სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ქართული ლიტერატურის სამეცნიერო-კვლევითი
ინსტიტუტი

ტიტე მოსია

წერილები „ვეფხისტყაოსანზე“

თბილისი
2016

ეძღვნება
შოთა რუსთაველის
დაბადებიდან
850 წლისთავს

წიგნში თავმოყრილია ავტორის მიერ სხვადასხვა დროს დაწერილი რუსთველოლოგიური ეტიუდები. მათში აქცენტირებულია რუსთაველის მსოფლმხედველობითი და სახისმეტყველებითი საკითხები, პოემის პროლოგისეული მიჯნურობის თეორიის ინტერპრეტაციები, „დავითიანის“ პარალელები „ვეფხისტყაოსანში“, პოემის ფაბულის საკითხი ვაჟა-ფშაველას რუსთველოლოგიურ ნააზრევში. წარმოჩენილია იონა მეუსარგიას, ლევან მენაბდის, რევაზ სირაძის, ზვიად გამსახურდიას, ბეჟან კილანავას რუსთველოლოგიური ძიებანის ცალკეული ასპექტები.

წიგნი განკუთვნილია დამხმარე სახელმძღვანელოდ ქართული ფილოლოგიის სტუდენტებისათვის, ასევე ამ პრობლემებით დაინტერესებულ პირთათვის.

რედაქტორი: ივანე ამირხანაშვილი
პროფესორი, ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი
რეცენზენტები: ლია კარიჭაშვილი
პროფესორი, ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი
მარინე ჯაიანი
პროფესორი, ფილოლოგიის დოქტორი

წიგნი გამოდის სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტის თანადაფინანსებით

გამომცემლობა „საარი“, 2016 წ.
ISBN 978-9941-461-61-3

რუსთაველმცოდნეობის ესკიზებიდან

შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“ ქართველი ერის სიამაყე და ქართული კულტურის განუმეორებელი ხელთუქმნელი ძეგლია. თავისი მარადგაუხუნარი საკაცობრიო იდეებით პოემამ დიდი ხანია ადგილი დაიმკვიდრა მსოფლიო ლიტერატურის ოქროს ფონდში.

ქართველი ხალხი საუკუნეების მანძილზე ისე უვლიდა და ეფერებოდა „ვეფხისტყაოსანს“, როგორც მშობლიურ დედას, მამას, საკუთარ შვილებს. ძნელბედობის ჟამს პოემის ფიზიკური გადარჩენის ერთ-ერთი განმსაზღვრელი მიზეზი იყო ხალხის მიერ მისი ზეპირად ცოდნა. თუ ქართველი ერი იყო პოემის ფიზიკურად გადამრჩენი, თვითონ პოემაც გახლდათ საქართველოს გადამრჩენი. მარტივად, მაგრამ ბრძნულად ბრძანა ვაჟა-ფშაველამ: „საქართველო იგივე ვეფხისტყაოსანია და ვეფხისტყაოსანი საქართველო“.

ბუნებრივია, ქართველ ერს „ვეფხისტყაოსნისადმი“ თაყვანისცემის შეგნება დღემდე შემორჩა. აქ შეუძლებელია არ გაგახსენდეს პოლონელი მწერლის ვაცლავ კუბაცკის სიტყვები: „ბოლო ათეული წლის მანძილზე მრავალი ლიტერატურული იუბილე გვიზეიმია. მაგრამ არც დანტეს, არც შექსპირს, არც გოეთეს არ ღირსებია თავისი თანამემამულეთაგან ესოდენი თაყვანისცემა“.

შუა საუკუნეებში და შემდგომ პერიოდში „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერის ან სტამბური წესით გამოქვეყნებული ტექსტის მეპატრონე ოჯახი კულტურულ ოჯახად ითვლებოდა. პოემას მზითვად ატანდნენ გასათხოვარ ქალიშვილს. დამხვედრი ოჯახიც ამაყობდა „ვეფხისტყოსანი“ რძლით. ხალხურმა ზეპირსიტყვიერებამ ასეთი ღექსი შემოგვინახა:

„ქალი მყავდა მშვენიერი,
თავმორთული, კაოსანი,
გავათხოვე, გავატანე
ჩემი ვეფხისტყაოსანი.

წაეკითხათ, ვერ გაეგოთ,
თურმე იყვნენ ვიროსანი.
ისევ უკან დავიბრუნე
ჩემი ვეფხისტყაოსანი“.

მივაქციოთ ყურადღება: რუსთაველის პოემის მეპატრონემ ქალი ჩატოვა უმეცრების წუმპეში. „ვეფხისტყაოსანი“ კი უკანვე დაიბრუნა. რამსელა სიბრძნეა ჩაქსოვილი ამ მარტივად გამოთქმულ ლექსში.

