაგან ორივე დაუტირებელი, ერთი მიჯნურთაგან, მეორე შავი ყორანის მიერ გათხრილ სამარხში დაემარხება როგორც ამ ქვეყნიდან გაქცეული უცხო ყარიბი... და შეიძლება ითქვას, რომ ბესიკის ეს ლექსიც აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ ეძიებს გზას...

ამ მიმართებით გავიხსენოთ ბესიკის ერთი ლექსი („ვაშა მას დღეს“). პირველ სტროფში უკვე იგრძნობა რომანტიზმის სუნთქვა:

> ვაშა მას დღეს, როს განმეღო ცის კარი!
> განკვირვება მჭვრეტთ სასურვოდ ისმოდა!
> ნათელსა სთოვს აფროდიტი ცისკარი,
> ელვარობით ტოპაზის ტახტს ისმოდა!

მაგრამ უკვე მეორე სტროფიდან ისევ ძველებური აღმოსავლური სულიერება შემოდის ლექსში, თითქოს ქართული ლექსისათვის არა-

ბუნებრივი აღმოსავლური მაჯამები არ აძლევენ სულს ზეციისაკენ აღმაფრენისა და თავისუფლად განავარდების საშუალებას:

> მზედ ტურფაობს შვენებითა ის არე,
> მელნის ტბანი ნარგიზთაგან ისარე;
> სატრფოსათვის ზრო ტანითა ისარე,
> კეკლუც-ნაზად ერხეოდა, ისმოდა.
> .....
> ბროლსა და ძოწს თანხმობითა აგებსა,
> ვინ მცბიერობს, ენა მისთვის აგებსა;
> ნულარ სჭმუნავ – ქუფრად ბინდსა აგებსა?
> ქვეყნისათვის ნელსაცხებლად ისმოდა!

როცა მკითხველი გაეცნობა ბესიკის ლექსს: „ანზე სით მოხვალ", დაინახავს, რომ ამ შემთხვევაში პოეტს იზიდავს სიტყვათა ხელოვნური მისადაგებით ერთგვარი თამაში, რაც სპარსოფილური ტენდენციების მქონე ზოგიერთ პოეტს ხშირ შემთხვევაში ახასიათებდა, თუმცა, ბესიკი ამ ლექსით „ვეფხისტყაოსნის" სამყაროსთან ცდილობს მიახლოებას და არ ჰგავს აღმოსავლური მაჯამების ზმაში გართულ პოეტს, რომელიც, დინჯად დამჯდარა ხალიჩაზე ფეხმორთხმით და სიტყვათა „ტკბილხმოვანებით" მსმენელის „დატკბობას" ცდილობს; — იგი, „ათინას გაზრდილი", თითქოს სტუმრად სწვევია აზიას:

> ათინად ბრძენთა გაზრდილი აზიად ემგზავრობ ჯერესა,
> ამირბარს ვეყმე ავთანდილ ამოდ რა ლმობიარესა!
> ალვისა მშვილდი შემშვენდა ისრად არყისა მხმარესა;
> არწივს აფსკასა შევაგენ ჰაირ მოფრინვა-მკმარესა.

ამ ზმებსა და „ანბანთქებებს" თავისებური ხიბლიც აქვს, რის შესახებაც ქვემოთ გავამახვილებთ ყურადღებას.

გავიხსენოთ ბესიკის ერთი ლექსი — „ბულბულის შურსა":

> მღიმარის პირით წამეპარე, დამიდგი მახე,
> ასე მეგონა, შემრჩებოდა ეგ შენი სახე:
> ანთებულს ცეცხლსა შესანველად ხელი შეგახე.
> დამწვარი მაინც შემიბრალე, ბესიკი ნახე!
> ვაი შენი ბრალი, ჩემო თავო, ღრუბელს შახველი!

თითქოს ღვთაება, ზეციური ანგელოზი უხილავს პოეტს და ახლა, როცა „გაპარულა" მისგან ეს ღვთაება, აღარც კი სჯერა, რომ მართლა უნახავს იგი. „უმზეოდ" არის დარჩენილი. ეს სტროფი ფორმალურად სუფისტურ პოეზიასთან ამჟღავნებს სიახლოვეს (ფორმალურად სუფისტურს წააგავს, მაგალითად, ეს სტრიქონებიც: „თქმულია ძველად: „ვინც იყოს ხელად, /ეტრფე და მოგკლას ამისთანამან!" — „დედოფალს ანაზედ"), მაგრამ, ბესიკი სუფიზმისგან შორს დგას და არც მისტიკოსი არ არის (ალ. ბარამიძის აღნიშვნით, „*ბესიკის პოეზია არ იცნობს მისტიკას, არც განყენებულ ალეგორიზმსაა ჩვეული*" — ბესიკი

1932: 054) და, თუ ზოგჯერ სუფისტური პოეზიისათვის დამახასიათებელ სტრიქონებსაც ვხედავთ ბესიკთან, მისი პოეზიის საერთო კონტექსტის ფონზე სრულიად ცხადი ხდება, რომ სატრფოსთან ხორციელ სიახლოვეზე მეოცნებე პოეტთან ამგვარი სტრიქონები სუფისტური შინაარსისაგან სრულიად დაცლილია. ბესიკთან ღვთაება-ცეცხლთან მიახლოების საშიშროებაზე, ღვთაებრივ სულიერებაში პიროვნული „მე"-ს დაკარგვის საფრთხეზე, არასოდეს არ არის ლაპარაკი. ერთიანად გამიჯნურებულმა პოეტმა სატრფოზე შეიძლება თქვას „ეტრფე და მოგკლას ამისთანამან" და, ვფიქრობთ, სრულიად ცხადია, აქ სუფისტური წინადადება აბსოლუტურად სხვა შინაარსს იძენს, პოეტი დიდი სიყვარულის გამოხატვას სხვა ველარაფრით ახერხებს და სატრფოს ეუბნება — თუ გინდ, მომკალიო...

ზოგჯერ მიაჩნიათ, რომ ბესიკი ერთ-ერთი წინამორბედი და განმამტკიცებელია „აშუღური პოეზიისა" (ი. ბაგრატიონი, ალ. ხახანაშვილი, გ. გარელი, კ. კეკელიძე, ს. გორგაძე, ტ. ტაბიძე, აკ. განერელია, პ.მურადიანი... — იხ. შაყულაშვილი 1995). შესაძლოა, ეს ასეც იყოს. მაგალითად, სიტყვები: „დამწვარი მაინც შემიბრალე, ბესიკი ნახე" მართლაც მუხამბაზურ-აშუღური ინტონაციის შემცველს ჰგავს; შესაძლოა, თავისდაუნებურად ბესიკიც იყოს მუხამბაზური ტრადიციების განმტკიცების ერთ-ერთი ხელშემწყობი, მაგრამ, ვფიქრობთ, რომ თვითონ ბესიკისათვის სრულიად უცხოა ტიპიური მუხამბაზური ლექსი. ბესიკთან სიტყვა „დამწვარი" ოდნავ განსხვავებულ ემოციას აღძრავს, თითქოს ხუმრობით ეუბნება სატრფოს — ცეცხლს ხელი შეგახე, დავინვი და მნახეო („ანთებულს ცეცხლსა შესანველად ხელი შეგახე, დამწვარი მაინც შემიბრალე"... სუფისტურ წინადადებას თავისებურად გარდაქმნის, — თითქოსდა მართლა ხელის დაწვაზე ლაპარაკობდეს და სიყვარულით დაწვის აშუღური მოტივიც ძალიან სუსტად ჟღერს მის ლექსში). აშუღურ პოეზიაში კი სიტყვა „დაწვა" ხშირი ხმარების შემდეგ ბესიკისებურ ჟღერადობას მთლიანად კარგავს და მუხამბაზური კილოს ნარმოშობის შესანიშნავ საფუძველს ქმნის... აშუღურ პოეზიაში ასეთი სიტყვები ზოგჯერ ბანალური ხდება და ვულგარულ სახესაც ღებულობს (ცხადია, არა — ყოველთვის). ბესიკისეული იმ სიტყვების ხშირად გამეორებამ, რომლებიც ცეცხლში დაწვასა თუ სატრფოსადმი შებრალების თხოვნას შეეხება, შემდგომში, შესაძლოა, განსხვავებული შინაარსი შეიძინა და, ვფიქრობთ, ამგვარად იქცა ბესიკი აშუღური პოეზიის აღმოცენების ერთ-ერთ წინამორბედად და განმამტკიცებლად (ბესიკის მრავალმხრივობა ამ მიმართებითაც არის საინტერესო, იგი აშუღური პოეზიის კონტექსტშიც განიხილება), შესაძლოა, ბესიკისგან საზომებიც გადაიღეს აშუღებმა, ზოგიერთ შემთხვევაში ბესიკთანაც გვხვდება აშუღური ინტონაცია, მაგრამ, ვიმეორებთ, ბესიკისათვის აშუღური ლექსის სპეციფიკა უცხოა. პროფ. გიორგი შაყულაშვილი აღნიშნავს, რომ აშუღური და, საერთოდ, აღმოსავლური პოეზიისათვის უმეტეს შემთხვევაში ნიშანდობლივია: 1. სატრფოს შეუცვლელობა; 2. მეტრფესა და სატრფოს შორის ვასა-

ლური დამოკიდებულება; 3. სატრფოს გულცივობა; 4. მეტრფეს თავდადებულობა; 5. მეტრფესაგან საპასუხო სიყვარულის არმოთხოვნა; 6. სატრფოს მოღალატეობა (შაყულაშვილი 1995); მკვლევარი ბესიკის ორ ლექსზე მსჯელობისას („სევდის ბაღს შეველ", „ბულბულის შურსა") წერს, რომ *„პირველ ლექსში გადალახულია აღმოსავლური ლიტერატურის მნიშვნელოვანი თეორიული ფაქტურა — პირობითი განზომილება, გონისმიერი ჭვრეტა, ირეალური გააზრება სატრფიალო ობიექტისა. ტრფიალის ობიექტი მრავლობითშია ნარმოდგენილი (ალეგორიულად ვარდი, ია, ნარგიზი), რაც თავისთავად ხსნის აღმოსავლური ლირიკის კუთვნილ პირობით-ირეალურ გააზრებას"* (შაყულაშვილი 1984). მკვლევარი აქ აღმოსავლური პოეზიის ძირითად ტენდენციებზე ლაპარაკობს, — ამგვარი კრიტერიუმები, ცხადია, ყველა აღმოსავლელი პოეტისათვის არ არის მიღებული... გიორგი შაყულაშვილი ცხადყოფს, რომ ეს ძირითადი ტენდენციები არ არის დამახასიათებელი ბესარიონ გაბაშვილისათვის. ამდენად, ვიმეორებთ, თუ აშულურმა პოეზიამ ბესიკი თავის ერთ-ერთ ნინამორბედად გაიხადა, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ იგი აშულ პოეტად მივიჩნიოთ; შეიძლება ითქვას, — ბესიკ გაბაშვილი იმ ერთგვარ შუამავლად გვესახება, რომელიც ქართული აშულური პოეზიის ჩამოყალიბებას ისე აძლევს სტიმულს, რომ თვითონ არ არის აშული... აშული არ არის და, საერთოდ, აღმოსავლური პოეტური ტრადიციაც, სხვა ქართველთა მსგავსად, როგორც ითქვა, მხოლოდ ფორმაა მისთვის, რაც პოეტის შემოქმედებას უფრო მრავალფეროვანს ხდის... ამ მრავალმხრივ პოეტში უკვე ძალუმად იგრძნობა სნრაფვა დასავლეთისკენ...

ლექსში „ცრემლთა ისხარნი" (ზოგიერთ ხელნაწერში — „ისარნი") ბესიკი თავის გაძევებაზე ჩივის, სამშობლოში დარჩენილ მეგობრებს ასე მიმართავს:

როს გვაგონდებით, შეველონდებით, ლომნო ყმა-ძმანო,
თანზრდილნო სნორნო, განაშორნო, საყვარლად კმანო!
ვა კიდეგანთა, ესდენ თქმათა გლოვისა ხმანო,
ატადის კალოს, სავალალოს, სადა ხართ, თქმანო!
დაგებერნა ქარმან დაუნყნარმან, ზღვად ვიფარენით.

მართლა გამნარებული, სამშობლოდან მიმავალი პოეტი თითქოს მეფეს გამოსძახის, ცდილობს აუხსნას, რომ მისი ერთგულია, სხვა პატრონი არ უნდა:

სხვამცა პატრონი, ანუ დრონი, ვერღა დავსახეთ,
ყარიბთა ბანი, გზის საბანი, ეკლით შევსჩმახეთ!

ბესიკი ვერ ელირსა ერეკლესაგან შენდობას.

სატრფიალო ლექსებიდან ჩვენ კარგად ვხედავთ ბესიკის მოუსვენარსა და მუდამ მაძიებარ, ალბათ, შეცდომების ჩამდენ, მაგრამ — დაუდეგარ სულს, ამ და სხვა ლექსებიდან იგრძნობა, რა გულნრფელი სიყვარულით უყვარს მას მეგობრები, რომლებიც ოჯახის გასახლების

შემდეგ ახალ ოჯახად ექცნენ, მეგობრებისადმი ისეთი უანგარო სიყვარული იგრძნობა ამ ახალგაზრდა კაცის სულში, როგორიც, მაგალითად, პუშკინისათვის იყო დამახასიათებელი. ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, ალბათ, ძნელი წარმოსადგენი არ არის, რა საშინელი ტრაგედია იქნებოდა ბესიკისათვის სამშობლოდან გაძევება, სატრფოსა თუ მეგობართაგან ძალით მოცილება... ეს მეფისა და მეგობრებისადმი მიმართული ლექსად შექმნილი ერთგვარი ნერილია. ამგვარი სტილისა სხვა ლექსებიც აქვს დანერილი ბესიკს...

თუ ბესიკის მრავალმხრივობაზე გავამხვილებთ ყურადღებას, ლექსების გარდა, ცხადია, მისი პოეზიის სხვა ჟანრებზეც აუცილებლად უნდა ვისაუბროთ.

ბესიკს ეკუთვნის ორი პატრიოტული პოემა: „ასპინძისათვის" და „რუხის ბრძოლა". პოემაში „ასპინძისათვის" ასპინძასთან ოსმალებზე და ლეკებზე ქართველთა გამარჯვების შესახებ არის მოთხრობილი. „რუხის ბრძოლაში" აღნერილია სამეგრელოს სამთავროზე 1780 ნელს აფხაზთა, ჯიქთა და ალანთა თავდასხმისა და ამ ომში კაცია დადიანისა და მის დასახმარებლად მოსული იმერთა მეფის – სოლომონ პირველის გამარჯვების ამბავი.

როგორც ცნობილია, რუსეთ-ოსმალეთის ომის დროს (1768-1774 ნ.ნ.) თურქთა და ლეკთა წინააღმდეგ მეფე ერეკლეს რუსეთის ჯართან ერთად უნდა ებრძოლა. საქართველოში ჩამოსული იყო სამხედრო კორპუსი ტოტლებენის მეთაურობით, რათა გაერთიანებულ ჯარს ახალციხის საფაშოსაგან ქართველთათვის ნართმეული ტერიტორიები გაეთავისუფლებინა. ჯარი ანყურის ციხეს მიადგა, მაგრამ ტოტლებენმა მოულოდნელად ერეკლე მეფე მტერს მარტო შეატოვა. ერეკლემ საკუთარი ძალებით დაამარცხა მტერი. პოეტი მკაცრ შეფასებას აძლევს ტოტლებენის საქციელს, ამასთან, იგრძნობა, რომ იგი ორჭოფულ მდგომარეობაშია, — არ იცის, მარტო ტოტლებენი დაადანაშაულოს მომხდარში თუ, საერთოდ, — რუსეთის ხელისუფლება. ტოტლებენს კი თავისუფლად გვიხატავს ულირს კაცად:

> ეა, მას დღისა მომხსენმა ვითარ ვინ რით განვაქიქო?!
> ცილი დასდვეს მეფეს რუსთა: „ჩვენთვის კეთილს არა იქო!"
> ღრაფი ჯარით გამობრუნდა, მით სახელი ვერა იქო, —
> სხვა პასუხი არვის მისცა: „სითაც მოველ, ნავალ იქო!

ეს სტროფი მარტივი, ხალხური, სასაუბრო ენით არის დაწერილი და ოდნავ გურამიშვილისეული ინტონაციაც იგრძნობა მასში.

პოეტი ასე აქებს დავით სარდალს:

> მაშინ გულს დაჰკარ მჯილითა, მინანი შესძრენ რყევითა,
> ცხენმან შეგატყო შექშენა, შემზადა ტანი ნძრევითა;
> თვალნი ნაკვერცხლად შეგექმნეს, აშეთდი სისხლმორევითა,
> ცხვირისა ნესტვთა მოჰქროდენ ქარნი ქვეყნისა ნგრევითა.

ასპინძის ომში გამარჯვების მთავარი სულისჩამდგმელი ერეკლე მეფე იყო. მეცნიერებაში შენიშნულია, რომ *„ბესიკმა გვერდი აუარა ერეკლეს. მან საგანგებოდ შეამკო მხოლოდ სარდლის ქველობა. ბესიკმა დავით სარდალს მიანერა ასპინძაში მოპოვებული გამარჯვება“* (კეკელიძე... 1969: 472)... ამასთან, უნდა ითქვას, რომ პოეტი ერეკლესაც არ ივიწყებს, — აღნიშნავს, რომ „თვით მეფე, ქართველ და კახნი ომის ხალისით ხლდებოდეს“, ბრძანებს, რომ ომის შემდეგ გამარჯვებას „მიულოცვიდნენ მეფესა“.

„რუხის ომში“ ბესიკთან სოლომონი მეფურ სიდინჯეს არ კარგავს, თუმცა, ცხადია, ბრძოლის დროს შინაგანად ისიც მღელვარებს. მეფე ლოცულობს, ღვთისმშობელს ევედრება შემნეობას; შემდეგ კი „ფრთოვან ვეფხს“ დამსგავსებული იბრძვის:

> მეფე მშვიდი ამას ზედან გულისობს და არა ლაღობს,
> გულსა მჯიღთა ნელ იკრვიდა, ყოვლთა გულიც მასთან დაღობს,
> „ღვთისმშობელო!“მთქმელობს; თვალით ცრემლთა რუებს წარმონაღობს,
> და ვეფხ-ფრთოვანად გარდისახობს გმირთა გმირი, საღთა-საღობს.

პოეტი ქებით იხსენიებს კაცია დადიანს, გიორგი წულუკიძეს, ელიზბარ ერისთავს...

ელიზბარ ერისთავის ბრძოლის სურათს ისეთი ცოცხალი და დინამიური რიტმით გადმოგვცემს, რითმულად ისე ოსტატურად არის სიტყვები ერთმანეთთან მისადაგებული, თითქოს ცოცხლად ვგრძნობთ იმ სილაღეს, ელიზბარ ერისთავს რომ სდევდა ბრძოლისას:

> ავაზობდის, გაგაზობდის,
> დაჰქროლვიდის და სთროლვიდის;
> ნავარდობდის, შავარდნობდის,
> მიწას დასცის დაჰქროლვიდის;
> ანაზრობდის, ანაზდობდის,
> განჰკაფდის და განსროლვიდის;
> მილაღობდის, თამამობდის,
> განაბნევდის, განსტროლვიდის.

უნდა ითქვას, რომ, სარგის ცაიშვილის აზრით, *„პოემა აშკარად გადატვირთულია ზედმეტად ხოტბითი ელემენტებით და ადგილს არ ტოვებს ამბის ეპიკური თხრობისათვის“* (ცაიშვილი 1966: 667). *„რაც შეეხება პოემის ენას, ბესიკი აქ გარდამეტებულ მალალფარდოვნებასა და ღვლარჭნილ სტილს მისდევს, რაც ნათელია, თუნდაც პოემის პირველივე სტრიქონებიდანვე: „ოდეს იხარებს დავით, სულიერსა ჩანგსა თანა სულითა მღაღადებელი მეფე, და იტყვის: „ — ან აღმისრულნა აღმთქმელმან კეთილობამან, ვითარმედ ერთგზის ვეფუცეო ნმიდასა ჩემსა დავითს!“ რომლისა შემდგომი, მსგავსად სიტყვისა მის, მიეცემოდა მეფობაი შენი“.“* მკვლევარის თქმით, — *„რუხის ომი“ აშკარა ხარკია პოეტი-კარისკაცისა, რომელსაც, ალბათ, დაკვეთით შეუსრულებია პანეგირიკული ხასიათის პოემა“*. სარგის ცაიშვილი იქვე დას-

ძენს: *„მაგრამ აქ არის ძლიერი პასაჟებიც, ფართო ბატალიები, რაც საერთოდ ეხერხება ბესიკს მის სხვა ნაწარმოებებშიც (მაგ. „ასპინძისათვის“)* (ცაიშვილი 1966: 667).

კ. კეკელიძისა და ალ. ბარამიძის აღნიშვნით: *„თავისმა იმჟამინდელმა საზოგადოებრივმა მდგომარეობამ საშუალება არ მისცა ბესიკს რუხის ბრძოლაში ამოეკითხა სამწუხარო ისტორიული სიმართლე, ეჩვენებინა ჩვენი ქვეყნის დაძაბუნებისა და ეროვნული უბედურების ნამდვილი სოციალური მიზეზები“* (კეკელიძე, ბარამიძე 1969: 474). ცხადია, ეს მართლაც ასეა, პოეტს სოლომონისა და მის თანამებრძოლთა შექება აქვს მიზნად დასახული და შინაგანხეთქილების გამო ნუხილს მართლაც არ გამოხატავს, როგორც ამას, მაგალითად, დავით გურამიშვილი აკეთებს; მაგრამ სოლომონი წარმოდგენილია იმ მეფედ, რომლის გარეშე მშვიდობა ვერ შენარჩუნდება და შარვაშიძის თვითნებობაც ვერ აილაგმება; მკითხველის ცნობიერებაში ეს მშვიდი და ვეფხვისებურად მეომარი სოლომონი ბესიკის მიერ დასავლეთ საქართველოს სიმშვიდის გარანტად და, იქნებ, მის, და არამარტო მის, პოტენციურ გამაერთიანებლად მოიაზრება... ქართველთა გათიშულობა, ცხადია, აწუხებს პოეტს, ცხადია, იგი ოცნებობს, რომ გაერთიანდეს დანაწევრებული საქართველო, — იქნებ, ძალიან ცდება, მაგრამ მიგვანიშნებს, რომ სოლომონს შესწევს საამისო ძალი, ოღონდ, პოლიტიკური მოსაზრებებიდან გამომდინარე, ამას აშკარად არ გამოხატავს... პოემაში საქართველოს დანაწილებაზე მართლაც არ არის ნუხილი გამოხატული, მაგრამ იგრძნობა ეს ნუხილი, სოლომონ მეფის პოზიციებიდან მინიშნებულია იმ პიროვნებაზე, ვისაც ქვეყნის გაერთიანების, ყოველ შემთხვევაში, სამთავროებს შორის სიმშვიდის შენარჩუნების ძალი შესწევს... ის ქართველები, რომლებიც თანამოძმეების წინააღმდეგ მიდიან, ქრთამის მომლოდინე, ქურდულად მავალ ადამიანებად არიან წარმოდგენილნი („აღთქმულნი ქრთამით ვლიდენცა ღამით“); მოძმეთა გამყიდველები არიან შარვაშიძის მომხრენი... ისინი ქურდულად, ლაჩრულად ეპარებიან თვისტომთ... ერთის მხრივ, ღამით ქურდული ნაბიჯებით მოსიარულე მოღალატე, მეორეს მხრივ, ღვთისმშობლის მიმართ მლოცველი, ვეფხვისებური ძალით მეომარი სოლომონი, — მართლაც რომ შთამბეჭდავი სურათია...

რაც შეეხება პოემას „რძალ-დედამთილიანი“, ეს არ არის მხოლოდ გასართობი ნაწარმოები, აქ უფრო ოჯახური ტრადიციების დამარღვეველნი არიან სატირის ცეცხლში გატარებულნი. ტრადიციათა გადაგვარებას რომ დასტირის ბესიკი, ეს იმ ირონიიდანაც ჩანს, რაც პოემის ბოლოს „ვეფხისტყაოსნის“ ბოლო სტროფის რემინისცენციიდან („დასრულდა ესე ამბავი“) ვლინდება. ჩანს, აქ იმის თქმა უნდა პოეტს, რომ, ერთ დროს თუ დიდ რაინდებსა და მათ ღირსეულ მიჯნურებზე იყო საჭირო პოემების შექმნა, ახლა უღმერთო ოჯახში მცხოვრებ ანჩხლ რძალ-დედამთილზე გახდა საჭირო წერა:

დასრულდა ესე ამბავი ტკბილად სასმენლი რძლებისა,
დედამთილს ჰყვანდის მორჩილი რძალი ასეთი ნებისა;
მას სცემდეს, სახლსა აქცევდეს, იყოს გამყრელი ძმებისა,
ქმარს თავსა სჭრიდეს სიურცხვით, იყოს შემკვრელი გრძნებისა.

როგორც მიჩნეულია, „რძალდედამთილიანის" თემა ხალხურია და ეს თემა ქართველ მწერლებში პირველად ბესიკმა შემოიტანა. *„მას უნდა ესარგებლა ხალხური მასალებით, თუმცა ამბავი განგებ შორეულ უცხო ქვეყანაში გადააქვს და უცხოური საზოგადოებრივი ცხოვრების დამახასიათებელ მოვლენად აცხადებს"* (კეკელიძე... 1969: 474).

სარკაზმსა და ძლიერ გაღიზიანებას გამოხატავს ბესიკი მზეჭაბუკ ორბელიანის მიმართ. მზეჭაბუკ ორბელიანი, მდიევანბეგი, დაპირისპირებული იყო ბესიკთან, მისი იდეური მოწინააღმდეგე გახლდათ. მზეჭაბუკ ორბელიანის ობიექტურ პორტრეტს, ცხადია, ეს ლექსი ვერ მოგვცემს, — აქ პირადი, სუბიექტური დამოკიდებულება არის გამოხატული. ბესიკის ბიოგრაფიის ცალკეული დეტალების კარგად დასანახავად კი, ცხადია, ლექსი კარგი სამსახურის გამწევია; თუმცა, ეფიქრობთ, ეს ლექსი დიდი მხატვრული ღირებულებისა მაინც არ არის, მასში ცუდი, ადამიანური თვისებების განზოგადება არ ხდება, ეს მხოლოდ და მხოლოდ ერთი კონკრეტული ადამიანის გარითმული ლანძღვაა:

„დამპალო ლეშო, თვალხენეშო, გულღადარაო"...
„არ-უზიანო, კუზიანო, მანუნნარაო"...
„შენმა გახეთქამ, ეშხი მოჰკლავსთ შენის ნელისა!"...
„რა კარგი რამ დაბადებულხარ! მაგ პირს: ფუაო!"

მირიან ბატონიშვილს გულწრფელად მეგობრული ტონით მიმართავს. ერთ ლექსში კრემენჩუკიდან ქართველთა ცხოვრების შესახებ ქილიკითა და ხუმრობით სნერს ამბებს; ეს ფაქტიურად წერილია – ლექსად გამოგზავნილი; მეორე ლექსში ასე სნერს უფლისწულს – ქება მიბრძანე და არ ვიცი, რა ვთქვა, შენი შესაფერისიო, მერე ცოტას მართლა აქებს, უნოდებს განათლებულს, „ვერ გავძელ მზერითა"-ო, ლოცავს და მეორე სტროფიდან უკვე ოსმალებზე ესაუბრება, ისევ ქართველთა ამბებს უყვება... ესეც გარითმული წერილია.

სამგლოვიარო ოდა — „სამძიმარი" ლევან ბატონიშვილს ეძღვნება. ერთ-ერთ ხელნაწერს (B2539) ახლავს განმარტება: *„სამძიმარი არის მოწერილი ბესარიონ გაბაევისაგან ლეონის მეფის ძისა დავით ორბელიანთან"* (ბესიკი 1932: 43). იგრძნობა, რომ ბესიკი გულწრფელად დაუღონებია ტახტის ღირსეული მემკვიდრის სიკვდილს:

�роди მეფობს,
სისხლის მახვილს იეფობს,
ბრძანება მჩქეფობს,
ხმა მუნებური მკრეფობს!
რაქელ შვილთ მყეფობს,
ძუძუ ნაღვლითა მცქეფობს;
ქუხილი მჭეხობს,
გრგინვა ელვითა მგრეხობს;
სიკვდილი მკვეხობს,
ლომსა მძინარეს ფერხობს.

დაახლოებით იგივე შეიძლება ითქვას „სოლომონ მეფის ეპიტაფიაზე". ეპიტაფიის წერაც ხელეწიფებოდა ბესიკს. გულწრფელი პატივისცემა იგრძნობა მეფის მიმართ. ეპიტაფიას, ხშირ შემთხვევაში, თავისი კანონები აქვს, — მასში იმქვეყნად წასული „ლაპარაკობს"; ცხადია, პოეტს შეუძლია მხოლოდ ფორმალურად „ალაპარაკოს იმსოფლად მყოფი" და წარმოაჩინოს, რომ ეს პოეტის ნათქვამია (ეპიტაფიაში, უმეტესწილად, თითქმის არ ხდება ხოლმე სხვის როლში გარდასახვა...); მაგრამ, ამავდროულად, ისე უნდა გამოხატოს იმქვეყნად მყოფისადმი სიყვარული, რომ „საკუთარი თავის გადამეტებულ და არაობიექტურ მაქებრად" არ გამოიყვანოს იგი:

ადამის ძლითმან მინა თქმისა სმენამან
მომატყვა ხმაᲲ ურჩებითა შვებული,
მომსხლა უწყალმან სამოთხით დავითისით
ვაზი, მწდეველი ქრისტე ჩემისდა სისხლით.
ვითნე ბრძანება მეუფისა მეფემან.

ბესიკი საგალობლების წერის ტრადიციასაც კარგად იცნობს. მას დაწერილი აქვს „წმიდის გიორგის შესხმა იამბიკოდ". კორნელი კეკელიძეს ყურადღება მიუქცევია იმ ფაქტისათვის, რომ ბესიკთან „გვხვდება ძველი ეკლესიური 12-მარცვლიანი იამბიკო, მხოლოდ რითმოვანი" (კეკელიძე1981: 657). ჩანს, ბესიკისათვის რითმას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა და ამიტომ იამბიკო მასთან განსხვავებულ სახეს იძენს. ხალხურისა თუ წმიდად ლიტერატურული ტრადიციის საეკლესიო ტრადიციასთან შერწყმით იქმნება ლექსი, რომელსაც, ვფიქრობთ, შეიძლებოდა, ახლებური ტრადიციის ჩამოყალიბებისათვის შეეწყო ხელი... ამ ლექსის ენას „მაღალი შტილის" გავლენა აშკარად ეტყობა და იგრძნობა, თუ რა დიდი კრძალვით არჩევს პოეტი სიტყვებს:

გიორგის მკერდთა ასპეკალებს ლოდ-დება,
ითნებს ურმის თვალს, მუშაკად ინოდება,
ოქრო იბრძმედებს, კირს დაფლვით აქვნ ზოდება.

პოეტის მზერა მაღლა, ცათა სიმაღლეთაკენ, არის აპყრობილი, — დანმენდილი, ამაღლებული, სპეტაკი სულიერებითაა ეს სტრიქონები დაწერილი:

აღაკმევს სულსა, აღვალს ცების ციალსა,
ქრისტე აღმქმელი მიითვალავს ტრფიალსა.

— უმშვენიერესი სურათია, — ზეციურ ციალში მაღლდება უწმიდესი სული, ზეციური სურნელება იგრძნობა ცათა წიაღებში, მაცხოვარი ღებულობს მისთვის წამებულ წმიდანს...

ღვთისმშობლის ქება (ლექსს „ყოვლად წმიდის ქება" ჰქვია) უფრო სადა, მარტივი, ხალხურთან მიახლოებული სტილით არის დაწერილი, ავტორი სრული გულწრფელობით უძლურად მიიჩნევს თავს იმისათ-

ვის, რომ ღვთისმშობელს ღირსეული შესხმა მიუძღვნას, — უფრო საკუთარ ცოდვათა პატიებას ევედრება ღვთისმშობელს:

ჯერისაებრ ქება შენი არვის ძალუძს, ღვთისა სძალო,
ჯერარს შეჰკრბენ ანგელოსნი, ქეეყიერნი კაცნი, ქალო,
ჯობს, რომ გიძღვნან კინამ-კასნი, გუნდრუკ-მური და შტანს-ალო,
ჯვარცმულისა ქრისტეს დედავ, ცოდვილს მკურნე, დედოფალო!

ბესიკს შექმილი აქვს „ნარდზედ ზმები", „ჭადრაკზედ ზმები"...

ვინ ან დიდსულობს, სულმოკლედ არს ყოვლგან დანაფიცარი,
დამკარით პირსა და ტკაცი მიქმენით, თუ სცნათ, ვინც არი!

კორნელი კეკელიძის აღნიშვნით, ამ ზმებში ბესიკს „იმდენად გაუმეორებია თეიმურაზ მეორის ამავე სახელის ზმები, რომ ზოგიერთი ხელნაწერი მათ თეიმურაზს მიაწერს (კეკელიძე1981: 677). შემდეგ მკვლევარი ბესიკის „ანბანთქებანის" შესახებ მსჯელობს: *„ასეთი ანბანთქებანი უმთავრესად იმ მხრივ წარმოადგენენ ინტერესს, რომ გვაჩვენებენ, რამდენად შესწევდათ მათ ავტორებს გეოგრაფიის, ისტორია-მითოლოგიის, ზოოლოგიისა და ბოტანიკის ცოდნა"* (კეკელიძე1981: 676). მკვლევარი აღნიშნავს, რომ ასეთი ლექსები მაია გაბაშვილის, დიმიტრი ორბელიანის ნაბაძვაა (კეკელიძე1981: 676)...

როგორც ზემოთაც აღინიშნა, ამგვარი ლექსები (ზმები და ანბანთქებანი), მხატვრულობის თვალსაზრისით, მართლაც ვერ აღიქმება ბესიკის სხვა ლექსების დონეზე დაწერილად და მათში უფრო ავტორის ერუდიცია და, ასევე, სიტყვათა გარითმვის, ალიტერაციის შექმნის უნარი ვხედავთ; თუმცა, აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ზოგიერთ შემთხვევაში „ანბანთქებანი", თავად ამგვარი ჟანრის სპეციფიკიდან გამომდინარე, გარკვეულწილად, მხატვრულობის თვალსაზრისითაც ფასეულია. მაგალითად, გავიხსენოთ ლექსი „ან ალვა ხარ ტანადობით":

ან, ალვა ხარ ტანადობით, ბან, ბულბულს მიგიგავს ენა,
გან, გიბრწყინავს პირის სახე, დონ, დახატული ხარ შენა;
ენ, ელვარე ბადრი მთვარე, ვინ, ვარსკვლავს სურს შენი ბრწყენა,
ზენ, ზილფ-კავო, გიშრის თმაო, ჰე, ჰაერით დაინყე ფრენა,
თან, თურანი, ინ, ერანით სიცხოვლით დაგიწვამს შენა!

ვფიქრობთ, ამგვარად წერისას ბესიკი სატრფოს აგებინებს, რომ ისე ძლიერ არის შეყვარებული, რა ბგერაც არ უნდა შესთავაზონ ქართული ანბანისა, ყოველთვის თავისუფლად შეუძლია აქოს სატრფო... ჩვენი შეხედულებით, სწორედ ეს აზრია წარმოჩენილი ამ ლექსში... ამასთან, უნდა აღინიშნოს, რომ, ხშირად, ასეთ შემთხვევებში, პოეტები ლექსის წერის ტექნიკის ვირტუოზული ფლობის უნარის ჩვენებასაც ცდილობდნენ. ასეთი ლექსები რომ სწორად აღიქვას, მკითხველმა თავისებურად, — ერთგვარი „სპორტული ჟინით" უნდა შეხედოს პოეტს, ნახოს, როგორი ოსტატობით შეუძლია მას სიტყვების ერთმანეთთან რითმული მისადაგება, ალიტერაციული მეტყველება... ასეთი

ლექსების წერისას პოეტები ფაქტობრივად ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ წერის ტექნიკაში...

ბესიკს ქართულ პოეზიაში სხვა დამსახურებანიც მიუძღვის. ცნობილია, რომ მან შემოიღო ე. წ. 19-მარცვლიანი ლექსი. ბესიკის პოეზიაში გვხვდება ჩახრუხაული ლექსი, რუსთველური, ე. წ. — თხუთმეტმარცვლიანი, თოთხმეტმარცვლიანი (კეკელიძე1981: 675)... მას შეუქმნია „ბაიათი", „ყიფია", „მუსტაზადი", „თეჯლისი"... ქართულ პოეზიაში ბესიკმა *პირველმა შემოიტანა 14-მარცვლიანი ლოგაედები (აკ.გაწერელია)... „ბესიკის ავტორიტეტმა განსაკუთრებით განამტკიცა ქართულ პოეზიაში მუხამბაზური საზომების გავრცელება"* (ცაიშვილი 1966: 671)... *„ბესიკის პოეზიამ განუზომელი გავლენა მოახდინა მის თანამედროვე მწერლობაზე და, შეიძლება ითქვას, რომ მას მიმბაძველ-ეპიგონთა ლაშქარი გაუჩნდა"* (ცაიშვილი 1966, 671).

ბესარიონ გაბაშვილის ლიტერატურული მემკვიდრეობიდან საინტერესოა შემორჩენილი ფრაგმენტი მისი დღიურებიდან, რომელიც სპარსეთში მოგზაურობისას დაუწერია. ამ დღიურებს მხატვრულობის მიზანდასახულობა არა აქვს, მაგრამ ლიტერატურული ნიჭით აღსავსე ადამიანის სრულიად ჩვეულებრივი ნაწერი მაინც ავლენს ხოლმე ავტორისაგან მოვლენების მხატვრულად გადმოცემის უნარს. ბესიკი თავისი მოგზაურობის შესახებ წერს: *„და წარსულმან ავგვალე რაჭით მთანი მყინვარენი და მივედ დიგორს [...] და განვისვენე მოსდოგს. აგვისტო იყო მაშინ"* (ბესიკი 1932: 104). სხარტი და მოქნილი ფრაზებით მოგვითხრობს თავის მოგზაურობას ბესიკი.

ლიტერატურული ნიჭი მის წერილებშიც ჩანს, შემორჩენილია მზეჭაბუკ ორბელიანთან, სულხან ორბელიანთან, პოტიომკინთან მიწერილი წერილები... საინტერესოა, რომ ბესიკი მზეჭაბუკს სთხოვს — ჩემ მიერ *„ცრუდ სადმე თქმული"* დაივიწყე, *„გარდასჭერ ვნებანი სიძულვილისა"*-ო. ამ წერილების ავტორს მხატვრული ტექსტის შექმნის მიზანი არ ჰქონია და ისინი უპირველესად პოლიტიკის ისტორიასთან დაკავშირებით, ბესიკის პიროვნების უკეთ დასანახავად არის საინტერესო. მრავალფეროვანი პოეზიის შემქმნელი ბესარიონ გაბაშვილი ყოველმხრივ იმსახურებს ინტერესს...

უდავოა, რომ ბესარიონ გაბაშვილის შემოქმედებისათვის მრავალმხრივობაა ერთი უმთავრესი დამახასიათებელი ნიშანი და ამ პოეტის ერთ რომელიმე, — მით უმეტეს, — მხოლოდ აღმოსავლური პოეზიის კონტექსტში განხილვა, ვფიქრობთ, არ შეიძლება.

ბესიკი ქართული ლიტერატურის ისტორიის პერიოდთა გზაგასაყარზე ცხოვრობდა, რაც აისახა კიდეც მის შემოქმედებაში. ამ ისტორიაში ყოველთვის გამორჩეული ადგილი ექნება დამკვიდრებული ამ ძალზე მრავალმხრივსა და ნიჭიერ პოეტს, რომელთანაც აღმოსავლეთს უკვე ენაცვლება დასავლეთი, ვისთანაც წარსულის სუნთქვაც იგრძნობა და მომავლის კონტურებიც ისახება... იშვიათია ერთ პოეტში ასეთი მრავალფეროვნება.

დამოწმებანი:

ბესიკი 1932: ბესიკი. თხზულებათა სრული კრებული. ტექსტი, გამოკვლევა, შენიშვნები, ლექსიკონი ალ. ბარამიძისა და ე. თოფურიას რედაქციით. ტფ.: ფედერაცია, 1932.

ბესიკი 1962: ბესიკი. თხზულებათა სრული კრებული. თბ.: „საბჭ. მწერალი", 1962.

ბარამიძე 1940: ბარამიძე ალ. ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბ.: 1940.

გაწერელია 1953: გაწერელია ა. ქართული კლასიკური ლექსი. თბ.: 1953.

კალმასობა 1948: იოანე ბატონიშვილი. კალმასობა. II. კ. კეკელიძისა და ალ.ბარამიძის რედაქციით. თბ.: 1948.

კეკელიძე 1981: კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. II. თბ.: 1981.

კეკელიძე, ბარამიძე 1969: კეკელიძე კ. ბარამიძე. ა. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბ.: 1969.

ლეონიძე 1949: ლეონიძე გ. ძიებანი ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. I. თბ.: 1949.

მაჭარაძე 1962: მაჭარაძე ე. ბესიკი დიპლომატიურ სარბიელზე. თბ.: 1962.

ქ.ს.ე.: ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. — ბესიკი (აეტორები ს. ცაიშვილი, კ.მაჭავარიანი).

ქ. ბ. 1975: ქართული პოეზია. V. თბ.: 1976.

ქ. ბ. 1984: ეართული მწერლობა. ლექსიკონი-ცნობარი. I. თბ.: 1984.

ცაიშვილი 1966: ცაიშვილი ს. ბეაარიონ გაბაშვილი, ქართული ლიტერატერის ისტორია. II. თბ.: 1966.

ცაიშვილი 1962: ცაიშვილი ს. ბესიკი. თბ.: 1962.

შაყულაშვილი 1984: შაყულაშვილი გ. ბესიკის ორი ლექსის გამო. — საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ლიტერატურისმცოდნეობის რესპუბლიკური საკოორდინაციო საბჭო. ზოთა რუსთაველის საბელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტი. სამეცნიერო სესია, XIX, 25-27 XII; 1984.

შაყულაშვილი 1995: შაყულაშვილი გ. ბესიკი და აღმოსავლური ლიტერატურული ტრადიციები. სამეცნიერო კონფერენცია. თბილისი. დამოუკიდებელი ინსტიტუტი „რიტორიკა"; 15-16 მაისი; 1995.

ძონენიძე 2002: ძონენიძე ლ. მზეჭაბუკ ორბელიანი. — „ალ. ბარამიძე, 100". ზოთა რუსთაველის საბელობის ეართული ლიტერატურის ინსტიტუტი, თბ.: 2002.

თამარ ბარბაქაძე

„ჭაშნიკი" მამუკა ბარათაშვილისა

მამუკა ბარათაშვილის პოეტიკური ტრაქტატი „სნავლა ლექსის თქმისა, ჭაშნიკი", რომელიც 1731 ნლის თებერვლის დამდეგს დაასრულა ავტორმა, ორი ათეული ნლის შემდეგ, სამი საუკუნისა გახდება. 300-ნლიანი ისტორია ქართული ლექსის თეორიისა, თავისთავად, მრავლისმეტყველია; მით უფრო, რომ ეს პირველი ქართული ნორმატიკული პოეტიკის სახელმძღვანელო ბევრ საგულისხმო ინფორმაციას გვანვდის როგორც აღმოსავლურ-დასავლური კულტურული პროცესების ურთიერთმიმართების, ისე — ქართული ლექსის ბუნების შესახებ.

„ჭაშნიკი" ევროპულ პოეტიკაში მიმდინარე ძირეული რეფორმის, ახალი სახელმძღვანელოებისა და ლექსმცოდნეობითი ტრაქტატების ძირითად დებულებათა ფონზე დაინერა, თუმცა ამ ფაქტს ხელი არ შეუშლია ბარათაშვილისთვის ტრადიციული ქართული, არაბულ და სპარსული პოეტიკური ტერმინებისა თუ აღმოსავლური თეორიულ-ლიტერატურული მიმართულების შეფასებაში.

როგორც აღვნიშნეთ, VII-XVIII საუკუნეები დასავლური პოეტიკის ისტორიაში ძირეული ცვლილებებით აღინიშნა. ევროპულ ლიტერატურათმცოდნეობაში დაიწყო აღორძინება ანტიკური ხანის ლიტერატურულ-ესთეტიკური ტრადიციებისა. კლასიციზმმა მსოფლიო ლიტერატურა გაამდიდრა ნიკოლა ბუალოს „პოეტური ხელოვნებით" (1674 ნ.), რომელიც გახდა საყრდენი ა. პოპისა და ი. გოტშედის პოეტიკური ტრაქტატებისა ინგლისსა და გერმანიაში (1711 ნ., 1730 ნ.).

„ჭაშნიკის" გენეტიკური და ტიპოლოგიური მიმართების თაობაზე დასავლურ და აღმოსავლურ ლექსმცოდნეობით თხზულებებთან ქართულ ლიტრატურათმცოდნეობაში მთელი რიგი გამოკვლევები არსებობს. მათ შორის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანია რევაზ ბარამიძის ნაშრომი: „XVII-XVIII ს.ს. ნორმატიკული ლიტერატურათმცოდნეობითი ტრაქტატები და მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკი" (ბარამიძე 1988).

რ. ბარამიძის აზრით, ემიგრაციაში მყოფ მ. ბარათაშვილს უნდა სცნობოდა პროკოპოვიჩისა და სხვა ევროპელ ავტორთა პოეტიკური ტრაქტატები, რომლებიც, ძირითადად, ძველი ბერძნული და რომაული ლიტერატურის თეორიის ვარიაციებს ნარმოადგენდა, მაგრამ მხედველობიდან არ უნდა გამოგვრჩეს ის გარემოება, რომ გათვალისნინებული არ იყო ეროვნული პოეზიის არსი და თავისებურება. რ. ბარამიძე სნორედ ამიტომ დაასკვნის: „ყოვლად გაუმართლებელია, რომ მამუკას „ჭაშნიკის" ერთ ნყაროდ მივიჩნიოთ მის დროს არსებული პოეტიკის რომელიმე ერთი ნიმუში და მივუსადაგოთ მას. „ჭაშნიკი" არის მის ნინადროინდელ ავტორთა „პოეტიკებით" იმპულსირებული და ეროვნული მოთხოვნილებებითა და მონაცემებით განპირობებული თეორი-

ული, ნორმატიკული ლიტერატურათმცოდნეობითი ტრაქტატი" (ბარამიძე 1988: 97).

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ XVII-XVIII საუკუნეები ვერსიფიკაციული რეფორმების ხანაა ევროპაში. ასე მაგალითად, 1624 წელს მარტინ ოპიცის (1597-1639 წ.წ.), ცნობილი გერმანელი პოეტის, ნაშრომმა: „ნიგნი გერმანული პოეზიის თაობაზე", ძირეულად შეცვალა გერმანული ლექსის განვითარების გზა.

გერმანულმა ლექსმა დაიწყო ბრძოლა რომანული ლექსწყობის გავლენის წინააღმდეგ: დაუპირისპირდა მარტინ ოპიცი, „გერმანელი ლომონოსოვი", პოეტ ვერეკლინს, „გერმანულ კანტემირს", რომელიც გერმანულ ალექსანდრიულ ლექსებს თხზავდა ფრანგული ალექსანდრიული ლექსის რიტმის ყაიდაზე, მარტინ ოპიცის მომცრო ნიგნაკი გერმანული პოეზიის თაობაზე (1624 წ.) განმარტავდა: „ყოველი ლექსი ისე უნდა იყოს აგებული, რომ მახვილის მეშვეობით განესაზღვროთ, რომელი მარცვალი იყოს მაღალი". მის მიერ შემოთავაზებული სილაბურ-ტონური სისტემა, რომელიც გულისხმობდა მარცვალთა და მახვილთა კანონზომიერ გამეორებას ტაეპში.

ინგლისურმა პოეზიამაც გადალახა იგივე სიძნელე, რაც — გერმანულმა ლექსმა, ვიდრე იგი თავისი ენის შესაფერის, ბუნებრივ ლექსწყობის სისტემას მოირგებდა, თუმცა ინგლისურ ლექსს, მსგავსად გერმანულისა, არ დასჭირდა პრინციპული ბრძოლა ნმინდა სილაბურ ლექსწყობასთან.

როგორც გერმანული სარაინდო ლირიკის ავტორები, ისე ინგლისელი პოეტები თავიანთ სილაბურ-ტონურ ლექსებს ქმნიდნენ საკუთარი ენების ფონოლოგიური მონაცემების საფუძველზე და არა თეორიული ნორმატიკული პოეტიკის სახელმძღვანელოებზე დაყრდნობით. მაგ. პოეტი ფ. სიდნი თავის ცნობილ ნიგნში „პოეზიის ანთოლოგია" (1595) აღნიშნავს, რომ საჭიროა, პოეტებმა ყურადღება მიაქციონ მახვილს, მაგრამ თუ რომელი ტერფის მახვილი უნდა ყოფილიყო რიტმის ჩამოყალიბებისას განმსაზღვრელი — ქორე თუ იამბი, ეს აღარ იყო განსაზღვრული XVII ს.-მდე.

რუსული ლექსის რეფორმაც, როგორც ცნობილია, XVIII ს. 30-იან წლებში განხორციელდა ტრედიაკოვსკისა და ლომონოსოვის მიერ. სიმეონ პოლოცკისა და კანტემირის მიერ დამკვიდრებული სილაბური ლექსი, რომელიც არაბუნებრივი იყო რუსული პოეზიისათვის და პოლონური მწიგნობრული პოეზიის სილაბური ბუნებით იყო ნაკარნახევი, დავიწყებას მიეცა. რუსული სილაბურ-ტონური ლექსი, რომელიც მ. ლომონოსოვმა და ვ. ტრედიაკოვსკიმ დაამკვიდრეს, კლასიკური გახდა რუსული პოეზიისათვის. მათ შემოიტანეს პრინციპი მახვილთა შორის მარცვალთა გადანანილების აღრიცხვის, ერთი მხრივ, გერმანული ლექსის მაგალითზე, სადაც, როგორც უკვე ვიცით, XVII ს. უკვე განხორციელებული იყო რეფორმა მარტინ ოპიცის მიერ, მეორე მხრივ კი, ანტიკური სასკოლო მეტრიკის გათვალისწინებით. ფორმალური მეტრიკის საზღვრების გადალახვით, რუსული ლექსის რეფორმატო-

რებმა შეძლეს, თავიანთი ენის ფონოლოგიური საშუალებები მაქსიმალურად მიესადაგებინათ რუსული ლექსისათვის და იგი ბევრად უფრო თავისუფალი გახადეს (ჟირმუნსკი 1996: 212).

ქართული ლექსის რეფორმამ, რომელიც XVIII საუკუნეში დავით გურამიშვილის სახელს დაუკავშირდა, ერთგვარად, განსაზღვრა მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკის" „პოენილი ხმები" — ქართული ლექსის საზომები, სახეობები, სქემების კლასიფიკაცია. ასევე, დიდად მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს „ჭაშნიკის" მეტრულ რეპერტუარში სულხან-საბა ორბელიანის მიერ გალექსილ „ქილილა და დამანას". ლექსის თეორეტიკოსსა და პოეტს, მამუკა ბარათაშვილს, უპირველეს ყოვლისა, ლექსის მეტრული სიახლე აინტერესებდა, ის ზრუნავდა ქართული მეტრიკის გამრავალფეროვნებისათვის, შესაბამისად, „ჭაშნიკში" შეტანილი ლექსების სახელწოდებანიც მათი საზომების მიხედეით ჰქონდა შერქმეული: „წყობილი", „მრჩობლედი", „შერეული", „ფისტიკაური", „რვული", „იამბიკო", „მოკლე შეწყობილი", „შაირი", „რუსული ხმები", „ჩერნინკოს ხმა", „პრიიდი დრუჟოკის ხმა" და ა.შ.

მიუხედავად იმისა, რომ ჯერჯერობით არ არის მიკვლეული მამუკა ბარათაშვილის ტრაქტატზე უფრო ძველი თეორიული ნაშრომი ქართულ ლიტერატურაში, ქართული მწერლობის მხატერულ ძეგლებში შესაძლებელია საფუძვლების მოძიება. „პოეტიკური და ნმინდა ეერსიფიკაციული ელემენტებისა და მათი ურთიერთმიმართების სახით — კოდირებულად, — მიუთითებს ა. სილაგაძე, — მათი აღქმა და შესაბამისი კვალიფიკაცია შეუიარაღებელი თვალით, ნატურალურად შეუძლებელია, — დღის ნესრიგში დგება დეკოდირების პრობლემა" (სილაგაძე 1984: 10).

ამგვარი თხზულება, უპირველეს ყოვლისა, არის ჩახრუხაძის „თამარიანი", რომლის ტექსტი მთლიანად შეთხზულია ხუთმარცვლიანი მონაკვეთებისაგან შემდგარი ოცმარცვლიანი, შიდარითმიანი სტრიქონებით, თუმცა მასში გვხვდება განსხვავებული საზომით: დაბალი და მაღალი შაირით გამართული ტაეპებიც: 44/44 და 53/53. ე.ი. გვაქვს ძირითადი ფორმა (55/55) და ორიოდე — განსხვავებული საზომით შესრულებული. ა. სილაგაძის აზრით: „თამარიანი" იმ დროს ცნობილი ქართული საზომითა და გარითმვის სახეობათა ქრესტომათიასაც წარმოადგენს" (სილაგაძე 1984: 11). ა. სილაგაძე მიიჩნევს, რომ „თამარიანში" აღნუსხულია არა მარტო ტრადიციული საზომები, არამედ — გარითმვის სისტემაც: ჩახრუხაძის თხზულებაში რეალიზებულია გარითმვის ხუთი სქემა და ნებისმიერი თავი თხზულებისა მხოლოდ ერთ-ერთს მისდევს; უფრო მეტიც უნდა ვიგულისხმოთ ოდების მიხედვით: „რითმა არის თავებს შორის განსხვავების სიგნალი" (სილაგაძე 1984: 150). „პირველი თავისა და ბოლო თავის რითმა არის ერთი და იგივე — „იერსა"; „თამარიანი", „აბდულმესიანისაგან" განსხვავებით, არის მეტრთა და რითმათა ქრესტომათია. მკვლევარი დაასკვნის: „ანალიზი ქართული ლექსისა იმ დროისათვის ჩატარებული იყო, რისი შედეგების ილუსტრირებასაც ჩახრუხაძე ახდენდა. რო-

გორც ჩანს, ეს ტრადიცია, ქართული ლექსის სეგმენტებთან დაკავშირებული, მშვენივრად იყო ცნობილი მამუკა ბარათაშვილისა და სხვა ქართველი ვერსიფიკატორებისათვის" (სილაგაძე 1984. 17).

ლექსის თეორიისა და პოეტური ტექსტების შესაბამისობა — უკვე რუსთველმა დააკანონა; მანამდე კი, რეფორმის სათავეში იდგა: ჩახრუხაძე, ფისტიკა, ძაგნაკორი... „ბოთას ერცელი პოეტიკა, ჩახრუხაძის, ძაგნაკორულის, ფისტიკაურის მეტრები და „ვისრამიანის" პროზა საბუთს გვაძლევენ, ვიფიქროთ, რომ მეთორმეტე საუკუნეში ჩვენ გვქონდა საკუთარი კოდექსი კაზმული გმოვნებისა" (ჭუმბურიძე 1974: 65). აკაკი ხინთიბიძეც ეთანხმება ამ შეხედულებას და მიაჩნია, რომ ლიტერატურულ-თეორიული აზროვნება უცხო არ ყოფილა კლასიკური პერიოდის საქართველოსათვის: ამის დამადასტურებლად „ეეფხისტყაოსნის" პროლოგიც კმარა, სადაც მელექსეთა ტიპების, პოეზიის ჟანრობრივი დახასიათება, თითქოსდა, თეორიული ტრაქტატების დონეზეა შესრულებული (ხინთიბიძე 1981: 42).

უეჭველია, რომ მამუკა ბარათაშვილი კარგად იცნობდა როგორც ქართული ლექსის თეორიასა და მის ცნობილ ნიმუშებს, ასევე, ზოგადი წარმოდგენა ჰქონდა პოეტიკის ევროპულსა თუ აღმოსავლურ სახელმძღვანელოებზე: გარდა იმისა, რომ მას კარგად ეცოდინებოდა არისტოტელესა და ბუალოს ნაშრომები, „ჭაშნიკში" არაერთგზის არის მოხსენიებული „სპარსის" მოლექსენი", „სპარსის მომაირენი".

დღეს უკვე აღარავინ იზიარებს გიორგი ლეონიძის აზრს, რომ „ჭაშნიკი ძველი პოეტიკის რესტავრაციაა" (ლეონიძე 1920: V).

სათაურის ფრაგმენტი: „პოვნილი მამუკა ბარათაშვილის მიერ ძველთა ნათქვამთააგან", როგორც მიუთითებენ, იმას უნდა გულისხმობდეს, რომ მამუკას საილუსტრაციო მასალა თავისი ნაშრომისათვის „ძველთა ნათქვამთაგან ამოუკრებია" (განერელია, მიქაძე). თხზულების სათაურში ლექსების „პოვნაზეა" საუბარი („სნაელა ლექსის თქმისა და დასაწყისი პირველი ნიგნისა ამის ჭაშნიკისა, პოვნილი...") და არა ლექსის თქმის სნავლის პოვნაზე. „ჭაშნიკი" ლექსებს ეწოდება და არა „სნაელას" — „უნოდე წიგნსა ამას ჭაშნიკი ლექსთა სახელად".

საგულისხმოა, რომ „თამარიანისაგან" განსხვავებით, რომელიც, როგორც ითქვა, ერთგვარი ქრესტომათიაა საზომებისა და გარითმვის სისტემებისა, მამუკა ბარათაშვილი ეწინააღმდეგებოდა ამგვარ შერევებს ერთი თხზულების ფარგლებში: „ჭაშნიკი" აკანონებს ამა თუ იმ საზომს გარკვეული თემისათვის, თუმცა როგორც აღნიშნავენ: „ერთი ლექსის ან პოემის ფარგლებში მეტრული მრავალფეროვნების წინააღმდეგ მამუკას ბრძოლა უშედეგო აღმოჩნდა: XVIII ს. პოეზიაში მის კანონს არ იცავდნენ თვით „ჭაშნიკის" მიმდევრებიც — დავით გურამიშვილი („ქაცეია მწყემსი") და ბესარიონ გაბაშვილი („ასპინძისათვის") (განერელია 1981: 46).

1981 წლის „ჭაშნიკის" ა. ხინთიბიძისეულ გამოცემას, სადაც ტექსტი რუსულ ენაზეც იყო თარგმნილი (მთარგმნელი გ. ნიბახაშვილი),

ცნობილი ლექსმცოდნის მიხეილ გასპაროვის გამოხმაურება მოჰყვა: „კლასიკური პოეტიკის ახალი გამოცემა“ (გასპაროვი 1985: 183-186). მიხაილ გასპაროვის აზრით, მ. ბარათაშვილი ქართულ კლასიკურ ლექსს ახასიათებს, როგორც სილაბურს, რადგან მას სწორედ იმ ცნებების სისტემაში განიხილავს, რომელიც სილაბური ლექსნყობის სისტემისთვის არის ნიშანდობლივი. მართალია, სიტყვა „მარცვალი“ და ციფრები არ გეხვდება ამ ტრაქტატში, მაგრამ, სამაგიეროდ, არის ტერმინები: ხმა, ტაეპი, მუხლი, კეეთი, ტანი, თავი, ბოლო. მ. გასპაროვი ფიქრობს, რომ ცეზურა („ჭაშნიკის“ მიხედვით: „გაყოფა“, „გაჭრა“) არის საყრდენი „რიტმული მოლოდინისათვის“ სილაბურ ლექსნყობაში, ამავე ფუნქციის შემსრულებლად კი სილაბურ-ტონურ ლექსში მახვილი გვევლინება. რეცენზენტი საგანგებოდ მსჯელობს მ. ბარათაშვილის ტერმინის „ხმის“ თაობაზე. მ. გასპაროვის აზრით, „ხმა“ არის ლექსის ტექსტის უმცირესი ერთეული, რომელიც განმეორებადია ყველა სტრუქტურული ნიშნით: ამ ტერმინს მკელევარი ტიპოლოგიურ პარალელს უძებნის დასავლეთევროპულ, ანტიკურსა და შუა საუკუნეების ლათინურ ლექსში. მკელევარი აღნიშნავს, რომ „ჭაშნიკი“, ერთდროულად, არის სამეცნიეროც და სასწაველო თხზულებაც, რომლის მიზანია წარსულიდან მემკვიდრეობით მიღებული სალექსო ფორმათა ინვენტარიზაცია (გასპაროვი 1985: 185).

მიხაილ გასპაროვისათვის, როგორც ინდოევროპული ლექსის მკელევარისათვის, რა თქმა უნდა, მნიშვნელოვანია ქართული ლექსის ბუნების გარკვევა: „მ. ბარათაშვილის „ჭაშნიკი“, წარმოდგენილი იმ სახით, როგორითაც მას ეცნობა არაქართულენოვანი, პროფესიონალი, სპეციალისტი, მკითხველი, სრულ საფუძველს იძლევა, რომ ქართული კლასიკური ლექსი სილაბურად იქნეს მიჩნეული“ (გასპაროვი 1985: 186); თუმცაღა აქვე შენიშნავს, რომ კარგი იქნებოდა, ტექსტში მინიშნებული იყოს ქართული სიტყვათმახვილები, ან კომენტარებში მოპოვებელი ცნობები ქართული მახვილის ხასიათსა და ადგილზე. მ. გასპაროვის აზრით, მაშინ უფრო ცხადად გამოჩნდებოდა მახვილთა რიტმის მეორეულობა ცეზურის („სიტყვაგამყოფის“) რიტმთან შედარებით (ტონური პრინციპისა — სილაბურთან შედარებით)“. მ. გასპაროვი ასკვნის, რომ ქართული ლექსის ბუნების დადგენა, მხოლოდ „ჭაშნიკზე“ დაყრდნობით, შეუძლებელია და ჯერაც ნაადრევია ამ პრობლემის გადაჭრა.

მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკის“ ახალ გამოცემას მოჰყვა ა. გაწერელიას უარყოფითი რეცენზია, რომელშიც ნათქვამია. „ამუამად ოდნავაც საეჭვო არაა ის ფაქტი, რომ მამუკას ტრაქტატის ამ ნაწილის (იგულისხმება მეტრიკა, საზომები, „ხმები“ — თ.ბ.) წყარო ორიენტალური წარმოშობისაა... მამუკას ტრაქტატში რაც ორიგინალურია (ე.ი. რაც მას ეკუთვნის), არავითარ ღირებულებას არ შეიცავს, ხოლო რაც არაბულ-სპარსულ-თურქული პოეტიკიდან არის მასში პირდაპირ ნამოღებული, აშკარა მიბაძვაა და ფრიად უხეირო მიბაძვა!“ (გაწერელია 1988: 300-301). ქართულ ლექსმცოდნეობაში ცნობილია აზრი, რომ

მამუკა ბარათაშვილს უნდა სცოდნოდა არაბულ-სპარსული პოეტიკის სახელმძღვანელოებში გავრცელებული ლექსის საზომის განხილვის მეთოდი და დიმიტრი კონსტანტინეს ძე კანტემირის (1673-1723) შრომა, რომელშიც ზოგადად არის განხილული არაბულ-სპარსული პოეტიკის საკითხები. ლათინურად დანერილი ეს თხზულება 1722 ნელს პეტერბურგში გამოსულა: „Книга система или состояние мухамеданской религии". ნიგნის 36-ე თავში საუბარია არაბულ-სპარსულ-თურქული პოეტიკის თაობაზე და ლექსის ზომის გადმოსაცემად ავტორი მიმართავს მოგონილ სიტყვას: Муфтейлуи – Мефаилуи – муфтуйлуи – Фаилуи.

მიბაძვის დასტურად, აღმოსავლური პოეტიკური ტრაქტატებთან მსგავსების უეჭველ ნიმუშად ა. განერელიას სალექსო ტაეპიდან რომელიმე, ერთი შერჩეული სიტყვის ვარირება მიაჩნია. მაგ., მამუკას „ჭაშნიკში" მოხმობილი: „მიჯნურობა. მიჯნურობა. მიჯნურობა. მიჯნურობა" და: „მიჯნურთავისგან. მიჯნურთა. მიჯნურთათვისგან. მიჯნურთა". ა. განერელია ფიქრობს, რომ მ. ბარათაშვილმა მექანიკურად გადმოიღო და არ გაითვალისნინა არაბულ-სპარსული მეტრიკის სქემების ტაეპებში ტერფების არსებობა: ეს ნიმუშები „თვალით აითვისა" და არა — სმენით; მკვლევარი საეჭვოდ მიიჩნევს „ჭაშნიკისეული" „მუხლის" დაკავშირებას ძველ ქართულ სასულიერო თუ საერო პოეზიასთან; თუმცა როგორც ჩვენ ქვემოთ ვნახავთ, ა. განერელიას ეს ეჭვი უსაფუძვლო აღმოჩნდა: „მუხლი" ნამდვილად ეროვნული ვერსიფიკაციული ტერმინია და ვერ დავეთანხმებით ცნობილ ლექსმცოდნეს, რომელიც „მუხლს" აღმოსავლური წარმოშობის ტერმინად მიიჩნევდა.

მართებულად არ მიგვაჩნია იმის მტკიცებაც, რომ „ცეზურა არ წყვეტს რომელიმე ლექსნყობის ამა თუ იმ სისტემისადმი მიკუთვნების საკითხს, და მიზანმიმართულად აკნინებს ცეზურის, გამყოფის, როლს ქართულ ლექსში. ვერ ვეთანხმებით მკვლევარს მაშინაც, როდესაც ის იწუნებს რითმის მ. ბარათაშვილისეულ განმარტებას: „რითმები უსემანტიკო ბგერებია ნორმისა და მინიმუმის თვალსაზრისით, რის გამოც ისინი არ ეკუთვნიან ენას; რითმა არაა ლინგვისტური ფენომენი და ამიტომ არ შეიძლება მისი განმარტება, როგორც „სიტყვათა შენყობისა" (განერელია 1988: 309). შეუძლებელია, რითმა სიტყვას მოენყვიტოთ და მისი განმარტება მხოლოდ თანმხვედრი ბგერების ეღერადობად, უსემანტიკო ბგერათა გროვად მიეიჩნიოთ!

ვფიქრობთ, მ. ბარათაშვილის „ჭაშნიკის" თეორიული ღირებულება მეთოდოლოგიურად დადასტურებულია ქართველი მეცნიერის, არაბისტისა და ლექსმცოდნის ა. სილაგაძის ნაშრომებში. მკვლევრის ორიგინალური თეორიით, ქართული ლექსის სეგმენტაცია ამგვარი სქემით შეიძლება წარმოვიდგინოთ: სეგმენტი — ორნევრედი-სტრიქონი-ორსტრიქონედი-სტროფი. ა. სილაგაძე მიიჩნევს, რომ სნორედ „ჭაშნიკში" ვხვდებით დაახლოებით მინიშნებებს ქართული ლექსის სტრუქტურის ამგვარი გააზრებისა" (სილაგაძე 1986: 117). ა. სილაგაძე განსაზღ-

ვრავს ქართული ლექსის მეტრსა და რიტმს: „რიტმი არის თითოეულ სტრიქონში ნარმოდგენილი სურათი, დამყარებული ორნევრთა რეალურ გაფორმებაზე, მეტრი, რიტმულ ვარიაციებად რეალიზებისას, ხანდახან გვიჩვენებს ზოგ ისეთ ფორმას, რომელიც ერთეულთა აგების სტრუქტურულ ნესს არღვევს; ეს, კერძოდ, ეხება ორნევრედს" (სილაგაძე 1986: 130). „მუხლის" ცნების გაანალიზებისას, ა. სილაგაძე ტოლობის ნიშანს სვამს „მუხლსა" და „სეგმენტს" შორის. საყურადღებოა, რომ იგი იზიარებს მ. ბარათაშვილისეულ გაგებას სტროფის თაობაზე, როგორც კომპოზიციურ მთლიანობაზე. მკვლევარი, როგორც ადრინდელ, ისე გვიანდელ ნაშრომში, მიიჩნევს, რომ ქართულმა პოეზიამ სრულყოფას „ჭაშნიკის" შექმნამდე ხუთი-ექვსი საუკუნით ადრე მიაღწია; ეს თხზულება, მართლაც, პირველია და, შესაძლოა, უფრო ძველი ნიმუშები ქართული ლექსმცოდნეობითი ნაშრომებისა აღარც აღმოჩნდეს, ამიტომ, თეორიული აზროვნების განვითარების თვალსაზრისით, მ. ბარათაშვილის „ჭაშნიკი" უაღრესად მნიშვნელოვანია.

ამგვარად შეიძლება ნარმოვადგინოთ ქართულ სამეცნიერო საზოგადოებაში დამკვიდრებული აზრი მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკის" მნიშვნელობაზე და მის მიმართებაზე აღმოსავლურ-დასავლურ პოეტიკურ ტრაქტატებთან. თუმცა, პირველი ქართული ლექსმცოდნეობითი ნაშრომის კონცეფცია, ტერმინოლოგია და დეფინიციები, თავისთავად, ბევრ საინტერესო კითხვას აღძრავს. შეეხებით რიგ საკითხებს.

მ. ბარათაშვილის აზრით, სათქმელის შინაარსი განსაზღვრავს საზომის არჩევას პოეტის მიერ: „ამაგვარი იგავები ამ ხმას უფრო გაეწყობა", — წერს მ. ბარათაშვილი. „ჭაშნიკში" დახასიათებულია ქართული ლექსის 29 სახეობა: „გაბნევით ვნახე, შევკრიბე სხვადასხვა ხმანია", — გვაუწყებს ავტორი.

„ჭაშნიკში" მუხლი მუხლისაგან, ჩვეულებრივ, ცეზურით არის გამიჯნული, თუმცა სიტყვა „ცეზურა" მამუკა ბარათაშვილის სახელმძღვანელოში არ გვხვდება, მის ნაცვლად იხმარება ტერმინები: „გაყოფა", „გაჭრა": „საცა ესენი გაიჭრებისა, ყველას გაყოფილს ნახავთ". აგრეთვე, ორნერტილი და დახრილი ხაზი ერთად (:/) და სამკუთხოვანი სამნერტილი (∴). მოკლემარცვლიან ლექსებში მ. ბრათაშვილი ცეზურას საერთოდ არ მიიჩნევს საჭიროდ.

მ. ბარათაშვილის აზრით, რითმისათვის აუცილებელია მთლიანად სიტყვების შეწყობა: „ლექსის ბოლოები, ბევრი ასო რომ ერთმანეთის ტოლი იყოს, იმითი არ გაეწყობა. ასე უნდა: „სიტყუა სიტყუას ეწყობოდეს..." ამ საგულისხმო განმარტებას ქართული რითმის თანამედროვე დეფინიციისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ა. ხინთიბიძის ნაშრომში „ქართული ლექსის ისტორია და თეორია": „რითმა ეწოდება თანაყღერადი სიტყვების (სარითმო ერთეულების) გამეორებას სტრიქონთა ბოლოს ან ცეზურასთან" (ხინთიბიძე 2009: 165). რითმის ამგვარი განმარტება უფრო ორგანულად ესადაგება ქართული

ლექსის ბუნებას, ვიდრე ევროპული ლექსწყობისათვის დამახასიათებელი აღქმა რითმის ბოლო სიტყვის მახვილიანი დაბოლოებიდან.

ცნობილია, რომ ჰეგელმა რითმას ლექსის სამკაული უწოდა. გერმანულ და, საერთოდ, ევროპულ პოეზიაში, მართლაც, რითმა არ არის აუცილებელი ელემენტი ლექსის სტრუქტურისა. ქართულ პოეზიაში კი ორმარცვლიანი და სამმარცვლიანი რითმები IX საუკუნიდან გვხვდება ატენის სიონის წარწერებში (ალექსიძე 1983: 14-16), ხოლო „ვეფხისტყაოსანში" სრულყოფილებას აღწევს. ევროპულ პოეზიაში სრულიად სხვაგვარი სურათია: რომანულ ენებში (ესპანურის გამოკლებით) რითმა ერთმარცვლიანია, ან ორმარცვლიანი (იტალიურში), ფრანგულში ცნობილია მხოლოდ ერთმარცვლიანი რითმა; ერთმარცვლიანი რითმებია დამახასიათებელი აღმოსავლური არაბული, სპარსული და თურქული პოეზიისთვისაც (იხ. თ. ელვერტის, მ. გრამონის, კ. ზელმანის, ა. სილაგაძის, ვ. კოტტიშვილის, ე. ჯაველიძის შრომები). ცნობილია, რომ ურითმოა ჰომეროსისა და ვერგილიუსის პოემები, ურითმოა „სიმღერა როლანდზე", „ნიბელუნგების თქმულება", „ჩემი სიდი", პეტრარკასა და არიოსტოს რითმები კი ერთმარცვლიანია.

მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკში" ტერმინ „რითმას" აღნიშნავს „ბოლოები", რაც ჯერ კიდევ ა. ხახანაშვილმა შენიშნა (ხახანაშვილი 1901: 225). ლექსის „ტანი" კი, მამუკას აზრით, არის თანამედროვე გაგებით ლექსის სტრუქტურა (მიქაძე 1969: 137). „ჭაშნიკის" ავტორი სტრიქონს სამ ნაწილად პყოფს: თავი, ტანი და ბოლო. ბოლო, ანუ რითმა დამოკიდებულია „თავსა", ანუ „ხმაზე" — საზომსა და „ტანზე", ანუ ლექსის სტრუქტურაზე: „ოთხივ რომ ბოლო ერთი იყოს", ე.ი. ოთხჯერადი მონორითმა რომ მივიღოთ, მ. ბარათაშვილის აზრით, აუცილებელია სტროფის სტრუქტურა შეწყობილი იყოს რითმასთან. „მონორიმი" „ჭაშნიკში" აღნიშნულია ტერმინით „ბოლოერთი". მ. ბარათაშვილის ტრაქტატის მეოხებით მკვიდრდება ქართულ ლექსმცოდნეობაში ტერმინები: ლექსი, მუხლი, სტრიქონი, ხმა, გაყოფა (გაჭრა), შეწყობილი, მდენარი, მრავალმუხლი და სხვა.

ქართული კლასიკური ლექსის სტრუქტურის დასადგენად აუცილებელია სალექსო ტაეპის აგებულების განსაზღვრა. თანაბარმარცვლიანი, იზოსილაბური ლექსისათვის სწორედ ტაეპი არის ლექსის მინიატურული სახე, ამიტომაც იწყებს მამუკა ბარათაშვილი საზომთა ანალიზს სტრიქონის სქემის ჩვენებით (სიტყვა „მიჯნურის" ვარიაციები); ჯერ ნიმუშად მოაქვს ამ საზომით შესრულებული ლექსი, ან მისი ერთი სტროფი, ბოლოს კი — ამ ლექსის თუ სტროფის ტაეპი. ე. ი. მამუკა სტრიქონით (ტაეპით) იწყებს და სტრიქონით ამთავრებს.

სალექსო ტაეპის უმცირესი რიტმული ერთეული მუხლია. ზოგიერთი მკვლევარი (გ. მიქაძე, ა. განერელია) მიიჩნევს, რომ სიტყვა „მუხლი" მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკში" დ. კანტემირის წიგნის მიხედვით (სიტყვა „нога") უნდა გაჩენილიყო. ა. ხინთიბიძე კი დამაჯერებლად გვარწმუნებს, რომ მამუკას ქართული წყაროებითაც ეცოდინებოდა, რომ „მუხლი" პოეტიკური ტერმინია. „მუხლს" იყენებდნენ

ქართული ჰიმნოგრაფაში ფსალმუნის შინაარსობრივ-რიტმული მონაკვეთების აღსანიშნავად. არჩილ მეფემ „ლექსნი ასნი ორმუხლნი“ უწოდა თავის თხზულებას, სადაც მუხლი სალექსო სტრიქონს აღნიშნავს. ცხადია, „ჭაშნიკის“ ავტორისათვის ნაცნობი იყო სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებაც: „მუხლად ითქმის ტაეპი“, შესაბამისად, „ჭაშნიკში“ მუხლი ხან „ტაეპის“ აღმნიშვნელია („ტაეპი ერთ მუხლსაა ჰქვიან“), ხან კი — ტაეპში რიტმული ერთეულისა.

ტერმინების: „ტაეპისა“ და „მუხლის“ ეტიმოლოგიისათვის საგულისხმო ცნობებს გვაწვდის ქეთევან ბეზარაშვილი: ეფრემ მცირე თარგმნის ბერძნულ სიტყვას ტავ ექპჰ, როგორც „ტაეპი“ (ტაეპი). ეს უკანასკნელი არის ბერძნული სიტყვის ტრანსლიტერაცია, რაც ქართულში ბასილი მინიმუსის კომენტარის ეფრემისეული თარგმანიდან მოყოლებული გულისხმობდა „სალექსო სტრიქონს“ (ბეზარაშვილი 1999: 53-59). ეფრემი ნკლ”-ს თარგმნის „მუჭლედად“: „ტაეპი იგი მუჭლედად გამოითარგმნების“. ქართველი მთარგმნელისათვის ბერძნული სიტყვები: „ტაეპი“ და „კვიკლოსი“ ნიშნავს სალექსო სტრიქონს, მომრგვალებულ პერიოდს, რომელიც ქმნის ციკლს; იგი იმავეს აღნიშნავს, რასაც ტერმინი „მუხლედი“: „ეს ტერმინი არ არის ბასილი მინიმუსის მთარგმნელის, ეფრემ მცირის, შემოტანილი. იგი არსებობდა ამ მნიშვნელობით ეფრემამდე ბევრად ადრე“ (ბეზარაშვილი 1995: 327).

ქ. ბეზარაშვილის ნაშრომმა თვალსაჩინოდ ცხადყო, რომ „ტაეპი“, როგორც ბიზანტიური ბერძნული ფორმის ტრანსლიტერაცია და „მუჭლედობა“, როგორც მისი ქართული შესატყვისი, ანუ „στιξοσ“ კარგად იყო ცნობილი ეფრემ მცირის კომენტარებით. „ιαερι“ განიმარტება, როგორც „muxledi“, სადაც „მუჭლედი“ არის Κύκλος“-ის თარგმანი: „ტაეპი იგი მუჭლედად გამოითარგმნების“ (ბეზარაშვილი 2011: 211-212). უეჭველია, რომ მამუკა ბარათაშვილის „მუხლი“ და „ტაეპი“ ეფრემ მცირის, სულხან-საბა ორბელიანის და, საერთოდ, ძველი ქართული ხელნაწერების საგულდაგულო გაცნობა-შესწავლის საფუძველზე უნდა დადგენილიყო ქართული ლექსის საზომ ერთეულად „ჭაშნიკში“.

დიმიტრი კანტემირის თეორიული ტრაქტატის არსებობა, შესაძლოა, იცოდა მამუკა ბარათაშვილმა, მაგრამ მისი უშუალო გავლენის კვალი „ჭაშნიკში“ არ იძებნება. სიტყვა „მუხლი“ უფრო სულხან-საბას გავლენით უნდა იყოს მამუკას წიგნში ისევე, როგორც ცეზურის აღმნიშვნელი ტერმინები — გაყოფა, გაჭრა: „რაცა ესენი გაიჭრების, ყველას გაყოფილს ნახავთ“, მისი გრაფიკული გამოხატულება — წერტილი და ორწერტილი. „ქილილა და დამანას“ საბასეული რედაქციის ავტოგრაფში სალექსო სტრიქონის შემადგენელი მუხლები ერთმანეთისაგან გამიჯნულია წერტილითა და ორწერტილით. ზემოხსენებულ ნიშნებს, „ქილილასა და დამანას“ პროზაული ტექსტისაგან განსხვავებით, სალექსო ტაეპში გრამატიკული ფუნქცია არ გააჩნია. წერტილი გამოყენებულია სალექსო სტრიქონში ცეზურის (მცირე ცეზურა) აღსანიშნავად, ორწერტილი — მთავარცეზურის გამოსახატავად

(ხინთიბიძე 2009: 330). მამუკა ბარათაშვილი მართებულად მიიჩნევდა, რომ ლექსის კვლევისას მთავარი ყურადღება დათმობოდა მუხლებსა და ცეზურებს, რადგან ქართულ ლექსს სნორედ ცეზურით რეგულირებული მუხლები ქმნიან და არა მახვილით კონსტრუირებული ტერფები.

მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკი" XVIII ს. პირველ მესამედში დაინერა, როდესაც ქართული კულტურა და ლიტერატურა ამბივალენტურ კონდიციაში იმყოფებოდა. ამ თვალსაზრისით, კიდევ უფრო მეტად საინტერსოა „ჭაშნიკის" ავტორის დეკლარირებული პოზიცია: აშკარა ბრძოლა უცხოურ, კერძოდ, სპარსული ლიტერატურული გავლენის წინააღმდეგ, რაც ნორმატიკულ პოეტიკურ ტრაქტატში იკითხება. ავტორი იბრძვის სპარსული პოეზიის გავლენის აღსაკვეთად. ქართველი პოეტი-თეორეტიკოსი „ჭაშნიკში" გმობს იმ ქართველ პოეტებს, რომლებსაც „თათრის ზღაპრები გაულექსავთ, მსმენთ საზიანოდ და მთქმელთ საურიგოდ". სპარსული მნერლობის ნინაშე ქედის მოხრა ქართველ მნიგნობარს სააუგო საქმედ მიუჩნევია. ავტორის მოთხოვნით, ქართველმა პოეტებმა უნდა იზრუნონ ლექსის თემატიკის შერჩევაზე: „კაი ამბები" უნდა გალექსონ, ანუ: „კაი სწავლის ამბები", საგმირო საქმეები, სამშობლოს სიყვარული, ვინაიდან „ლექსი ერთი რამ არის ამ სოფლის საქმეში" და ლექსის ზემოქმედების ძალა მსმენელზე უეჭველია: „კაცს გააგულოვნებს, ომს მოანდომებს და ... ქვეყნის მტერზე გამოსაყენებელია". პოეტმა და თეორეტიკოსმა დაგმო ის ავტორები, რომელთაც „საღმთო ნერილი სამეძაოდ გაულექსავთ".

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას: პირველი ქართული ლექსმცოდნეობითი ტრაქტატის ანალიზი ამტკიცებს, რომ მისი ავტორი, მამუკა ბარათაშვილი, ითვალისნინებს როგორც ქართულ, ისე მონინავე დასავლური ქვეყნების პოეტიკურ-ლექსმცოდნეობით გამოცდილებას და ათანხმებს ამ უკანასკნელს ეროვნული ლექსის ბუნებასა და თავისებურებასთან. სწორედ ამ გზას დაადგა იტალია და ინგლისი XVI საუკუნეში, საფრანგეთი — XVII საუკუნეში, პოლონეთი, გერმანია — XVIII საუკუნეში, რუსეთზე ადრე კი — საქართველო, მეფე არჩილის, ვახტანგ VI-ისა და მამუკა ბარათაშვილის ნყალობით. 1731 ნელს, ტრედიაკოვსკისა (1735) და ლომონოსოვის (1739) ლექსმცოდნეობით ნაშრომებამდე, ანუ რუსული ლექსის რეფორმამდე, მამუკა ბარათაშვილმა მკაფიოდ განსაზღვრა ქართული ლექსის რაობა, მისი ბუნება, სახეები, რითმა, სტროფი, ტაეპი, მუხლი. ქართული ენა და ლექსი ერთმანეთს მჭიდროდ დაუკავშირა თავისი ბუნებით.

„ჭაშნიკის" მრავალრიცხოვან მკვლევართა და დამფასებელთა შორის არიან პოეტებიც და მეცნიერებიც (დავით გურამიშვილი, იოანე ბაგრატიონი, თეიმურაზ ბაგრატიონი, კ. კეკელიძე, ა. ხახანაშვილი, გ.ლეონიძე, ა. გაწერელია, გ. მიქაძე, გ. ნერეთელი, მ. გასპაროვი, ა.სილაგაძე და სხვ.). მის მნიშვნელობას არაერთგვაროვნად აფასებენ: ა.გაწერელია, ა. ხინთიბიძე, ა. სილაგაძე, მიხაილ გასპაროვი; თუმცა დღეს, XXI საუკუნის 10-იან ნლებში უეჭველია: მამუკა ბარათაშვილმა

დაწერა რა „ჭაშნიკი", არამარტო მხარი აუბა ევროპული ლექსმცოდნეობის რეფორმატორულ კურსს, არამედ — შექმნა პირველი ქართული სალექსო კანონი, რომელმაც დიდად განსაზღვრა, როგორც მისი თანამედროვე, ისე რომანტიზმის ეპოქის ქართული პოეზიის ფორმალური მოდელები.

დამოწმებანი:

ალექსიძე 1983: ალექსიძე ზ. ატენის სიონის ოთხი ნარნერა. თბ.: 1983.

არისტოტელე 1979: არისტოტელე. პოეტიკა. თბ.: „განათლება", 1979.

ბარამიძე 1988: ბარამიძე რ. ლიტერატურული შტუდიები. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1988.

ბეზარაშვილი 1995: ბეზარაშვილი ქ. ეფრემ მცირე. ელინოფილები და ბერძნულ-ქართული ლექსნყობის საკითხები. // ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ.: 1995.

ბეზარაშვილი 1999: ბეზარაშვილი ქ. ტერმინ „ტაეპის" ეტიმოლოგიისათვის. ΑΝΑΣΤΕΣΙΣ. // ფილოლოგიური ძიებანი, მიძღვნილი აკად. თ. ყაუხჩიშვილისადმი. თბ.: 1999.

ბეზარაშვილი 2011: ბეზარაშვილი ქ. ბიზანტიური და ძველი ქართული რიტორიკის თეორისა და ლექსთნყობის საკითხები ანტიოქიური კოლოფონების მიხედვით: ეფრემ მცირე, წიგნი I. თბ.: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2011.

გასპაროვი... 1985: Гаспаров М., Слшняк Д. Новое издание классической поэтики Ж. Литературная Грузия. 1985, № 7.

განერელია 1981: განერელია ა. რჩეული ნანერები, ტ. III(1), ვერსიფიკაცია, თბ.: „მერანი", 1981.

გაწერელია 1988: განერელია ა. ნარკვევები. პორტრეტები. ლექსმცოდნეობა. თბ.: „საბჭოთა საქართველო", 1988.

კეკელიძე 1941: კეკელიძე კ. ქართული ლიტერატურისა ისტორია. ტ. II. თბ.: 1941.

ლეონიძე 1920: ლეონიძე გ. ჭაშნიკი. მამუკა ბარათაშვილის პოეტიკა. თბ.: 1920.

მიქაძე 1969: მიქაძე გ. მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკი". // მ. ბარათაშვილი. თხზულებათა სრული კრებული. თბ.: 1969.

ჟირმუნსკი 1996: Жирмунский В. Введение в литературоведение. Санкт-Петербург 1996.

სილაგაძე 1984: სილაგაძე ა. პოეტიკური თეორიის ტრადიციების შესახებ ძველ საქართველოში კრ.: „ჭაშნიკი". ქართლი ლექსმცოდნეობის საკითხები. თბ.: თსუ გამომცემლობა. 1984.

სილაგაძე 1986: სილაგაძე ა. ქართული ლექსის მეტრისა და რიტმის შესახებ. „კრიტიკა", 1986, 3.

ჭუმბურიძე 1974: ჭუმბურიძე ჯ. ქართული კრიტიკის ისტორია. I, თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1974.

ხალანაშვილი 1901: Халанов А.С. Очерки по историй грузинской словесности. Вып. 3, 1901

ხინთიბიძე 1981: ხინთიბიძე ა. ჭაშნიკი ქართული ლექსმცოდნეობისა. // მ. ბარათაშვილი. სნაული ლექსის თქმისა. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1981.

ხინთიბიძე 2009: ხინთიბიძე ა. ქართული ლექსის ისტორია და თეორია. თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009.

ივანე ამირხანაშვილი

დავით გურამიშვილი
(ბიოგრაფიული ნარკვევი)

დავით გურამიშვილი დაიბადა 1705 წელს სოფელ გურამიანთკარში ანუ საგურამოში, კერძოდ, მის განაპირა, ზემო უბანში, რომელსაც გორისუბანს უწოდებდნენ. „მე ვიყავ ერთი თავადი მოსახლე გორისუბანსა", — წერს დავითი. გორისუბანი დღეს ნასოფლარს ნარმოადგენს. ეს არის ადგილი, რომელიც მდებარეობს ილია ჭავჭავაძის მუზეუმსა და ზედაზნის მონასტრისაკენ მიმავალ გზას შორის. აქ ალაგ-ალაგ ჯერ კიდევ შეინიშნება ძველ ნაგებობათა საძირკვლები. გორისუბნის მდებარეობაზე პირველად პოეტმა გიორგი ლეონიძემ მიუთითა (ლეონიძე 1958: 223).

მისი წინაპრები აქ მე-15 საუკუნის დასაწყისში მესხეთიდან გადმოსახლებულან. „მცხეთის გუჯარის" ერთ-ერთ ქრონიკაში მოხსენიებულია თავადი გურამ ზევდგინიძე, რომელსაც მეფის წინაშე დამსახურებისათვის მიულია ქართლ-კახეთის საზღვარზე, მდინარე არაგვის მარცხენა ნაპირზე მდებარე მინები თეძმის ხეობის ჩათვლით.

მთელ ამ ტერიტორიას, რომელშიც თხუთმეტამდე სოფელი შედიოდა, ეწოდა საგურამო ანუ გურამის (ზევდგინიძის) სამფლობელო. შემდგომ საუკუნეებში ტოპონიმის არეალი დაეიწროვდა და სახელნოდება საგურამო ოფიციალურად შერჩა მხოლოდ იმ სოფელს, სადაც ცხოვრობდნენ გურამ ზევდგინიძის შთამომავლები — გურამიშვილები. თუმცა, არაოფიციალურად, ხალხში, თეძმის ხეობას დღემდე საგურამოს უწოდებენ.

მე-18 საუკუნის დასანყისში, იმ დროს, როცა დავით გურამიშვილი დაიბადა, საგურამო კახეთის საზღვრებში შედიოდა, გურამიშვილებიც კახელ თავადებად იხსენიებოდნენ. კახეთის სამეფო კარზე საპატიო თანამდებობები ეჭირათ.

დავითის მამას — გიორგი შიოშის ძე გურამიშვილს თავისი ვაჟი, ნესისამებრ, გლეხის ოჯახში გაუძიძავებია. გლეხი იმდენად ღარიბი ყოფილა, რომ პოეტს სიბერემდე გაპყოლია გადატანილი გასაჭირი და შიმშილი. ძიძა იმით ახსოვდა, რომ მან „ბევრჯერ ატირის მუცლითა მშივრით".

თუმცა ხელმოკლეობა და შიმშილი მარტო გლეხებს კი არა, თავადაზნაურობასაც აწუხებდა, რადგან ქართლ-კახეთში მძვინვარებდა უმძიმესი კრიზისი, რომელიც არასახარბიელო პოლიტიკური და სოციალური ვითარებით იყო გამონვეული. გრძელდებოდა პოლიტიკურ-ად-

მინისტრაციული დაქუცმაცების პროცესი. ცენტრალურ სამეფო ხელისუფლებას აღარ ემორჩილებოდნენ მთავრები და ერისთავები, რომლებიც თავიანთ სამფლობელოებში უგვირგვინო მეფეებად მოჩანდნენ. ქვეყანას ასუსტებდა თურქთა და ირანელთა აგრესიული პოლიტიკა. ქართლისა და კახეთის მეფეები ირანის შაჰის ვასალებად ითვლებოდნენ, დამოუკიდებელი მოქმედების საშუალება არ ჰქონდათ.

ქართლ-კახეთში სულ უფრო ხშირდებოდა დაღესტნელი ყაჩაღების თარეში, რომელსაც ხალხი ლეკიანობას უწოდებდა. მთიელთა შეიარაღებული რაზმები აწიოკებდნენ და ძარცვავდნენ სოფლებსა და ქალაქებს, იტაცებდნენ ადამიანებს, საქონელს, ხალხის სარჩო-საბადებელს. ქართველებს ყაჩაღების ავაზაკურ თავდასხმებთან გამკლავება უჭირდათ, რადგან ერთიანობა არ ჰქონდათ, ერთმანეთთან შუღლითა და შინაომებით იყვნენ დაკავებული (ბერძენიშვილი... 1958: 334-335).

ამ დროს ლეკებს ბელადობდა სურხაი-ხანი ანუ „სულხავი", როგორც ქართველები ეძახდნენ. მთიელების თარეშის არეალი საკმაოდ ვრცელი იყო, ქართლ-კახეთის სოფელ-ქალაქებიდან — განჯას, ბარდას და შირვანს უნევდა. ასე რომ, „ლეკიანობა" მეტ-ნაკლებად მთელი ამიერკავკასიის პრობლემა იყო. ის ერთნაირად აღელვებდა ამ რეგიონის მოსახლეობას. პროცესში „მეცეცხურების" როლი ეკუთვნოდათ სპარსეთსა და თურქეთს, რომლებიც ხელს უწყობდნენ „ლეკიანობას" როგორც პროცესს. მათთვის ეს იყო კავკასიაში ბატონობის განმტკიცების საშუალება (დონდუა 1959: 76-77).

მოგვიანებით დავით გურამიშვილი დაწერს:

> თურქი, სპარსი, ლეკი, ოსი, ჩერქეზ, ღლიღვი, დიდო, ქისტი,
> სრულად ქართლის მტერნი იყვნენ, ყველამ ნაპკრა თვითო ქიშტი!
> მერმე შინათ აიშალნენ, ძმამ მოუდვა ძმასა ყისტი;
> თავის თავსა ხმალი იცეს, გულთა მოიხვედრეს ხიშტი!

დღე არ გავიდოდა, რომ ლეკის თარეშთან ბრძოლა არ ჰქონოდათ ქართველებს. გლეხები სამუშაოდ ველარ იცლიდნენ. თუ რამე მოჰყავდათ, იმასაც მტერი ნვავდა და ანადგურებდა. ქართლ-კახეთი შიმშილობამ მოიცვა. ამას ისიც დაერთო, რომ ტახტს ჩამოაშორეს რეფორმატორი მეფე ვახტანგ VI და, ბუნებრივია, ჩაიშალა მის მიერ წამონყებული კულტურული გარდაქმნები.

დავითი ხშირად უჩივის „სნავლის სიმოკლეს", „ცოდნა-მცირობასა" და „უცებობას". იმ დროს მართლაც არ იყო პირობები სრულყოფილი სნავლა-აღზრდის მისაღებად, მაგრამ „დავითიანი" ნათელი დადასტურებაა იმისა, რომ გურამიშვილს კარგი განათლება მიუღია სნორედ სიჭაბუკეში, საქართველოში ცხოვრების დროს.

როგორც გიორგი ლეონიძე ვარაუდობდა, დავითს 16 ნლისას უნდა შეერთო ცოლი (ლეონიძე 1958: 226). „დავითიანში" მართლაც არის ერთი-ორი ადგილი, რომლებშიც ავტორი მიანიშნებს თავის ადრეულ ქორწინებაზე. კერძოდ, ეს არის „ქაცვია მწყემსის" 339-ე სტროფი და

„დავითიანის“ მესამე წიგნის პირველი ლექსის „გოდება დავითისა“ მე-14 სტროფი. მას ცოლად მოუყვანია გარაყანიძის ასული სოფელ ლამისყანიდან.

სწორედ ლამისყანაში მოხდა ის ტრაგიკული ამბავი, რომელმაც რადიკალურად შეცვალა პოეტის ცხოვრება.

როგორც თვითონვე მოგვითხრობს, ქვეყნის ბედუკულმართობის გამო საარაგვოდან ქსნის ხეობაში, ლამისყანას იყო გახიზნული ცოლეურებში. მკათათვე იყო, პურეულს იღებდნენ. დავითი მოყვრის მუშას ადგა თავს. დილით ორ კაცთან ერთად ნავიდა ყანაში. გზად ნყაროზე ჩავიდა პირის გასაგრილებლად. თოფ-იარაღი აიხსნა და მუხის ძირს მიაწყო. თურმე ჭალაში თხუთმეტი ლეკი ყოფილიყო ჩასაფრებული. ისარგებლეს შემთხვევით, თავს დაესხნენ უიარაღო კაცს, შებოჭეს და გაიტაცეს. გადაიყვანეს ქსანზე, იქიდან, სავარაუდოდ, გორიდან მჭადიჯვრის ველზე ჩავიდნენ, გაიარეს ჭოპორტის მთა, დავათის მიდამოები, ერწო, იქიდან ავიდნენ თუშეთში და გადავიდნენ დაღესტანში, ანდიის ოლქში, კერძოდ, სოფელ ოსოქოლოში. ამ უმძიმეს „ტრავერსს“ გურამიშვილი მოგვიანებით დაუვინყარი ექსპრესიულობით აღწერს:

> შემიპყრეს, წამომიყვანეს, ხელ-ფეხს მომიდეს გენია,
> გარდმომატარეს ასი მთა, მინდორი ცხრა იმდენია;
> მუდამად თვალთა ნაკადი მდუღარე ცრემლი მდენია,
> მაჭამეს დუმა და ხალი, მახვრიტეს ხინკლის ნვენია.

ლეკთაგან დავითის დატყვევება 1728 ნელს უნდა მომხდარიყო. ოსოქოლოს მიყვანილი გურამიშვილი ორმოში ჩაამწყვდიეს. აშიმშილებდნენ, უდიერად ეპყრობოდნენ, ნორმალურ სამოსსაც არ აძლევდნენ, რომ სიცივისაგან თავი დაეცვა. გაიპარა, მაგრამ დაიჭირეს, უკან დააბრუნეს და ფიზიკურად გაუსნორდნენ. დავითს გამომსყიდველი რომ არ გამოუჩნდა, ლეკებმა მისი გაყიდვა გადაწყვიტეს.

რა ხდებოდა საქართველოში დავითის დატყვეებამდე და დატყვევების შემდეგ?

ვახტანგ მეექვსემ, ევროპასთან პოლიტიკურ კავშირს რომ ვერ მიაღნია, გადაწყვიტა ხსნა რუსეთთან ურთიერთობის გაღრმავებაში ეძებნა. ეს დიდი რისკი იყო, მაგრამ სხვა გზა არ ჰქონდა. სპარსეთი და ოსმალეთი მას აღარ ენდობოდნენ.

1722 წლის აგვისტოში რუსეთის იმპერატორმა პეტრე პირველმა დაიწყო კასპიის ნაპირების ოკუპაცია. რუსის ჯარმა დარუბანდი უბრძოლველად აიღო და სამხრეთ კავკასიაში დაუბრკოლებლად შემოვიდა.

პეტრემ მანიფესტით მიმართა ამიერკავკასიის ხალხებს. რუსეთის იმპერატორმა ვახტანგ მეექვსეს მოუნოდა თავისი ლაშქრით შეჭრილიყო ირანის საზღვრებში, განჯის მიმართულებით წასულიყო და სადმე დარუბანდსა და ბაქოს შორის შეერთებოდა რუსის ჯარს.

ვახტანგი 40-ათასიანი ლაშქრით მართლაც დაიძრა დასახული მიმართულებით, განჯას დაბანაკდა და დაელოდა პეტრეს მორიგ წინადადებას, მაგრამ რუსეთის იმპერატორი მოულოდნელად უკან გაბ-

რუნდა, ასტრახანისკენ დაიხია უკან და ქართველები სპარსელებს შეატოვა. ვახტანგი თბილისს დაბრუნდა, მაგრამ უკვე ცხადი იყო, რომ სპარსელები და ოსმალები შურს იძიებდნენ. სპარსეთის შაჰმა ვახტანგს მეფობა ჩამოართვა და კახეთის მეფეს, კონსტანტინეს უწყალობა, რომელმაც ორჯერ ილაშქრა თბილისზე. ცოტა ხანში, თურქების მხარდაჭერით, ვახტანგის ადგილი მისმა ძმამ იესემ დაიჭირა. 1724 წლის 15 ივლისს, პეტრესთან შეთანხმებით, ვახტანგი თავისი 1200-კაციანი ამალით მოსკოვს გაემგზავრა. მას იმედი ჰქონდა, რომ რუსეთისგან სამხედრო დახმარებას მიიღებდა და ტახტს დაიბრუნებდა (ბერძენიშვილი 1958: 336-337).

დავითი ხელმეორედ გაიპარა. ამჯერად გაუმართლა. თუმცა ძალიან გაუჭირდა სამშვიდობოს გასვლა. თერთმეტი დღე-ღამის განმავლობაში, სრულიად მშიერი, ტანსაცმელშემოხეული, ჯიუტად მიიწევდა კავკასიის ჩრდილო ფერდობებზე. მეთორმეტე დღეს მიაღწია კაზაკთა დასახლებას თერგის ოლქში. აქედან, მისი ვინაობის დადგენის შემდეგ, საშუალება მიეცა ასტრახანს წასულიყო, საიდანაც, მდინარე ვოლგის გაყოლით, მოსკოვში აღმოჩნდა.

რატომ არ დაბრუნდა დავითი საქართველოში? საქმე ის არის, რომ ქართლის სამეფო კარისთვის ის უკვე ოპოზიციონერად მიიჩნეოდა; მეორეც, კავკასიის სამხრეთის ფერდობები სავსე იყო მოთარეშე ლეკთა რაზმებით და სრულიად ადვილი შესაძლებელი იყო, ისევ ტყვეობაში აღმოჩენილიყო. გარდა ამისა, ვახტანგის ამალაში ბევრი ნათესავი და ახლობელი ეგულებოდა და, ბუნებრივია, ყოველმხრივ გამართლებული იყო მოსკოვში გამგზავრება.

მოსკოვში 1729 წელს ჩავიდა. იქ მას მართლაც „პატარა საქართველო" დახვდა. ვახტანგ მეექვსის ამალაში იმყოფებოდნენ მისი სწავლული ვაჟები ვახუშტი და ბაქარი, ძმა — სვიმონ ბატონიშვილი, არაგვის ერისთავის ძე — რომანოზ არქიმანდრიტი, მრავალი ცნობილი თავადიშვილი, გარდა ამისა, აქ შეხვდა ძმას — ქრისტეფორეს, ბიძას — მერაბ გურამიშვილსა და სხვა ახლობლებს.

დავითს ვახტანგის ამალაში თანამდებობა ებოძა. მეფემ ჯაბადარბაშად ანუ იარაღის საწყობის (ჯაბახანის, თოფხანის) ზედამხედველად დანიშნა. „მიწყალობეს მათ სახელო, მომცეს ჯაბადარბაშობა", — წერს გურამიშვილი, რომელიც, ჩანს, საქართველოდანვე ახლოს იცნობდა სამხედრო საქმეს. ეს რომ ასე უნდა ყოფილიყო, ამას მისი შემდგომი ოცწლიანი საომარი პრაქტიკაც ადასტურებს.

მოსკოვში, ვახტანგის კარზე, აღდგომასა და სხვა დღესასწაულებზე, კულტურული მეჯლისებიც იმართებოდა. ეწყობოდა მუსიკალურ-ქორეოგრაფიული საღამოები და ლიტერატურული პაექრობები. ერთ-ერთ ასეთ პაექრობას გურამიშვილი მეტად ხატოვნად იხსენებს:

ჯავახიშვილს გამალექსეს, მოშაირეს ჩემებრ ცუდსა,
პირად მჭლესა, ტანად ხმელსა, ვით ნუურიანს ხესა მრუდსა;
რაც მე უთხრი, მას მიაჩნდის, ვით ნარცეცხლა უკან კუდსა,
ბევრჯერ ასე იმწვიტინის, კოტვით ძირს დასცემდის ქუდსა.

გარკვეული ხნის განმავლობაში ვახტანგ მეექვსე იმედოვნებდა, რომ რუსეთის ხელისუფლების დახმარებით შეძლებდა ტახტის დაბრუნებას, სხვათა შორის, ეს რუსეთის გეგმებშიც შედიოდა, მაგრამ მსოფლიო პოლიტიკური ვითარება ისე გამნვავდა, რომ „ჩრდილოს მეფემ" საქართველოსთვის ვეღარ მოიცალა. მეტიც, აღმოსავლეთის პოლიტიკაში დათმობებზე წავიდა და თავის ჯარებს კასპიისპირეთიან უკან დაახევინა. ვახტანგს საბოლოოდ გაუცრუდა იმედები. ხელი აიღო პოლიტიკაზე, დატოვა მოსკოვი და, როგორც რიგითი, კერძო პიროვნება, ასტრახანში დასახლდა. გარდაიცვალა 1737 წელს და იქვე, ღვთისმშობლის მიძინების ტაძარში დაკრძალეს.

მეფის გარდაცვალებამ სულ დააბნია ისედაც დაბნეული ემიგრანტები. ქართველებმა არ იცოდნენ, რა გზას დასდგომოდნენ. სამშობლოში დაბრუნება არ შეეძლოთ, რუსეთში ემიგრანტის სტატუსით დარჩენაც არ იყო სახარბიელო, ვინაიდან შემოსავალი არ ჰქონდათ და რუსეთის მთავრობამაც შეუნყვიტა ჯამაგირის მიცემა. მათ ნაუყენეს პირობა, თუ ფიცით მიიღებდნენ რუსეთის ქვეშევრდომობას, მამულებსაც მისცემდნენ და სამსახურსაც, თუ არა, რუსეთის საზღვრების დატოვება მოუნევდათ. ქართველთა უმრავლესობამ მიიღო რუსეთის ქვეშევრდომობა. მათ შორის იყო დავით გურამიშვილიც.

დავითმა უკრაინაში, კერძოდ, მირგოროდსა და ზუბოვკაში მიიღო მამულები ოცდაათამდე ყმა-გლეხის ოჯახითურთ. სამსახურად კი შევიდა ჰუსართა პოლკი, რომელიც 1738 ნელს შეიქმნა ვახტანგ მეექვსის ამალის ნევრებისაგან. თავიდან დანაყოფში ასამდე კაცი შედიოდა, ორ ნელიწადში მათი რიცხვი ორასამდე გაიზარდა, პრუსიის ომისთვის კი უკვე ხუთასამდე ჰუსარს ითვლიდა.

ქართველ ჰუსართა პოლკა 1739 ნელს ჩაერთო ყირიმის ომში, რომლის მიზანი იყო ოსმალეთის არმიის შემოტევების შეჩერება ჩრდილოეთ და დასავლეთ შავიზღვისპირეთში. რუსეთის არმიის გამარჯვებაში ქართველებმაც ღირსეული ნვლილი შეიტანეს. ერთ-ერთ რუს სარდალს უთქვამს: „ქართველები ისე თავგამეტებით და ვაჟკაცურად იბრძოდნენ, რომ მეტის ნარმოდგენა შეუძლებელიაო" (ლეონიძე 1958: 250-251).

ღირსეულად უბრძოლია დავით გურამიშვილსაც. რიგითი ჰუსარობიდან კვარტირმაისტერად, შემდეგ კი ვახმისტრად დაუნინაურებიათ.

გურამიშვილმა სამხრეთის ფრონტიდან ჩრდილოეთში გადაინაცვლა. მონაწილეობდა არანაკლებ მძაფრ ბრძოლებში შვედების ნინააღმდეგ, კერძოდ, ეს იყო ჰელსინგფორსთან და ფრიდრიჰსჰამთან. გამარჯვებული დავითი უკრაინაში დაბრუნდა და თავისი გაპარტახებული ადგილ-მამულის აღორძინებას მიჰყო ხელი. როცა საქმე გამოასნორა და მეურნეობა თავის გემოზე გამართა, ახალ ომში გაინვიეს.

1756 ნელს დაიწყო რუსეთისა და პრუსიის ხანგრძლივი საომარი დაპირისპირება, რომელიც ისტორიაში „შვიდნლიანი ომის" სახელით შევიდა.

პირველი დიდი ბრძოლა პრუსიისა და რუსეთის ჯარებს შორის მოხდა სოფელ გროს-ეგერსდორფთან 1757 ნლის 30 აგვისტოს. პრუ-

სიის მეფე ფრიდრიხ მეორის არმიამ სასტიკი დამარცხება განიცადა. სწორედ ამის შესახებ წერს დავიტ გურამიშვილი:

ორმოც-ჩვიდმეტს ბრუსის კოროლს
შევურყიეთ ტახტის შეეტი.

ამას მოჰყვა რუსების მიერ კენიგსბერგის აღება (1758 წლის 21 იანვარს). 1758 წლის 15 აგვისტოს კი გაიმართა ბრძოლა კიუსტრინთან, სადაც დავით გურამიშვილი ტყვედ ჩავარდა და მაგდებურგის ციხეში აღმოჩნდა:

ორმოც-თვრამეტს ბრუსმან დაგეკრა, თავსა დაგვახვივა რეტი.
მე ჩემს ძმებსა დამაშორა, ლუნისაგან დავრჩი კენტი.
მაღდებურგის ციხეშიგან დამსვა კარებ-დანაკლეტი.

გავრცელებული აზრის საწინააღმდეგოდ (რომელსაც თვითონ დავითიც ადასტურებს), ლევან ასათიანი მიიჩნევდა, რომ გურამიშვილი კიუსტრინთან კი არ დაატყვევეს, არამედ ცორნდორფის ბრძოლაში, რომელიც კიუსტრინის ბატალიებიდან ათი დღის შემდეგ, 1758 წლის 25 აგვისტოს გაიმართა (ასათიანი 1958: 346). თუმცა მთავარი ის კი არ არის, თუ სად დაატყვევეს, არამედ ის, თუ რამდენ ხანს იმყოფებოდა ტყვეობაში. არსებობდა აზრი, რომ გურამიშვილმა ომის დარჩენილი პერიოდი ციხეში გაატარა და მხოლოდ ,,შვიდწლიანი ომის" დამთავრების შემდეგ, 1763 წელს გათავისუფლდა. თუმცა რუსეთის სამხედრო არქივში აღმოჩენილი მასალების მიხედვით ირკვევა, რომ გურამიშვილი 1759 წლის 7 დეკემბერს, ტყვეების გაცვლის შესახებ რუსეთსა და პრუსიას შორის დადებული ხელშეკრულების საფუძველზე გაუთავისუფლებიათ (ყუბანეიშვილი 1955: 97).

ჯანმრთელობაშერყეულმა დავითმა თხოვნით მიმართა ფელდმარშალ პეტრე სალტიკოვს, პეტერბურგში გამგზავრების ნება დაერთო, რათა სამხედრო კოლეგიაში გამოცხადებულიყო და ჰუსართა პოლკიდან გათავისუფლების ცნობა მოეთხოვა.

პეტერბურგში ჩასული დავითი ჰოსპიტალში მოათავსეს. ჰოსპიტალიდანვე გაგზავნა თხოვნა დედოფალ ელისაბედის სახელზე. დავითი დანვრილებით აღწერს თავის საომარ თავგადასავალს. წერს, რომ როდესაც ცხენით ჭაობში ჩაეფლო და დაატყვევეს, მარჯვენა მხარი დაუზიანდა და თავისუფლად ვეღარ ხმარობს; ტყვეობაშივე დასჩემდა თავში ძლიერი ხმაური, შეეყარა იპოქონდრია და დაუსუსტდა მხედველობა. ყოველივე ამის გათვალისწინებით, ითხოვს სამხედრო სამსახურიდან გათავისუფლებას და, წესისამებრ, კაპიტნის ჩინის მინიჭებას.

1760 წლის 15 მარტს სამხედრო კომისიამ დააკმაყოფილა დავითის თხოვნა და გადაწყვეტილება დასამტკიცებლად წარუდგინა დედოფალ ელისაბედს, რომელმაც შეინწყნარა ქართველი ჰუსარის თხოვნა, ოღონდ კაპიტნის ნაცვლად პორუჩიკის ჩინი მიანიჭა (ყუბანეიშვილი 1955: 100-101).

შინ დაბრუნებული დავითი ხელმეორედ შეუდგა მეურნეობის აღდგენას მირგოროდსა და ზუბოვკაში. როგორც ნამდვილ მეურნეს შეჰფერის, თვითონაც შრომობდა და თან რენტაბელობის ამაღლებაზე ფიქრობდა. შეადგინა სარწყავი ნყლის ასამაღლებელისა და ნისქვილის პროექტები, თუმცა ხელმოკლეობის გამო ვერ განახორციელა.

ორიოდე სიტყვა დავითის ოჯახური მდგომარეობის შესახებ. 1738 წლის სამხედრო „უნყებიდან" ირკვევა, რომ მოსკოვში დავითს ახლდა ცოლი, სიდედრი და მსახურები. გიორგი ლეონიძე ვარაუდობდა, რომ ან თვითონ დავითი უნდა ჩამოსულიყო საქართველოში ან რომელიმე ახლობელს (ძმა ქრისტეფორეს; ბერ გარაყანიძეს) უნდა ეთავა მისი ცოლისა და სიდედრის რუსეთში ნაყვანა (ლეონიძე 1958: 256).

უკრაინაში დავითმა მეორე ცოლი შეირთო — ტატიანა ვასილის ასული ავალიშვილი. შვილი არც მისგან ჰყოლია. პოეტი ძალიან განიცდიდა უმემკვიდრეოდ გადაგებას. ეს განცდა კიდევ უფრო გაუმძაფრდა სიბერეში, როცა მარტო დარჩა და ნუგეშის სიტყვა სანატრელი გაუხდა. გულისტკივილით ნერდა:

> მომხსენებელი არ მრჩების, მაშფოთებს, ეს მაღონებსა.
> ცოდვის მუხრუჭით შეკრულსა, ვამე, ვინ მომიფონებსა?
> თუ არ შეეკრებ და არ უძღვნი ყრმათ ია-ვარდის კონებსა,
> ცოცხალოც არვის ეახსოვარ, მკვდარს ვინღა მომიგონებსა?!

დავითმა მართლაც შეკრიბა „ია-ვარდები", ნიგნად შეკრა და თავის შვილად, თავის მემკვიდრედ გამოაცხადა: „ვინც გამოთქვა, ის იშვილა, მტერი იმით მოიგერა".

ცხადია, გურამიშვილი სიჭაბუკიდან ნერდა ლექსებს, მაგრამ ისიც აშკარაა, რომ თითქმის მთელი „დავითიანი" სიჭარმაგეში, სამხედრო სამსახურიდან გათავისუფლების შემდეგ, მირგოროდში აქვს დანერილი. საკუთარი ხელით ლამაზად გადანერილი და თემატურად დალაგებული ნიგნი 1787 წელს კრემენჩუგში სამხედრო ვიზიტით მყოფ მირიან ბატონიშვილს (ერეკლე მეორის შვილს) გადასცა და სთხოვა, საქართველოში წაელო. „მათი გავიგონე დიდროანს ღამეებში შესაქცევლად ქართლურის ნიგნების დამჭირნეობა, და ამად კადნიერ ვიქმენ და მივართვი ჩემი ნათქვამი ნიგნი, რომელსა ეწოდების „დავითიანი", — ნერდა არზაში, რომელიც მირიან ბატონიშვილს მიართვა 1787 წლის სექტემბერში.

აღსანიშნავია, რომ ამ დროს, 1787 წლის სექტემბერში კრემენჩუგს იმყოფება პოეტი ბესიკი — ბესარიონ გაბაშვილი, რომელიც იმერეთის მეფე დავითმა გაგზავნა სამხედრო-პოლიტიკური მისიით. მასაც ისეთივე დავალება ჰქონდა, როგორიც მირიან ბატონიშვილს. უნდა შეემზადებინა ნიადაგი იმისათვის, რათა რუსეთს გადაედგა ნაბიჯები იმერეთის სამეფოსთან სამხედრო თანამშრომლობისაკენ. კრემენჩუგში ბესიკი საკმაო ხანს იმყოფებოდა. მირიანთან ერთად ლიტერატურული ნრეც კი ჩამოაყალიბა (ცაიშვილი 1962: 75).

სრულიად ადვილი შესაძლებელია, რომ დავითი და ბესიკი ერთმანეთს შეხვედროდნენ. არც ის არის გამორიცხული, მათ ერთმანეთის ლექსები წაეკითხათ ან მოესმინათ.

დავით გურამიშვილი 1792 წლის 21 ივლისს გარდაიცვალა. დაკრძალეს მირგოროდის ღვთისმშობლის მიძინების ტაძრის ეზოში. ეკლესიის მიცვალებულთა იადგარში წერია: „მიიცვალა თავადი დავით გურამიშვილი მონანიებით" (ლეონიძე 1958: 259).

გურამიშვილებს საგვარეულო სამარხი ჰქონდათ ზედაზნისა და შიომღვიმის მონასტრებში, მაგრამ მირგოროდში ჰპოვა სამუდამო განსასვენებელი. უკრაინა იქცა მის მეორე სამშობლოდ.

1969 წლის 12 მაისს მირგოროდში საზეიმოდ გაიხსნა დავით გურამიშვილის ლიტერატურულ-მემორიალური მუზეუმი. იმავე დღეს გაიხსნა პოეტის ძეგლიც, რომლის ავტორები არიან ა. ნიმენკო და ნ. ობეზიუკი (არქიტექტორი ვ. ჟიგულინი).

დავით გურამიშვილი ქართული ლიტერატურის ერთ-ერთი ყველაზე კოლორიტული წარმომადგენელია. რთულმა და საბედისწერო ნიშაალმდეგობებით აღსავსე ცხოვრებისეულმა გზამ ღრმა კვალი დააჩნია მის შემოქმედებას. სამი კულტურული ნაკადი ქმნის გურამიშვილის მსოფლმხედველობასა და პოეტურ ცნობიერებას. ქართული, რუსული და უკრაინული ყოფიერებისა და სიტყვიერების ესთეტიკური ტენდენციები ორგანულად ერთიანდება ამ უაღრესად ნიჭიერი პოეტის შემოქმედებით სამყაროში.

შესანიშნავად მოხაზა მიკოლა ბაჟანმა დავითის პიროვნულ-შემოქმედებითი პორტრეტი: „ქართველი პოეტი, რუსი მეომარი, უკრაინელი მხვნელ-მთესველი" (გაბოძე 1999: 21).

მშობლიური ფესვებიდან მოწყვეტამ ვერ შეარყია პოეტის მხნეობა. მან თავის თავში აღმოაჩინა უდიდესი ნებელობა და სულიერი საფანელი საიმისოდ, რომ სრულად განეხორციელებინა ბრწყინვალე პოეტური ტალანტი, რომლის უტყუარი დასტურია მაღალი გემოვნებით შედგენილი წიგნი „დავითიანი".

დამოწმებანი:

ასათიანი 1958: ასათიანი ლ. რჩეული ნაწერები. ტ. I, თბ.: „საბჭოთა მწერალი", 1958.

ბერძენიშვილი... 1958: ბერძენიშვილი ნ., დონდუა ვ., დუმბაძე მ., მელიქიშვილი გ., მესხია შ., რატიანი პრ. საქართველოს ისტორია I, თბ.: „საბჭოთა საქართველო", 1958.

გაბოძე 1999: გაბოძე თ. ლამისყანიდან მირგოროდამდე. თბ.: 1999.

დონდუა 1959: დონდუა ვ. დავით გურამიშვილი და საქართველოს ისტორია. თბ.: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1959.

ლეონიძე 1958: ლეონიძე გ. ცხოვრება დავით გურამიშვილისა. გამოკვლევები და წერილები. თბ.: „საბჭოთა მწერალი", 1958.

ყუბანეიშვილი 1955: ყუბანეიშვილი ს. დავით გურამიშვილი ქართველ პუსართა პოლკში. თბ.: საქართველო მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1955.

ცაიშვილი 1962: ცაიშვილი ს. ბესიკი. თბ.: „ნაკადული", 1962.

დავით გურამიშვილის ესთეტიკა

„დავითიანი" მრავალგანზომილებიანი, პოლიფონიური, სისტემური ნიგნია. მისი მხატვრული კონცეფცია ღრმა თეორიული განაზრებების შედეგია. მსოფლმხედველობის მასშტაბურობა და სიმწყობრე გაპირობებულია ემოციის, აზრის, აღქმის, იდეალისა და გემოვნების ერთიანობით. ინტენსიური შემოქმედებითი პრაქტიკიდან იბადება პოეზია, როგორც სიკეთისა და ბოროტების, ამაღლებულისა და მდაბალის, მშვენიერისა და მახინჯის, მარადიულისა და წარმავალის გარჩევის საშუალება.

სავსებით ნათელია გურამიშვილის მსოფლმხედველობის ესთეტიკური დომინანტა. ეს არის სიმბოლური ჯვარისტვირთვის იდეა. დანარჩენი ელემენტები ამ იდეის გარშემო ვითარდება დიალექტიკური კანონზომიერებით.

სიმბოლური ჯვარისტვირთვის იდეა. დავით გურამიშვილი გვიანი შუა საუკუნეების სულიერი კულტურის ტიპური ნარმომადგენელია. მისი მსოფლმხედველობა და მხატვრული აზროვნება ამ ეპოქის იდეოლოგიის, სულიერი კონსტიტუციისა და კონცეპტების გავლენით არის გაპირობებული.