რუსთაველით და მისი პოემით დაინტერესების კვალი მე-16 საუკუნემდელ ქართულ წყაროებში არ ჩანს. ხოლო XVI–XVIII საუკუნეების ქართულ სინამდვილეში რუსთაველის პიროვნებისადმი და ვეფხისტყაოსნისადმი ინტერესი ცხოველმყოფელ ხასიათს ატარებს (სერაპიონ საბაშვილი, თეიმურაზ პირველი, არჩილ ბაგრატიონი, ვახტანგ მეექვსე, თეიმურაზ მეორე, დავით გურამიშვილი, ანტონ პირველი და ა.შ.).

რად ღირს შუა საუკუნეების მეორე დიდი პოეტის დავით გურამიშვილის სიტყვების გახსენება: „მე რუსთველსა ლექსს არ უდრი, ვით მარგალიტს ჩალის ძირსა“...

ან კიდევ:

„ოდესაც ბრძენმან რიტორმან შოთამ რგო იგავთ ხეო და,
ფესვ ღრმა ყო, შრტონი უჩინა, ზედ ხილი მოიწეოდა,
ორგზითვე ნაყოფს მისცემდა, ვისკენაც მოირხეოდა,
ლექსი რუსთვლისებრ ნათქვამი მე სხვისი ვერ ვნახეო და“.

მართალია, „ვეფხისტყაოსანის“ მიწიერი სიყვარულით გამხჭვალვას ვერ ეგუებოდა დიდი ანტონ ბაგრატიონი (ანტონ პირველი, ანტონ კათალიკოსი), მაგრამ სიმართლისთვის თვალის გასწორებასაც ვეღარ გაურბოდა:

„შოთა ბრძენ იყო, სიბრძნის–მოყუარე ფრიად!
ფილოსოფოსი, მეტყუელი სპარსთა ენის.
თუ სამ სწადოდა, ღმრთისმეტყველიცა მაღალ,
უცხო საკვირველ, პიიტიკოს – მესტიხე“...

XVII–XVIII საუკუნეები „ვეფხისტყაოსნის“ და მისი ავტორის ისტორიისთვის საგანგებო მნიშვნელობათა მატარებელია: XVII საუკუნის ქართულმა ლიტერატურულმა წყარომ დააფიქსირა პირველად, რომ პოემის შემქმნელს სახელად რქმევია შოთა: „ესენი (ვეფხისტყაოსნის გმირები) შოთა რუსთველმან შეამკო არსთა მკობითა“ (თეიმურაზ პირველი); XVII საუკუნიდან შემოგვენახა თხზულების უძველესი ხელნაწერი, რომელიც მამუკა თავაქალაშვილის მიერ გადაწერილია ზუგდიდში. ლევან დადიანის (II) სამთავრო კარზე 1646 წელს; 1712 წლიდან იწყება რუსთველოლოგიური მეცნიერების ისტორია, როდესაც დაიბეჭდა პირველად „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული რედაქცია, მას მეფე–კომენტატორმა დაურთო „თარგმანი“ ანუ ახსნა–განმარტებანი. იგი გამოკვლევის ხასიათს ატარებს. მასში ვახტანგ მეექვსე შეეხო პოემის ფაბულის წყაროს საკითხს და ეჭვმიუტანლად დაასაბუთა, რომ ფაბულა ორიგინალურია და არაა სპარსულიდან გადმოღებული; ასევე, „კომენტარებში“ რუსთაველი აღიარებულია ქრისტიან პოეტად; გარდა ამისა, პოემის მიჯნურობა გამოცხადებულია საღვთო სიყვარულად ანუ იგი გახვეულია ალეგორიულ–მისტიკური გააზრების სამოსელში.

ზემოთ პოემის უძველესი ხელნაწერი ვახსენეთ. ჩვენამდე მოღწეულია „ვეფხისტყაოსნის“ 162 ხელნაწერი და 32 ფრაგმენტი. ყველა ეს ხელნაწერი და ფრაგმენტი აღწერილია სარგის ცაიშვილის მიერ. სამწუხაროდ, ავტოგრაფულ ხელნაწერზე ოცნებაც კი წარმოუდგენელი ჩანს. ეს ხელნაწერები საუკუნეებით არის დაშორებული პოემის შეთხზვის ხანას, რამაც განაპირობა მათი წარყვნა დროთა მანძილზე. ამიტომაც რუსთველოლოგიაში დღემდე პრობლემად რჩება მათი გაცხრილვა და დედანთან მიახლოებული ტექსტის დადგენა. ტექსტის კრიტიკული განჩხრეკა და დადგენა პირველად ვახტანგ მეექვსემ სცადა. აქვე უნდა დასახელდეს XIX საუკუნის 80–იან წლებში შექმნილი ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დამდგენი კომისია, რომელშიც შედიოდ-

ნენ ი. ჭავჭავაძე, ა. წერეთელი, ი. გოგებაშვილი, გ. წერეთელი, ი. მეუნარგია და სხვა. მათ მიერ დადგენილი ტექსტი დაიბეჭდა 1888 წელს. დიდი შრომა გასწია 1968 წელს ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტში შექმნილმა „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის დამდგენმა კომისიამ (ა. შანიძე, ა. ბარამიძე, გ. წერეთელი, ს. ცაიშვილი და სხვ.) ცხადია, დასახელებული კომისიების მუშაობას უხარვეზოდ არ ჩაუვლია.

როგორც უკვე ითქვა, „ვეფხისტყაოსანი“ სტამბური წესით პირველად გამოქვეყნდა თბილისში 1712 წელს, ვახტანგ მეექვსის რედაქციით და კომენტარებით („თარგმანით“). ვახტანგისეულ გამოცემას უსწრებს მხოლოდ ოციოდე ხელნაწერი. ისტორიამ შემოინახა 1712 წლის გამოცემის მხოლოდ 20 ცალი. მათგან ერთი ცალი პარიზის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში ინახება, ერთი ცალი კი – პეტერბურგის საჯარო ბიბლიოთეკაში. პეტერბურგშივე განხორციელდა 1841 წელს პოემის მეორე ბეჭდური გამოცემა, მარი ბროსეს, ზაქარია ფალავანდიშვილის და დავით ჩუბინაშვილის რედაქციით. ამ გამოცემის წინასიტყვის თანაავტორი, მთავარი კონსულტანტი და ტექსტის დადგენის საქმეში აქტიური მონაწილე ყოფილა თეიმურაზ ბაგრატიონი.

დღემდე ქართულ ენაზე „ვეფხისტყაოსნის“ მრავალი გამოცემა არსებობს, რომელთა შორის უნდა დასახელდეს საიუბილეო და აკადემიური გამოცემები, ცალკეულ რუსთველოლოგთა მიერ საკუთარი რედაქციით შესრულებული პუბლიკაციები: დავით კარიჭაშვილის რედაქციით, იუსტინე აბულაძის რედაქციით, სარგის კაკაბაძის რედაქციით, კონსტანტინე ჭიჭინაძის რედაქციით, პავლე ინგოროყვას რედაქციით, აკაკი შანიძისა და ალექსანდრე ბარამიძის რედაქციით და ა.შ. ყურადღებას იქცევს ნოდარ ნათაძის მიერ შესრულებული სასკოლო გამოცემა.

არსებობს „ვეფხისტყაოსნის“ ორი რედაქცია: ვრცელი რედაქცია, მოკლე რედაქცია. პოემის ვრცელი რედაქციული ტექსტი დაუცავს ძველ ხელნაწერებს, მოკლე კი ვახტანგისეულ გამოცემას.

აღორძინების პერიოდში რუსთაველის თხზულებას გამოუჩნდნენ ინტერპოლატორები (ყალბისმქნელები) თუ გამგრძელებელნი: ნანუჩა ციციშვილი, ვინმე მესხი მელექსე. იოსებ თბილელი (სააკაძე), გიორგი თუმანიშვილი. სხვათა ვინაობა უცნობია. არჩილ ბაგრატიონმა მოგვცა ერთ–ერთი მათგანის ამომწურავი დახასიათება, რაც შეგვიძლია გავავრცელოთ ყველა დანარჩენ ინტერპოლატორზე:

„ნანუჩას რუსთველის ნათქვამში ბევრი რამ ჩაურევია,
საბრალოს ვერ შეუწყვია, წმინდა რამ აუმღვრევია.
მასთან რას სწერდა მის ლექსსა, სარეგვნე მით მორევია.
რუსთველი სიბრძნის ტბა არის, არცა თუ იგ მორევია“.