მედიეევისტური მხატვრული აზროვნება მკაცრი კონიუნქტურებით ხასიათდება. შემოქმედი ნინასნარ აღებული, სავალდებულო იდეებისა და პრინციპების მიხედვით ქმნის თავის თხზულებას. თუმცა ლიტერატურული კლიშეების ნორმატიულობა არ გულისხმობს შინაგანი თავისუფლების სრულ უგულებელყოფას. პირიქით, შემოქმედის ფანტაზია გასაქანს ისევ ტრადიციული პოეტიკის ორიგინალურ გააზრებაში ჰპოვებს. მხატვრის ინდივიდუალობა ნინასწარ მოცემული თემების, იდეებისა და სახეების თავისებურ, ზოგჯერ ახლებურ ნარმოსახვაში ვლინდება.

შუა საუკუნეების ლიტერატურის მთავარ ორიენტირს ბიბლია წარმოადგენს. მნერალი ბიბლიური ნიგნების გავლენითა და მიბაძვით ქმნის თავის ლიტერატურულ პრაქტიკას.

გურამიშვილიც ამ პრინციპს მიჰყვება. სახარების ანალოგიით „დავითიანი" აგებულია ოთხ ნიგნად, ხოლო მისი შინაარსი არა მხოლოდ ბიბლიურ ნიგნთა რემინისცენციებითაა დატვირთული, არამედ ნმინდა ნერილის მთავარ მოტივთა უშუალო გავლენაც ეტყობა.

მისტიკური მედიტაციები, ღრმა ინტროსპექტული ძიებები და სხვა შინაგანი იმპულსები, რომლითაც გურამიშვილის ლირიკა მტკიცედ არის გაჯერებული, საერთო სულიერ ნიადაგზე აღმოცენდება, თუმცა ანტინომიურობის ფაქტორი ყოველთვის იჩენს თავს, რაც ხშირად მცდარი რეცეფციების მიზეზი გამხდარა. ერთსა და იმავე დროს, დავით გურამიშვილი ანტირელიგიურ მეამბოხედაც მიუჩნევიათ და თვინიერ თეისტადაც, უკიდურეს რეალისტადაც და პესიმისტ მისტიკოსადაც. პოეტი მუდამ გმობს წუთისოფლის ამაოებასა და მუხანათობას, მოთქვამს ხორციელ ნადილთა ვერდათმენაზე, მაგრამ პოეტური აღსარებანი ცოდვილი ცხოვრების უკუფენა რომ არ არის, ეს მის მიერვე მონოდებული ავტობიოგრაფიითაც დასტურდება. აქ სულ სხვა სიღრმეებია საძიებელი.

პოეტური აღსარება, შინაგანი ჭიდილი, დაეჭვება დავით გურამიშვილის, როგორც მართლმორწმუნე ქრისტიანის, სულიერი ცხოვრების წესია.

როგორც ცნობილია, ქრისტიანული მრწამსი სამ ძირითად იდეას ემყარება: ცოდვით დაცემის იდეას, ხსნის იდეას და გამოსყიდვის იდეას. საქრისტიანო მოძღვრება ბუნებრივია, მესამე იდეას გამოარჩევს. იესო ქრისტე, რომელშიც შენივთებულია ღვთაებრივი და ადამიანური ბუნება, ნებაყოფლობით შეეწირა ადამიანთა ხსნის საქმეს. ამ იდეის ერთგვარი კომპენდიუმია მრწამსი ანუ სიმბოლო სარწმუნოებისა. თუკი ამ კონტექსტში წავიკითხავთ „დავითიანს", დავრწმუნდებით, რომ დავით გურამიშვილი თვალსაჩინოდ გამოკვეთილი ორთოდოქსია. მასში მეტად ძლიერია სოტეროლოგიური სანყისი. პოეტის ლოცვა და ღაღადისი კონცენტრირებულია მაცხოვარზე. იმ შემთხვევაშიც კი, როცა ლოცვას მამა-ღმერთის ან ღვთისმშობლის მიმართ აღავლენს, მისი მზერა მაინც ჯვარცმული ძე-ღმერთისაკენ იხრება.

ქრისტოლოგიური მოძღვრების თანახმად, ყოველი ჭეშმარიტი მორწმუნე ქრისტეს ანალოგიით ამქვეყნად ატარებს ჯვარს, რომელიც მინიერ ცდუნებათა და ცოდვათა მონანიების სიმბოლოა. გოლგოთის მსოფლიო მსხვერპლის ინდივიდუალური განმეორება ქრისტეს მიმდევრებში გარდაუვალ აუცილებლობას წარმოადგენს. ინდივიდუალური სატისფაქცია (ღვთიური სამართლის დაკმაყოფილება ანუ მონანიება) გამომდინარეობს აგრეთვე ქრისტესა და მორწმუნეს შორის არსებული საიდუმლო ერთობიდან (სვეტლოვი 1987: 364). ქრისტე იმყოფება მორწმუნეში, ხოლო მორწმუნე — ქრისტეში.

პაულ ტილიხის აზრით, ეს არის კავშირი, რომელსაც შეგვიძლია „გამსჭვალვა" ვუნოდოთ. ამ მდგომარეობის კლასიკური ტერმინებია „ახალი დაბადება" და „აღორძინება". აღორძინება — ეს არის ჩაბმა ახალ რეალობაში, რომელიც იესო ქრისტეში გაცხადდება (ტილიხი 1998: 485).

მორწმუნეში ბუდობს ცოდვის შეგნების მარადი განცდა, რომლის უმაღლესი მწვერვალია კაცობრიული, ზოგადადამიანური ცოდვის გაზიარება. ამ იდეით არის გამსჭვალული ავგუსტინეს „აღსარება", ანდრია კრეტელის „დიდი კანონის" საგალობლები, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი".

ამ კონტექსტში უნდა გავიაზროთ გურამიშვილის ლექსი „ადამის საჩივარი", რომელშიც ავტორი თავს აიგივებს ბიბლიურ ადამთან და მის მოდგმასთან.

ინდივიდუალური სატისფაქციის ანუ სიმბოლური ჯვარისტვირთვის პირობები და მისი შინაარსი დავით გურამიშვილის სულიერი ცხოვრებისა და შინაგანი წყობის საფუძველთა-საფუძველია.

ეს არის პოეტის შინაგანი იმპერატივი. ეს განაპირობებს მისი შემოქმედების ერთიანობასა და მთლიანობას.

ღვთაებასთან ადამიანის შეერთებისა და ცოდვისაგან გათავისუფლების იდეას არაერთი ღვთისმეტყველი ქადაგებდა, მათ შორის — ორიგენე, ავგუსტინე, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი. შესაძლებელია, დავით გურამიშვილი იცნობდა ამ ავტორთა შრომებს, მაგრამ აშკარაა, რომ სიმბო-

ლური ჯვარისტვირთვის იდეა მის შემოქმედებაში ახალი აღთქმიდან, კერძოდ, პავლე მოციქულის გავლენით შემოდის.

სიმბოლური ჯვარისტვირთვის იდეა დავით გურამიშვილის პიროვნულ და ზოგად შემოქმედებით სახეს განსაზღვრავს, ხოლო მისი მხატვრული ფენომენის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ელემენტია მეორე პოეტური „მე", რომელიც პოეტის ორიგინალური მხატვრული ნარმოსახვის მდიდარ შესაძლებლობებს უხსნის გზას.

მეორე პოეტური „მე". სიმბოლიზაციის პრინციპი ერთნაირად ეხება როგორც ობიექტურ, ისე სუბიექტურ მხარეებს. ობიექტურის სფეროს განეკუთვნება სიმბოლური ჯვარისტვირთვის იდეა, სუბიექტურს — შინაგანი „მე", პოეტური ალტერ-ეგო. შინაგანი იმპულსები ნარმოშობს რთულ მისტიკურ ნიუანსებს. უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია გურამიშვილის პოეტური მისტიფიკაციები დავით ნინასნარმეტყველთან დაკავშირებით: იგი სიმბოლურად ნარმოსახავს თავს ფსალმუნთა ავტორად, თუმცა ეს გარდასახვა იმდენად მერყევი და ამორფულია, რომ ბოლომდე თითქმის გაურკვეველი რჩება, სად მთავრდება გურამიშვილი და სად ინყება დავით ნინასნარმეტყველი.

ქრისტიანული ეკლესია ფსალმუნებს მიიჩნევს მორწმუნის შინაგანი განცდების გარეგნულ გამოვლინებად. ამიტომაც, ბუნებრივია, გურამიშვილის, როგორც ლირიკოსის, ფანტაზია უპირატესად ფსალმუნთა ავტორის სიმბოლურ-ალეგორიული ნარმოდგენებით საზრდოობს. ლიტერატურისმცოდნეობაში აღნიშნულია, რომ გურამიშვილის ლირიკულ ლექსთა უმრავლესობას საფუძვლად უდევს კონკრეტული ფაქტი, პირადი ცხოვრებისეული გამოცდილება თუ რაიმე ბიოგრაფიული შემთხვევა, მაგრამ ამ ლექსებში გადმოცემული პოეტური სურათები მთავრდება განზოგადებით. ნარმავალში დანახულია მარადიული, რაც, როგორც ნესი, მისტიკურ-ალეგორიული ხერხითაა შესრულებული (ცაიშვილი 1985: 181-182).

დავით გურამიშვილი ზოგადადამიანური ცოდვის იდეის ნარმოდგენას საკუთარი ბიოგრაფიის პროეცირებით ახდენს. ლექსი „ოდეს დავით გურამიშვილი კისტრინის ომში ცხენითურთ ლიაში დაეფლა, იმის მონასიბად ღვთის-მშობლის შესხმა" დანერილია ამ პრინციპით: ავტორი კონკრეტულ შემთხვევას — ბრძოლის დროს ყაობში ჩაფლობას სიმბოლურად გაიაზრებს, რათა პოეტური მეტყველების გრადაცია სარწმუნოებრივი ღაღადისით დაასრულოს:

ზეცად გესავ, ერთო ღმერთო, ქვეყნად ერთ-უფალო,
ყოელად ნმინდავ ღვთის-მშობელო, დიდო დედოფალო.
ცოდვის ლიას უკუვარდი, ღრმად შიგ დავეფალო,
თუ შენ მე არ აღმომიყვან, ძნელად აღმოვალო,
თაყვანსა გცემ, გეაჯები, ვითხოვ შემინყნარო,
მიმკვდარებულს მამაშველო უკვდავების ნყარო;
მასვა, მკვდარი განმაცოცხლო, შენს ძეს შემამყარო,
ვით ნესია საყვარლისა, ტრფიალს შემაყვარო,
მავნე-მაცდურს განმარიდე, ძელო, ქრისტეს ჯვარო!
ჩემი ცრემლი ზედ იდინე, ცხოვრების ნყლის ღარო,
გაუფრთხილდი, ცუდ-უბრალოდ არცად დამილეარო,
დავითს წინ ძღვნად ნარუმძღვარე, ღვთის ძღვენთ ნინამძღვარო!

ამ ტიპის ლექსებში მჟღავნდება დავით გურამიშვილის, ერთი მხრივ, სიახლოვე ფსალმუნების რელიგიურ-პოეტურ განნყობილებებთან, მეორე მხრივ, მისი, როგორც პოეტის, მხატვრული ნარმოსახვის პოტენციალი.

აქ, მიუხედავად სარწმუნოებრივი ღაღადისისა, გურამიშვილის მეორე პოეტური „მე" ნარმოგვიდგება მხატვრულ ფენომენად და ალბათ ეს არის მიჯნა, სადაც პოეტი გურამიშვილი სცილდება ფსალმუნთმგალობელ დავით ნინასნარმეტყველსა და ჰიმნოგრაფებს.

დავით გურამიშვილი თავისი სუბიექტურ-სარწმუნოებრივი მრნამსით ენათესავება დავით აღმაშენებლის „გალობანის" სულისკვეთებას. ისევე, როგორც დავით აღმაშენებელთან, გურამიშვილთანაც მთავარია ზოგადსაკაცობრიო ცოდვის სიმბოლური ზიდვა — ვითარცა სარწმუნოებრივი და ეთიკური აქტი (გრიგოლაშვილი 1986: 147; ჭავჭავაძე 1984: 154). მაგრამ გურამიშვილი თუკი რომელიმე ასპექტში მაინც სცილდება თავის შორეულ ნინაპარს, ეს არის მეორე პოეტური „მე"-ს მხატვრული რეალიზაცია.

პოეტური „მე"-ს გურამიშვილისეული განცდა, ერთი შეხედვით, სცილდება მედიევისტურ მსოფლგანცდას, მაგრამ ფაქტობრივად ეს არის ამ მსოფლგანცდის სუბიექტური სახესხვაობა. როგორც რევაზ სირაძე შენიშნავს, გურამიშვილის ლირიკაში მთავარია არა „მე" — ადამიანი, ან „მე" — თავად, „მე" — ცოდვილი ან მისთანანი, არამედ „მე" — დავით გურამიშვილი. „მე"-ს ინდივიდუალური შეგნებით იგი შორდება შუასაუკუნეობრივ მსოფლგანცდას. მიუხედავად ამისა, მთლიანად მაინც ვერ ღალატობს სქემას: „მე" — ადამიანი — ცოდვილი. მასთან ნაკლებად ჩანს „მე" — გურამიშვილი — ცოდვილი. ამას „დავითიანში" სჭარბობს „მე" — მოწამე. დავით გურამიშვილი ინდივიდუალური არსებობით კი არ არის ცოდვილი, არამედ „ცოდვილია" ზოგადადამიანური ცოდვით. ინდივიდუალური არსებობით ტანჯულია და ამიტომ მისი განცდა, ზოგადის განცდაც კი, პიროვნულ-ინდივიდუალურია. „დავითიანი" იწყება და მთავრდება დავით გურამიშვილით. მან საბოლოოდ თავის თავშივე შეირწყა თავისი მეორე პოეტური „მე" (სირაძე 1978: 245).

გურამიშვილის პოეტურ ფოკუსში სამყარო ორ ხაზად გარდატყდება, უბრალოდ რომ ვთქვათ, სამყარო ორი ნანილისაგან შედგება. ერთი არის რეალური, ისტორიული სიბრტყე; მეორე — სიმბოლურ-ალეგორიული ანუ მისტიკური განზოგადებანი.

გაორებულია პოეტური სუბიექტიც, აქაც ორი სანყისი მოქმედებს: 1.დავით გურამიშვილი — XVIII საუკუნეში მცხოვრები პოეტი და 2. დავით გურამიშვილი — კაცობრიობის ნარმომადგენელი, რომელიც საკუთარ არსებაში აერთიანებს დრო-სივრცით დაშორებულ პიროვნებებს (დათაშვილი 1998: 4).

აზროვნების ბინარული, ორმაგი, ორგვარი, ანუ როგორც გურამიშვილი იტყვის, ორგემაგე სტილი წიგნის სათაურშივეა მინიშნებული: „დავითიანი", როგორც დავითის, გურამიშვილის, თხზულება და „დავითიანი", როგორც „დავითნი", ბიბლიური დავითის ფსალმუნთა ასოციაცია (ბარამიძე 2005: 14).

აკაკი განერელიას დაკვირვებით, გურამიშვილის აზროვნებაში შეინიშნება დუალიზმი, დაპირისპირება სიკვდილსა და სიცოცხლეს, ბნელსა და ნათელს შორის (განერელია 1962: 60).

ნებელობა და შთაგონება. ცალკე უნდა გამოიყოს გურამიშვილის პოეტური შთაგონებისა და პირადი ცხოვრებისეული პრაქტიკის ფსიქოლოგიური ურთიერთმიმართების საკითხი.

ცხოვრების განმაელობაში განცდილ-ნანახი, სიყმაწვილის დროიდან მოყოლებული ჭარმაგობამდე, ლამისყანაში დატყვევებიდან მოსკოვამდე, მირგოროდიდან შვედეთამდე, ომი პრუსიელებთან, სამხედრო ტყვეობა მაგდებურგის ციხეში: ნარმოდგენები ობიექტურად განსახოვნდება „დავითიანში", ხორციელდება ცხოვრებისეული პრაქტიკის შემოქმედებითი ობიექტივაცია.

დიმიტრი უზნაძის ზოგადი ფსიქოლოგიის კურსის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, გურამიშვილის პოეტური აზროვნების აქტივობა ,,ჟელ..., მეშვეობით ხორციელდება. მისი მხატვრული ფანტაზია შედეგს იმით აღნევს, რომ იძლევა ემოციური განცდების ობიექტივაციას.

პოეტური ფანტაზიის მუშაობა ნარმოადგენს რთულ, ხანგრძლივ პროცესს, რომლის მნიშვნელოვანი ნაწილია ნებისყოფა (უზნაძე 1964: 599).

განვლილი ცხოვრების, სინამდვილის ხანგრძლივმა და მრავალგვარმა განცდამ ხელი შეუწყო ინდივიდუალური, ორიგინალური განნყობის ჩამოყალიბებას, რომელმაც განაპირობა პოეტის შემოქმედებითი კონცეფციის ნარმოშობა და განვითარება. ამის შემდეგ ბუნებრივად, ნებისყოფისა და ინტელექტის ჩარევის გარეშე, იბადება პოეტური იდეა, ინსპირაცია, მხატვრული შთაგონება.

ისპირაცია, დიმიტრი უზნაძის მტკიცებით, მხატვრული შემოქმედების მეორე საფეხურია, რომელსაც, როგორც ზემოთ ითქვა, ნინ უსნრებს მასალის დაგროვების, ენერგიული დაკვირვებისა და ძიების საფეხური (უზნაძე 1964: 601).

ამგვარად, განნყობის თეორიის მიხედვით, გურამიშვილის პოეტურ შემოქმედებას პრაქტიკული ცხოვრება უდევს საფუძვლად. შემოქმედება კი ხორციელდება არაცნობიერი აქტის — განნყობის მეშვეობით. სინამდვილე პიროვნებაზე მოქმედებს როგორც მთელზე და მასში იწვევს განნყობას, რომელიც შემდგომ ქცევას ედება საფუძვლად.

მსგავს ფსიქოლოგიურ რეაქციაზე საუბრობს ვლადიმერ ნორაკიძეც, რომლის აზრით, „დავითიანის" ძირითადი ნაწილი ნარმოადგენს ავტორის ცხოვრების პერიპეტიებში აღმოცენებული ქცევებისა და განცდების უკუხედვის გზით გახსენებულ, საკუთარი განცდებისა და მოლვაწეობის ლექსის ფორმით გამოხატვის შედეგს (ნორაკიძე 1980: 7).

ვლადიმერ ნორაკიძის დაკვირვებით, დავით გურამიშვილი ძლიერი სულიერი ენერგიისა და მტკიცე ნებელობის პიროვნებაა. ცხოვრების კრიტიკულ პირობებში არ კარგავს სალი განსჯის უნარს. ყოველთვის ინარჩუნებს წონასნორობას, ემოციურ ტოლერანტობას; განნყობის დინამიკურობისა და ნარსულში ფიქსირებული განნყობილებებისაგან თავის დაღნევას, სულის სახიფათო გაბზარვის თავიდან აცილებას პოეტი ახერხებს იუმორისა და ირონიის მეშვეობით.

მართლის თქმის პრინციპი. გურამიშვილის უაღრესად სუბიექტური შემოქმედების სისტემაში თავის ადგილს ჰპოვებს ისეთი არასუბიექტური

საკითხები, როგორებიცაა ისტორია, საზოგადოება და მორალურ-ზნეობრივი სანყისების ანალიზი. ყოველივე ერთიანდება ცნობილ შემოქმედებით მეთოდში, რომელსაც „მართლის თქმის" პრინციპი ენოდება.

დავით გურამიშვილი ისტორიულ მოვლენებს, კერძოდ, საქართველოში განვითარებულ ამბებს პროვიდენციალისტური თვალსაზრისით ხსნის, სოციალურ-პოლიტიკურ კატაკლიზმებს ღვთის განგებულებას მიაწერს, ღვთიურ სასჯელად თვლის და ამიტომ გადარჩენის გზას ხალხის, საზოგადოების მორალურ-ზნეობრივ გაჯანსაღებაში, ურთიერთგაგებისა და თანაცხოვრების ეთოსის აღდგენაში ხედავს.

ეს ყველაფერი მოხდება იმ შემთხვევაში, თუ დღის სინათლეზე გამოვა სიმართლე და საზოგადოება რეალურად დაინახავს თავის მორალურ-ზნეობრივ სახეს.

გურამიშვილის აზრით, რაც უნდა ძნელი და სახიფათოც უნდა იყოს სიმართლის თქმა, პოეტმა უნდა შეძლოს რეალობისთვის თვალის გასნორება, ეროვნულ ხასიათში გამჯდარ უკეთურებათა მხილება, რათა ერი გამოფხიზლდეს და ჭეშმარიტების გზას დაუბრუნდეს.

„მართლის თქმის" ეს კონცეფცია ქართულ პოეზიაში არჩილ მეფემ და მისმა მიმდევრებმა დაამკვიდრეს. მათი აზრით, მწერალმა კონკრეტული ისტორიული ფაქტები უნდა აღნეროს და არა გამონაგონი, ზღაპრული ამბები. პერსონაჟებადაც რეალური ისტორიული პირები უნდა გამოიყვანოს.

გურამიშვილმა გაიზიარა ეს თეორია, ოღონდ პრაქტიკულად შესძინა მეტი სიმწვავე და ემოციურობა, რაც თვალნათლივ არის ნარმოჩენილი „დავითიანის" იმ თავში, რომელსაც პირობითად „ქართლის ჭირს" ვუნოდებთ.

„მართლის თქმის" პრინციპი თავისი არსით ენათესავება ჟამთააღმნერლის ბიბლიურ იდეოლოგიას. როგორც ცნობილია, ჟამთააღმწერელი მონღოლთა შემოსევას მიიჩნევს ღვთის ნებად, ღვთის სასჯელად იმ მორალურ-ზნეობრივი დანაშაულობებისათვის, რაც ქართველებმა ჩაიდინეს უზენაესის წინაშე: „ქუეყანა საქართველოსა მიეცა განსარყუნელად, ამის ძალითა, რამეთუ დაუტევეს მეფეთა და მთავართა სამართალი, მონყალება, სიყუარული, სინრფოება, სიმშვიდე, სიმართლე, და ამის ნილ მოიპოვეს ამპარტავნება, ზაკუა, შური, ხდომა, სიძულილი, ანგარება... და ამის ძალითა მისცნა იგინი ღმერთმან ნარწყმედად ბოროტად, რამეთუ განვინირენით ღმრთისა მიერ" („ქართლის ცხოვრება" 1959: 178-179).

აღსანიშნავია, რომ არჩილის სკოლამ „მართლის თქმის" პრინციპი რუსთაველთან პოლემიკისთვისაც გამოიყენა. ისინი „ვეფხისტყაოსნის" ავტორს დაუპირისპირდნენ როგორც გამონაგონი, „ნაჭორი ამბების" გამომთქმელს. გურამიშვილი ემიჯნება ამ პოლემიკას და უარს ამბობს რუსთაველთან იდეურ კამათზე, მეტიც, ადიდებს მას და უქებს იმას, რამაც მისი მხატვრული გამონაგონი ორმაგი შინაარსის ნანარმოებად, ღრმაშინაარსიან ალეგორიად აქცია:

> ოდესაც ბრძენმან რიტორმან შოთამ რგო იგავთ ხეო და,
> ფესვ ღრმა-ჰყო, შრტონი უჩინა, ზედ ხილი მოინეოდა.
> ორგზითვე ნაყოფს მისცემდა, ვისგანაც მოირხეოდა,
> ლექსი რუსთველისებრ ნათქვამი მე სხვისა ვერ ენახეო და.

„მართლის თქმის“ პრინციპი მნვერვალზე ადის დავით გურამიშვილთან, — ნერს ჯანსუღ ღვინჯილია, — მაგრამ ეს უფრო თვითმხილების პრინციპია. სიმართლეს განუნყვეტლივ, ყოველთვის ამბობდა ქართული პოეზია! ოლონდ მხილების ასეთ დოზას არ შეიცავდა: იყო საგრძნობი, მაგრამ ასე ნაპირმორღვეული არაფერი სმენოდა მანამ ქართველ კაცს. დავით გურამიშვილმა გაარღვია ცრუ მორიდების საზღვარი და მკურნალის სითამამით მიადგა დაავადებულ სულისკვეთებას“ (ღვინჯილია 1983: 120).

ორგემაგე ნუთისოფელი. დავით გურამიშვილი, ერთი შეხედვით, პესიმისტური მსოფლმხედველობის შემოქმედია. როგორც მართლმორწმუნე ქრისტიანს შეეფერება, უიმედობისა და გულგატეხილობის განწყობილებებს ნუთისოფელთან, ამქვეყნიურ სამყაროსთან მიმართებით ამჟღავნებს. მისთვის ნუთისოფელი არის ამაოების, სიცრუის, უნდობლობის, ღალატის, ორპირობის, სიბნელის განსაცდელისა და სიკვდილის საუფლო. პრინციპულად რომ ვიმსჯელოთ, მისი წარმოდგენა ამა სოფლის შესაბებ დუალისტურია, მასში ორმაგ, ორგემაგე ბუნებას ხედავს და სწორედ ეს მიაჩნია ნუთისოფლის ტრაგიკულობის მიზეზად. პერსონიფიცირებულ ნუთისოფელს ასე მიმართავს:

> თუ ხარ ღვიძილი, რალა არს ძილი?!
> თუ ხარ სიმაძღრე, რა არს შიშილი?!
> თუ ხარ სიცოცხლე, რა არს სიკვდილი?!
> იყავ ერთ-ერთი, ინამე ღმერთი!

ნუთისოფლის ამაოების განცდა ბუნებრივი მოვლენაა იმდენად, რამდენადაც ეს არის პოეტის ესქატოლოგიური მრწამსის ნაწილი. მისთვის ეგრეთ წოდებული ორდინარული რეალობა ანუ ნუთისოფელი, როგორც ფიზიკური დრო, ჟამი, არის სასრული და მიდის დასასრულისაკენ, რათა სასრული სიცოცხლე გადავიდეს მარადიულობაში და შეუერთდეს ღმერთს.

ეს არის პოეტის თვითცნობიერების ფორმა, რომელიც განსაზღვრავს მის შემოქმედებით ინდივიდუალობას, მისი იდეურ-ესთეთიკური პრინციპების მთლიანობასა და სიმტკიცეს.

სანუთროს განცდის ემოციურ-ესთეტიკური აქცენტებით გურამიშვილი გარკვეულნილად რომანტიკულ მსოფლმხედველობასაც უახლოვდება. მართალია, მისი შემოქმედება სულ სხვა ხასიათისაა, მაგრამ ვერც იმას დავმალავთ, რომ სულიერი კონსტიტუციით შორს არ დგას რომანტიკული საზრისისაგან. ყურადღებას გავამახვილებ მის ერთ „არასახასიათო“ სტრიქონზე, რომელიც ასოციაციურად ბარათაშვილის „მერანს“ მოგვაგონებს. კერძოდ, ლექსში „დავით გურამიშვილისაგან სანუთროს სოფლის სამდურავი“, ვკითხულობთ:

> მას დავნატრი, ვინცა სნორედ სვლად სანუთროს გზას გაპკვალავს.

არ შეიძლება ამ სიტყვებმა „მერანის“ ბოლოსნინა სტროფი არ გაგვახსენოს:

ცუდად ხომ მაინც ამ ჩაივლის ეს განნირულის სულისკვეთება
და გზა უვალი, შენგან თელილი, მერანო ჩემო, მაინც დარჩება;
და ჩემს შემდგომად მოძმესა ჩემსა სიძნელე გზისა გაუადვილდეს.

რა თქმა უნდა, ეს არ არის კონცეფციური შეხვედრა, მაგრამ იმას კი გვიჩვენებს, რომ ქართულ პოეტურ აზროვნებაში, წუთისოფლის მდურვასთან ერთად, არსებობს წუთისოფლის სამსახურის ქვეცნობიერი იმპულსი, რომელიც არის ერთ-ერთი გზა ამქვეყნიურ სინამდვილესთან კონფლიქტის მოგვარებისა, გაუცხოებისა და შინაგანი გაორების დაძლევისა.

გასაზიარებელია გივი მაღულარიას მოსაზრება იმის შესახებ, რომ დავითი ბევრს ცდილობდა, რაც შეიძლება ახლოს მისულიყო ყოფიერების არსთან, გაერღვია, ნაეშალა ზღვარი, რომელიც ადამიანს გარე სამყაროსაგან თიშავს; დაეღწია თავი გაორებისათვის, ისევე გამთლიანებულიყო, როგორ მთლიანობასაც არსებობის პირველ წყაროში, სამყაროს შემოქმედში ხედავდა (მაღულარია 1982: 59).

განმანათლებლობის კვალი. დავითი განმანათლებლობიდან იღებს იმას, რაც არ ეწინააღმდეგება ბიბლიურ ჭეშმარიტებებს.

განმანათლებლობის ესთეტიკასთან კავშირს გურამიშვილი სხვადასხვა კონტექსტში ავლენს.

პირველი, ეს არის დიდაქტიკა, რომელიც მთელ წიგნს ლაიტმოტივად გასდევს. პოეტი ცალკე თავს უძღვნის აღნიშნულ თემას. „სწავლა მოსნავლეთა" წარმოადგენს დიდაქტიკურ კომპენდიუმს, რომელშიც განათლების თეორიულ-რაციონალისტური საფუძვლები განხილულია პრაქტიკასთან კავშირში. გურამიშვილის აზრით, პრაქტიკული ჭკუა-გონება სრულიად უსარგებლოა, თუ ადამიანს განათლება არ აქვს მიღებული:

ჭკუა უხმარ არს ბრიყვთათვის, ჭკეა ცოდნით მოიხმარების!
. . . . . .
ეგავს უხორთუმო სპილოსა ჭკვიანი კაცი ბრიყვია!

მეორე, პოეტური თემატიკის დემოკრატიზაცია. გურამიშვილის პოეტური თვალსანიერი თავისუფალია, მისი შემოქმედებაში დომინირებს ხალხური ელემენტები, გახალხურების ტენდენციები ეხება როგორც შინაარსს, ისე ფორმას. ლირიკაში უხვად შემოაქვს ფოლკლორული მოტივები. პოემა „მხიარულ ზაფხულში" ხაზგასმულია ბუნებისა და ადამიანის ერთიანობა, რომლის ფონზე გამოკვეთილია მორალურ-ზნეობრივი და საზოგადოებრივი პრობლემები.

დაბოლოს, მესამე, აზროვნების სიმბოლურ-ალეგორიული წესი. როგორც ცნობილია, განმანათლებელთა ესთეტიკაში ალეგორია, საერთოდ, გადატანითი აზროვნება, ხელოვნების უმაღლეს კატეგორიად იქნა აღიარებული და აღმზრდელობითი ფუნქცია მიენიჭა. გურამიშვილის მხატვრული აზროვნება, მისი პოეტური სტილი გაპირობებულია სიმბოლო-ალეგორიზმის განმანათლებლური იდეების გამოყენებით. ეს ქმნის მისი შემოქმედების თავისებურებას.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ გურამიშვილის მსოფლმხედველობა მთლიანად გამსჭვალულია ქრისტიანული სულით. იგი შეგნებულად მიისწრაფვის პირველწყაროებისაკენ, ბიბლიური ქრისტიანობისაკენ, რადგან იქიდან ღებულობს პოეტურ შთაგონებას. ამავე დროს, აქტიურად იყენებს იმ ფილოსოფიურ-ესთეტიკურ თეორიებსაც, რომლებიც მის შემოქმედებით პრინციპებს ენათესავება. გურამიშვილი არ იქნებოდა დიდი პოეტი, ერთი განზომილებით რომ შემოფარგლულიყო. სარგის ცაიშვილის ხატოვანი თქმით, მისი პოეზიის ფესვები ღრმად არის გადგმული ქართველი ხალხის სულიერ ცხოვრებაში, რაც მდიდარ საფანელს ანვდის მის ბრნყინვალე პოეტურ ტალანტს (ცაიშვილი 1974: 232).

დავით გურამიშვილი, როგორც მართლმორწმუნე ქრისტიანი, განიცდის შუასაუკუნეობრივი კონვეციური პოეზიის გავლენას, მისი პიროვნული და შემოქმედებითი ბუნება გამსჭვალულია ესქატოლოგიური იდეით, რომელიც „დავითიანის" მთლიანობისა და ერთიანობის საფუძველია. გარდა ამისა, იგი იყენებს მეთვრამეტე საუკუნის ევროპული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების ელემენტებს, რაც მისი შემოქმედების მხატვრულ-ესთეტიკურ რაობას განსაზღვრავს.

დამოწმებანი :

ბარამიძე 2005: ბარამიძე რ. დავითიანში განფენილი ზოგიერთი პრობლემა. თბ.: 2005.

განერელია 1962: განერელია ა. რჩეული ნაწერები. ტ. I, თბ.: „საბჭოთა მწერალი", 1962.

გრიგოლაშვილი 1986: გრიგოლაშვილი ლ. დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანის" მხატვრული სახისათვის. ცისკარი, № 5, 1986.

დათაშვილი 1988: დათაშვილი ლ. „დავითიანის" სნავლებისათვის. თბ.:1998.

მალულარია 1982: მალულარია გ. ლიტერატურული პორტრეტები. თბ.: „მერანი", 1982.

ნორაკიძე 1980: ნორაკიძე ელ. დავით გურამიშვილი. ფსიქოლოგიური პორტრეტი. თბ.: „საბჭოთა საქართველო, 1980.

სვეტლოვი 1987: სვეტლოვი პ. „აღსრულებულ არს!" საღვთისმეტყველო კრებული. № 3, თბ.: 1987.

სირაძე 1978: სირაძე რ. ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან. თბ.: 1978.

ტილიხი 1998: Тиллих П Систематическое богословие. т. I, II. „Алетейа", Санкт-Петербург: 1998

უზნაძე 1964: უზნაძე დ. შრომები. ტ. III-IV, თბ.: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, 1964.

„ქართლის ცხოვრება" 1959: „ქართლის ცხოვრება". ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ. ტ. II, თბ.: „საბჭოთა საქართველო", 1959.

ღვინჯილია 1983: ღვინჯილია ჯ. პოეტური ენერგია. თბ.: „მერანი", 1983.

ცაიშვილი 1974: ცაიშვილი ს. მოთა რუსთაველი — დავით გურამიშვილი. თბ.: „მეცნიერება", 1974.

ცაიშვილი 1985: ცაიშვილი ს. ნერილები და გამოკვლევები. ტ. II, თბ.: 1985.

ჭავჭავაძე 1984: ჭავჭავაძე ზ. დავით აღმაშენებლის აღსარება. ცისკარი, №10, 1984.

დავით გურამიშვილის პოეტიკა

გურამიშვილთან გამოხატვის ყველა საშუალება ენამდე დადის, ენა არის საფუძველი მისი პოეტური იდეების რეალიზაციისა, ენის შინაგანი მთლიანობა განსაზღვრავს მხატვრული გამოსახვის სხვადასხვა საშუალების ეფექტურობას.

მე-16-18 საუკუნეების ქართული ლიტერატურის ენაში უკვე კარგად არის ფეხმოკიდებული ხალხური ელემენტები. ხალხურობა სალიტერატურო ენის დამახასიათებელი ნიშანი ხდება. თვალშისაცემია გრამატიკულ ფორმათა მრავალგვარობა და ლექსიკური სიჭრელე. თეიმურაზ პირველის, არჩილის, სულხან-საბა ორბელიანის შემოქმედებაში დაძლეულია ძველი ქართული ენის გავლენა და ფართო გასაქანი ეძლევა დიალექტურ ფორმებს.

დავით გურამიშვილმა არა თუ დაარღვია ენის არქაიზმების შაბლონი, ენის რეფორმატორადაც მოგვევლინა.

„დავითიანი" დაფუძნებულია ქართული საერთო-სახალხო ენის ძირითად სტრუქტურულ თავისებურებებზე, იგი არსებითად ახალი სალიტერატურო ენის ადრინდელი პერიოდის ყველაზე დასრულებულ და სრულყოფილ სახეობას წარმოადგენს.

„დავით გურამიშვილის მხატვრული ენა სრულიად დაზღვეულია ბრჭყვიალა ორნამენტებისაგან. ამასთანავე, მისთვის უცხოა ჰიპერბოლური მეტყველება, რაც გამომდინარეობს ავტორის რეალისტური ტენდენციებიდან" (ძიძიგური 1980: 5).

მხატვრული ენის გახალხურება იყო გზა, რისი მეშვეობითაც გურამიშვილმა დაინყო ქართული ლექსის დემოკრატიზაციის პროცესი. სწორია მოსაზრება, რომ „ენის მხრივ გურამიშვილს ქართულ პოეზიაში უჭირავს ის ადგილი, რაც სულხან-საბა ორბელიანს პროზაში" (გაწერელია 1962: 64).

დავით გურამიშვილის პოეტურ შემოქმედებაზე გავლენა იქონია მამუკა ბარათაშვილის პოეტიკურმა ტრაქტატმა „ჭაშნიკი" ანუ „სნავლა ლექსის თქმისა". არც არის გასაკვირი, ვინაიდან იმ დროისათვის „ჭაშნიკი" წარმოადგენდა მეტრიკის სახელმძღვანელოსაც და იდეურ გზამკვლევსაც.

აკაკი ხინთიბიძის აზრით, დავით გურამიშვილი არის პირველი, ვინც ეპიგონიზმის ზღუდე გაარღვია და 16-მარცვლიანი შაირის გვერდით ახალი სალექსო ფორმები შემოიტანა.

დავით გურამიშვილი იყენებს 45 საზომს და ავტორია 87 სალექსო ფორმისა.

ლექსის საზომთა და ფორმათა კოლოსალური რაოდენობა სხვადასხვა მიზეზმა განაპირობა, რომელთაგან აღსანიშნავია სამი ძირითადი ფაქტორი: 1) რუსთველური საზომის გამდიდრება ახალი რიტმული ვარიაციებით; 2) ქართულ ხალხურ პოეზიასთან დაახლოება; 3) რუსულ-უკრაინულ ხალხურ სიმღერათა რიტმებისა და ჰანგების გამოყენება (ხინთიბიძე 2003: 87-88).

„დავითიანში" აშკარად მოჩანს ხალხური საწესჩვეულებო ტრადიციების კვალი და „გაბაასებათა" ფოლკლორული ძირები (სპარსიაშვილი 1985: 4; 37).

როგორც ზემოთ აღინიშნა, გურამიშვილი არცთუ ინტენსიურად იყენებს მეტაფორებს და საერთოდ, მხატვრულ ორნამენტებს. მისი საყვარელი სტილური კომპონენტია გაშლილი და რთული შედარებები, რომლებიც მთელ სტროფს სნვდება თავიდან ბოლომდე. მაგალითად,

გაშლილი შედარებაა:

ვით უსაჭურველოდ მამაცი, ომშიგან გულად ლომობდეს,
გაცოფებული გულ-ბრაზად ვეფხვი უკლანჭოდ ომობდეს,
ვერ აღასრულოს სანადი, რაც ნებავს, მისთვის ღონობდეს, —
ეგრეთ ჭკვიანი უნვრთელი ვერ მიხვდეს, რასაც ნდომობდეს.

რთული შედარება:

მეფემ უბრძანა თავის შვილს: „შენ, შვილო ჩემო ბაქარო,
ისმინე ჩემი ნათქვამი, ტკბილო, ვით თაფლო, შაქარო...“

გურამიშვილის პოეტიკაში ორნამენტების სიმნირის ფაქტს თავისებურად ხსნის მერაბ ღაღანიძე, რომელიც მეტაფორიზაციის ორიგინალურ ელემენტს პოეზიისა და რეალობის გადაკვეთაზე ხედავს. მისი აზრით, „დავითიანში“ მართლაც არ მრავლობს ტრადიციული, სასკოლო ტიპის მეტაფორა, მაგრამ გურამიშვილის მეტაფორა განსხვავებულია, „იგი პოეზიისა და ცხოვრების გადაკვეთაზე ცხოვრობს. ამაშია მისი შემოქმედების ერთ-ერთი გამორჩეული და იშვიათი ნიშანი, სნორედ მეტაფორის საშუალებით ხორციელდება ნარსულის გამონვევა და გაცოცხლება“ (ღაღანიძე 2002: 69).