ცნობილია „ვეფხისტყაოსნის“ გაგრძელებანი: „ხვარაზმელთა ამბავი“, „გმირთა სიკვდილის ამბავი“, ასევე გაგრძელებათა გაგრძელება „ომანიანის“ სახით. პოემის გაგრძელებად იყო მიჩნეული „ინდო-ხატაელთა ამბავიც“. სათანადო კვლევებით დადასტურდა, რომ „ინდო-ხატაელთა ამბავი“ ბუნებრივი რგოლია ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტური მწკრივისა. ამ რგოლის ამოვარდნა უსათუოდ დაარღვევდა მწკრივის მთლიანობას და უწონასწორობას შეიტანდა ამბის განლაგებაში. შინაარსობრივად „ინდო-ხატაელთა ამბავი“ ვეფხისტყაოსნის ორგანული ნაწილია, ნაგულისხმევია წინა ეპიზოდებით და საერთო მწყობრიდან გამოურიცხავია“ (ალ. ბარამიძე). ეტყობა, ვახტანგ მეექვსეს „ინდო-ხატაელთა ამბავი“ რუსთაველის კუთვნილებად არ მიაჩნდა. ამიტომაც მან ვერ ჰპოვა ადგილი პოემის 1712 წლის გამოცემაში. ინდო-ხატაელთა ამბის სრული ტექსტი ხელნაწერებით ნაანდერძევი პირველად გამოაქვეყნა სარგის კაკაბაძემ. ამ ეპიზოდს ვეფხისტყაოსნის ორგანულ ნაწილად მიიჩნევდა კ. ჭიჭინაძეც. ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენმა კომისიამ (ალ. ბარამიძის ხელმძღვანელობით) „ინდო-ხატაელთა ამბავი“ დააბრუნა პოემის ტექსტში.

„ვეფხისტყაოსნის“ თარგმნის ისტორია 1802 წლიდან იწყება, როდესაც ევგენი ბოლხოვიტინოვმა გამოაქვეყნა თხზულების

პირველი სტროფის რუსული სიტყვა–სიტყვითი თარგმანი. აქედან მოკიდებული დღემდე პოემა მსოფლიოს მრავალ ენაზეა თარგმნილი: ინგლისურ, ფრანგულ, გერმანულ, ებრაულ, სპარსულ, რუსულ, ესპანურ, იტალიურ, ბერძნულ, რუმინულ, ჩეხურ, უნგრულ, იაპონურ, ჩინურ, სომხურ, ლიტვურ, უკრაინულ, პოლონურ, აფხაზურ და სხვა ენებზე. აღსანიშნავია, რომ ზოგიერთ ენაზე „ვეფხისტყაოსანი" რამდენიმეჯერ ითარგმნა. მაგალითად, ინგლისურ ენაზე ოთხჯერაა თარგმნილი (მარჯორი უორდროპი, რობერტ სტივენსონი, ვივიანი, ვენერა ურუშაძე), ფრანგულ ენაზე ნაწარმოები თარგმნეს მარი ბროსემ, იონა მეუნარგიამ, გიორგი გვაზავამ (ანი მარსელი პაონთან ერთად) სერგი წულაძემ და სხვ. გერმანულ ენაზე: არტურ ლაისტი, ჰუპერტი, ბუდენზიგი; რუსულ ენაზე არსებობს ი. ბარტდინსკის (გრიგოლ დადიანის დახმარებით და დავით ჩუბინიშვილის მონაწილეობით), ა. აბაშიძის, კ. ბალმონტის, ნ. ზაბოლოცკის, პ. პეტრენკოს, შ. ნუცუბიძის და სხვათა თარგმანები. ამ მხრივ უნდა დასახელდეს: აფხაზური, სომხური, ჩინური, უნგრული... ენები.

ათეულობით წლების მანძილზე რუსთველოლოგთა გარკვეულმა ნაწილმა დიდი ენერგია შეალია პოემის ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხების კვლევას („ვეფხისტყაოსნის" ავტორი, დაწერის თარიღი, ფაბულის წყაროს საკითხი).

შოთა რუსთაველზე ბიოგრაფიული ცნობები არ შემოგვენახა. ამის უმთავრეს მიზეზად სახელდება: თამარის დროინდელი საქართველოს ძლიერება დაამხეს ხვარაზმელების, მონღოლების გამანადგურებელმა შემოსევებმა, რასაც ემსხვერპლა რუსთაველის ბიოგრაფიული მასალები. მიუხედავად ამისა, არსებობს რიგი წყაროებისა, რომელთა გათვალისწინებით შესაძლებელი ხდება ჩვენი დიდი პოეტის ბიოგრაფიული მომენტების აღდგენა-დაზუსტება. პოემის პროლოგსა და ეპილოგში ავტორი წოდებულია „რუსთველად", ხოლო პოეტის სახელი შოთა, როგორც უკვე ვახსენეთ, დადასტურებულია XVII საუკუნის ლიტერატურული

წყაროში. თეიმურაზ პირველის გამოთქმით: „ესენი შოთა რუსთველმან შეამკო არსთა მკობითა“. დასაბუთებულად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ დიდი შემოქმედი წარმოშობით იყო არა თბილისთან ახლოს მდებარე რუსთავიდან, არამედ მესხეთის რუსთავიდან.

მრავალი მეცნიერი არკვევდა რუსთაველის დაბადების თარიღს, რომელთაგან სიმართლესთან ახლოს უნდა იყოს პ. ინგოროყვას, ს. კაკაბაძის, ს. ცაიშვილის თვალსაზრისები. ს. ცაიშვილის თანახმად, პოეტი დაბადებული უნდა იყოს 1163-1165 წლებში. თითქმის იგივე აზრისაა ს. კაკაბაძე, პ. ინგოროყვას მტკიცებით, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის დაბადების თარიღია 1166 წელი. სწორედ ეს გაითვალისწინეს, როდესაც მსოფლიო მასშტაბით აღინიშნა 1966 წელს რუსთაველის დაბადებიდან 800 წლისთავი, მიმდინარე 2016 წელს აღინიშნება 850 წლის იუბილე.

შოთა რუსთაველზე უტყუარი ცნობები შემოგვინახა პალესტინის ქართველთა ჯვარის მონასტერმა. ერთ-ერთ სცენაზე მოცემულია პოეტის ფრესკული გამოხატულება მაქსიმე აღმსარებელთან და იოანე დამასკელთან ერთად. აქვეა წარწერაც: „ამის დამხატავსა შოთას შეუნდვნეს ღმერთმან. ამინ. რუსთველი“. ამავე მონასტერში დაცულია აღაპთა წიგნი, სადაც ვკითხულობთ: „ამასვე ორშაბათსა აღაპი შოთაჲსი მეჭურჭლეთ უხუცესისაჲ, ვინცა შესცვალოს შე-მცა-ცვალებულ არს რჯულისაგან ქრისტეანეთაჲსა“. მეცნიერულად დასაბუთებულია, რომ წარწერაში და აღაპთა წიგნში მოხსენებული „შოთა რუსთველი“ და „შოთა მეჭურჭლეთუხუცესი“ ერთი და იგივე პიროვნებაა, რომელმაც შექმნა „ვეფხისტყაოსანი“. სწორედ ჯვარის მონასტერში დაცული მასალები აღმოჩნდა მკვლევართათვის მაორიენტირებელი, სტიმულისა და ტონის მიმცემი დიდი შოთას – თორელობის, რუსთველობის და მეჭურჭლეთუხუცესობის გასარკვევად თუ შესასწავლად.

დასაბუთებულად შეიძლება ჩაითვალოს, რომ პოემის ავტორი არის თამარის დროის დიდი პოლიტიკური მოღვაწე შო-

თა რუსთაველი. თამარის დროსვე მომხდარა მისი აღზევება მეჭურჭლეთუხუცესის თანამდებობაზე. იგი წარმომადგენელი იყო თორელთა ფეოდალური სახლისა (ნ. შოშიაშვილი, ს. ცაიშვილი, რ. ფირცხალაიშვილი, მ. ჯანაშვილი, ს. კაკაბაძე): „იერუსალიმის ჯვარის მონასტრის მასალებმა უეჭვოდ დაადასტურა შოთა რუსთაველის მეჭურჭლეთუხუცესობა, ხოლო მეჭურჭლეთუხუცესის სახელოს ორიენტირმა კი რუსთველოლოგია სწორედ თორელთა საგვარეულო სახლამდე მიიყვანა. გარკვეული იქნა, რომ მეჭურჭლეთუხუცესის სახელო თამარის დროს თორელთა საგვარეულოს წარმომადგენლებს სჭერიათ, ხოლო თამარის შემდეგ XIII საუკუნეში ამ სახელოს მქონებლად სხვადასხვა დროს გვევლინებოდნენ ორი დიდი ფეოდალური სახლის შვილნი – თორელნი ან ჯაყელნი“ (რ. ფირცხალაიშვილი).

გაირკვა, რომ პოემის ავტორი ყოფილა ჭიაბერ თორელის ვაჟი. ჭიაბერი იყო გიორგი მესამის მეჯინიბეთუხუცესი და თამარ მეფის მანდატურთუხუცესი. მესხეთში თორი ერქვა დიდ ფეოდალთა სამამულო ადგილს. პოეტმა ზედწოდება რუსთველობა მიიღო თორშივე შემავალ სოფელ რუსთავისაგან, რომელიც მას, ალბათ, როგორც თორელთა საგვარეულო წევრს, სამამულედ ებოძა (ს. ცაიშვილი). ფიქრობენ, რომ ჭიაბერის ვაჟი შოთა თორელი მეჭურჭლეთუხუცესად დაუნიშნავთ 1205-1220 წლებში (ს. ცაიშვილი).