დავით გურამიშვილის პოეზიის გამორჩეული პოეტიკური ერთეულებია სიმბოლო და ალეგორია. ამ ფიგურების გათვალისნინების გარეშე შეუძლებელია გავიგოთ „დავითიანის“ მხატვრული, შინაარსობრივი და იდეური საფუძვლები. დავით გურამიშვილის პოეტური აზროვნების შინაგანი სტრუქტურა აგებულია სიმბოლურ-ალეგორიულ ანუ მისტიკურ ასოციაციებზე. სიმბოლურ-ალეგორიული სახეების, ნიშნებისა და პლასტების ერთიანი კაეშირი ქმნის პოეტის შემოქმედების საერთო ფონს, რომელიც საკმაოდ თვალსაჩინო, მკვეთრად გამოხატულ, რეალურ გარეგნულ ქსოვილად ყალიბდება. თუმცა, გარეგნული ფორმა თავისთავად არაფერს ნყვეტს. იგი ნარმოადგენს მხოლოდ და მხოლოდ ნიშანს, რომლის საშუალებითაც უნდა ვეძებოთ კონკრეტული მხატვრული მოვლენის შინაარსი. რეალურის, საგნობრივის ჭვრეტის გზით შინაგანის, იმანენტურის აღმოჩენა და ხილვა არის სიმბოლურ-ალეგორიული აზროვნების მთავარი მიზანი. იგავმეტყველება, გადატანითი აზროვნება, იდეათა სიმბოლური და ალეგორიული ნარმოდგენა განსაზღვრავს დავით გურამიშვილის არა მარტო მხატვრულ-შემოქმედებით კონცეფციას, არამედ მისი აზროვნების სტილსაც.

სიმბოლურ-ალეგორიული გამოხატვა მიჩნეულია ქრისტიანული ლიტერატურის საფუძვლად. იგი გავრცელებას ჰპოვებს აგრეთვე სახვით ხელოვნებაში — ფერნერაში, ქანდაკებაში, არქიტექტურაში. პატრისტიკამ სიმბოლო აქცია სამყაროს შემეცნების ქვაკუთხედად: ხილულსა და უხილავ სამყაროს აერთიანებს სიმბოლური ურთიერთმიმართება, რომელიც საღვთო წერილშია ახსნილი (ლიხაჩოვი 1979: 162).

სიმბოლურ-ალეგორიული გამოხატვა გახდა ერთ-ერთი საშუალება ქრისტიანობის მიერ წინაქრისტიანული მემკვიდრეობის გამოყენებისა (სირაძე 1978: 246). ეს კარგად ჩანს ქართული ქრისტიანული კულტურის მაგალითზე. ჩვენთან წარმართული სიმბოლურ-ალეგორიული გამოხატვის მითოლოგიური ფორმები შეიცვალა ქრისტიანული სიმბოლო-ალეგორიზმის შესაბამისად. გავიხსენოთ, რაოდენ ორგანულად მოერგო ქრისტიანიზმს მზისა და ვაზის ქართული წარმართული კულტები.

მე-16-18 საუკუნეების ქართულ ლიტერატურაში განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობს გამოხატვის სიმბოლურ-ალეგორიული პრინციპი, რომელსაც ორი ხაზი აქვს: ეროვნულ-ქრისტიანული და სპარსულ-აღმოსავლური. პრინციპი საუკეთესო გამოხატულებას ჰპოვებს თეიმურაზ პირველის, სულხან-აბა ორბელიანის, დავით გურამიშვილისა და სხვათა შემოქმედებაში.

თავისებურია გურამიშვილის დამოკიდებულება ამ მხატვრული ტენდენციისადმი. ფორმალურად თითქოს მიიღო აღმოსავლური ალეგორიზმი, მაგრამ შინაარსობრივად მთლიანად უარყო იგი, სამაგიეროდ, გააღრმავა, შეიძლება ითქვას, ახალი თვალთახედვით წარმოადგინა ქრისტიანული სიმბოლო-ალეგორიზმის ხერხები.

მისი შემოქმედება იმდენად არის გამსჭვალული სიმბოლურ-ალეგორიული სახეებითა და აზრებით, რომ „დავითიანის" კითხვისას მკითხველის გონება თითქმის გამუდმებით მიისწრაფვის ნაწარმოების ფორმისმიღმა აზრისაკენ. ამ თვალსაზრისით, ნიშანდობლივია ერთი სტროფი ლექსიდან „კე. სვინდისის მხილება დავითისა", რომელშიც პირდაპირ არის მინიშნებული პოეტური ალეგორიზმი და მისი ამოხსნის ჰერმენევტიკული პრინციპი:

> აპხადეო ბადეო, თვალთა მიეც ანდეო,
> სცან ამ ლექსთა იგავი, თარგმნე, თუ გიყვარდეო!
> ქრთილის პურის ქერქშია შიგ თათუხი ჩავდეო!
> ქერქი გაფრცვენ, განაგდე, შიგნით გულს-კი სჭამდეო.

გურამიშვილისეული ალეგორიის განსაზღვრისას ერთ-ერთი მთავარი მომენტია შემოქმედების ლირიკული სუბიექტის — დავით წინასწარმეტყველის სიმბოლური წარმოსახვა. მის პოეტურ ჰიმნებში, რომლებიც ფსალმუნთა გავლენით არის შექმნილი, დომინირებს ბიბლიური დავითის თვალთახედვა. სიმბოლურ-ალეგორიულობა შეეხო „დავითიანის" აგების პრინციპებსაც. კერძოდ, ნაწარმოები სახარებაოთხთავის ანალოგიით დაყოფილია ოთხ წიგნად, ხოლო შინაარსობრივი წყობით „დავითიანი" მოგვაგონებს ძველ აღთქმას — ისტორიული მოთხრობა „ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავი", სწავლანი, სიმღერები, შესხმანი, გოდებანი, სამიჯნურო-ალეგორიული შინაარსის ნაწარმოები „მხიარული ზაფხული", რომელშიც პრინციპული სიზუსტით არის გადმოტანილი ზოგიერთი ეპიზოდი ბიბლიიდან.

ცნობილია ვახტანგ მეექვსის თვალსაზრისი „ვეფხისტყაოსნის" ალეგორიულობის შესახებ (ვეფხისტყაოსანი 1712: 291). მნერლობაში ალეგორიის აუცილებლობაზე საუბრობს მამუკა ბარათაშვილი (ბარა-

თაშვილი 1981: 7). დავით გურამიშვილმა არა მარტო გაიზიარა აღნიშნული მეთოდი, არამედ მოგვცა მისი სისტემური და რაფინირებული ფორმები.

უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია ლექსი „სიმღერა დავითისა: ზუბოვკა", რომლის შესახებ მრავალი ურთიერთგამომრიცხავი ინტერპრეტაცია არსებობს. ხშირად მიუთითებენ ლექსის გამომსახველობით ძალაზე, ექსპრესიულობაზე, მასში ჩატეულ პოეტურ სულზე, სიყვარულის უწრფელეს განცდაზე და ა.შ. თავის დროზე ნაკლები ყურადღება ექცეოდა ლექსის ალეგორიულ შინაარსს, იმას, რომ ქალის უმშვენიერესი სახე, სიყვარულით ანათრთოლი გულის ხმა მიჯნურისა მიზანი კი არ არის ავტორისათვის, არამედ საშუალება სხვა სულიერი განცდის გადმოსაცემად. ეს სხვა სულიერი განცდა საღვთო სიყვარულია.

ლექსის შინაარსი ამგვარია: ლირიკული გმირი ზუბოვკის გზაზე შეხვდება მეტად ტურფა, მშვენიერ ქალს და მშვენიერებით მოჯადოებული გულს გადაუშლის მას. გაგულისებული ქალი კადნიერ უცნობს კეტს დაუშენს, მაგრამ შემდეგ შეებრალება, თავრეტდასხმულს ზეზე ნამოაყენებს და დაუყვავებს. ქალი წავა და კაცს დაჰპირდება, კიდევ მოვალო, მაგრამ იგი აღარ დაბრუნებულა. ამ კაცის სიყვარულის გამო ცემით მოუკლავთ ქალი, რომლის სული ზეცაში დავანებულა. უბედური მიჯნური მოთქვამს და საყვარლის სულს შესთხოვს ისიც წაიყვანოს ზეცად.

მოულოდნელი შეხვედრა და კაცის ძლიერი განცდა ორიენტირდება ქალის დამაჯერებელ მხატვრულ სახეზე, რის გამოც უკვე ექსპოზიციურ ნაწილში იქმნება იმის მყარი ილუზია, რომ საქმე გვაქვს ყოფით სატრფიალო ლირიკასთან:

ზუბოვკიდამ მომავალმან ვნახე ერთი ქალი,
მეტად ტურფა, შვენიერი, მაზე დამრჩა თვალი.
შავ თვალ-წარბას, პირად თეთრსა, ასხდა შავი ხალი,
მისმან ეშხმან დაცამლენა, შემიმუსრა ძვალი.

ეკითხე: მზეო, სიდამ მოხვალ, ხარ სად ნამავალი?
გეაჯები, მაცოდინე შენი გზა და კვალი;
შენთვის გული ქვათ გარდმექცა, გახდა, ვით კლდე სალი,
მასხი ნყალი, დამიშრიტე, მე შენი მწვაეს ალი.

ქალის პასუხიც მეტად მინიერია და ორგანულად განაგრძობს ექსპოზიციაში ნარმოდგენილ ვითარებას:

ავო კაცო, ვით გაბედე, მე შენ მთხოვე თავი?
ბულბულთ ნაცვლად ვარდ კოკობმან რად დაგისვა ყვავი!

უარყოფილი მიჯნური ტირის და ზღვათა შესართავ ცრემლს ღვრის... და კვლავ ქალის მწარე სიტყვები:

არ მინდიხარ, არ მიყვარხარ, სხვა მყავს კარგი მყვარი, —
შენგან თვალად უკეთესი ვაჟი-კაცი ქმარი.

გამომსახველობითი ექსპრესიულობა კიდევ უფრო იზრდება მომდევნო სურათში, სადაც ქალი კეტით ნაცემ საცოდავ მიჯნურს წამოაყენებს, დაუყვავებს და ეტყვის:

> აქ ნუ ვსხედვართ, გვნახოს არავინა.
> ახლა ავდგეთ, ჩვენ ნავიდეთ თავთავისთვის შინა,
> კულავ სადმე ამოიცლი,
> მე დაგხვდები წინა.

აქ დასრულდება ლექსის დინამიკა და ზემოაღნიშნულ, ასე ვთქვათ, იმპრესიონისტული სინათლის სურათს თანდათან ტონი უმუქდება, ფერები ციცდება და კრისტალდება. ასე იწყება მიჯნურის მონოლოგი და უცებ შინაარსობრივ-აზრობრივი, თითქოსდა, აბსურდი:

> ჩემის სიყვარულისათვის სცემეს ხელშეკრულსა,
> სახით ვხედავ ჩემთვის მკვდარსა, სისხლით გაბასრულსა.

ბოლოს კი სატრფოს სულისადმი მიმართვა, რომელიც ლოცვად იქცევა:

> ქვესკნელსა ვარ, ვერა გხედავ, მეგულვები ცადა,
> გეაჯები, ნუ გამნირავ, ნამიყვანე მანდა!

რას ნიშნავს შინაარსობრივ-აზრობრივი, თითქოსდა, აბსურდი? ცხადია, აქ აბსურდთან საქმე არა გვაქვს. უბრალოდ, საკითხი პირობითად დავსვით: ალეგორიული ლექსი წავიკითხეთ რეალური პლანით ისე, რომ სრულიად გამოვრიცხეთ უკანა პლანი. დაიკარგა ალეგორიული შინაარსი, გაუქმდა ალეგორიზმის პრინციპი, გაჩნდა ლოგიკური წინააღმდეგობა. ამიტომ ამგვარი დასკვნა — „ზუბოვკათი" გურამიშვილმა დიდი პათოსით უმღერა უკრაინელი ქალის გარეგნულ სიკეკლუცესა და სულის სიფაქიზეს. დავით გურამიშვილმა პირველად ლიტერატურის ისტორიაში შექმნა უკრაინელი ქალის მიმზიდველი, სიმპათიური სახე" (კეკელიძე... 1969: 427) — პირობითია, რადგან არ ითვალისწინებს სიმბოლურ-ალეგორიული გამოხატვის პრინციპს.

სხვათა შორის, პირველად კ. კეკელიძემ მიუთითა „ზუბოვკაში" ქრისტიანული ტიპის ალეგორიის არსებობაზე (კეკელიძე 1957: 167). თუმცა გარკვეული ხნის განმავლობაში, ძირითადად იდეოლოგიური კონიუნქტურის გამო, მაინც გაძნელდა იმის აღიარება, რომ ეს ლექსი ალეგორიული ნაწარმოებია და მის შინაარსს, მასში დაფარულ აზრს ზუბოვკის გზაზე მომხდარ თუ არმომხდარ ფაქტთან პირობითი კავშირი აქვს. მაგრამ აქ თავს იჩენს ერთი პრინციპული ხასიათის დეტალი. საქმე ის არის, რომ ქალის მხატვრულ სახეში კონცენტრირდება არა მარტო ტროპული სისტემა, არამედ ის მძაფრი სიტუაციური გარემოც, რომელშიც თვით არის მოქცეული. ამგვარად, იქმნება ღრმად შთამბეჭდავი სიმბოლური ნიშანი, რომელიც იკვეთება ალეგორიის სქემატური სტრუქტურის ფონზე.

როგორც ცნობილია, სიმბოლოს სტრუქტურაში ნიშანს, გარდა იმისა, რომ შინაარსის ვრცელ აბსტრაქციას წარმოადგენს, დამოუკიდე-

ბელი ღირებულებაც აქვს. ის აშკარად გამოკვეთილი ტროპული ერთეულია. ამიტომ ძნელია იმის თქმა, რომ „ზუბოვკის“ შინაარსის ინტერპრეტაციაში მხოლოდ ალეგორიულობის პრინციპი მონაწილეობს. ალეგორიულ სტრუქტურას აგვირგვინებს „ქალის“ მხატვრული სახე, რომელიც მაცხოვრის სიმბოლურ ხატს წარმოადგენს.

საღვთო სიყვარულის ალეგორიული გამოხატვა შუა საუკუნეებში და შემდგომაც ლიტერატურის პოპულარული მეთოდი იყო. თეორია მყარი და ავტორიტეტული აღმოჩნდა, მას ერთნაირი გატაცებით იყენებდნენ როგორც აღმოსავლეთში, ისე დასავლეთში. ქართულ მწერლობაში მას თავისი ისტორია აქვს.

ვახტანგ მეექვსე „ვეფხისტყაოსანში“ საღვთო სიყვარულის ალეგორიას ხედავდა და ეს იყო მისი მრნამსი და მისი შემოქმედებითი პრაქტიკა. მე-16-18 საუკუნეების პოეზიაში ვახტანგმა შექმნა სიყვარულის მისტიკურ-ალეგორიული გააზრების სისტემა, რომლისთვისაც, რევაზ სირაძის აზრით, ერთ-ერთი ამოსავალი უნდა ყოფილიყო „ქება ქებათაის“ თარგმანებანი (სირაძე 1978: 276). ქართული ლიტერატურა მე-9 საუკუნიდან იცნობს იპოლიტე რომაელის შრომას „თარგმანებაი ქება ქებათაი“, რომელშიც მოცემულია ცნობილი ბიბლიური ტექსტის მისტიკურ-ალეგორიული განმარტება. მაგალითად, ასეთი ფრაზა — „უმჯობეს არიან ჩემდა ძუძუნი შენნი უფროის ღვინისა“ — ასეა განმარტებული: „რამეთუ ვითარცა ჩჩვილნი რომელნი გამოსწოვენ ძუძუთაგან გამოსანოვად სძისა, ეგრეცა სახედ ყოველნი გამოსნოვდეს შჯულისა და სახარებისაგან მცნებათა, საჭმელსა სამარადისოსა მოიპოვებენ, რამეთუ ძუძუ ქრისტეისა არათუ სხუაი რაი არს, არამედ ორნი იგი შჯულნი, და სძეი ესე არათუ სხუაი რაი არს, არამედ მცნებანი იგი შჯულისანი“ (მარი 1901: 10).

ტენდენცია სრულიად გასაგებია. სიმბოლურ-ალეგორიული მეთოდი არის ყველაზე უფრო რაციონალური გზა ღვთაების წარმოსადგენად. როცა მოსე სთხოვს უფალს, სახით ეჩვენოს, უფალი უპასუხებს: „ვერ ძალგიძს პირისა ჩემისა ხილვად, რამეთუ არა არს კაცი, რომელმანცა იხილა პირი ჩემი და ცხოვნდა“ (გამოსლვათა 33, 20). ამიტომ ღვთაების ჭვრეტა მხოლოდ სიმბოლოს მეშვეობით მოხდება. ფსევდო დიონისე არეოპაგელის მიხედვით, ღმერთის სიმბოლური გამოხატვა შესაძლებელია ანთროპომორფული და ზოომორფული სახეებით, „ნერგთა და ქვათა თითო-ფერობით“. სიმბოლოდ შეიძლება მივიღოთ სამკაულით დამშვენებული დედაკაცი, შეიარაღებული ბარბაროსი და უბრალო მექოთნე. სიმბოლოს უკან იმალება უზარმაზარი სამყარო, რომლის განჭვრეტად უძლურია ურწმუნო და განუსწავლელი გონება. არეოპაგელის მიზანია გვასწავლოს სიმბოლოს ხედვა. „ურწმუნო ვართ მრავალნი საღმრთოთა საიდუმლოთა სიტყუებსა, რამეთუ ვხედავთ მარტოდ შემოღებულთა მათ შორის გრძნობადთა სახეთა. ჯერ არს უკეთუ თავით თვისით განძარცვაი მათი შიშულად წმიდად სახილველ ქმნათა, რამეთუ ესრეთ მხედველნი მსახურ ვიქმნნეთ ნყაროსა ცხორებისასა თავსა შინა თვისსა აღმომდინარესა“ (პეტრე იბერიელი 1973: 229).

„ზუბოვკის" მშვენიერი ქალი რომ ქრისტეს სიმბოლოა, ეჭვს არ იწვევს. რომ არაფერი ვთქვათ ლექსის შინაარსზე, ცალკეული ტროპული ფორმები უდავოდ მაცხოვრის ნარმოდგენას უკავშირდება. მაგალითად:

1. „მზე" (ვკითხე: მზეო, სიდამ მოხვალ), რომელიც ქრისტეს ტრადიციული სიმბოლოა. დ. გურამიშვილი მას მხოლოდ ქრისტესთან მიმართებით იყენებს. იგი აყალიბებს მეტაფორულ სისტემას: მზეთა-მზე (მამა-ღმერთი), მზე (ქრისტე), თინათინი (მატერიალური მზე);

2. „შემიმუსრა ძვალი" გამოძახილი უნდა იყოს იოანეს სახარების იმ ადგილისა, სადაც წერია იმის შესახებ, თუ როგორ შეუმუსრეს ძვალი (ნვივი) ქრისტეს გვერდით ჯვარცმულ ორ გვამს და რომ ამგვარი ბედი არ ეწია მაცხოვრის გვამს (ნათაძე 1973: 229). „რამეთუ იყო ესე, რაითა ნერილი აღესრულოს, ვითარმედ: ძუალი მისი არა შეიმუსროს" (ი. 19, 36). „შემიმუსრა ძვალი" — ამ ფრაზით ხაზგასმულია სულიერი დისტანცია ღმერთსა და მოკვდავს შორის;

3. „ცხოვრების პური" („მე ვარ პური ცხოვრებისა". ი. 6, 35);

4. „პირად თეთრსა" („თავი და თმანი მისნი სპეტაკ, ვითარცა მატყლი სპეტაკი და ვითარცა თოვლი". აპოკალიფსი, 1, 14);

აღსანიშნავია აგრეთვე ისიც, რომ ის ტროპული ფორმები, რომლებიც მეტად ძლიერ მხატვრულ ეფექტს შეიცავენ და რომლებსაც უკავშირებენ მხოლოდ მშვენიერი უკრაინელი ქალის სახეს, გამოძახილს პოულობს იმ ლექსებში, სადაც მიმართება ქრისტესთან სიმბოლურ-ალეგორიული კი არა, პირდაპირია.

აი, ზოგიერთი პარალელი:

1. „ზუბოვკა": ,,მასხი წყალი, დამიშრიტე, მე შენი მწვავს ალი".

ლექსი „ნმ სიმღერა" (ქრისტეს): „შენ დამასხი წყალია, დამიშრიტე ალია".

ლექსი „ნე" (ქრისტეს): „მწვავს ცეცხლი ცხელი, მაპკურე წყალი, დამიშრიტე ალი".

2. „ზუბოვკა": „მეტად ტურფა, შვენიერი".

ლექსი „ნმ სიმღერა" (ქრისტეს): „ამად მინდი ტურფად შვენი".

3. „ზუბოვკა": „მე მის მონას ნუმც ამხდია მისგან საფარველი".

ლექსი „ნმ სიმღერა (ქრისტეს): „ნუ ამხდი მე შენს საფარველს".

ლექსი „მზმ" (ღვთისმშობელს): „გვითხოვე შენს ძეს საყვარელსა, ნუ აგვხდის ჩვენ ღვთის საფარველსა".

ახლა კი კონკრეტულად „ზუბოვკის" ალეგორიის შესახებ.

კორნელი კეკელიძე წერდა: „სიმღერაში" ასეთი აზრია გატარებული: ცოდვილ კაცს, თუ კი ის გულწრფელად მოინანიებს თავის შეცოდებას, ღმერთი არ განაგდებს და არ უგულებელყოფს საბოლოოდ, არამედ შეინყნარებს და შეიყვარებს მას" (კეკელიძე 1957: 167).

განმარტება დაზუსტებას მოითხოვს. კერძოდ, ნანარმოებში არ არის ხაზგასმული, რომ ლირიკული გმირი ცოდვილია. მისი მხრიდან არც შეცოდებათა მონანიება ხდება. ყურადღებას მივაქცევთ იმ გარემოებას, რომ მოქმედება ვითარდება დროში, რომელშიც სიუჟეტური კონსტრუქცია გაშლილია სამ თანმიმდევრულ პუნქტად:

1. ლირიკული გმირი მარტოა; 2. ლირიკული გმირი საყვარელს ხვდება; 3. ლირიკული გმირი კვლავ მარტოა.

მოყვანილი სტრუქტურა სიმეტრიულია, თუმცა ეს არ ნიშნავს, რომ სიმეტრიულობა შინაარსის თვისებადაც იქცევა. აქ სხვაობა გვაქვს: მე-3 პუნქტში (მარტოობის მეორე მდგომარეობა) მთავარია მოლოდინის განცდა, რომელსაც 1-ლი პუნქტი არ გულისხმობს (1-ში სულის სტატიკური მდგომარეობაა ფიქსირებული. „ზუბოვკიდამ მომავალმან..." მინიშნებაა არა მარტო ფიზიკურ, არამედ სულიერ მარტოობაზეც. ამ დასკვნას თავისთავად გულისხმობს ლექსის ფინალი — სიუჟეტური კონსტრუქციის მე-3 პუნქტი). ამგვარად, თუ 1-ლ პუნქტში ფიზიკურ სიმარტოვეს სულიერი სიმარტოვეც ახლავს, მე-3 პუნქტში ფიზიკურ სიმარტოვეს ავსებს იმედი (მოლოდინის განცდა).

ერთი სიტყვით, ეს არის იესო ქრისტეს ამქვეყნად მოსვლის სარწმუნოებრივი ისტორიის სტრუქტურა. მართლაც, ადამიანი ქრისტეს მოსვლამდე მარტო იყო და მისი სული ბნელს მოეცვა (1-ლი პუნქტი — ლირიკული გმირი მარტოა). ქრისტეს მოსვლამ გაანათლა ადამიანის სული (მე-2 პუნქტი; ლირიკული გმირი საყვარელს ხვდება), ხოლო ჯვარცმის შემდგომ ადამიანი კვლავ მარტოა ფიზიკურად, მაგრამ განათლებულ სულს უმაგრებს მეორედ მოსვლის იმედი. ამგვარად, ქრისტეს პირველი მოსვლის ისტორიისა და ლექსის სტრუქტურის ფორმები იდენტურია. რას გვიჩვენებს მათი უფრო ახლო პლანით განხილვა?

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ლექსის დასაწყისი: „ზუბოვკიდამ მომავალმან..." მიგვანიშნებს ფიზიკურ და მასთან ერთად სულიერ მარტოობას. სიტყვა „მომავალმან" ასოცირდება „გზად", რომელიც წარსულის ღრმა ისტორიული პერსპექტივაა. შეხვედრა ქალთან (ქალი — ქრისტეს სიმბოლო), სიყვარულის დაუძლეველი განცდა. უეჭველად ეს არის სულის განათლება. ესაია წინასწარმეტყველი იტყვის: „ერი, რომელი სხდა ბნელსა, იხილეს ნათელი დიდი და რომელნი სხდეს ბნელსა და აჩრდილთა სიკუდილისათა, ნათელი გამოუჩნდა მათ ზედა" (მ. 4, 16). შემდგომ ქალის რისხვა... და ქრისტეს სიტყვები: „ნუ ჰგონებთ, ვითარმედ მოვედ მე მიფენად მშვიდობისა ქუეყანასა ზედა; არა მოვედ მე მიფენად მშვიდობისა, არამედ მახვილისა, რამეთუ მოვედ განყოფად კაცისა მამისაგან თვისისა" (მ. 10, 34-35). ამ პრინციპით განარჩევს მაცხოვარი წარმართთა შორის სულით მართლმორწმუნესა და ფარისეველს...

ქალმა ირწმუნა ყარიბის დიდი სიყვარული და გულის სითბოც გაუზიარა, მაგრამ რა მოხდა? —

ჩემის სიყვარულისათვის სცემეს ხელშეკრულსა,
სახით ვხედავ ჩემთვის მკვდარსა, სისხლით გაბასრულსა.

მოხდა ის, რაც წინასწარ იყო განჩინებული: იესო ქრისტე ჯვარს აცვეს. ამით მან გამოისყიდა ადამიანთა ცოდვები („სახით ვხედავ ჩემთვის მკვდარსა"). ქალი წასვლისას მიჯნურს დაპირდა, „კიდევ მოვალო", მიჯნური კი მხურვალედ შესთხოვს ზეცას დავანებულ გულის სწორს:

იესო ქრისტე მიმართავს მოციქულთ: „და უკუეთუ წარვიდე და განგიმზადო თქუენ ადგილი, კუალად მოვიდე და წარგიყვანნე თქუენ თავისა ჩემისა თანა, რაითა სადაცა მე ვიყო, მუნცა თქვენ იყუნეთ" (ი. 14, 3).

ბოლოს მაინც დაისმის კითხვა: რატომ ცდილობს პოეტი ქალის სახის შთამბეჭდავი ფერებით გამოკვეთას, მის, ასე ვთქვათ, ნატურალიზებას? არსებობს ორი პასუხი, რომლებიც ერთმანეთს სრულიადაც არ გამორიცხავს. ჯერ ერთი, „ზუბოვკა" ლირიკული ლექსია და, ბუნებრივია, მასში მოჩანს ლაღი პოეტური ფერები და განწყობილებანი. ეს რომ ასე არ ყოფილიყო, იგი სქოლასტიკად იქცეოდა. მეორე, ღვთისმეტყველებაში მიღებულია, რომ გადატანითი აზროვნებისას წინა, რეალური პლანი რაც შეიძლება მკვეთრი და ემოციური უნდა იყოს. არეოპაგელის ფილოსოფიის მიხედვით, სიმბოლოთი აზროვნება არაცნებითი აზროვნებაა. ამ შემთხვევაში წინ მოიწევს სიმბოლოს გარეგნული სიმკვეთრე, სილამაზე და ემოციურობა, რათა მასზე დაყრდნობით შესაძლებელი გახდეს არაცნებითი შემეცნების — ფანტაზიის ჰარმონიული განხორციელება. „სიმბოლოს არაცნებითი ინფორმაცია მისი შემმეცნებლისაგან პირველ რიგში აღიქმება ღრმად ემოციურად, „სილამაზისა" და „სინათლის" ფორმით" (ბიჩკოვი 1977: 124).

სიმბოლიზაციის ამგვარი პრინციპი აქვს გამოყენებული დანტე ალიგიერის თავის „ახალ ცხოვრებაში". დიდი იტალიელი პოეტი ბეატრიჩე პორტინარის წარმოადგენს „ორმაგი სიცოცხლით" — როგორც რეალურ ქალს და როგორც ღვთაებრივ არსებას. მეტიც, მას მარიამ ღვთისმშობელთან და თვით იესო ქრისტესთანაც კი აიგივებს. მისთვის ბეატრიჩე არის ის, „ვინც კურთხეულ არს უკუნისამდე" (დანტე 1967: 119).

ბეატრიჩე შეიძლება მედიუმად, ღმერთთან დამაკავშირებელ შუამავლად იქნეს გააზრებული. ანალოგიურად, „ზუბოვკის" სატრფოც შეგვიძლია ქალ-მედიუმად წარმოვიდგინოთ (ხინთიბიძე 2005: 208).

სიმბოლიკაზე არეოპაგიტული მოძღვრების ერთ-ერთი მთავარი პრინციპი, რომელიც ფორმულად იქცევა და პოეზიაში კონცეფციის როლი დაეკისრება, დავით გურამიშვილის ლექსში განხორციელებულია თანმიმდევრულად, რაციონალური სიმკაცრით, აქცენტირებულად. ყოველივე ამას პოეტი აერთიანებს იმ პირობად, რომ, როგორც თვითონ იტყვის, „ვცნათ ამ ლექსთა იგავი", ესე იგი, ამოვხსნათ „ზუბოვკის" ალეგორიული შინაარსი. საბოლოოდ, „ზუბოვკის" თარგმანება ასეთ სურათს იძლევა: ლექსი სიმბოლურ-ალეგორიული ნაწარმოებია. ქრისტეს სიმბოლო (ქალის სახე) ორგანულად არის ჩასმული ალეგორიის სტრუქტურაში, რომლის უკანა პლანი (შინაარსი) წარმოადგენს ქრისტეს პირველი მოსვლის ისტორიას.

სიმბოლურ-ალეგორიულ ანუ სახისმეტყველებით აზროვნებას ქრისტიანულ სამყაროში უდიდესი როლი აკისრია. სიმბოლო არის ღვთაებასთან გონითი მიახლოების უპირველესი გზა. ბიზანტიურ ესთეტიკაში სიმბოლო დახასიათებულია როგორც „ამქვეყნიური და ღვთიური მშვენიერების შემაერთებელი რგოლი. ქრისტიანულ ესთე-

ტიკაში ყოველგვარი სახე, უწინარეს ყოვლისა, სიმბოლოა, სიმბოლოს მნიშვნელობა აქვს მთელ ხელოვნებას. სიმბოლოს შინაარსი პირველსახეა. მისი დამახასიათებელი თვისებაა არა მხოლოდ უმაღლესი სიკეთე და ჭეშმარიტება" (სირაძე 1975: 175).

მშვენიერების, პირველსახის ანუ ღმერთის შემეცნება გონითი აქტია, ემოციური აღქმა კი არათუ გვაახლოებს სახის ჭეშმარიტ შინაარსთან, არამედ გვაშორებს კიდეც. ამიტომ ყურადღება უნდა გადავიტანოთ არა სახის (სიმბოლოს) მატერიალურ ბუნებაზე, არამედ მასში დაფარულ აზრზე.

დავით გურამიშვილი მკაცრად იცავს ქრისტიანული ესთეტიკის ამ პრინციპებს. პოეტი მათ თანმიმდევრულად ახორციელებს როგორც ცალკეულ ნაწარმოებებში, ისე მთლიანად „დავითიანში".

დამოწმებანი:

ბარათაშვილი 1981: ბარათაშვილი მ. სნაკლა ლექსის თქმისა. თბ.: 1981.

ბიჩკოვი 1977: В.В. Бычков, Византийская эстетика. М : 1977.

განერელია 1962: განერელია ა. რჩეული ნაწერები. ტ.1. წერილები და ნარკვევები. ლიტერატურული ძიებანი, პორტრეტები. თბ.: „საბჭოთა მნერალი", 1962.

დანტე 1967: დანტე ალიგიერი. ახალი ცხოვრება. იტალიურიდან თარგმნეს ბაჩანა ბრეგვაძემ და თამაზ ჩხენკელმა. თბ.: „ნაკადული", 1967.

ვეფხისტყაოსანი 1712: ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსანი. თბ.: 1712.

კეკელიძე 1957: კეკელიძე კ. ზოგიერთი საკითხი დავით გურამიშვილის ცხოვრებისა და შემოქმედების ისტორიიდან. // ეტიუდები. ტ. IV. თბ.: 1957.

კეკელიძე... 1969: კეკელიძე კ., ბარამიძე ა. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბ.: 1969.

ლიხაჩოვი 1979: Лихачов Д.С. Поэтика древне-русской литературы. Л.: 1979.

მარი 1901: Марр Н.Я. იპოლიტე. „თარგმანებაი ქებაი ქებათაი". გვ. ი. Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии. т.III, СПб., 1901.

ნათაძე 1973: ნათაძე ნ. ლიტერატურული წერილები. თბ.: 1973.

პეტრე იბერიელი 1973: პეტრე იბერიელი (ფსევდო დიონისე არეოპაგელი). შრომები. თბ.: 1961.

სირაძე 1975: სირაძე რ. ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები. თბ.· 1975.

სირაძე 1978: სირაძე რ. ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან. თბ.: 1978.

სპარსიაშვილი 1985: სპარსიაშვილი ა. დავით გურამიშვილის პოეზია და ხალხური შემოქმედება. თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1985.

ღაღანიძე 2002: ღაღანიძე მ. სინამდვილე და ნარმოსახვა დავით გურამიშვილის „მხიარულ ზაფხულში". თბ.: „ლომისი", 2002.

ძიძიგური 1980: ძიძიგური შ. დავით გურამიშვილის ენა. თბ.: „მეცნიერება", 1980.

ხინთიბიძე 2003: ხინთიბიძე ა. ქართული ლექსი, ისტორია და თეორია. თბ.: „ლოგოს პრესი", 2003.

ხინთიბიძე 2005: ხინთიბიძე ე. „ზუბოკის" სიყვარულის მისტიკური ინტერპრეტაციისათვის. // დავით გურამიშვილი · - 300. სამეცნიერო შრომების კრებული. თბ.: 2005.

თამარ ლომიძე

XVI-XVIII საუკუნეების ლიტერატურის კვლევის მეთოდოლოგიური გამოცდილება ევროპულ ლიტერატურათმცოდნეობაში

XVI-XVIII საუკუნეების ლიტერატურა ყოველთვის იქცევდა მკვლევართა ყურადღებას, მით უმეტეს, რომ ეს ეპოქა მდიდარი იყო ლიტერატურული სტილებით და ჟანრებით; ამ პერიოდში მოღვაწეობდნენ სერვანტესი და სტერნი, შექსპირი და ჯონ დონი, ფრანსუა რაბლე, გვიანდელი აღორძინების ხანის მწერლები და ფრანგი განმანათლებლები. მართალია, ხშირად ესა თუ ის მკვლევარი აღიარებს (როგორც ეს ხდებოდა რუსული ფორმალიზმისა და სტრუქტურალიზმის თეორიულ მიმდინარეობებში), რომ შემფასებლური თვალსაზრისით არ ეკიდება საანალიზო მასალას, მაგრამ მათ გამოკვლევებში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია სწორედ XVI-XVIII საუკუნეების ევროპელ *კლასიკოსთა* ქმნილებების ანალიზს.

ჩვენს ნაშრომში მიმოხილულია XVI-XVIII საუკუნეების ევროპული ლიტერატურის კვლევები, რომლებიც განახორციელეს თანამედროვე თეორიული მიმდინარეობების წარმომადგენლებმა. ამგვარად, ჩვენი მიზანია, გარკვეულწილად, XX საუკუნის ჰუმანიტარული აზროვნების განვითარების სურათის წარმოდგენა, ყოველ შემთხვევაში, იმდენად, რამდენადაც ეს შესაძლებელია იმ გამოკვლევების მიმოხილვისას, რომლებიც ეძღვნება დასახელებული ეპოქის ევროპულ ლიტერატურას. რა თქმა უნდა, წინამდებარე ნაშრომის ფარგლებში სრულად და ამომწურავად ვერ გავაანალიზებთ ამ საკითხს. საგანგებოდ შევჩერდებით მხოლოდ თითოეული მეთოდოლოგიის ყველაზე ტიპური და საინტერესო გამოყენების ნიმუშებზე.

I

ვიქტორ შკლოვსკიმ — ლიტერატურათმცოდნეობის *ფორმალური სკოლის* ერთ-ერთმა ფუძემდებელმა და თეორეტიკოსმა, შეიმუშავა *გაუცნაურების* (остранение) ცნება, რომელიც ფორმალისტების ერთ-ერთ ძირითად ანალიტიკურ კატეგორიად იქცა. გაუცნაურება არის სამყაროს ხედვისა და აღნერის საგანგებო ხერხი, რომელიც გულისხმობს საგნის „ამოგლეჯას“ ჩვეული კონტექსტიდან. გაუცნაურებული საგანი აღიქმება, როგორც უჩვეულო, უცნაური. ეს ცნება წააგავს „რასას“ ძველინდურ იდეას, აგრეთვე — ენათესავება პლატონის იდეას გაოცების, როგორც შემეცნების სათავისა და სტიმულის შესახებ. შკლოვსკის ყურადღება მიიპყრეს XVI-XVIII საუკუნეების ისეთმა ევროპელმა მწერლებმა, როგორებიც იყვნენ უილიამ შექსპირი, მიგელ დე სერვანტესი და, განსაკუთრებით, ლორენს სტერნი.

ლორენს სტერნის შემოქმედების სერიოზული შესწავლა დაიწყო მხოლოდ XX საუკუნეში. ერთ-ერთი პირველი მკვლევარი, რომელმაც სტერნის რომანებში *თხრობის აგების ხერხების აქტუალიზაციას* მიაქცია ყურადღება, იყო ვიქტორ შკლოვსკი.

შკლოვსკი ამგვარად ახასიათებდა სტერნის რომანების სტილს: „სტერნის შემოქმედება ზოგჯერ ხუმრობად გვეჩვენება...“ (შკლოვსკი 1983: 197); „სტერნთან შეიმჩნევა არასერიოზულის, სახუმაროს, თითქოს პაროდიულის მრავალი ელემენტი“ (შკლოვსკი 1966: 254); „როდესაც სტერნი ნერდა თავის რომანებს, სამყაროს ძველი აღქმა, რომანის ძველი სტრუქტურები მისთვის უკვე პაროდიული იყო, ის განდევნიდა მათ პაროდირების, მხატვრული შეგრძნების სიმძაფრის, ახალი ცხოვრებისეული შეფასებების სიმძაფრის აღდგენის მეშვეობით, რისთვისაც იყენებდა პარადოქსულ აგებას... მთელი სტერნი — ესაა რომანი რემონტის დროს: ძველი ქვაფენილები დანგრეულია. ძველი შეფასებები, ზნეობის, ჩვევების, ემოციების შეფასებები უკულმაა გადმოტრიალებული, როგორც გაცვეთილი ქსოვილი“ (შკლოვსკი 1983: 204). გაუცნაურება სტერნთან, შკლოვსკის აზრით, იმაში ვლინდება, რომ მთელი ყურადღება კონცენტრირებულია თხრობის ფორმალურ მხარეზე — თხრობის დანანევრების ხერხებზე. რომანების ნანილები აქ იმგვარადაა შეკავშირებული, რომ აშკარად ჩანს „ნაკერები და ნინააღმდეგობრიობები“ (შკლოვსკი 1966: 240).

ცნობილია, რომ სტერნის რომანების ფორმალურ სპეციფიკას ნარმოქმნის თხრობის ხაზგასმული პირობითობები, ერთი სიუჟეტური ხაზიდან მეორეზე გადასვლები, უამრავი ანალეფსისი (თუ ნარატოლოგიის ტერმინს გამოვიყენებთ), რომელთა ფუნქციას, შკლოვსკის აზრით, წარმოადგენს უკვე ავტომატიზებული, მაგრამ რეალურად არსებული მოვლენების ურთიერთგანსხვავებულობის შეგრძნების გამძაფრება: „სტერნთან ყველაფერი იმგვარადაა ორგანიზებული, რომ მკითხველი შეეჯახოს ძველი რომანის ფორმებს, რომ ისინი ფეხქვეშ მოედონ მას“ (შკლოვსკი 1966: 239). და, ვინაიდან ძველი რომანის ფორმები სტერნამდე „ავტომატიზებულად აღიქმებოდა, ამდენად, სტერნის ძალისხმევა მიმართული იყო მათი დეავტომატიზაციისა და გაუცნაურებისკენ.[1]

აშკარაა, რომ შკლოვსკის მიერ საანალიზო მასალის — ამ შემთხვევაში სტერნის შემოქმედების — შერჩევა (და, ერთი შეხედვით, მისი კონცეფციის შექმნაც) განპირობებული იყო ამ მასალის, ე.ი. სტერნის შემოქმედების გარკვეული ნიშან-თვისებებით[2], თუმცა შკლოვსკი, როგორც ვთქვით, გაუცნაურებას ხელოვნების უნივერსალურ პრინციპად მიიჩნევდა.