აღსანიშნავია, რომ XVIII საუკუნიდან წერილობით წყაროებში, რომელსაც მხარს უჭერს ზეპირი ხალხური გადმოცემებიც, „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი იხსენიება თამარ მეფის მდივნად, კარის პოეტად, „მწერალთა უხუცესად“, ისტორიკოსად, ღვთისმეტყველად, მოლარეთუხუცესად, მეჭურჭლეთუხუცესად, ზოგან – ვაზირად.

რუსთაველი თავადვე გვარკვევს იმაში, რომ მას სხვა ნაწარმოებებიც ექნებოდა დაწერილი: „მოშაირე არა ჰქვიან თუ სადმე თქვას ერთი, ორი, თავი ყოლა ნუ ჰგონია მელექსეთა კარგთა სწორი“.

ამასთან დაკავშირებით გამოითქვა კიდეც მოსაზრებანი: ანტონ ბაგრატიონის მიხედვით, რუსთაველი იყო „გამომთქმელი მეფის თამარის ცხოვრებისა“. ივ. ლოლაშვილს სჯერა ანტონ კათალიკოსის მოცემული გამონათქვამის ავთენტურობისა. მკვლევარი რუსთაველს მიაწერს ცნობილ საისტორიო ძეგლს „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“. მიხ. წერეთლის თანახმად, რუსთაველი ხომ არ უნდა მივიჩნიოთ „ისტორიათა და აზმათა“ პირველი ნაწილის ავტორად. კ. გრიგოლიას ვარაუდით, არსებობდა ჩვენამდე მოუღწეველი რომელიღაც ისტორიული თხზულება, რომელიც უნდა შექმნა ჩვენს დიდ პოეტს. ნიკო მარი რუსთაველს აიგივებდა ჩახრუხაძესთან და მას თვლიდა „თამარიანის“ ავტორადაც. ამავე აზრისანი არიან მარი ბროსე, მ. ჯანაშვილი, ზ. გამსახურდია. დავით ჩუბინიშვილი რუსთაველს მიაწერდა ორ იამბიკოს: „ცასა ცათასა“, „ქალწულებრივთა სისხლთა“. პ. ინგოროყვა პოეტს მიაკუთვნებდა კიდევ ორ თხზულებას: „ქებანი“, რომანი იოსებ მშვენიერზე. სამეცნიერო ლიტერატურაში არც ერთი ეს მოსაზრებანი არ არის გაზიარებული.

აქვე შეუძლებელია ერთ გარემოებაზე ყურადღების გაუმახვილებლობა: 1942 წელს ქ. მარსელში გამოვიდა ფრანგულ ენაზე ორიენტალისტ ფრანც ტუსენის წიგნი „სიყვარულისა და ომის ისლამური სიმღერები“. მასში თავმოყრილია სხვადასხვა ისლამური ქვეყნის პოეტთა ლექსების ფრანგული პროზაული თარგმანები. ტექსტები ნათარგმნია არაბულიდან. აქვეა განყოფილება – „საქართველოს სიმღერები“, სადაც მოთავსებულია ოთხი ავტორის (თავადი ზუმელი – „ვარდი“; შავთელი – „დაბრკოლება“, რუსთველი – „ვეფხის ტყავი“ – ნაწყვეტის სახით; ანონიმი ავტორის – „ღამე“) თითო ლექსი. ტუსენის წიგნის ქართული მასალები ფრანგულიდან გადმოაქართულა და საინტერესო ნარკვევის დართვით გამოაქვეყნა მიხ. მამულაშვილმა. გაირკვა, რომ „ვეფხის ტყავს“ „საერთო არაფერი გააჩნია „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსთან.

„ვეფხისტყაოსნის“ დაწერის ზუსტი თარიღი უცნობია. გამოთ-

ქმულ ურთიერთგამომრიცხველ მოსაზრებათაგან სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრდა 1189-1207 წლები. ამის გარკვევის საშუალება რუსთველოლოგებს მისცა პოემის პროლოგმა და ეპილოგმა, სადაც პოეტის ქების ობიექტად მოიხსენიებიან თამარ მეფე და დავით სოსლანი, როგორც ფიზიკურად ცოცხალნი. მათი დაქორწინების თარიღია 1189 წელი. დავით სოსლანი გარდაიცვალა 1207 წელს. ამდენად, პოემა იწერება თამარისა და დავითის შეუღლებიდან ანუ 1189 წლიდან, პირველი მათგანის ანუ დავით სოსლანის გარდაცვალებამდე – 1207 წლამდე.

„ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის წყაროს საკითხმა რუსთველოლოგიაში წარმოშვა ურთიერთგამომრიცხველი მოსაზრებანი. ამის ამოსავალ პუნქტად გვევლინება პროლოგში მოცემული გამონათქვამი: „ესე ამბავი სპარსული ქართულად ნათარგმანები... ვპოვე და ლექსად გარდავთქვი, საქმე ვქმენ საჭოჭმანები“. ამ ტაეპების შინაარსის პირდაპირი წაკითხვის შედეგად რუსთველოლოგთა ერთი ნაწილი ამტკიცებდა ფაბულის ნასესხობას (ნიკო მარი, კ. ჭიჭინაძე, იუსტ. აბულაძე, მ. თოდუა, ი. მეუნარგია, იპ. ვართაგავა ...), მეორე ნაწილი კი (კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, ს. ცაიშვილი, რ. სირაძე...) აღიარებენ ფაბულის ორიგინალობას. ამას სათავე ვახტანგ მეექვსემ დაუდო. პოემისათვის დართულ კომენტარებში ვახტანგმა აღნიშნა: „ეს ამბავი სპარსში არ არის... სპარსშიდა ეს ამბავი არსად იპოება... ამბავიც თვითონ გააკეთა და ლექსადაც თვითონ გააწყოო“. ვაჟა-ფშაველაც მტკიცედ იცავდა ფაბულის ორიგინალობის საკითხს.

ა. ბარამიძე წერს: „სპარსული ამბის“ მომიზეზებით რუსთაველმა გამოიყენა მსოფლიო ლიტერატურაში კარგად ცნობილი ხერხი – სიუჟეტური შენიღბვის ხერხი, სიუჟეტის ხელოვნურად გაუცხოურების თუ გაუცნაურების ხერხი“. საილუსტრაციოდ მეცნიერს მოაქვს სათანადო მაგალითები მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიიდან (ფრანგ შარლ მონტესკიეს „სპარსული წერილები“; ლერმონტოვის „ჩვენი დროის გმირი“).

პროლოგში ნათქვამს – „ესე ამბავი სპარსული ქართულად

ნათარგმანები“ ყველაზე სწორი ახსნა მოუძებნა რ. სირაძემ. მისი დაკვირვებით, „სპარსული ამბავი“ არ უნდა გავიგოთ პირდაპირი მნიშვნელობით, არამედ მასში მოიაზრება სპარსულ ლიტერატურულ სინამდვილეში გავრცელებული მხატვრული გამონაგონის ლიტერატურული ხერხი, ხოლო „ქართულად ნათარგმანები“ ნიშნავსო მის გაგებას ქართულად, ქართულ სინამდვილესთან დაკავშირებას.

მარი ბროსემ პირველმა აღიარა „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსის ალეგორიულობა, ისტორიულ-ნაციონალური ინტერპრეტაცია. დავით ჩუბინაშვილი შეუდგა ისტორიული ანალოგიების დადგენას. მისი ინტერპრეტაციები გაიზიარეს დ. ბაქრაძემ, მ. ჯანაშვილმა, ვაჟა-ფშაველამ, დ. ბენაშვილმა. ზ. გამსახურდიამ. რაც შეეხება პ. ინგოროყვას, მან მოგვცა ვეფხისტყაოსნის ისტორიული შიფრის ამოხსნის ორიგინალური ცდა – ეს არის ტარიელის თავგადასავლის მიხედვით რუსთაველის ბიოგრაფიული საკითხების გადაწყვეტა. ა. ბარამიძემ არ გაიზიარა ვეფხისტყაოსნის ალეგორიული ინტერპრეტაციები.

პირველად ალ. ხახანაშვილმა მიიჩნია ვეფხისტყაოსნის წყაროდ ხალხური „ტარიელიანი“. ამ თვალსაზრისმა მწარე კრიტიკა იწვნია ვაჟა-ფშაველას მხრიდან. ალ. ხახანაშვილის გზას მტკიცედ დაადგა მ. ჩიქოვანი. დღეისათვის მეცნიერულად დასაბუთებულია, რომ ხალხური „ტარიელიანი“ მკრთალი ანარეკლია ვეფხისტყაოსნისა, ის აგებულია რუსთაველის პოემის მასალაზე.

საერთოდ, რუთველოლოგიური მეცნიერების კვლევის თანამედროვე ეტაპზე შეიძლება დამტკიცებულად ჩაითვალოს, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულაც რუსთაველს ეკუთვნის, ორიგინალურია და არსაიდან ნასესხები არ არის, რითაც დაგვირგვინდა ჯერ კიდევ 1712 წელს ვახტანგ მეექვსის მსჯელობის სისწორე და სიმართლე.