შექსპირის და სერვანტესის შემოქმედებასაც შკლოვსკი მიიჩნევს იმ ლიტერატურულ ფაქტებად, რომლებშიც გაუცნაურება ორგანულ თვისებას ნარმოადგენს. ის შედარებით ვრცლად საუბრობს სერვანტესის რომანის სტილური თავისებურებებისა და, აგრეთვე, შექსპირის ტრაგედიების იმ თავისებურებათა შესახებ, რომელთა მეშვეობითაც მიიღწეოდა გაუცნაურების ეფექტი.

აქ უნდა გავიხსენოთ, რომ ფორმალისტების, და, კერძოდ, შკლოვსკის კვლევების აშკარად დეკლარირებულ მიზნად აღიარებული იყო მეცნიერული, „ზუსტი“, ობიექტური მეთოდოლოგიის შექმნა, რაც უნდა განხორციელებულიყო ლიტერატურათმცოდნეობაში *ლინგვისტური მეთოდების* შემოტანის მეშვეობით. ბ. ეიხენბაუმი ნერდა: „ლიტერატურათ-

მცოდნეთა მიერ კულტურის ან საზოგადოების ისტორიაზე, ფსიქოლოგიასა და ესთეტიკაზე ჩვეული ორიენტაციის ნაცვლად ფორმალისტებმა ორიენტაცია აიღეს ლინგვისტიკაზე, როგორც იმ მეცნიერებაზე, რომელიც საკვლევის მასალის თვალსაზრისით უახლოვდება პოეტიკას" (ეიხენბაუმი 1987: 83).

მაგრამ გაუცნაურების (რომელიც ლიტერატურული ხერხის სახით, როგორც ვთქვით, ასნლეულებით უფრო ადრე გამოიყენებოდა, ვიდრე მოხდებოდა მისი გაცნობიერება ლიტერატურათმცოდნეობაში) ანალიტიკური კატეგორია შკლოვსკისთან *არაა შემუშავებული* ლინგვისტური მეთოდების ანალოგიით. *ლინგვისტიკაში გაუცნაურების ცნებას ანალოგი არ მოეპოვება.* ამდენად, შკლოვსკის მიერ ამ ცნების შემოტანის მიზეზი არ უნდა ყოფილიყო ლიტერატურათმცოდნეობის დაახლოება ზუსტ მეცნიერებებთან და ეს „უნიეერსალური" ანალიტიკური კატეგორია უნდა შემუშავებულიყო რაღაც სხვა მიზეზის კარნახით, და არა სიზუსტისკენ მისნრაფების ზეგავლენით (თუმცა, ჩვეულებრივ, ფორმალისტური სკოლის მიერ შემუშავებული კონცეფციების შესახებ მსჯელობისას „გაუცნაურებას" *არ განიხილავენ* როგორც ისეთ კატეგორიას, რომელიც აშკარა გამონაკლისს წარმოადგენს ფორმალისტური სკოლის ანალიტიკური მეთოდების არსენალში[3].

საინტერესოა, რომ 1919 ნელს, როდესაც გამოქვეყნდა შკლოვსკის სტატია „ხელოვნება როგორც ხერხი" (რომელშიც ჩამოყალიბებულია კონცეფცია გაუცნაურების შესახებ), გამოიცა ზ. ფროიდის გამოკვლევა „შემზარავი" (Das Unheimliche)[4].

ამ ორი ნაშრომის ურთიერთშეჯერებისას მ. ეპშტეინი აღნიშნავს: „თავის ფორმალურ ენაზე შკლოვსკი ამბობს იმავეს, რასაც ამბობს ფროიდი ფსიქოანალიზის ენაზე: იმას, რომ ჩვეული და ნაცნობი გარდაისახება უჩვეულოდ და წარმოქმნის უცნაურსა და შემზარავს..." ამასთან, „გაუცნაურებისთვის საჭიროა სამყაროს აღქმა შეურყვნელი თვალსაზრისით, მისი დანახვა „პირველად", მიუკერძოებლად, ერთგვარი სტუმრობა საკუთარ სახლში. შემზარავის აღქმისას ჩვენ ნინაშეა აკრძალულის სფერო: ის იმალება... არაცნობიერის სარდაფში, შემდეგ კი გაქცეული კატორღელივით ტეხს ურდულს და იჭრება სახლში... უცნაური — გულუბრყვილო სტუმარია, შემზარავი კი — მკვლელი, გამტაცებელი, გამრყვნელი... მაგრამ ესაა განსხვავება ხარისხში, ინტენსივობაში, მაშინ, როდესაც „უცნაური" და „შემზარავი" სტრუქტურულად ერთმანეთის იზომორფულია. გასაკვირია, რომ ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად ორმა მკვლევარმა — ფსიქოანალიტიკოსმა და ლიტერატურათმცოდნემ — შეიმუშავა ესოდენ მსგავსი თეორიები, რომლებმაც მძლავრი ზემოქმედება მოახდინეს მათ დისციპლინებზე".[5]

განსხვავებულ მეცნიერებებში — ლიტერატურათმცოდნეობასა და ფსიქოლოგიაში — ორი ისეთი კონცეფციის ნარმოშობა, რომლებიც ემყარება იზომორფულ, ე.ი. მხოლოდ ხარისხის მიხედვით განსხვავებულ ცნებებს, ნიშნავს, რომ ამ ცნებების შემუშავება განაპირობა *არა მხოლოდ კონკრეტულმა* (ამა თუ იმ მეცნიერებისთვის) *ამოცანებმა,* არამედ, ზოგადად, *ერთგვაროვანმა მსოფლაღქმამ,* და, კერძოდ, ისეთმა, რომელიც

გულისხმობს სამყაროს, როგორც უცნაურის, უჩვეულოს, იდუმალის, შეუცნობელის აღქმას[5].

შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამავე პერიოდში უნდა არსებულიყო გაუცნაურების ანალოგიური ცნება ან, ზოგადად, შკლოვსკის კონცეფციის ანალოგიური კონცეფცია, რომელიც დაადასტურებს მეცნიერული კონცეფციებისა და მსოფლაღქმის ჰომოგენურობას XX საუკუნის დასაწყისში.

ჩვენი აზრით, ამგვარ კონცეფციად შეიძლება მივიჩნიოთ მ.მ. ბახტინის მიერ შემუშავებული კარნავალიზებული ლიტერატურის კონცეფცია, რომელიც ავტორმა ჩამოაყალიბა ჯერ კიდევ 1929 წელს გამოცემულ წიგნში „დოსტოევსკის შემოქმედების პრობლემები".

კარნავალი, ბახტინის მითითებით, — ესაა „გადატრიალებული სამყარო", რომელშიც გაუქმებულია ჩვეულებრივი ცხოვრების ნარმმართველი წესები და კანონები; ყოველგვარი დისტანცია ადამიანთა შორის; საზოგადოების ტრადიციული იერარქიული ნყობა. ძირითად კარნავალურ ქმედებას ნარმოადგენს კარნავალური მეფის კურთხევა და შემდეგ გვირგვინის ახდა.

ბრბოსთან შერწყმის საშუალება, — აღნიშნავს ჟან დელიუმო, — აგრეთვე — ნორმატიული გონისა და ყოფითი წესების დროებითი გაუქმება, სრული თავისუფლება (განსაკუთრებით — სექსსა და ნაყროვანებასთან მიმართებაში), ხმაურისა და ძალმომრეობის მოკლე პერიოდი, ლანძღვა-გინებისა და მკრეხელობის ნებადართულობა, იერარქიის შეტრიალება, საკრალურ ნეს-ჩვეულებათა გამოყენება ბურლესკური მიზნებით, ნიღბები და ნიღბოსნები — ყოველივე ეს ასრულებდა „დამცავი სარქველის" როლს მთელი ნლის განმავლობაში შეკავებული ინსტინქტებისთვის" (დელიუმო 2003: 165).

ბახტინი თავის ნაშრომში „ფრანსუა რაბლეს შემოქმედება და შუა საუკუნეებისა და რენესანსის ხალხური კულტურა", გროტესკის შესახებ საუბრისას, მიუთითებს, როგორ ვითარდებოდა სასაცილოს ფორმით წარმოდგენილი *უცნაური* საშიშისა და შემზარავისკენ: „შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული გროტესკი, რომელიც უკავშირდება სიცილის ხალხურ კულტურას, იცნობს საშინელს მხოლოდ სასაცილო საფრთხობელების სახით, ესე იგი, როგორც სიცილის მეშვეობით უკვე დამარცხებულ საშინელს. ის აქ ყოველთვის ნარმოგვიდგება, როგორც სასაცილო და მხიარული"... „გროტესკის მაორგანიზებელი სიცილის გადაგვარება, მისი ამაღორძინებელი ძალის დაკარგვა განაპირობებს რომანტიკული გროტესკის არსებით განსხვავებას შუასაუკუნეობრივი და რენესანსული გროტესკისგან. ეს განსხვავებები ყველაზე თვალსაჩინოდ ვლინდება *შემზარავისადმი* მიმართებაში. რომანტიკული გროტესკის სამყარო — მეტ-ნაკლებად შემზარავი და ადამიანისთვის უცხო სამყაროა. ყოველივე ჩვეული, ნაცნობი, ყოფილი, მკვიდრი, იქცევა *უცხო* სამყაროდ" (ბახტინი 1965: 331) მოყვანილი ციტატები ააშკარავებს, რომ ბახტინი უბრალოდ უცნაურს, უჩვეულოსა და შემზარაეს ჰომოგენურ ცნებებად გაიაზრებდა[7].

ამგვარად, ზემოდასახელებულ ორ კონცეფციას უნდა დავუმატოთ მესამე, ანუ ბახტინისეული კარნავალური ლიტერატურის კონცეფცია.[8] საგულისხმოა, რომ კულტურის ამგვარი გააზრება რეფლექტირებულია ბახტინის სხვა ნაშრომებშიც. კერძოდ, ასეთია ბახტინისეული დიალოგიზმის კონცეფცია.

„დიალოგური მიმართებები, — წერს ბახტინი „დოსტოევსკის პოეტიკის პრობლემებში“ — ... მსჭვალავს ადამიანის მთელ მეტყველებას, აგრეთვე — ადამიანის ცხოვრების ყოველგვარ მიმართებებსა და გამოვლინებებს, საერთოდ, ყველაფერს, რასაც მნიშვნელობა და საზრისი აქვს... იქ, სადაც ინყება ცნობიერება, ... ინყება დიალოგიც“ (ბახტინი 1972: 71).

როდესაც ფროიდი აცხადებს, რომ „შემზარავი... არის იმთავითვე ჩვეული სულიერი ცხოვრებისთვის; ის, რაც ცნობიერებისგან გაუცხოებულ იქნა მხოლოდ განდევნის პროცესის შედეგად“, ეს ნიშნავს, რომ „მეს“ თვითშემეცნება ხორციელდება მისივე გაუცნაურებულ (განდევნილ, შემდეგ კი შეცვლილი სახით დაბრუნებულ) ლტოლვებთან ან წარმოდგენებთან *დიალოგის* მეშვეობით. მხოლოდ ასე ხდება შესაძლებელი საკუთარი „მეს“ ნვდომა — მისი, როგორც სხვის გააზრება.

ცხადია, შკლოვსკისეული გაუცნაურებაც, როგორც ხელოვნების უნივერსალური კანონზომიერება, ერთადერთი შესაძლებლობაა ამ უკანასკნელთან დიალოგური მიმართების დამყარებისა — მხოლოდ ამგვარ სიტუაციაში (და არა „შიგნიდან“) ხდება შესაძლებელი მისი სრულყოფილი გააზრება.

ბახტინისეული დიალოგიზმის კონცეფცია გულისხმობს, აგრეთვე, რომ საკუთარი კულტურის სრულყოფილი აღქმა და გააზრება შესაძლებელია მხოლოდ „გარედან“, მხოლოდ მასთან დიალოგური მიმართებების დამყარების გზით, ანუ მისი გაუცნაურების (საკუთარის, როგორც სხვის აღქმის) მეშვეობით.

აქედან გამომდინარე, *უცნაური* წარმოადგენს *საკვანძო* (მსოფლმხედველობრივი დატვირთვის მქონე) *ცნებას* XX საუკუნის დასაწყისის რუსული (შესაძლოა, არა მარტო რუსული) კულტურისთვის.

II

თუ, ზოგადად, რუსი ფორმალისტებისთვის ანალიზის საყრდენს წარმოადგენდა ლინგვისტიკის მონაცემები, მ.მ. ბახტინმა თავის ნაშრომში „დროისა და ქრონოტოპის ფორმები რომანში“, რომელშიც განხილვის საგანს, ლიტერატურის ეოლუციის სხვა ეტაპებთან ერთად, წარმოადგენს XVI-XVIII საუკუნეების ევროპული ლიტერატურა, ამოსავალ ანალიტიკურ კატეგორიად გამოიყენა ქრონოტოპის ცნება[9]. სახელდობრ, დროითი და სივრცული მიმართებების არსებით ურთიერთკავშირს ბახტინი ქრონოტოპს უნოდებს.

საინტერესოა, რომ კონცეფციის აგების ლოგიკური სქემა ბახტინთან უახლოვდება ფორმალისტების მიერ დასახულ მეცნიერულ იდეალს. კერძოდ, რუსული ფორმალიზმის თეორიულმა სკოლამ ნამონია და თავის აქტუალურ ამოცანად აქცია ცოდნის დაფუძნება. აქ გამოიკვეთა ორი მიმართულება:

1. ლიტერატურათმცოდნეობა როგორც ლინგვისტიკა (რ. იაკობსონი, ი. ტინიანოვი, ე. პოლივანოვი);
2. ლიტერატურათმცოდნეობა როგორც ფილოსოფია (ვ. შკლოვსკი).

მ. ბახტინი, რომელიც ფორმალისტების გაერთიანებათა ნევრი არ იყო და კრიტიკულ მოსაზრებებსაც გამოთქვამდა მათი კონცეფციის მიმართ[10], თავისი კონცეფციების დაფუძნებისას — ამოსავალი აქსიომატური დებუ-

ლებების სახით — იყენებდა სხვა მეცნიერებათა (ფიზიოლოგიის, ენათმეცნიერების, და, განსაკუთრებით — ფილოსოფიის) პოსტულატებს.

ბახტინის თქმით, ქრონოტოპს ლიტერატურაში ჟანრული მნიშვნელობა აქვს, ანუ ჟანრისა და ჟანრული სახესხვაობების განმსაზღვრელი ფაქტორია დროისა და სივრცის ასახვის სპეციფიკური ფორმები. ეს იყო სრულიად ახლებური მიდგომა ლიტერატურული ჟანრებისადმი, რომელთაც მანამდე (და, ხშირად შემდგომშიც) განიხილავდნენ მხოლოდ აბსტრაქტულად, აღნერითად, კლასიფიკაციური ნიშან-თვისებების გამოყოფის გზით.

ბახტინი გამოყოფს რომანული ქრონოტოპის ფორმებს და ახასიათებს თითოეულ მათგანს. კერძოდ, ის განიხილავს ბერძნულ რომანს, ავანტიურულ-ყოფით რომანს, ბიოგრაფიულ რომანს, სარაინდო რომანს და შემდეგ ახასიათებს *რაბლეზიანურ ქრონოტოპს*. კერძოდ, ბახტინის აზრით, რაბლე ებრძვის დრო-სივრცული სამყაროს ვერტიკალურ (მხატვრული აზროვნების უფრო ადრეული ეტაპებისთვის დამახასიათებელ) გააზრებას. რაბლეს მიზანია, აღდგენილ იქნას ადეკვატური დროით-სივრცული სამყარო, როგორც ახალი ქრონოტოპი ჰარმონიული ადამიანისთვის და ადამიანთა ურთიერთობის ახალი ფორმებისთვის. ამ ამოცანის გადასანყვეტად ის არღვევს საგნებისა და იდეების ჩვეულ კავშირებს და ქმნის მათ ახალ მიმართებებს.

ბახტინის აღნიშვნით, რაბლესთვის დამახასიათებელია რიგების[11] აგება. ამგვარი რიგებია: 1. ადამიანის სხეულის რიგები ანატომიურსა და ფიზიოლოგიურ ჭრილში; 2. ტანსაცმლის რიგები; 3. სიკვდილის რიგები; 4. ღვინის სმისა და ლოთობის რიგი; 5. სქესის რიგები; 6. სიკვდილის რიგები. ყველა ეს რიგი ერთმანეთს კვეთს და ამიტომ რაბლეს საშუალება აქვს, დააახლოოს ან გამიჯნოს ყველაფერი, რაც მის ამოცანას შეესაბამება.

რაბლე ცდილობს დაუბრუნოს სხეულს სიტყვა და საზრისი, ანტიკური იდეალურობა. სხეულს ის ასახავს რამდენიმე ასპექტში — ანატომიურ-ფიზიოლოგიურში, სახუმარო-ცინიკურში, და, ბოლოს, ფოლკლორულში.

მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია რაბლესთან ლოთობისა და ნაყროვანების რიგს, რომელიც ხშირად კვეთს სიკვდილის რიგს (მაგალითად, ეშმაკი მსჯელობს ადამიანთა სულების სხვადასხვანაირი გემოს შესახებ. შარიანი ადამიანების, ნოტარიუსების, ადვოკატების სულები გემრიელია მხოლოდ დამარილებული სახით. ინკვიზიცია ასუსტებს ადამიანების რწმენას და ამით უზრუნველყოფს გემრიელ კერძებს ეშმაკებისთვის).

საგანგებო ადგილი უკავია რაბლესთან სიკვდილის რიგს. სამყაროს იერარქიულ სურათში, რომლის განადგურებაც რაბლეს სურდა, სიკვდილს დომინირებული ადგილი ეკავა. ის აუფასურებდა სიცოცხლეს, აქცევდა მას მხოლოდ მოსამზადებელ ეტაპად საიქიო ცხოვრებისათვის. რაბლემ აჩვენა, რომ სიკვდილი აუცილებელი მომენტია ცხოვრებისა და ის არასოდეს არაა არსებითი დასასრული. ამიტომ რაბლეს უნდა წარმოედგინა სიკვდილის მატერიალური ხატი მისი გარემომცველი სიცოცხლის საზეიმო რიგში, მაგრამ ეჩვენებინა ის სასხვათაშორისოდ, არ გაემახვილებინა მასზე ყურადღება. შესაბამისად, რაბლე გვიჩვენებს მხიარული მომაკვდავი ადამიანების სახეებს, ჩამოთვლის სიცილით გამონვეული სიკვდილის შემთხვევებს.

რაბლეს, ასევე, სურდა, გაეერთიანებინა დანანევრებული (შუასაუკუნეობრივი მსოფლმხედველობის რღვევის შედეგად) სამყარო ახალ საფუძველზე, რომელიც დაარღვევდა შუა საუკუნეების ისტორიულ კონცეფციას — სამყაროს შექმნა, შეცოდება, პირველად მოსვლა. ცოდვის გამოსყიდვა, მეორედ მოსვლა, საშინელი სამსჯავრო. ამ კონცეფციაში რეალური დრო განზავებული იყო ზედროულ კატეგორიებში. საჭირო იყო შექმნა ახალი ქრონოტოპისა, რომელიც დააკავშირებდა რეალურ ცხოვრებას (ისტორიას) რეალურ მინასთან. ამ რაბლესეული ქრონოტოპის უშუალო წყაროს, ბახტინის მითითებით, წარმოადგენდა ფოლკლორი.

შემდგომ ბახტინი აანალიზებს რაბლეზიანური ქრონოტოპის ფოლკლორულ საფუძვლებს და აღნიშნავს, რომ „დროის ძლიერი და დიფერენცირებული გრძნობა შეიძლებოდა ნარმოშობილიყო მხოლოდ კოლექტიურ-შრომით მინათმოქმედებით საფუძველზე" (ბახტინი 1965: 240). „ეს დრო „ღრმად სივრცული და კონკრეტულია" (ბახტინი 1965: 241), ერთიანი და ციკლური[12].

ბახტინი მიუთითებს, რომ რაბლეს ნაწარმოებში თავს იჩენს არისტოფანესა და ლუკიანეს ზეგავლენა. კერძოდ, რაბლესთან ვხვდებით ისეთსავე გროტესკულ ფანტასტიკას, კომიკურისა და სასაცილოს ისეთსავე ჰეროიკას, სქესთან დაკავშირებულ ისეთსავე უხამს გამოთქმებს, როგორიც დამახასიათებელია არისტოფანესთვის. რაც შეეხება ლუკიანეს, რაბლეს მასთან ანათესავებს მაღალი სფეროების იდეოლოგიის პაროდიული რღვევა.

ბახტინის გამოკვლევის ეს ნაწილი *არ მოიცავს* რაბლეზიანური ქრონოტოპების ფორმალურ კლასიფიკაციას ან დახასიათებას და, ამდენად, ის გამონაკლისს ნარმოადგენს ამ ტექსტში. სავარაუდოა, რომ ბახტინმა აქ, უბრალოდ, რეზიუმირებული სახით გადმოიტანა თავისი ადრინდელი ნაშრომის ძირითადი დასკვნები და დებულებები.

XVI-XVIII საუკუნეების ლიტერატურას ბახტინი ეხება, აგრეთვე, ქვეთავში „იდილიური ქრონოტოპი რომანში". ის აღნიშნავს, რომ ყველა იდილია ხასიათდება საერთო ნიშნებით, რომლებიც გამოიხატება მათ საგანგებო დამოკიდებულებაში ფოლკლორული დროის ერთიანობასთან. იდილიისთვის დამახასიათებელია მასში ასახული ცხოვრების „მიმაგრება" გარკვეულ ადგილთან — მშობლიურ ქვეყანასთან, მშობლიურ სახლთან და ა.შ. იდილიური ცხოვრება და მისი მოვლენები განუყოფელია იმ კონკრეტული ადგილისგან, სადაც ცხოვრობდნენ მამები და პაპები, იცხოვრებენ შვილები და შვილიშვილები. თაობათა ცხოვრების ადგილის ერთიანობა ასუსტებს დროით მიჯნებს თაობათა შორის და ერთი და იმავე სიცოცხლის ეტაპებს შორის, ანუ ადგილის ერთიანობა ხელს უწყობს დროის ციკლურ რიტმულობას, რომელიც იდილიისთვისაა დამახასიათებელი.

იდილიის მეორე თავისებურებაა მისი შეზღუდულობა ცხოვრების მცირერიცხოვანი რეალიებით. ეს რეალიები იდილიაში ნარმოდგენილია არა რეალისტურად, არამედ — შერბილებული და სუბლიმირებული სახით. მაგალითად, სქესობრივი სფერო თითქმის ყოველთვის ნარმოდგენილია სუბლიმირებულად.

იდილიის მესამე თავისებურებაა ადამიანის ცხოვრების შერწყმა ბუნების მოვლენებთან, მათი საერთო რიტმი, ადამიანის ცხოვრების მოვლენათა და ბუნების მოვლენათა საერთო ენა.

ყოფის სირთულესა და პირობითობებს სასიყვარულო იდილიაში უპირისპირდება ბუნების ნიაღში ცხოვრების ასევე პირობითი სისადავე. ეს ცხოვრება დაყვანილია სუბლიმირებულ სიყვარულამდე. სასიყვარულო იდილია საფუძვლად დაედო მის რომანულ ნაირსახეობას და სხვა რომანული ნაირსახეობების ნანილად იქცა (მაგალითად, რუსოსთან).

XVIII საუკუნეში, — აღნიშნავს ბახტინი, — როდესაც დროის პრობლემა ლიტერატურაში განსაკუთრებული სიმძაფრით დაისვა, იდილიამ საგანგებო ღირებულება შეიძინა. წარმოიშვა მედიტაციური ტიპის ელეგიის განსაკუთრებული ფორმა ძლიერი იდილიური მომენტით: სასაფლაოზე მყოფი ადამიანის ფიქრები, რომლებშიც მომიჯნავე მოტივებადაა წარმოდგენილი სამარე, სიყვარული, ახალი ცხოვრება, გაზაფხული, ბავშვები, სიბერე.

რუსომ გადაიაზრა იდილიური დრო, იდილიური მომიჯნავე მომენტები და მათი უკიდურესი ფილოსოფიური სუბლიმირება მოახდინა. ბუნება, ოჯახი, სიყვარული, სიკვდილი მასთან ცხოვრების ძალებია. ისინი კურნავენ, განწმენდენ და ამშვიდებენ ადამიანის ცნობიერებას.

ამგვარად, ბახტინი აანალიზებს, როგორ ხდებოდა ქრონოტოპის ცნების შევსება კონკრეტული შინაარსით სხვადასხვა ეპოქის ლიტერატურაში და ახლებურად გვიხატავს მხატვრული აზროვნების ისტორიული ევოლუციის სურათს.

ბახტინის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ნაშრომია *„ფრანსუა რაბლეს შემოქმედება და შუა საუკუნეებისა და რენესანსის ხალხური კულტურა“*. მან მიზნად დაისახა, დაეხასიათებინა სიცილის ხალხური კულტურა, რომელიც უპირისპირდებოდა შუა საუკუნეების საეკლესიო და ფეოდალურ კულტურას, შემდგომ კი გაეანალიზებინა რაბლეს შემოქმედება, რომელსაც უშუალო კავშირი აქვს ხალხურ წყაროებთან. ბახტინი დეტალურად ახასიათებს შუა საუკუნეებისა და რენესანსის პერიოდის სიცილის ხალხურ კულტურას. რაც ჩვენთვის ყველაზე მნიშვნელოვანია, „შუა საუკუნეების ადამიანი განსაკუთრებით მძაფრად აღიქვამდა სიცილში სნორედ შიშის დაძლევას. და ეს შეიგრძნობოდა არა მარტო როგორც მისტიკური შიშისა („ღვთის შიშის“) და ბუნების ძალების შიშის დაძლევა, არამედ — პირველ რიგში, როგორც ადამიანის ცნობიერების შემბოჭველი, დამთრგუნველი და დამბინდველი მორალური შიშის დაძლევა: ეს იყო შიში ყოველივე იმისა, რაც ნაკურთხი და აკრძალული იყო („მანა“ და „ტაბუ“), ღვთისა და ადამიანის ძალაუფლებისა, აეტორიტარული მცნებებისა და აკრძალვებისა, სიკვდილისა და საიქიოში მოსალოდნელი სასჯელისა, ჯოჯოხეთისა, ყოველივე იმისა, რაც მიწასთან შედარებით, უფრო საშიშია“ (ბახტინი 1965: 104). და, ბახტინის თქმით, მეთქვსმეტე საუკუნე — ესაა მნვერვალი სიცილის ისტორიაში, ხოლო ამ მნვერვალის პიკია რაბლეს რომანი (ბახტინი 1965:115).

ბახტინის მიხედვით, სიცილის ხალხური კულტურა მოიცავს კარნავალური ტიპის დღესასწაულებს, პაროდიულ ნანარმოებებს და, აგრეთვე, ფამილარული მეტყველების განსხვავებულ ჟანრებსა და ფორმებს (ლანძღვა-გინებას, მკრეხელობას, ფიცს, ხალხურ ბლაზონებს[13] და სხვ.). შუა საუკუნეების კულტურის ეს ასპექტები ბახტინამდეც ცნობილი იყო მეცნიერებისთვის (როგორც წესი, ისინი მოდერნიზებულად, და, მაშასადამე, შეუსაბამოდ განიხილებოდა), მაგრამ, მისივე მითითებით, ამ კულტურის საკითხი, ზოგადად, არავის დაუსვამს, ე.ი. განუმარტავი დარჩა შუა

საუკუნეების სიცილის კულტურის სახეობრიობის საგანგებო ტიპი. სწორედ ამ ამოცანის გადაჭრისკენ ისწრაფვის ბახტინი.

ყოფიერების შუასაუკუნეობრივი ესთეტიკური კონცეფციის აღსანიშნავად, რომელიც მკვეთრად განსხვავდება მომდევნო ეპოქების ესთეტიკური კონცეფციებისგან, ბახტინს შემოაქვს ე.წ. *გროტესკული რეალიზმის* ცნება. გროტესკულ რეალიზმში მატერიალურ-სხეულებრივი სანყისი გაიაზრება, როგორც *უნივერსალური,* და უპირისპირდება ყოველგვარ განკერძოებას, საკუთარ თავში ჩაკეტვას, განკერძოებულ იდეალურობას. სხეულს და სხეულებრივ ცხოვრებას აქ კოსმიური და, იმავდროულად, საყოველთაო-სახალხო ხასიათი აქვს. მატერიალურ-სხეულებრივი სანყისის მატარებელია არა ცალკეული ბიოლოგიური ინდივიდი, არამედ — ხალხი. ამასთან, მატერიალურ-სხეულებრივი ცხოვრების ნამყვანი მომენტია ნაყოფიერება, ზრდა, გადამეტებული სიჭარბე. ეს განაპირობებს მატერიალურ-სხეულებრივი ცხოვრების ყველა ხატის მხიარულ და საზეიმო ხასიათს, ესაა საყოველთაო ნადიმი. მატერიალურ-სხეულებრივი სანყისის ეს თვისებრიობა მნიშვნელოვანნილად შენარჩუნებულია რენესანსის ლიტერატურასა და ხელოვნებაში და, ბახტინის შენიშვნით, ყველაზე სრულად მოცემულია რაბლესთან.

გროტესკული რეალიზმის ძირითად თავისებურებას, ბახტინის მიხედვით, ნარმოადგენს გადაყვანა მატერიალურ-სხეულებრივ პლანში ყველაფრისა, რაც მიეკუთვნება მაღალის, სულიერის, იდეალურისა და განყენებულის სფეროს. ამგვარი *დამდაბლება* ნიშნავს მინასთან, როგორც შთანმთქმელსა და, იმავდროულად, აღმომაცენებელ სანყისთან ზიარებას. ეს ოპერაცია ამბივალენტურია, რადგან მას არა მარტო გამანადგურებელი, არამედ — დადებითი, ამაღორძინებელი მნიშვნელობაც აქვს.

ბახტინის აზრით, პაროდიული დამდაბლება, გროტესკული ხაზი თავს იჩენს *სერვანტესის „დონ-კიხოტშიც",* თუმცა, მატერიალურ-სხეულებრივი სანყისი სერვანტესთან უკვე რამდენადმე გაღარიბებული და დაკნინებულია.

სანჩოს დიდი მუცელი და მადა ჯერ კიდევ კარნავალური ხასიათისაა; მისი მატერიალიზმი — ესაა გროტესკული რეალიზმის აბსოლუტური ქვედა პოლუსი; ესაა მხიარული სხეულებრივი სამარე, რომელიც გათხრილია დონ-კიხოტის განყენებული იდეალიზმისთვის. „მწუხარე სახის რაინდი" თითქოს უნდა მოკვდეს ამ სამარეში, რათა შემდეგ დაიბადოს, როგორც ახალი, უკეთესი პიროვნება. სანჩოს როლს დონ-კიხოტის მიმართ ბახტინი ამსგავსებს შუასაკუნეობრივ პაროდიებს, რომლებშიც დასცინოდნენ მაღალ იდეოლოგიას. ამაღორძინებელი მხიარულება, თუმცა კი შესუსტებული სახით. შეიმჩნევა ამ წისქვილების (გიგანტები), სამიკიტნოების (ცხესიმაგრეები), ცხვრების ფარების (რაინდთა ჯარები) და ა.შ. სახეებში. ყოველივე ეს სხვა არაფერია, თუ არა ტიპური გროტესკული კარნავალი, თუმცა, სერვანტესთან სხეულები და საგნები უკვე იძენენ პრივატულ ხასიათს, კერძო ცხოვრების ელემენტებად იქცევიან და კარგავენ ამაღორძინებელსა და განმაახლებელ ძალას.

ბახტინის აზრით, გროტესკული რეალიზმის იგნორირებისას მართებულად ვერ გავიაზრებთ ლიტერატურის ევოლუციის იმ უმნიშვნელოვანესი სტადიების არსს, რომლებშიც ესოდენ მრავლად გვხვდება გროტესკული სახეები.

რაბლეს გროტესკული სახეები მახინჯია კლასიკური ესთეტიკის თვალსაზრისით, ე.ი. მზა, დასრულებული ყოფიერების თვალსაზრისით. მაგრამ მათში სხეული ავლენს თავის არსს, როგორც მზარდი სანყისი, რომელიც სცილდება საკუთარ საზღვრებს. ესაა მარადიული ქმნადობის მდგომარეობაში მყოფი (მომაკვდავი — მშობიარე — შობილი) სხეული.

ბახტინი აანალიზებს ისეთ საკითხს, როგორიცაა *საჯარო მეტყველება* რაბლეს რომანში. ის მიუთითებს, რომ იმ ეპოქის ენაში უხამსი (თანამედროვე გაგებით) ჟესტიკულაციური და სიტყვიერი ხატები წარმოადგენდა კარნავალური მთლიანობის ნაწილს. ესაა ლანძღვა-გინება, მკრეხელობა, წყევლა — ანუ სახალხო-სადღესასწაულო ლიტერატურული და სანახაობრივი ჟანრებისთვის დამახასიათებელი მეტყველებითი ჟანრები. „არაოფიციალურ ხალხურ კულტურას, — წერს ბახტინი, — შუა საუკუნეებში და რენესანსის ეპოქაშიც ჰქონდა თავისი საგანგებო ტერიტორია — მოედანი, და თავისი საგანგებო დრო — დღესასწაულებისა და ბაზრობების დღეები... აქ გაბატონებული იყო ურთიერთობის საგანგებო ტიპი — თავისუფალი ფამილარულ-საჯარო ურთიერთობა... მოედნებზე ჟღერდა საგანგებო მეტყველება — ფამილარული მეტყველება, თითქმის საგანგებო ენა, რომელიც შეუძლებელი იყო სხვა ადგილებში... მთელ მსოფლიო ლიტერატურაში, ალბათ, არაა ისეთი ნაწარმოები, რომელშიც ისე სრულად და ღრმად არის ასახული სახალხო-საჯარო ცხოვრების ყველა მხარე, როგორც რაბლესთან. მოედნის ხმები მასთან ყველაზე ხმამაღლა ისმის“ (ბახტინი 1965: 170-171).

ბახტინი აღნიშნავს, რომ რენესანსის პერიოდში კარნავალის ზემოქმედება ლიტერატურაზე „არა მარტო უჩვეულოდ ძლიერი, არამედ — პირდაპირი, უშუალო და მკაფიოდ გამოხატული იყო. რენესანსი — ესაა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ცნობიერების, მსოფლმხედველობისა და ლიტერატურის პირდაპირი კარნავალიზაცია“ (ბახტინი 1965: 300). ამ სულისკვეთების ყველაზე თვალსაჩინო გამოხატულებაა რაბლეს რომანი. ბახტინი რამდენიმე სიტყვით ეხება შექსპირის შემოქმედებასაც, და, კერძოდ, აღნიშნავს, რომ „რადიკალური ცვლილებებისა და განახლებების კარნავალური პათოსი წარმოადგენს შექსპირის მსოფლშეგრძნების საფუძველს (ბახტინი 1965: 302). რაც შეეხება სერვანტესს, მისი ნოველებისა და „დონ-კიხოტის“ კარნავალური საფუძველი, ბახტინის აზრით, სრულიად უეჭველია. „სერვანტესისეული რეალიზმის სიღრმე და თანმიმდევრულობა აგრეთვე განისაზღვრება ცვლილებებისა და განახლებების წმინდა კარნავალური პათოსით“ (ბახტინი 1965: 303).

ბოლო წლებში გაისმის კრიტიკული შენიშვნები ბახტინის მიერ შემუშავებული კონცეფციების მიმართ, მაგრამ აშკარაა, რომ სწორედ მან შეძლო ახალი თვალსაზრისით განეხილა მსოფლიო ლიტერატურის და, მათ შორის XVI საუკუნის უდიდესი ფრანგი მწერლის, ფრანსუა რაბლეს შემოქმედება.

III

„დასავლურ კანონში“ (1995) ცნობილი ამერიკელი ლიტერატურათმცოდნე ჰაროლდ ბლუმი მსჯელობს იმის შესახებ, რომ შექსპირი და დანტე წარმოქმნიან ლიტერატურული კანონის ცენტრს. კანონი, ბლუმის

თქმით, რომელიც, თავისი წარმომავლობით, რელიგიური სიტყვაა, შემდეგ აღნიშნავდა არჩევანს იმ ტექსტებს შორის, რომლებიც იბრძოდნენ გადარჩენისთვის" (ბლუმი 1998: 75).

რა ფაქტორმა განაპირობა შექსპირის როგორც საგანგებო ლიტერატურული ფენომენის ჩამოყალიბება? მის ადრეულ შემოქმედებაში თავს იჩენს, მკვლევართა შეხედულებით, ჩოსერის ზეგავლენა. კერძოდ, ეს ზეგავლენა ვლინდება ფალსტაფის სახეში, რომელსაც ბევრი ნიშან-თვისება აახლოებს ჩოსერისეულ ფეიქარ ალისასთან. ეს „თაგვადაკლული ინდივიდუალისტები და ჰედონისტები" (შექსპირი და ჩოსერი), ბლუმის თქმით, ერთნაირად გმობდენ მოარულ მორალს.

გარდა ამისა, ბლუმს მოჰყავს ტოლბეტ დონალდსონის თვალსაზრისი ამ ორი „ბობოქარი მონოლოგისტისა" და დონ კიხოტის მსგავსების შესახებ. მათი საერთო ნიშან-თვისებაა ცხოვრების, როგორც თამაშის აღქმისადმი ბავშვური მიდრეკილება.

ჩოსერის მსგავსად, შექსპირი მიმართავს საგანგებო ხერხს — პერსონაჟების თვითმიყურადებას, და ფალსტაფის სახის შექმნის შემდეგ კიდევ უფრო ფართოდ იყენებს ამ ხერხს. ბლუმის აზრით, სწორედ აქ უნდა ვეძიოთ პასუხი კითხვაზე, თუ რატომ უკავია შექსპირს ცენტრალური ადგილი კანონში. ისევე, როგორც დანტეს ყურადღების ცენტრშია ადამიანის შინაგანი არსის აბსოლუტური უცვლელობა და მარადისობაში ჩვენი ადგილის ურყევობა (რაშიც ის ბევრად აღემატება წინამორბედი და მომდევნო ეპოქების ყველა მწერალს), ასევე, შექსპირი ადამიანის ფსიქიკური მობილობის ასახვის უბადლო ოსტატია. თვითდაკვირვების მეშვეობით მოტივირებულია პიროვნების თვითგანვითარება. შექსპირამდე მხატვრული ლიტერატურა გვასწავლიდა, როგორ უნდა გვესაუბრა სხვებთან. შექსპირი კი, ბლუმის მითითებით, გვასწავლის, როგორ ვესაუბროთ საკუთარ თავს. შექსპირის შემოქმედება ხელოვნება კი არაა, არამედ რაღაც უფრო მეტი — ესაა მარადიული, დასაბამიდანვე არსებული რამ.

დანტესთან, რომელიც ყველაზე მეტად შეიძლება მიეიჩნიოთ შექსპირის მეტოქედ, პოეტური ხელოვნების ძალა უსაზღვროა, მაგრამ მისი პიროვნული არსის ამოცნობა ძნელი არაა. სხვა პოეტების მიმართ ის დიდსულოვნებას არ ამჟღავნებს. შექსპირთან მალვოლიო „მეთორმეტე ღამეში" სატირაა რეზონიორობაზე, რომელიც ახასიათებდა ჯონსონს, ხოლო ედმონდის უარყოფითი სახე მოიცავს არა მარტო მარლოს გმირებს, არამედ — მასაც. მიუხედავად ამისა, მალვოლიოც და ედმონდიც მიმზიდველი ნიშან-თვისებებით ხასიათდებიან. ეს მოწმობს შექსპირის (თუმცა კი ირონიულდა შეფერილი) დიდსულოვნების შესახებ.

ბლუმის აზრით, დანტე იყო პოეტი პოეტებისთვის, ხოლო შექსპირი იყო სახალხო პოეტი.

დანტე იყო თვითცნობიერების ისეთივე პოეტი, როგორც — მილტონი, და ყოველი მათგვანი ცდილობდა შეექმნა უკვდავი პოეტური ფორმა. შექსპირი კი გულგრილად ეკიდებოდა „მეფე ლირის" ბედ-ილბალს. ერთადერთი ნაწარმოებები, რომელთა კორექტურაც მან წაიკითხა და რომელთა ბედ-ილბალზეც ზრუნავდა, იყო „ვენერა და ადონისი", აგრეთვე — „პატივაყრილი ლუკრეცია", რომლებიც მის საუკეთესო ნაწარმოებებს სულაც არ მიეკუთვნება.

თავისი მრავალფეროვნებით შექსპირი აღემატება დანტესაც და ჩოსერსაც. ბლუმი აკრიტიკებს ტოლსტოის თვალსაზრისს შექსპირის შესახებ, რომელიც ჩამოყალიბებულია სტატიაში „რა არის ხელოვნება?"; შემდეგ ის ასევე კრიტიკულად განიხილავს მიშელ ფუკოს კონცეფციას „ავტორის სიკვდილის" შესახებ. „თუკი, — ნერს ბლუმი, — „მეფე ლირი" და „ჰამლეტი" შეიქმნა „სოციუმის ენერგიის" წყალობით, მაშინ რატომ გამოიხატა ეს ენერგია უფრო სრულად სტრატფორდელი ხელოსნის ვაჟიშვილში, და არა ახმად ქვისმთლელში — ბენ ჯონსონში?" შექსპირის დაყენანა კონტექსტზე, ბლუმის აზრით, ისევე შეუძლებელია, როგორც დანტესი — ფლორენციაზე და მისი ეპოქის იტალიაზე.

და მაინც, კითხულობს ბლუმი, რაში მდგომარეობს შექსპირის, როგორც შემოქმედის უნიკალურობა? მისი აზრით, შექსპირის სიდიადე მდგომარეობს იმ ძალმოსილებაში, რომლითაც ის ხატავს ადამიანის ხასიათს და ადამიანის პიროვნებას, აგრეთვე — მის ცვალებადობას. ეს აღიარა უკვე ბენ ჯონსონმა. არც ერთ დრამატურგს არ შეუქმნია ეგზომ სრული ილუზია იმისა, რომ თითოეული პერსონაჟი მეტყველებს თავისი განუმეორებელი ხმით.

ფროიდისთვის, ისევე, როგორც გოეთესთვის, შექსპირის ნაწარმოებები განასახიერებდა საერო კულტურას და იმის იმედს უნერგავდა, რომ ადამიანში საბოლოოდ გაიმარჯვებს რაციონალური სანყისი. ფროიდს ესმოდა, რომ, გარკვეული გაგებით, შექსპირმა შექმნა ფსიქოანალიზი და ჩასნვდა ადამიანის სულს, სნორედ იმდენად, რამდენადაც ფროიდს შეეძლო მისი ნვდომა და აღნერა. ადამიანისთვის, რომელმაც განაცხადა: „მე შევქმენი ფსიქოანალიზი, რადგან ის არ არსებობდა ლიტერატურაში", შექსპირის სახით არსებული პრეცედენტი არც ისე სასიამოვნო უნდა ყოფილიყო. სწორედ ამიტომ, ბლუმის აზრით, ფროიდი აცხადებდა, რომ შექსპირი თვითმარქვია იყო და რომ მისი პიესები გრაფმა ოქსფორდმა დანერა. ბლუმი ირონიულად შენიშნავს, რომ „შექსპირის გვერდით უფერულდება ფროიდის აღმოჩენები, თუმცა ეს, ალბათ, სულაც არ გააკვირვებდა შექსპირს, რომელმაც იცოდა, რომ პლაგიატი განუყოფელია ლიტერატურისგან".

1815 ნელს სამოცდახუთი ნლის გოეთემ დაწერა სტატია შექსპირზე. აქ მან სცადა, შეერიგებინა ნინააღმდეგობები, რომლებიც ახასიათებდა მის დამოკიდებულებას დასავლეთის უდიდესი პოეტის მიმართ. სტატიამ ხელი შეუწყო შექსპირის ავტორიტეტის განმტკიცებას გერმანიაში, მაგრამ გოეთეს მერყევმა პოზიციამ უფრო გენიალური პოეტისა და დრამატურგის მიმართ ხელი შეუშალა გოეთეს, ეღიარებინა შექსპირის უნიკალურობა და მარადიული ღირებულება. ეს განახორციელა ჰეგელმა, რომელმაც სცადა გაერკვია, რით განსხვავდებიან შექსპირის გმირები სოფოკლესა და რასინის, ლოპე დე ვეგასა და კალდერონის გმირებისგან. ჰეგლმა განაცხადა, რომ რასინის გმირები ზედმეტად აბსტრაქტულნი არიან. მათში პერსონიფიცირებულია ესა თუ ის ენება. ამიტომ ინდივიდუალური და უზენაესი ძალების ჭიდილი აბსტრაქციად იქცევა. უფრო მაღალ შეფასებას აძლევს ჰეგელი ლოპე დე ვეგას და კალდერონს, რომლებიც მიისწრაფვოდნენ სინამდვილის უტყუარი (თუმცა კი რამდენადმე სწორხაზოვანი) ასახვისადმი. გერმანულ ტრაგედიებს ჰეგელი კიდევ უფრო მდარე ქმნილებებად მიიჩნევს: გოეთე უგულებელყოფს ხასიათთა ინდივიდუალი-

ზაციას, ხოლო შილერის დრამებში რეალობას ძალმომრეობა ენაცვლება. ამ დრამატურგებს ჰეგელი უპირისპირებს შექსპირს, რომლის თითოეული პერსონაჟი ობიექტურად ჭვრეტს საკუთარ თავს როგორც ხელოვნების ქმნილებას, როგორც პიესის მოქმედ პირს და ესთეტიკურ წარმონაქმნს, რის წყალობითაც ისინი იქცევიან საკუთარი თავის შემოქმედებად. ამიტომ მათ ძალუძთ საკუთარი თავის შეცვლაც.

ბლუმი აქვე აღნიშნავს, რომ შექსპირს ბევრი რამ (ტემპერამენტი, იდეოლოგიისგან თავისუფლება) ანათესავებს მოლიერთან, თუმცა მოლიერმა, ალბათ, არაფერი იცოდა შექსპირის შესახებ. ვოლტერმა დაუპირისპირა შექსპირის ზეგავლენას ნეოკლასიციზმი და რასინის ტრაგედიები. რომანტიზმთან ერთად ფრანგულ ლიტერატურაში გაიზარდა შექსპირის ავტორიტეტი, რაც განსაკუთრებით ნაყოფიერი იყო სტენდალისა და ვიქტორ ჰიუგოსთვის, მაგრამ მეცხრამეტე საუკუნის ბოლო მესამედში შექსპირით საყოველთაო გატაცებამ იკლო და ფრანგული ლიტერატურა ამჟამად „არაშექსპირულია".

შექსპირმა უდიდესი ზეგავლენა მოახდინა იტალიურ ლიტერატურაზე, განსაკუთრებით — ლეოპარდის შემოქმედებაზე. რუსი მწერლებიდან შექსპირის ზეგავლენა განიცადეს ტოლსტოიმ (ინგლისელი დრამატურგი-სადმი კრიტიკული დამოკიდებულების მიუხედავად) და დოსტოევსკიმ.

იბსენი, ბლუმის თქმით, ყოველნაირად ცდილობდა, თავიდან აერიდებინა შექსპირის ზეგავლენა, მაგრამ პერ გიუნტი და გედა გაბლერი გამოირჩევიან სწორედ შექსპირისეული მასშტაბის ენებებით და თვითდაკვირვებისადმი მიდრეკილებით.

ესპანურ ლიტერატურაში სერვანტესმა, ლოპე დე ვეგამ, კალდერონმა, ტირსო დე მოლინამ, როხასმა, გონგორამ შემოიტანეს ბაროკოსათვის დამახასიათებელი სიჭარბე, რაც, გარკვეული გაგებით, შექსპირულიც იყო და რომანტიკულიც. ორტეგა-ი-გასეტმა ცნობილი ესე მიუძღვნა შეილოკს, მადარიაგამ კი წიგნი — ჰამლეტს.

რაც შეეხება ინგლისურ ლიტერატურას, შექსპირის ზეგავლენა ჯოისზე და ბეკეტზე, ბლუმის აზრით, ეჭვს არ ინვევს. ამერიკულ ლიტერატურაში შექსპირი აშკარად მონაწილეობს მელვილის „მობი დიკში" და ემერსონის „კაცობრიობის წარმომადგენლებში", აგრეთვე — ჰოტორნთან.

მთელ მსოფლიო ლიტერატურაში, ბლუმის მიხედვით, მხოლოდ სერვანტესმა და შექსპირმა მიაღწიეს სრულ უნივერსალიზმს. ჩვენს ეპოქაში მას ყველაზე უფრო მიუახლოვდნენ ჯოისი და ბეკეტი, მაგრამ პირველი მათგანის ბაროკოსეულმა სირთულემ და მეორის ბაროკოსეულმა შეკვეცილობამ ხელი შეუშალეს მათ უნივერსალიზმის მიღწევაში. შექსპირი და „დონ-კიხოტი" ახდენენ კანონის ცენტრირებას, აღნიშნავს ბლუმი, და აქვე დასძენს: „ალბათ, შექსპირის შესახებ შეიძლება ითქვას რაღაც უფრო ბორხესისეული. ვიდრე „უნივერსალიზმია": შექსპირი — ერთდროულად არავინაა და თითოეულიც, არარა და ყველაფერი, სწორედ შექსპირი არის დასავლური კანონი".

ცნობილი ლიტერატურათმცოდნე მ. იამპოლსკი სამართლიანად შენიშნავს, რომ „ბლუმი იბრძვის ფილოლოგიის პოლიტიზაციის წინააღმდეგ; ამტკიცებს, რომ კანონიკური ტექსტები პრინციპულად აპოლიტიკურია და განკუთვნილია მხოლოდ ინდივიდუალური მოხმარებისთვის... სოციუმისგან კანონის მოწყვეტის მცდელობისას ის ეყრდნობა კანტს, თუმცა არ

ასახელებს მას. სწორედ კანტი ნარმოადგენს ინდივიდუალური დაუინტერესებელი გამოცდილების იმ მოდელის წყაროს, რომელსაც ჩვენ სისტემატურად გეახსენებს ბლუმი" (იამპოლსკი 1998: 203). გაელენის თეორია საშუალებას იძლევა, განსხვავებული რაკურსით განვიხილოთ ლიტერატურის ისტორია და, კერძოდ, XVI-XVIII საუკუნეების ლიტერატურა.

IV

1963 ნელს გამოქვეყნდა ფრანგული სტრუქტურალიზმის თვალსაჩინო წარმომადგენლის, როლან ბარტის გამოკვლევა „რასინის შესახებ", რომელმაც ე.ნ. „საუნივერსიტეტო კრიტიკის" წარმომადგენელთა მხრივ მძაფრი კრიტიკის ობიექტი გახდა (მაგალითად, რაიმონ პიკარის აზრით, ბარტის ეს ნაშრომი ფსევდომეცნიერული, სუბიექტივისტური და თითქმის მთლიანად დაუსაბუთებელი გახლდათ). ამ ნაშრომში აშკარად იგრძნობა ბახტინის იდეების, და, კერძოდ, მხატვრული ტექსტის სივრცულ-დროითი სტრუქტურის ბახტინისეული ანალიზის მეთოდის გარკვეული ზეგავლენა, რასაც ქვემოთ გამოვაელენთ. ამასთან, ბარტის ნაშრომის სასარგებლოდ უნდა ითქვას, რომ თუ ბახტინი გამოყოფს *საერთო* ნიშნებს სხვადასხვა მნერლის შემოქმედებაში. ბარტი კი აელენს რასინის მხატვრული აზროვნების *ინდივიდუალურ* ნიშან-თვისებებს.

ნიგნში „რასინის შესახებ" როლან ბარტი გამოყოფს და ახასიათებს რასინისეულ ქრონოტოპებს, მაგალითად, *სავანეს* (სამყოფელს), რომელიც მომდინარეობს მითოლოგიური *მღვიმიდან*. ესაა თვალთახედვისთვის მიუნვდომელი, საშიშარი ადგილი, ძალაუფლების იდუმალი სამყოფელი. მისი სუბსტიტუტებია ნერონის სავანე, არტაქსერსეს სასახლე, იუდეური *ღმერთის წმიდათა წმიდა განსასვენებელი*.

სავანეს ესა ზღვრება ნინკარი. ესაა ქვეშევრდომთა (ბარტის მიხედვით, „დაქვემდებარებულობის") სივრცე, რადგან აქ ელოდებიან, იცდიან. სავანესა და ნინკარს მიჯნავს *კარი*, რომლის სუბსტიტუტია *ფარდა*.[12]

მესამე ტრაგედიული სივრცეა *გარესამყარო*, რომლიც უშუალოდ ესაზღვრება წინკარს. ცხადია, სავანე და ნინკარი ტრაგედიის სივრცეებია, ხოლო გარესამყარო არატრაგედიული სივრცეა. ტრაგედია ერთდროულად დილეგიცაა და უნმინდურებისგან თაეშესაფარიც, თაეშესაფარი ყველაფრისგან, რაც არაა ტრაგედია.

სამ ტრაგედიულ სივრცეს (აქედან მესამე — ტრაგედიული ობიექტია და არა სივრცე, ესაა *კარი* სავანესა და ნინკარს შორის) შეესაბამება სამი არატრაგედიული სივრცე: სიკვდილისა, გაქცევისა და ხდომილებისა.

რასინთან გმირების უმრავლესობა კვდება არატრაგედიულ სივრცეში, მაშინ, როდესაც ისინი სცილდებიან ტრაგედიულ სივრცეს, სადაც ისინი, მათივე თქმით „ესოდენ ენამებიან". ტრაგედიული ატმოსფეროს ნაკლებობით გამონვეული სიკვდილის გარდა, არატრაგედიულ სივრცეში ხდება სხვა მოვლენებიც — აქ მოხვედრილ გმირს სევდა ეუფლება, ის წუხს — მთელი რეალური სივრცე მისთვის ზედმეტი ტვირთია. წუხილი სიკვდილის სუბსტიტუტია.

მეორე გარეგანი სივრცე არის *გაქცევის სივრცე*. მოქმედების მეორეხარისხოვანი მონანილეები გამუდმებით ურჩევენ გმირებს, გაიქცნენ ერთი-ერთი ხომალდით, იმათგან, რომლებიც ჩანან რასინის ყოველი ტრა-

გედიის უკანა პლანზე და შეახსენებენ გმირებს, რაოდენ ახლო და ადვილად მისაღწევია არატრაგედია.

ბარტის თვალსაზრისით, გარესამყარო რიტუალურადაა მარკირებული, ესაა სივრცე, რომელიც არატრაგიკული პერსონაჟების საარსებო გარემოა და ტაბუირებულია ტრაგიკული პერსონაჟებისთვის. გარესამყარო წააგავს ინვერტირებულ გეტოს, რადგან აქ ტაბუირებულია სივრცის სიფართოვე, ხოლო სივრცის შეკუმშულობა, შეზღუდულობა, პირიქით, პრივილეგიას წარმოადგენს.

გარესამყაროს მესამე ფუნქციაა მოქმედების ერთგვარი კარანტინის განხორციელება. ამ კარანტინის დარღვევა შეუძლიათ მხოლოდ ნეიტრალურ პირებს (არატრაგიკულ პერსონაჟებს), რომელთა ფუნქციაა მოვლენათა ტრაგიკული არსის გამოაშკარავება და სცენაზე გარე რეალობის მხოლოდ ცალკეული განწმენდილი და გაკეთილშობილებული ფრაგმენტების გადაცემა ახალი ამბების ან მოთხრობების სახით (ბრძოლები, თვითმკვლელობები, პერსონაჟების, მკვლელობები, ნადიმები, სასწაულები).

ტრაგიკული გმირი, ბარტის მიხედვით, ჩაკეტილი ადამიანია (ეს დასკვნა სავსებით ბუნებრივია ტრაგედიული დრო-სივრცის იმ დახასიათების შემდეგ, რომელიც ზემოთ მოვიყვანეთ). მისი პრივილეგიაა ჩაკეტილი სივრცე (სავანე). მოსამსახურეთა და ფარეშთა ნიშანია მათი თავისუფლება.

რასინის თერთმეტ ტრაგედიაში მოქმედი გმირების ინტერპრეტაციის საფუძვლად ბარტი მიიჩნევს დარვინის, ატკინსონის და ფროიდის თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ უძველეს დროში ადამიანები ცხოვრობდნენ ურდოებად, რომელთაგან თითოეული ემორჩილებოდა ძლიერ მამრს. ეს უკანასკნელი ფლობდა ქალებს, ბავშვებსა და ნივთიერ ქონებას. ვაჟიშვილებს მამის ძალაუფლება საშუალებას არ აძლევდა, მოეპოვებინათ ის ქალები — დები ან დედები, რომლების მიმართაც ლტოლვას განიცდიდნენ. თუ ისინი ინვევდნენ მამის ეჭვიანობას, მაშინ მათ კლავდნენ, ასაჭურისებდნენ ან განდევნიდნენ ხოლმე. საბოლოოდ, ვაჟები გაერთიანდნენ, რათა მოეკლათ მამა და დაეკავებინათ მისი ადგილი. მამის მკვლელობის შემდეგ ვაჟიშვილებს შორის შუღლი ჩამოვარდა, რადგან ისინი ებრძოდნენ ერთმანეთს მემკვიდრეობის უფლების მოსაპოვებლად. ხანგრძლივი ბრძოლის შემდეგ ძმები შეთანხმდნენ: თითოეულმა მათგანმა უარი თქვა დედისა და დების დაუფლებაზე. ასე წარმოიშვა აკრძალვა ინცესტზე.

ბარტის აზრით, ეს ისტორია იდეალურად გამოხატავს რასინის თეატრის არსს. მის ტრაგედიებში აისახა პირველყოფილი ურდოს ფიგურები და მოქმედებები: მამა, რომელიც ერთპიროვნულად განაგებს ვაჟიშვილების სიცოცხლეს, ქალები — ერთდროულად დედები, დები და სატრფოები, ძმები, რომლებიც ერთმანეთს მტრობენ მამისეული მემკვიდრეობის ხელში ჩაგდების მიზნით, მაშინ, როდესაც მამა ჯერ კიდევ ცოცხალია და ბრუნდება, რათა დასაჯოს ისინი, და, ბოლოს, ვაჟიშვილი, რომელიც განიცდის შიშს მამის წინაშე და, იმავდროულად, სურს მოკლას ის. სისხლის აღრევა, ძმების მეტოქეობა, მამის მკვლელობა, ვაჟიშვილების დამხობა — აი რასინისეული დრამატურგიის ძირითადი კოლიზიები.

აქედან გამომდინარე, ბარტი ასკვნის, რომ რასინისეული თეატრის შინაგანი მთლიანობა თავს იჩენს მხოლოდ ამ ძველი ფაბულის დონეზე, რომლის ძირები კაცობრიობის ისტორიის ან ადამიანის სულის სიღრმეში უნდა

ვეძიოთ. ამ პირველყოფილ ქმედებას გაითამაშებენ არა პერსონაჟები (ამ სიტყვის თანამედროვე გაგებით), არამედ — ფაქტობრივად, ნიღბიანი აქტორები. მათი დამახასიათებელი ნიშან-თვისებები გამომდინარეობენ არა მათი მოქალაქეობრივი მდგომარეობიდან, არამედ — მათივე ადგილიდან იმ საერთო სიტუაციაში, რომელშიც ისინი ჩაკეტილნი არიან — ზოგჯერ ისინი განისაზღვრებიან ფუნქციით (მაგალითად, მამა უპირისპირდება ვაჟიშვილს), ზოგჯერ კი — დამოუკიდებლობის ხარისხით იმავე გვარის სხვა წარმომადგენელთან შედარებით. ამიტომ რასინისეული დისკურსი ოპერირებს დიდი და დაუნანევრებელი მეტყველებითი მასებით, ისე, თითქოს ყველა გამონათქვამი მიეკუთვნებოდეს ერთსა და იმავე პირს; რასინის ენა — აფორისტულია და არა რეალისტური. ის განკუთვნილია ციტირებისთვის.

ბარტის ნაშრომის ყოველი თემატური ნაწილი უშუალოდ, ლოგიკურად გამომდინარეობს წინამორბედ ნაწილში გამოტანილი დასკვნებიდან. ასე, მაგალითად, მას შემდეგ, რაც მკვლევარი ავლენს რასინის ტრაგედიების ერთგვარ არქეტიპს — მოტივების უძველეს კომპლექსს და, აქედან გამომდინარე, განმარტავს რასინის პერსონაჟების, რასინის ენის სპეციფიკურ თავისებურებებს, ის მსჯელობს რასინისეული ეროსის შესახებ. პირველყოფილ ურდოში ყველა ადამიანური ურთიერთდამოკიდებულებები იყოფოდა ორ ძირითად ტიპად: ლტოლვის მიმართებები და ძალაუფლებრივი მიმართებები. შესაბამისად, ბარტი ავლენს რასინთან ორ ეროსს. ერთი მათგანი წარმოიშობა ქალ-ვაჟს შორის ჯერ კიდევ ბავშვობაში. ეს გრძნობა და-ძმურ სიყვარულს წააგავს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, სანქციონირებულია მათი სოციალური გარემოცვით და განშეულებულია დროით (დროში გრძელდება, შეუმჩნეველად მწიფდება). მეორე ტიპია უშუალო სიყვარული, რომელიც უეცრად, მოულოდნელად იბადება, არავითარი წინასწარი მომწიფების პერიოდი არა აქვს და წარმოგვიდგება, როგორც დასრულებული ხდომილება, რომელიც გამოიხატება ნარსული დროის (passé défini)— მკაცრ ფორმებში. ესაა ეროსი-ხდომილება. ეს ორი ეროსი შეუთავსებელია ერთმანეთთან.

უშუალო ეროსი რასინთან სატრფოს სხეულით ჰიპნოზური მონუსხულობის მდგომარეობაა, მას ყოველთვის ვიზუალური წარმომავლობა აქვს და სნორედ ამიტომ მცირედ თუ განსხვავდება სიძულვილისგან. სიძულვილი რასინთან აშკარად ფიზიკური სიძულვილია, ესაა სხვისი სხეულის მძაფრი ვიზუალური აღქმა. ამიტომ, ამბობს ბარტი, ფაქტობრივად, რასინთან სიყვარული გაუცხოებაა. გმირების სექსუალობა განისაზღვრება არა იმდენად ბუნებით, რამდენადაც — სიტუაციით, რასინთან არ გეხვდება ხასიათები, არამედ — სიტუაციები, ესე იგი, მდგომარეობები. მაშასადამე, ასკვნის სტრუქტურალიზმის ძირითად დებულებების შესაბამისად ბარტი, ყოველი ფიგურის არსი მთლიანად გამომდინარეობს მისი ადგილიდან მთელ სისტემაში, ძალთა საერთო განაწილებაში.

განსაკუთრებით საინტერესოა რასინის ენის ბარტისეული ინტერპრეტაცია. მკვლევარი აღნიშნავს, რომ რასინთან თავს იჩენს ენის ჭეშმარიტი უნივერსალურობა. სიყვარული, ტანჯვა, სიკვდილი აქ ნიშნავს მხოლოდ ლაპარაკს, მეტყველებას. რასინთან ენა სუბსტანციაა, მას დამცველი

ფუნქცია აქვს (მღელვარება ნიშნავს ლაპარაკის შეწყვეტას, ე.ი. დაუცველობას, ღიაობას). ეს ენა — წესრიგია, ის საშუალებას აძლევს გმირს, გაამართლოს თავისი აგრესია ან მარცხი და ამის საშუალებით, მიაღწიოს სამყაროსთან ჰარმონიის ილუზიას. ეს ენა — მორალია, რადგან ის საშუალებას იძლევა, პირადი ვნება უფლებად გადააქციოს. ლაპარაკი ნიშნავს ქმედებას. ლოგოსი თავის თავზე იღებს პრაქსისის ფუნქციებს და ენაცვლება კიდეც მას.

ბარტის მიხედვით, ტრაგედია იმით განსხვავდება მითისგან, რომ მითი ემყარება ოპოზიციებს და მიისწრაფვის მათი მედიაციისკენ. ტრაგედიაში, პირიქით, ოპოზიციები გაქვავებულია, მედიაცია კი — უგულებელყოფილი, ანუ კონფლიქტი ღიად რჩება. ამიტომ ტრაგედია, როლან ბარტის განსაზღვრით, არის მითი მითის დამარცხების შესახებ.

* * *

ნიგნში „კითხვის ალეგორიები" დეკონსტრუქტივიზმის იელის სკოლის წარმომადგენელი, XX საუკუნის ცნობილი ლიტერატურათმცოდნე პოლ დე მანი განიხილავს ჟან-ჟაკ რუსოს შემოქმედებას, უფრო ზუსტად, ის წარმოგვიდგენს „კითხვისა" და „წერის" საკუთარ კონცეფციას, რომელიც ანალოგიურია რომანში „იულია ანუ ახალი ელოიზა" ასახული თვალსაზრისისა.

დე მანის აზრით, მნიშვნელოვანია ნაწარმოების მეორე წინათქმაში ავტორის მიერ გამოთქმული შეხედულება „პორტრეტისა" და „სურათის" განმასხვავებელი ნიშან-თვისებების შესახებ. პირველ მათგანს აქვს რეალური რეფერენტი, მეორე კი — გამონაგონია. ერთი მხრივ, იულია, რუსოს მითითებით, სურათია, მაგრამ, დე მანის შენიშვნით, საკითხი არც ისე მარტივია — პორტრეტი და სურათი ურთიერთგამომრიცხავ ოპოზიციურ ნყვილს სულაც არ წარმოქმნიან. დე მანს აინტერესებს საკითხი ტექსტის რეფერენციული სტატუსის შესახებ. აქ გასათვალისწინებელია გამონაგონისა და ჭეშმარიტების შეხამების დასაშვები პროპორციები. რა შემთხვევაში შეიძლება ითქვას, რომ ტექსტს აქვს რეფერენტი?

რაც უფრო მეტად უარყოფს ტექსტი რეალური ან გამოგონილი რეფერენტის არსებობას და რაც უფრო ფანტასტიკურ გამონაგონად იქცევა ის, მით უფრო სრულად ნარმოადგენს საკუთარ პათოსს. პათოსი რუსოსთან ჰიპოსტაზირებულია, როგორც ბრმა ძალა ან როგორც ჩვეულებრივი პუისსანცე დე ვოულორი,[15] მაგრამ ის სიმყარეს ანიჭებს ფიგურის სემანტიკას და აიძულებს მას, „აღნიშნოს" მისი (ფიგურის) უგულებელყოფის, გაუქმების პათოსი.

სურათი იქცევა პორტრეტად, მაგრამ ესაა სუბიექტის დეკონსტრუქციული ვნების პორტრეტი. ამგვარად, ხდება იმ რეფერენციული სისტემის დეკონსტრუქცია, რომელიც ემყარება მეტაფორას „ადამიანი". მის ადგილს იკავებს ახალი რეფერენციული სისტემა, რომელშიც ადამიანის თვითგანსაზღვრა შეუძლებელია.

თავდაპირველად, — განაგრძობს დე მანი, — „სურათი" და „პორტრეტი" ასოცირდებოდა ავტორთან და რედაქტორთან. შესაბამისად, თუ „იულია" გამოგონილია, მაშინ რუსო ავტორის სახით გვევლინება; ხოლო თუ ეს რომანი მართლაც არის რუსოს მიერ შეგროვილი წერილების კრებული, მაშინ რუსო რედაქტორია. ამასთან, ნაწარმოები, რომელიც არ-

ღვევს საკუთარ რეფერენციულ სტატუსს, შეიძლება ჩაითვალოს უარყოფის გამომხატველი ჟესტის „პორტრეტად" (ანუ რეალური გრძნობა ან ობიექტი, როგორც რეფერენტი, ასეთ ტექსტს არ მოეპოვება, მაგრამ ის ასახავს მათ უარყოფას). აქედან გამომდინარე, თუ ნანარმოები მართლაც ახდენს საგნების რეპრეზენტაციას, მაშინ ის არის ამ ცოდნისადმი სუბიექტის ზიარების „პორტრეტი", მაგრამ მხოლოდ ამგვარი სუბიექტი შეიძლება იყოს ტექსტის ავტორი, რადგან სიყვარულის ემბლემა — იულია — არარსებული „საგანია". ასეთ შემთხვევაში რუსო არის ავტორი იმისა, რაც არარსებული, შეუძლებელი „სურათის" პორტრეტია (სურათი შეუძლებელია, რადგან იულია რეალურად არ არსებობს). ავტორის თავდაპირველი მიმართება სურათთან ახლა შებრუნებული სახით ნარმოგვიდგება და იმის ნაცვლად, რომ რედაქტორთან იყოს ასოცირებული, „პორტრეტი" ახლა ავტორს უკავშირდება. ნამდვილი იულიას ნატურალური პორტრეტისგან განსხვავებით, ის კვლავ შემეცნებადი და „საინტერესოა", რადგან თავდაპირველი კავშირი ილუზიას, თვითმოტყუებას ნარმოადგენდა.

დე მანის აზრით, „იულიას" ამგვარი ნაკითხვა, ანუ „სიყვარულის" რეფერენციულ შესაძლებლობაში დაეჭვება და მისი ფიგურალური სტატუსის გამოვლენა არა მარტო შესაძლებელია, არამედ — აუცილებელიც. ასეთი კითხვა რომანის ინტერპრეტაციის აუცილებელი ნანილია და ის უნდა დაინყოს რეფერენტისა და ფიგურის უბრალო ანტითეტური მიმართების გაუქმებით.

რუსოს აზრით, პირველადი ლინგვისტური ფუნქციაა სახელდება, რაც რეფერენციული ენის სტატუსს ეჭვქვეშ აყენებს, ეს უკანასკნელი იქცევა ცრუტროპად, რომელიც ნიღბავს ენის რადიკალურ ფიგურალურობას ენის საკუთარი მნიშვნელობის არსებობის ილუზიის მეშვეობით. ამიტომ ნაკითხვის შესაძლებლობის დაშვება მცდარია. ყველაფერი, რაც დანერილია, ნაკითხულ უნდა იქნას და ყოველგვარი ნაკითხვა შეიძლება ლოგიკურად შემოწმდეს, მაგრამ ეს ლოგიკა თავისთავად შეუმოწმებელია და, ამდენად, არაჭეშმარიტი.

ამგვარად, „იულიას" მეორე წინათქმა აკავშირებს კითხვის დეკონსტრუქციულ თეორიას ტექსტუალობის ახალ გაგებასთან. უამრავი ნანერი ჩვენს სამყაროში შემეცნებადია ნინასნარ დაშვებული კონვენციის შედეგად, რომლის თანახმად, მათ რეფერენციული ავტორიტეტი აქვთ. მაგრამ შესაძლებელია ამ კონვენციის დარღვევა და ნებისმიერი მათგანის ყოველი ფრაგმენტის რეფერენციულ სტატუსში დაეჭვება. აქედან გამომდინარე, ის, რასაც დოკუმენტად ან ინსტრუმენტად მივიჩნევდით, ტექსტად იქცევა და, მაშასადამე, მისი ნაკითხვის შესაძლებლობა ეჭვქვეშ დგება. ეს დაეჭვება გვაიძულებს, მივმართოთ უკვე დანერილ ტექსტებს და ნარმოშობს, თავის მხრივ, სხვა ტექსტებს. ციტატა პეტრარკას სონეტიდან ან რუსოს გამონათქვამი მის მიერ ნაპოვნი ნერილების შეგროვებისა და გამოცემის (ეს ეხება „იულიას") შესახებ შეიძლება გადავაკეთოთ ტექსტებად და უბრალოდ კი არ ვამტკიცოთ, რომ ეს სიცრუეა (რომელსაც ჭეშმარიტება უპირისპირდება), არამედ გამოვავლინოთ მათი დამოკიდებულება ოფიციალური კონვენციისგან, რომელიც გვიბიძგებს, მოცემულობად ვაღიაროთ მათი ჭეშმარიტება ან მცდარობა.

რუსოს მტკიცებით, მან არ იცოდა, დანერეს თუ არა მის მიერ გამოგონილმა პერსონაჟებმა „იულიას" შემადგენელი ნერილები. ამ გამონათქვა-

მის სერიოზულად აღქმა, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია. სიტუაცია იცვლება, როდესაც ვხედებით, რომ N.-ის თანამოსაუბრე R. (რუსო), უბრალოდ, ტექსტის თვისების (წაკითხვადობის) მეტაფორაა. ამის შედეგად კი შეიძლება დავასკვნათ, რომ ღ. წააგავს N.-ს „იულიას" წაკითხვის უნარით და რომ მკითხველის განსხვავება ავტორისგან (ეპისტემოლოგიური განსაზღვრულობის კონტექსტში) შეუძლებელია. აქედან გამომდინარე, ჩვენ შეგვიძლია უგულებელვყოთ თვალსაზრისი, რომლის თანახმად, კითხვა წარმოადგენს ნერის ბუნებრივ შედეგს. ახლა აღმოჩნდება, რომ ნერა შეიძლება განვიხილოთ, როგორც კითხვის უუნარობის კორელატი. ჩვენ იმიტომ ვწერთ, რომ დავივინყოთ ნინასნარ მოცემული ცოდნა საგნებისა და სიტყვების სრული ბუნდოვანების შესახებ ან (რაც, ალბათ, უარესია) იმიტომ, რომ ჩვენ არ ვიცით, უნდა გავიგოთ თუ არ უნდა გავიგოთ საგნების არსი.

ყველა ტექსტის პარადიგმა, განაგრძობს დე მანი, შედგება ფიგურისგან (ან ფიგურების სისტემისგან) და დეკონსტრუქციისგან. მაგრამ ვინაიდან შეუძლებელია ამ მოდელის დასრულება საბოლოო წაკითხვით, ის, თავის მხრივ, წარმოშობს ფიგურათა დამატებით ინტერფერენციას, რომელიც მოგვითხრობს პირველადი თხრობის წაკითხვის შეუძლებლობის შესახებ. პირველადი დესტრუქციული თხრობებისგან განსხვავებით, რომელთა ცენტრში — ფიგურებია და, პირველ რიგში — მეტაფორა, ამგვარ (მეორე ან მესამე ხარისხის) თხრობებს დე მანი ალეგორიებს უნოდებს, ალეგორიული თხრობები გვიამბობენ ამბავს უიღბლო (მარცხით დამთავრებული) წაკითხვების შესახებ, ანუ ისინი ყოველთვის წარმოადგენენ წაკითხვის შეუძლებლობის ალეგორიებს.

„მეორე ნინათქმის" ტექსტში ალეგორიული მოდუსი ვლინდება მაშინ, როდესაც R. (რუსო) ვარაუდობს თავისი ტექსტის წაკითხვის შეუძლებლობას და, ამგვარად, უგულებელყოფს თავის ძალაუფლებას ტექსტის მიმართ.

ალეგორიაში ჭეშმარიტებისა და არაჭეშმარიტების ამოკითხვის შეუძლებლობა უპირისპირდება თხრობის სინტაქსს და მის ხარჯზე ვლინდება. ჭეშმარიტებისა და სიცრუის კატეგორიათა კავშირი სამართლიანობისა და უსამართლობის კატეგორიებთან დარღვეულია, რაც ზემოქმედებს თხრობის ეკონომიაზე. ეკონომიის ამ ცვლილებას შეიძლება ვუნოდოთ, დე მანის აზრით, „ეთიკური", რადგან ის გულისხმობს „პათოსის" ჩანაცვლებას „ეთოსით". ალეგორიები ყოველთვის ეთიკურნი არიან, ხოლო ტერმინი „ეთიკური" აქ ნიშნავს ფასეულობათა ორი სხვადასხვა სისტემის ურთიერთზემოქმედებას. ეთიკურ ტონალობაში გადასვლა იქცევა ლინგვისტური აბდაუბდის რეფერენციულ (და, მაშასადამე, არასანდო) ვერსიად. ეთიკა მსჯელობის ერთ-ერთი მოდუსია.

„იულია" არა მარტო ეთიკურია, არამედ — მორალისტურიც. რუსო მსჯელობს ნანარმოების სარგებლიანობის შესახებ, თუმცა თვითონვე აცხადებს, რომ მისი ტექსტის ნვდომა, გაგება შეუძლებელია. პირველი მათგანი არის უტილიტარული გულუბრყვილობა, მეორე — ეპისტემოლოგიური სრულყოფილება.

რუსოსთვის არ არსებობს „წმინდა" ესთეტიკური კითხვა, რომელშიც რეფერენტის განსაზღვრა დაუმთავრებელია ან საერთოდ არ ხდება.

ამგვარი კითხვა წარმოუდგენელია ეპისტემოლოგიურ, ზნეობამდელ დონეზე, სადაც ის იქნებოდა თავისუფალი აღმნიშვნელის უბრალო თამაში, ის არ არსებობს ალეგორიაშიც, როდესაც აღნიშვნის გაუქმება ეთიკურ განზომილებებს იძენს და როდესაც ესთეტიკური ჭვრეტის ობიექტი იქცევა ფილოსოფიურად მშვენიერ სულად. ესთეტიკური მსჯელობის შეუძლებლობა ჩართულია რუსოს ლინგვისტურ მოდელში მცდარი ფიგურის სახით. მისი აზრით, გაურკვეველი მნიშვნელობა თამაში კი არაა, არამედ — გამონვევა ან მუქარა. რეფერენციული მნიშვნელობის საიმედოობაში დაეჭვება არ ათავისუფლებს ენას რეფერენციულისა და ტროპოლოგიურის შეთავსებისგან, რადგან დებულება გაუქმების შესაბებ თვითონ უნდა გაანალიზდეს ჭეშმარიტებისა და მცდარობის თვალსაზრისით. ეს დებულება კი აუცილებლად რეფერენციულია. ესთეტიკური თავისუფლების ცნება რუსოსთან იქცევა აღნიშვნის გაურკვევლობის მეტაფორად და, ამგვარად, არ ნარმოადგენს არც მსჯელობათა ნყაროს და არც მსჯელობის იმ მოდუსთა დამუშავების ნებართვას, რომლებიც დამოკიდებული არაა არავითარ ცნებებზე. რუსოსთან ცნება ყოველთვის ინარჩუნებს რეფერენციულ მომენტს, მაგრამ ვინაიდან შეუძლებელია რეფერენციულისა და ფიგურალური აღნიშვნის შერწყმა, ამდენად, რეფერენცია ვერასოდეს იქცევა მნიშვნელობად. რუსოს ლინგვისტიკაში რჩება სივრცე მხოლოდ „ველური" კონოტაციისთვის; სახელდებაზე კონტროლის დაკარგვა ნიშნავს, რომ ყოველგვარ კონოტაციას პრეტენზია აქვს რეფერენციულობის ავტორიტეტზე, მაგრამ ამ პრეტენზიის დამფუძნებელი სტატუტი არ არსებობს.

რეფერენციული მომენტის შენარჩუნება თავიდან გვაცილებს შეფასების ეპისტემოლოგიურ ან ეთიკურ სისტემაში ალეგორიის ჩაკეტვის საფრთხეს. ვინაიდან ცნობილია, რომ ეპისტემოლოგიური გააზრება არასაიმედოა, და ვინაიდან თხრობას ამ აღმოჩენის შესახებ ვერ დავტოვებთ თავისი ესთეტიკური ტკბობის ჭვრეტის მდგომარეობაში, ამდენად, ალეგორია ლაპარაკობს პრაქტიკის რეფერენციული ქმედითობით. დარნმუნების ეთიკურმა ენამ ზემოქმედება უნდა მოახდინოს სამყაროზე, რომლის სტრუქტურა უკვე აღარ ითვლება ლინგვისტური სისტემის სტრუქტურად, მაგრამ შედგება მოთხოვნილებათა სისტემისგან. მაგალითად, „იულია" შეიძლება ნავიკითხოთ, როგორც იმ მოძრაობის თემატიზაცია, რომელიც მიემართება პირველი ნანილის სიმბოლური მეტაფორული მნიშვნელობიდან მეორე ნაწილის მნიშვნელობის შეთანხმებითი ტიპისკენ, რომელიც ინყება იულიასა და ვოლმარის ქორწინებით. ამავე დროს, რუსო ზრუნავს იმაზე, რომ ამ თემატიზაციამ პრაქტიკული ზემოქმედება მოახდინოს მკითხველზე. და თუმცა ის, რომ რუსო სინამდვილეში საუბრობს ამის შესახებ, დე მანის აზრით, შეიძლება საკმაოდ სულელურია (სიღრმისეულ დონეზე სისულელე უკავშირდება რეფერენციას), მაგრამ თემატური, დიდაქტიკური მსჯელობისა და კრიტიკული ანალიტიკური ენის თანაარსებობა ავლენს ალეგორიული მოდუსისთვის ნიშანდობლივ ყველა მახასიათებელს. თუმცა, ამის შედეგად მიღებული მსჯელობა არა მარტო მოკლებულია ავტორიტეტულობას (ვინაიდან ის გამომდინარეობს ეპისტემოლოგიის უგულებელყოფიდან), არამედ კვლავ იძენს კიდეც ტექსტის ფორმას. ასე წარმოგვიდგება „იულია ანუ ახალი ელოიზა" ან, უფრო ზუსტად, ამ რომანის სა-

ფუძველზე შემუშავებული თვალსაზრისების კორპუსი პოლ დე მანის კონცეფციაში.

V

რუსოს თეორიული ნააზრევი გაანალიზებულია ჟაკ დერიდას გამოკვლევაშიც „გრამატოლოგიის შესახებ".

გრამატოლოგია, დერიდას აზრით, არის მეცნიერება წერილობის შესახებ, ანუ იმის შესახებ, რაც, ფაქტობრივად არ არსებობს: არსებობს კონკრეტული ცოდნა წერილობის სხვადასხვა სახეობის შესახებ, მაგრამ არ არსებობს ცოდნა წერილობის შესახებ ამ სიტყვის აბსტრაქტული და ფილოსოფიური გაგებით. თანდებული „შესახებ" გამოხატავს დერიდასეული მიდგომის არსს: საგანი უშუალოდ არა გვაქვს მოცემული, ჩვენ მის გარშემო დავხეტიალობთ და სხვადასხვა მხრიდან ვუტრიალებთ იმ ადგილს, სადაც ის უნდა იყოს. „გრამატოლოგიაში" გამოთქმულია პარადოქსული თეზისი: *წერილობა წარმოიშვა მეტყველებაზე ადრე, ენაზე ადრე.* როგორ ესმის ეს თეზისი დერიდას?

თუ ზეპირი ენობრივი ნიშანი — ესაა საგნის ნიშანი, წერილობა — ესაა „ნიშნის ნიშანი": გრაფიკული ნიშანი ენაცვლება ზეპირ ნიშანს, თუმცა, დერიდასთვის მნიშვნელოვანია არა იმდენად საკუთრივ წერილობა, რამდენადაც წერილობა ფართო გაგებით, რაც მოიცავს ნებისმიერ „გრაფიას" — ქორეოგრაფიას, სპექტროგრაფიას, რენტგენოგრაფიას, ან ნებისმიერ პრო-გრამასაც (მი-წერილობას, ბერძნულად). მაგრამ წერილობის ამგვარ გაგებაზე უფრო მნიშვნელოვანია ერთგვარი პროტონერილობა: არა თვით წერილობა, არამედ — მხოლოდ მისი შესაძლებლობა — ნებისმიერი არტიკულირებულობის (როგორც მეტყველების, ასევ — წერილობის და, საერთოდ, ნებისმიერი მოძრაობის) პირობა. სწორედ ამ გაგებით უსწრებს წინ წერილობა მეტყველებას.

* * *

„გრამატოლოგიაში" საგანგებო ადგილი უკავია შევსებადობას. ეს ტერმინი აღებულია ჟან-ჟაკ რუსოს არაფილოსოფიური ტექსტებიდან. ესაა ყველა ზემომითითებული ცნების ფუნქციონირების ზოგადი მექანიზმი.

საყოველთაო შევსებადობა უზრუნველყოფს ადამიანის გადარჩენას ჩრდილოეთში (ჩრდილოეთში ადამიანებს სჭირდება სითბო, სამხრეთში — წყალი და სიგრილე) და ცხოვრების ფსიქოლოგიურ ატანას. მაგალითად, რუსოს გმირი „აღსარებაში" ავსებს თანდაყოლილ მორიდებულობას ქალებთან ურთიერთობაში მგზნებარე წარმოსახვით, ხოლო მისი სატრფო ტერეზა სამუალებას აძლევს, თავი დააღწიოს ონანიზმს, და, ამასთან ერთად, გვეელინება, როგორც საზოგადოებრივი პირფერობისა და სიყალბის კომპენსაცია; მაგრამ ტერეზა ამ როლს წარმატებით ვერ ასრულებს — მას არ შეუძლია შეცვალოს არც „დედილო" (ქ-ნი დე ვარანსი), არც — საზოგადოება, არც — საზოგადოებრივი აღიარება.

შევსებადობის მექანიზმი რუსოსთან გულისხმობს, რომ ნიშანი, რომელიც თითქოს თვითკმარია, სინამდვილეში ავსებს მეტყველების სიღარიბესა და უფერულებას; დედისეული ზრუნვა შეუვსებადია, რადგან ის საკმარისი და თვითკმარია (ანუ ვერაფრით შეივსება, ვერაფერი შეენაც-

ვლება); აღზრდის ამოცანაა ბუნებრივი უნარების უკმარობის შევსება და ბუნების შენაცვლება; ბავშვები სწრაფად ეუფლებიან მოზრდილების მართვის ხელოვნებას, რათა ამ გზით შეავსონ ის(საკუთარი სისუსტე), რაც მათ არ ყოფნით; ადამიანის გონება ავსებს მის ფიზიკურ (სიცოცხლისა და ამტანიანობისთვის საჭირო) ფიზიკურ ძალებს; ენების განვითარება ექვემდებარება შევსებადობისა და შენაცვლების კანონს (მაგალითად, მღერადი ინტონაციები იცვლება ახლებური არტიკულაციებით, გრძნობები შეივსება იდებით; ცეცხლი ავსებს ბუნებრივი სითბოს ნაკლებობას; ენა ავსებს მყოფობას, ესე იგი, ენასთან შეერთების სურვილით ატაცებული, გადაავადებს მას; სიტყვა „შევსება" განსაზღვრავს თვით წერილობის აქტს; წერილობა — ესაა საგნის არარსებობის კონსტატაცია, ერთდროულად სიკეთეც და ბოროტებაც, ის მარაგი, რომელიც ყოველთვის დაკავებულია ფენომენთა ჭეშმარიტების დამუშავებით, ანარმოებს და ავსებს ჭეშმარიტებას; გონება ჯერ არაა იმდენად განვითარებული, რომ თავისი სიბრძნით შეავსოს ბუნებრივი ლტოლვები; ბავშვობა მოითხოვს შევსებას ბუნებრივი უკმარობის სიტუაციაში, აღზრდის სისტემების მეშვეობით ხდება ბუნების შევსება; შევსება ემატება, როგორც სისრულე, რომელიც ამდიდრებს სხვა სისრულეს და ა.შ.

დერიდამ დაასრულა ის სამუშაო, რომელიც არ დაუსრულებია რუსოს. მართლაც, რუსო სარგებლობდა „შევსების" ცნებით, მაგრამ არ ფლობდა მის ყველა რესურსს და ამიტომ ხშირად გადადიოდა მყოფობის, მეტაფიზიკის სფეროში. რაც შეხება დერიდას, მისთვის ეს ცნება იქცა დეკონსტრუქციის ერთ-ერთ ძირითად იარაღად.

გრამატოლოგიის" მეორე ნაწილში („ბუნება, კულტურა, წერილობა") გაანალიზებულია „რუსოს ეპოქა" (უფრო ზუსტად, რუსოს ნაკლებად ცნობილი და მის სიცოცხლეში გამოუქვეყნებელი ტექსტი „ენების ნარმომავლობა"). ეპოქა აქ გვევლინება ტექსტის სახით, ხოლო მისი კვლევა — როგორც „ნაკითხვა". კითხვის დროს არ უნდა ვისარგებლოთ იდეათა ისტორიის ჩვეული კატეგორიებით, მაგრამ როგორ უნდა ვიკითხოთ „სხვაგვარად", ჩვენ წინასწარ არ ვიცით. და ვინაიდან კითხვის პრობლემები ნარმოიშობა მხოლოდ თვით კითხვის პროცესში, ამდენად, ეს სამუშაო ყოველთვის დაუმთავრებელი დარჩება.

* * *

რუსოსკენ მიმავალ გზას გვიკვლევს ლევი-სტროსი, რომლისთვისაც რუსო თანამედროვე ეთნოლოგიის ჭეშმარიტი ფუძემდებელია.

ყოველ საზოგადოებას, რომელსაც შეუძლია „საკუთარი სახელების ნაშლა", ე.ი. აღნიშვნების ჩანერა კლასიფიკაციური განსხვავებების სისტემებში, უკვე აქვს დამწერლობა (წერილობა), როგორც სოციალური ცხოვრებისა და საკუთარი ცნობიერების არტიკულაციის მექანიზმი. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თვით გამოთქმა „დამწერლობის არმქონე საზოგადოება" დერიდასთვის აზრსმოკლებულია. ლევი-სტროსი გვიამბობს, რომ ინდიელები მალავენ თავიანთ სახელებს, ხოლო თეთრკანიანები მათ მეტსახელებით მიმართავენ. ერთხელ ლევი-სტროსი შეესწრო გოგონების თამაშს. როდესაც მათ, ჩხუბის შემდეგ, გაუმჟღავნეს უცხოელს ერთმანეთის სახელები, ლევი-სტროსმა ისარგებლა ბავშვების კინკლაობით და გამოჰკითხა მათ მოზრდილთა სახელები, რომლებიც საიდუმლოს

წარმოადგენდა. ამის გაგების შემდეგ მოზრდილებმა დასაჯეს ბავშვები, ხოლო ლევი-სტროსს სინდისის ქენჯნა და სირცხვილის გრძნობა ანუხებდა. ყველაფერი გარედან მოდისო, რუსოისტურად აცხადებს ლევი-სტროსი: სწორედ უცხოელმა დაარღვია უწყინარი თამაშის ბუნებრივი ატმოსფერო, სადაც, ბავშვების კინკლაობის მიუხედავად, მთლიანობისადმი (ტომისადმი) ზიარებულობის გრძნობა იყო გაბატონებული.

დერიდას აზრით, ლევი-სტროსის ეს შეხედულება მცდარია: ძალმომრეობის სტრუქტურა თავს იჩენს პირველყოფილ მდგომარეობაშიც და უცხოელს სულაც არ შეაქვს ის იდილიურ საზოგადოებაში. კიდეც რომ უგულებელვყოთ ნამბიკვარას ცხოვრებაში არსებული რეალური ძალმომრეობის ფაქტები, ძალმომრეობად მაინც შეიძლება ჩაითვალოს თვით უნიკალურის (სახელის) ჩაწერა განსხვავებათა საერთო სისტემაში. მაგრამ, არსებითად, არასოდეს არსებობდა არაფერი უნიკალური, საკუთარი, ხოლო პროტოწერილობა ყოველთვის აქცევედა ნებისმიერ თვითმყოფობას მხოლოდ ოცნებად n ფიქციად a, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, თვითმყოფობა შესაძლბელი იყო მხოლოდ გაორების, განმეორების, ჩაწერის პირობებში. ამიტომ ხოტბა, რომელსაც ლევი-სტროსი ასხამს ნამბიკვარას ზნეობრივ სრულყოფილებას, ისევე უადგილოა, როგორც საპირისპირო ხასიათის შეფასება. ესაა მედალის ორი მხარე, ერთიანი მორალიზატორული პოზიციის ორი ვარიანტი.

ლევი-სტროსი აკრიტიკებს დამწერლობას (წერილობას) და ყოველთვის ხოტბას ასხამს ცოცხალ მეტყველებას, რუსო კი, ქებასთან ერთად, დაჭვებულია მის ღირსებებში. საერთოდ, რუსო განადიდებდა არა რეალურ მეტყველებას, არამედ — ისეთს, *როგორიც ის უნდა ყოფილიყო*, მაგრამ არასოდეს ყოფილა და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო. სწორედ ამიტომ გაჩნდა ნერილობის მოთხოვნილება: მისი საშუალებით შეიძლება შეივსოს, აღდგეს ის, რაც მეტყველების საზღვრებს გარეთ დარჩა. რუსოს ცნობილი მკვლევარი ჟან სტარობინსკი მიიჩნევს, რომ რუსო იძულებული იყო ეწერა, რათა დაეძლია გაუგებლობა სხვების მხრივ, გამოეაშკარავებინა საკუთარი ღირსებები, საკუთარი იერსახე. დერიდა არ ენდობა ამ განმარტებებს და სურს გვიჩვენოს, რა ხდება სინამდვილეში წერის პროცესში: ზოგადად, ესაა სხვაობის, ე.ი. გადავადების ზემოქმედება; მის გარეშე შეუძლებელია ადამიანის ნებისმიერი სურვილი, რომელიც განნირულია შენელებისა და დაუკმაყოფილებლობისთვის.

ჩვენ ერთდროულად უნდა გავიაზროთ რუსოს ცხოვრება, წერილობის (დამწერლობის) მისეული თეორია, მისი წერილობითი პრაქტიკა. ამისთვის დერიდა ყველა რუსოსეულ ცნებას შორის ირჩევს იმას, რომელიც მას ყველაზე მეტად შეესაბამება — შევსებას.

რუსოს ცხოვრებაც და წერილობაც ერთიანი ტექსტის ნაწილებია: შეიძლება ითქვას, რომ *საშიში შევსება* (რუსოს ონანიზმი, რომლის შესახებ ის „აღსარებაში" გვიამბობს) არის ბუნებაში და არც არის ბუნებაში — ის იჭრება ბუნებაში იმ ბზარის მეშვეობით, რომელიც არსებობს უბინოებას (რუსო უბინო არაა) და უმანკოებას (რუსო უმანკოა) შორის. აუტოეროტიკული შევსებაც და წერილობაც ერთნაირად საშიშია სიცოცხლისათვის: წერილობა ანგრევს ცოცხალ მეტყველებას, ონანიზმი ანგრევს ფიზიკურ ძალებს, და ორივე მათგანი შორსაა ბუნებისგან.

* * *

ენა ინყება არტიკულაციით, დანანევრებით. ის სიმყარეს ანიჭებს სიტყვას, მაგრამ ემუქრება კიდეც მას — პირველსაწყის სიტყვას, როგორც „თითქმის სიმღერას". რაც უფრო რაციონალურია სიტყვა, მით უფრო ნაკლებ მუსიკალურია ის, მით უკეთ აღნიშნავს მოთხოვნილებებს, მით უფრო არაადეკვატურად გამოხატავს ენებებს. რუსოს სურს წარმოგვიდგინოს ეს, როგორც საბედისწერო შემთხვევითობა, მაგრამ აღწერს, როგორც გარდუვალობას. „ბუნების ხმები ხომ გაუგებარია". ესაა ხრინწიანი, დაუნანევრებელი, ხორხისმიერი ბგერები. არტიკულაცია გამოყოფს ენას ყვირილისგან და ძლიერდება თანხმოვანთა გამოყენებასთან ერთად: სხვაგვარად რომ ვთქვათ, *ენა იბადება საკუთარი გადაგვარების პროცესში.* რუსოს სურვილი, იპოვოს წმინდა და აბსოლუტური პირველსაწყისი, უცვლელია: კავშირებითი კილოს მეშვეობით რუსო აღწერს ენის მითურ სტადიას — როდესაც ის უკვე გათავისუფლებულია ჟესტისგან, ცხოველური მოთხოვნილებებისგან, მაგრამ ჯერ კიდევ არ გადაგვარებულა გონებრივ (გონით) მექანიზმად. სწორედ ეს არამყარი ზღვარი „ჯერ კიდევ არ"-სა და „უკვე არ"-ს შორის გვევლინება, როგორც ენისა და საზოგადოების ერთდროული დაბადების პროცესი. მაგრამ, ვინაიდან შევსებადობა არის ყველაფრის შესაძლებლობის პირობა საზოგადოებაში, ამიტომ რუსო იძულებულია აღწეროს, თითქოს-და უნებურად, ამ პირველსაწყისის შევსების (გადავადების) სქემა. მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ წერილობა არის შევსებადობის ამ სტრუქტურის მეორე სახელნოდება.

დერიდას აზრით, რუსოც ვერ ძლევს ამ სიძნელეს: ის ან მიისწრაფვის, დაუქვემდებაროს შევსებადობის მექანიზმი სურვილის მთლიანობას, რომელიც აერთიანებს შეუთავსებელ მოვლენებს, ან ცდილობს დაანანევროს ნინააღმდეგობა არანინააღმდეგობრივ ქვესტრუქტურებად და ერთ მხარეს განალაგოს ყველაფერი დანანევრებული (ენა, საზოგადოება), მეორე მხარეს კი — ყველაფერი დაუნანევრებელი (ინტონაცია, ცხოვრება, ენერგია). მაგრამ როგორც დაუნანევრებელი, ასევე — დანანევრებული სახით შევსებადობის სტრუქტურა კვლავ იჩენს თავს. ამიტომ ძნელია რუსოსეული ტექსტის ისტორიული კუთვნილების საკითხის გადაწყვეტა (მიეკუთვნება ის მეტაფიზიკურ ტრადიციას თუ მის საზღვრებს სცილდება), თუმცა, მასში უფრო მეტად ვლინდება მეტაფიზიკურობის ნიშნები.

* * *

ამგვარად, რუსო ცდილობს მიაკელიოს ზღვარს ყვირილსა და მეტყველებას შორის, ენასა და ნინარეენას შორის, ბუნებასა და საზოგადოებას შორის. იდეალური ვოკალიზაციის ერთ-ერთი ასეთი მაგალითია ჩვილი ბავშვების ენა, რომელიც მხოლოდ ძიძებს ესმით; მეორე მაგალითია „ნევმა", როგორც დაუნანევრებელი მეტყველება-სიმღერა, რომელიც ღმერთს მიემართება და ნაკვალევს არ ტოვებს. ამ იდეალურ მყოფობებზე და უხარვეზო სისრულეებზე კონცენტრირებისას რუსოს არ სურს დაინახოს პრობლემა სრული სახით: მისთვის დანანევრებულობა, არტიკულირებულობა — მხოლოდ ერთი ადგილობრივი თავისებურებაა, მაშინ, როდესაც ენაში როგორც ასეთში (ანუ — ზოგადად), მას არაფერი უძღვის წინ. და მართლაც, თუ ენის პირველსაწყისად სამხრეთსა და ენებას მივიჩნევთ,

მაშინ უნდა ვიმსჯელოთ მხოლოდ ენების დაკნინების შესახებ და არა მათი ჩამოყალიბებისა და ფუნქციონირების სხვადასხვაპოლუსიანობის თაობაზე.

* * *

გარკვეულ მომენტში დედამინას რომ ბრუნვა არ დაეწყო, ბარბაროსობის ოქროს საუკუნე არასოდეს დასრულდებოდა, რადგან პასტორალური ცხოვრება სავსებით შეესაბამება ბუნებრივ სიზარმაცეს. ღმერთმა, რომელიც თითით შეეხო დედამიწას, შეცვალა დედამიწა და ამ მოვლენამ დასაბამი მისცა შევსებადობის მექანიზმს. კომპენსატორული ელემენტის სახით ჩრდილოეთში გაჩნდა ცეცხლი და სითბო, ხოლო ჩრდილოეთში, პირიქით, წყაროების სიგრილე. რუსოსეული აღნერა ემყარება იმ თითქმის მოუხელთებელ ზღვარს, სადაც საზოგადოება უკვე ნარმოიქმნა, მაგრამ ჯერ არ დაუწყია გადაგვარება, სადაც ენა უკვე წარმოიშვა, მაგრამ ჯერ კიდევ სიმღერას წარმოადგენს, ადამიანთა ერთობა უკვე არსებობს, მაგრამ ჯერ არ დამდგარა განმაუცხოებელი *წარმომადგენლობითობის (*რეპრეზენტატიულობა — როდესაც თვითიგივეობრიობის ნაცვლად ადამიანი *წარმოადგენს* ერთობას, პოპულაციას, ანუ გარკვეულ საზოგადოებრივ მთლიანობას) დრო. რუსო აღნერს არა ჩამოყალიბებულ საზოგადოებას, არამედ „თითქმის" საზოგადოებას, თვით დაბადების მომენტს, მყოფობას, როგორც მოვლენას. წარმოშობისას საზოგადოება უკვე გადავადდება, საზოგადოებრივი ცხოვრების დასაწყისი გვეელინება, როგორც დაცემის დასაწყისი, სამხრეთი (დაწყების აბსტრაქტული ადგილი) იძვრის ჩრდილოეთისკენ, ამოქმედდებიან ნიშნები და ნერილობა — ეს კი სხვაობისა და გადავადების მხოლოდ სხვა სახელნოდებაა.

* * *

რატომ ვერ გადაწყვიტა რუსომ ნერილობის თავისი თეორიის გამოქვეყნება — რცხვენოდა იმისა, რომ თვითონ არაკომპეტენტური იყო, თუ იმისა, რომ პრობლემა „უმნიშვნელო" გახლდათ? თუმცა, განა შეიძლება, უმნიშვნელოდ ჩათვალო ის, რაშიც საფრთხეს ხედავ? ალბათ, ის საკუთარ თავსაც კი ვერ უტყდებოდა თავის ინტერესში წერილობისადმი. წერილობა ხომ უცნაური მოვლენაა: შევსება აქ გვევლინება, როგორც ელიმინაცია. დანანევრებულობის ზრდის ბუნებრივი მექანიზმი „ბუნებრივად" იწვევს ენის დეგრადაციას — და რუსოს არ სურს ამის აღიარება.

XVIII საუკუნეში ბევრს კამათობდნენ ენის დასაბამის შესახებ: რა არის პირველადი — პირდაპირი აღნიშვნა, რომელიც შემდეგ ადგილს უთმობს მეტაფორას, თუ, პირიქით, მეტაფორა, რომელიც შემდეგ მარტივდება პირდაპირ აღნიშვნამდე? კონდილიაკი, რომელსაც რუსო ძალიან აფასებდა, ენის დასაბამად პირველმეტაფორას მიიჩნევდა, მაგრამ ფიქრობდა, რომ მას წარმოშობს არა პოეტური წარმოსახვა, არამედ — ჩვენი ნარმოდგენების ბუნდოვანება. რუსოსთან თავდაპირველი ენობრივი ხატოვანების კონცეფცია სხვა საფუძვლებს ემყარება: როდესაც შეშინებული ადამიანი შორიდან დანახულ სხვა ადამიანს გოლიათს უნოდებს, ამას შეიძლება ვუნოდოთ „პირდაპირი" აღნიშვნა — ოღონდ არა საგნისა, არამედ — შიშისა (ჩვენი გრძნობები — და აქ რუსო დეკარტს ეყრდნობა — არასოდეს გვატყუებენ.

* * *

რუსოსთან ნაჩვენებია საზოგადოების სამი ტიპი, სამი ენა და სამგვარი დამწერლობა: ველურების (მთავარი პერსონაჟია მონადირე, დამწერლობის ძირითადი ტიპი — პიქტოგრამა), ბარბაროსებისა (მთავარი პერსონაჟია მწყემსი, დამწერლობის მთავარი სახეობა — იდეო-ფონოგრამა). სამოქალაქო (მთავარი პერსონაჟი — მიწათმოქმედი, დამწერლობის მთავარი სახეობა — ანბანი). თუმცა, ზოგჯერ ეს მიმართებები ირევა, ისე, რომ, მაგალითად, სამოქალაქო საზოგადოებას შეიძლება ჰქონდეს ბარბაროსული ტიპის დამწერლობა. მონადირე ხატავს ცხოველებს, ხოლო მწყემსი უკვე ინერს სიტყვებს, მაგრამ ნებისმიერ შემთხვევაში სნორი არაა შეხედულება, რომ სადღაც და ოდესღაც ჩვენ უშუალოდ ვეხებით საგანს: უკვე პიქტოგრაფიულ გამოსახულებაში თვით საგანი არ მონაწილეობს, ხოლო შენაცვლებების ჯაჭვი უკვე ამოქმედებულია (აღქმის ნაკლებობამ აამოქმედა ყურადღება, ყურადღების ნაკლებობამ გააღვიძა წარმოსახვა, ხოლო წარმოსახვამ წარმოდგენის, ხატის აგების შესაძლებლობა შექმნა).

გეომეტრიული ობიექტურობის იდეალური სივრცე, ჰუსერლის მიხედვით, წარმოიშობა დამწერლობის განვითარების გარკვეულ მომენტში. ადრე სასიცოცხლო სივრცე კონცენტრირებული იყო საკუთარი საცხოვრებლის გარშემო და, მაშასადამე, ეს სივრცეები სხვადასხვაგვარი და არათანაზომიერი იყო. დამწერლობის ტექნიკამ ჩამოაყალიბა განზოგადებული სოციალური სივრცე. შესაბამისად, ახალი ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა უნდა დამყარებოდა არა მარტო მათემატიკის იდეალურ ობიექტებს და უკვე ჩამოყალიბებულ ობიექტებს: მას უნდა ეძებნა თავისი ობიექტები ყველგან ან დამოუკიდებლად აეგო ისინი. რაც შეეხება ჩვენს სივრცე-დროს, ეს უკვე ნაკვალევის სივრცე-დროა.

* * *

იდეალური რეპრეზენტაციისთვის ხატი თვითწაშლადი უნდა იყოს და უნდა იქცეს თითქოსდა თვით საგნად, მაგრამ ეს არასოდეს ხდება. რა თქმა უნდა, დამწერლობის განსხვავებული სისტემები თანდათან იძლიერებენ გაუცხოების შესაძლებლობებს (ხატისა — საგნისგან, გრაფიკისა — ხატისგან და ა.შ.), რაც ყველაზე მაღალ დონეს აღწევს ფონეტიკურ დამწერლობაში. ნმინდა პიქტოგრაფია (გამომსახველობითობა) და ნმინდა ფონოგრაფია (ფორმალური რეპრეზენტაცია) — ესაა გონის ორი იდეა, რომლებიც მსჭვალავს მთელ მეტაფიზიკურ ტრადიციას.

* * *

დამწერლობის (წერილობის) მთელი ისტორია ეტევა საყოველთაოობის ორ პოლუსს შორის. ესაა პოლუსების პიქტოგრამა და ალგებრა, რომლებიც ერთმანეთს შეეფარდება, როგორც ბუნებრივი და ხელოვნური. მაგრამ არსებობს დამწერლობის ისეთი სახეობებიც, რომლებშიც აზრობრივი ანალიტიკა ერწყმის თვალსაჩინოობას. ასეთია მეცნიერების საყოველთაო წერილობა, ანუ თეორემა (ბერძნ. „განხილვის აქტი"): საკმარისია შევხედოთ მას, რომ განვახორციელოთ გამოთვლა. და, პირიქით, თეატრი (ბერძნ. „ხილვის ადგილი", ე.ი. *თეორემა* და *თეატრი* ერთძირიანი სიტყვებია) არ გვაძლევს წაკითხვის ამგვარ შესაძლებლობას: მსახიობი გამოხა-

ტავს არა თავის აზრებს, არამედ — სხვისას. გარდა ამისა, სცენაზე ხშირად არაფერია დასანახავი (პრივილეგირებულ მაყურებელთა სავარძლები XVII საუკუნის თეატრებში იდგა უშუალოდ სცენაზე, ისე, რომ მაყურებლები გვევლინებოდნენ არა მარტო ასახვის საგნად, არამედ — სანახაობადაც).

რუსო გმობს თეატრს: ეს უკანასკნელი არ წააგავს არც სახალხო დღესასწაულს, რომელიც გამოსავალს აძლევს ემოციებს, და არც სახალხო კრებას, რომელიც უშუალოდ გამოხატავს საზოგადოებრივ ნებას. მაგრამ არა მარტო სცენაზე, არამედ საერთოდ ვერასოდეს შეიძლება მოხელთება და შენარჩუნება მყოფობისა, რომელსაც გამუდმებით ეძებს რუსო. შემავსებელი შენაცვლებების ნრებრუნვა უკვე დაიწყო: ნლის სეზონთა მონაცვლეობა, ჩრდილოეთი, ზამთარი, სიკვდილი, ნარმოსახვა, წარმოდგენა, სურვილი — აქ მყოფობა უკვ სცილდება თავის თავს, ნანევრდება, ჩაინაცვლება. მეტაფიზიკას სურს ყოველვე ამის განადგურება, უპირატესობის მინიჭება ამნუთიერისადმი, ანმყოში მყოფისადმი, მაგრამ ადამიანის ნარმოსახვა აღვიძებს სურვილს, თავს აღნევს ანმყოში მყოფის ჩარჩოებს, რომელიც იბზარება და თავის თავში უშვებს *სხვას*. მყოფობის აბსოლუტური უნიკალურობა და სისრულე დასაშვებია მხოლოდ ნარმოსახვის სიზმარში.

* * *

ამგვარად, დერიდას თვალსაზრისით, რუსოს არ შეეძლო გაეაზრებინა დანანევრებულობა, როგორც ნერილობა მეტყველებამდე და მეტყველების შიგნით: რუსო მიეკუთვნება მყოფობის მეტაფიზიკას და ამიტომ ოცნებობს სიკვდილის განცალკევებულობაზე სიცოცხლისგან, ბოროტებისა — სიკეთისგან, ნარმოდგენისა — მყოფობისგან, აღმნიშვნელისა — აღსანიშნისგან, ნერილობისა — მეტყველებისგან. მაგრამ რუსო, რომელიც ოცნებობდა მეტაფიზიკური სისრულის შესახებ, შეძლებისდაგვარად აღნერდა ამ უცნაურ შევსებადობას —— შენაცვლებების, დანანევრებების, ელიმინაციების რიგს. ამიტომ რუსოს კონცეფცია მოწმობდა თავისი ეპოქით ღრმად გამსჭვალულობისა და მისივე ნერილობაში აღბეჭდილი „სრულიად სხვისადმი" უჩვეულო მგრძნობიარობის შესახებ.

როგორც ვხედავთ, XVI-XVIII საუკუნეების ევროპელ მწერალთა შემოქმედება და ნააზრევი ნარმოადგენს არა მარტო, უბრალოდ, ანალიზის ობიექტს უდიდეს თანამედროვე მოაზროვნეთათვის, არამედ ბიძგს აძლევს კიდეც მათ თეორიულ აზროვნებას, განაპირობებს XX საუკუნის ესთეტიკური და ფილოსოფიური კონცეფციების მრავალფეროვნებას.

შენიშვნები:

1. ნინამდებარე ნაშრომში ყურადღებას ვამახვილებთ, *ძირითადად, სტერნის* შემოქმედების შკლოვსკისეულ ანალიზზე, რადგან სწორედ სტერნის რომანების შესახებ მსჯელობისას ვლინდება გაუცნაურების ცნების შკლოვსკისეული გააზრების მთელი სპეციფიკა. თუმცა, გამომდინარე იქიდან, რომ შკლოვსკი ხაზგასმით აღნიშნავდა (სიუჟეტის მისეული გაგების შესაბამისად): „მხატვრული ნანარმოები აღიქმება სხვა ნანარმოებების ფონზე და მათთან ასოცირების გზით. მხატვრული ნანარმოების ფორმა განისაზღვრება სხვა, მანამდე არსებულ ფორმებთან მიმართებით... არა მხოლოდ პაროდია, არამედ, საზოგადოდ, ყოველი მხატვრული ნანარმოები იქმნება, როგორც რომელიმე ნიმუშის

პარალელური და ოპოზიციური რამ. ახალი ფორმა ჩნდება არა იმისთვის, რომ გამოხატოს ახალი შინაარსი, არამედ იმისთვის, რომ ჩაენაცვლოს სხვა ფორმას, რომელის გაძარცულია მხატვრულობისგან" (შკლოვსკი 1966: 18), მის გამოკვლევებში იშვიათად გვხვდება იზოლირებული მხატვრული ტექსტების ანალიზის ნიმუშები, არამედ — განუწყვეტელი გადასვლები ერთი ავტორიდან — მეორეზე, ერთი ნაწარმოებიდან - მეორეზე.

2. „სტერნი იყო პირველი მწერალი, რომელსაც მოუხდა ადამიანთა ურთიერთობების მთელი სირთულის განმარტება. მან შეცვალა ალნერათა მასშტაბები, მსხვილი პლანით გადაიღო უმნიშვნელო მოვლენები. მან შეცვალა დროის საათი ხელოვნებაში. ამისთვის სტერნს მოუხდა რომანული დროის პარიდირება" (შკლოვსკი 1983: 119). შკლოვსკი აღნიშნავს იმასაც, რომ პუშკინმა და ლევ ტოლსტოიმ ბევრი რამ ისწავლეს სტერნისგან. ტოლსტოის სტერნის თარგმნაც უცდია.

3. საინტერესოა ისიც, რომ სხვა რუსი ფორმალისტების გამოკვლევებთან შედარებით, შკლოვსკის ნაშრომებს ყველაზე ნაკლებად ახასიათებს „სიზუსტე" და ყველაზე მეტად - მიდრეკილება ესეისტური სტილისადმი.

4. ფროიდი ამგვარად ახასიათებს შემზარავს: „შემზარავი— არის იმთავითვე ჩვეული სულიერი ცხოვრებისთვის; ის, რაც ცნობიერებისგან გაუცხოებულ იქნა მხოლოდ განდევნის პროცესის შედეგად" (ფროიდი1975:275). ამგვარად, ის, რაც შემზარავის სახით წარმოგვიდგება, თავდაპირველად აუცილებლად უნდა ყოფილიყო ჩვენთვის ნაცნობი, ჩვეული, მაგრამ (როგორც ხაზს უსვამს ფროიდი) - ფარული, იდუმალი, სხვებისთვის მიუნედელი (მისაწვდომი მხოლოდ ჩვენთვის),ე.ი. ის იყო ჩვეული, მაგრამ - ისეთი ჩვეული, რომლის გამჟღავნებაც სხვა ადამიანებისთვის ჩვენ არ შეგვეძლო. შემდეგ ასეთი სულიერი მოვლენა განდევნება არაცნობიერში და უკვე ფარული, იდუმალი ხდება ჩვენთვისაც. და როდესაც ის კვლავ ბრუნდება ცნობიერებაში, წარმოგვიდგება როგორც უცხო, შემზარავი.

5. საინტერესოა ისიც, რომ სხვა რუსი ფორმალისტების გამოკვლევებთან შედარებით, შკლოვსკის ნაშრომებს ყველაზე ნაკლებად ახასიათებს „სიზუსტე" და ყველაზე მეტად - მიდრეკილება ესეისტური სტილისადმი.

6. ეს კი ნიშნავს, რომ ლიტერატურისადმი ხაზგასმულად რაციონალისტური მიდგომის მიუხედავად, შკლოვსკი ან მკვეთრად მიჯნავდა ერთმანეთისგან რეალობას (მისტიკურს, შეუცნობელს) და ლიტერატურათმცოდნეობას (შემეცნებადს, რაციონალურს), ან კიდევ — მის მიერ აშკარად დეკლარირებული მიზნები და შეხედულებები განსხვავდებოდა მისივე ჭეშმარიტი (შესაძლოა, გაუცნობიერებელი) მიმართებებისგან.

7. ბუნებრივია, რომ ის, რაც ჭეშმარიტია, არც უცნაურად და არც საშიშად არ აღიქმება.

8. აქ არ შევჩერდებით ხელოვნებაში ნარმოშობილ ანალოგიურ მოვლენებზე, მაგალითად, იმაზე, რომ სიმბოლიზმის ლიტერატურული მიმდინარეობის მსოფლმეველობრივ საფუძველს წარმოადგენს სამყაროს, როგორც შეუმეცნებლის, ზოგჯერ კი - როგორც შემზარავის აღქმა.

9. ნაშრომის პირველი გვერდის სქოლიოში ბახტინი მოუთითებს: „ამ სტრიქონების ავტორი ესწრებოდა 1925 წელს ა. ა. უხტომსკის მოხსენებას ბიოლოგიაში ქრონოტოპის შესახებ; მოხსენებაში ესთეტიკის საკითხების შესახებაც იყო საუბარი". უნდა შევნიშნოთ, რომ ბახტინი ავითარებდა გამოჩენილი რუსი ფიზიოლოგის სხვა იდეებსაც (მაგალითად, „დოსტოევსკის პოეტიკის პრობლემებში" - - უხტომსკის მოსაზრებებს ლიტერატურაში ორეულების თემის გაგაზრების შესახებ); ის არ მოიხსენიებს არც ო.მ. ფრეიდენბერგის ნაშრომს „სიუჟეტისა და ჟანრის პოეტიკა", რომელიც 1936 წელს გამოქვეყნდა და რომელშიც პოსტულირებულია ბევრი ის დებულება და ცნება, რომელთაც შემდგომ იყენებს ბახტინი თავის გამოკვლევაში ქრონოტოპების შესახებ (ამ გამოკვლევის დანერის თარიღად ითვლება 1937-1938 წლები). რა თქმა უნდა, უნდა ვიეარაუდოთ, რომ ურთიერთანალოგიური იდეები და კონცეფციები ამ ორმა მეცნიერმა - ბახტინმა და ფრეიდენბერგმა - - ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად შეიმუშავა.

10. იხ.: მედვედევი: 1993.

11. ნიშანდობლივია, რომ თვით ტერმინიც „ლიტერატურული რიგი" ან, უბრალოდ, „რიგი" — თავდაპირველად ფორმალისტების ტერმინოლოგიის ნაწილად იქცა, შემდეგ კი გვხვდება ბახტინთან.

12. თუ გავითვალისწინებთ, რომ ქრონოტოპს, ბახტინისეული განსაზღვრით, უანრული მნიშვნელობა აქვს, მაშინ უნდა აღვნიშნოთ უანრის მისეული გაგების გარკვეული კავშირი (მაგრამ არა დამთხვევა) ვესელოვსკის კონცეფციასთან.

13. ბლაზონი -- XVI ს. ფრანგული პოეზიის ჟანრი -- ადამიანის ან საგნის დეტალიზებული ხოტბა.

14. აქ შეიძლება გავიხსენოთ *ზლურბლის* ქრონოტოპი, რომელსაც ბახტინი „მძაფრი ემოციურ-ფასეულობითი ინტენსივობით გამსჭვალულს" უნოდებს და ასე ახასიათებს: „მას შეიძლება ერნყმოდეს შეხვედრის მოტივი, მაგრამ მისი ყველაზე არსებითი თანმხლები ქრონოტოპია კრიზისი და ცხოვრებისეული გარდატეხა... ლიტერატურაში ზლურბლის ქრონოტოპი ყოველთვის მეტაფორული და სიმბოლურია..." (ბახტინი 1986: 280-281). ცხადია, ბარტთან უფრო მნიშვნელოვანია ზლურბლის (ნინკარის) ქრონოტოპის სივრცული და არა დროითი ასპექტი.

15. ვნების ძალმოსილება.

დამონმებანი:

ბარტი 1989: Барт Р. *Из книги «О Расине»* Избранные работы (Семиотика, поэтика). М.: 1989.

ბახტინი 1972: Бахтин М., *Проблемы поэтики Достоевского*. М.: 1972.

ბახტინი 1965: Бахтин М ,*Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*.М.: 1965.

ბახტინი 1986: Бахтин М.: *Проблемы времени и хронотопа в романе*. Литературно-критические статьи М : 1986.

ბლუმი 1998: Блум Х. *Шекспир как центр канона*. Иностранная литература". 1998, №12.

დელიუმო: Делюмо Ж. *Грех и страх. Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII-XVIII вв.)*. Екатеринбург: 2003.

დერიდა 2000: Деррида Ж. *О грамматологии*. М , 2000.

ეიხენბაუმი 1987: Б Эйхенбаум. *Теория «Формального метода»*. О литературе. Л.: 1987.

ეპშტეინი 2003: Эпштейн М. *Жутикое и странное.О теоретической встрече З.Фрейда и В.Шкловского*. გამოქვეყნებულია ვებ-გვერდზე www.russ.ru/krug/ razbor/2003 0314_ep.html. 2003 წლის 14 მარტს.

მედვედევი 1993: Медведев П.Н. (М.М. Бахтин). *Формальный метод в литературоведении*. М.: 1993

ფროიდი 1995: Фрейд З. *Жутикое. Художник и фантазирование*. М.: Республика, 1995.

შკლოვსკი1983: Шкловский В. *О теории прозы*. М.: 1983.

შკლოვსკი 1966: Шкловский В. *Повести о прозе*. М.: 1966.

Freud S. Das Unheimliche // Freud S. Essays II Auswahl 1915-1919. Berlin· 1988.