„ვეფხისტყაოსნის“ მკითხველს კარგად მოეხსენება, რომ იგი შედგება პროლოგისაგან („დასაწყისი“), საკუთრივ პოემისაგან

(თხრობა, ამბავი) და ეპილოგისაგან („დასასრული“). პროლოგსა და ეპილოგზე არაერთგვაროვანი შეხედულებანი არსებობდა. ზოგიერთი მკვლევარი მათ სრულ სიყალბედ თვლიდა (დ. კარიჭაშვილი, ალ. სვანიძე). ალ. სარაჯიშვილი პროლოგს უწოდებდა რუსთაველის პოეტურ აღსარებას, პოემის ახსნას და კლიტე–გასაღებს. განსაკუთრებულია პროლოგის მნიშვნელობა პოემის ლიტერატურულ–ისტორიული საკითხების გადასაწყვეტად და ავტორის ლიტერატურულ–ესთეტიკური კონცეფციების გამოსარკვევად.

რუსთაველმა პროლოგში ჩამოაყალიბა თავისი თეორია–შეხედულებანი პოეზიაზე და მიჯნურობაზე. შაირობა ანუ პოეზია გამოაცხადა სიბრძნის დარგად, აქცენტი გააკეთა მის შემეცნებით მნიშვნელობაზე, უტილიტარულ-აღმზრდელობით ღირებულებაზე, საღმრთო და საამქვეყნო დანიშნულებაზე, ესთეტიკური სიამოვნების მომგვრელზე; განმარტავს პოეზიის სპეციფიკას („გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის“...); გვიხასიათებს ეპიკოს და ლირიკოს პოეტებს, საუბრობს „მესამე ლექსის“ რაობაზე, მელექსეთა სამ კატეგორიაზე. ლექსის შესაქმნელად აუცილებელ კომპონენტებზე (ენა, გული ანუ გრძნობა, ხელოვანება ანუ ოსტატობა და გონება), აფიქსირებს ეპიკური ჟანრის უპირატესობას („მოშაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად“).

რუსთაველს მიჯნურობა პოეზიის საგნად და პოეტური შთაგონების ობიექტად მიაჩნია. პოეტი ერთმანეთისაგან განასხვავებს საღმრთო სიყვარულს („მიჯნურობა პირველი“) და საამქვეყნო, მიწიერ მიჯნურობას, ხორციელ სიყვარულში ერთმანეთს უპირისპირებს ზნეობრივ ანუ საღმრთოს მიმსგავსებულ მიჯნურობას და სიძვა-მრუშობას. პოეტი აყალიბებს მიჯნურთა „ზნეობის“ დამახასიათებელ ნიშნებს ანუ სამიჯნურო ზნეობა–თვისებათა მთელ კოდექსს, განსაზღვრავს სარაინდო მიჯნურობის წესებს (ა. ბარამიძე).

„ვეფხისტყაოსნის“ მთავარი იდეურ-თემატიკური მოტივები-

დან უპირველეს ადგილს სწორედ სიყვარული იკავებს. პოემის მთავარ პერსონაჟთა წყვილი – ნესტანი და ტარიელი, თინათინი და ავთანდილი დამუსტულნი არიან სიყვარულის ამამაღლებელი გრძნობით, რომლის თანამდევია თავგანწირულობის იდეა. სიყვარულთან ერთად პოემას მსჭვალავს ძმობა-მეგობრობის, ძმადნაფიცობის, პატრიოტიზმის წამყვანი მოტივები. პერსონაჟთა ძმობა-მეგობრობა ამაღლებული და გადაზრდილია ხალხთა მეგობრობის იდეამდე. მთავარი პერსონაჟები მშობლიური ქვეყნის სახელმწიფოებრივი ინტერესებისათვის იბრძვიან. პოემის გმირებს თანაბარი გრძნობით უყვართ როგორც თავიანთი სამშობლო, ისე ძმადნაფიცების ქვეყანა.

რუსთველოლოგიის ერთ-ერთ უმთავრეს პრობლემატიკას ჩვენი უდიდესი პოეტის მსოფლმხედველობის შესწავლა წარმოადგენს (სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებები, რელიგიურ–ფილოსოფიური შეხედულებები...). ავტორის სოციალური შეხედულებანი ნათლად წარმოჩნდა პატრონყმური სინამდვილის, პატრონყმობის ინსტიტუტის ასახვისას.

სწორადაა შენიშნული, რომ რუსთაველი გამოკვეთილად არ ავლენს რომელიმე რელიგიისადმი თავის მიდრეკილებას, იგი არც რელიგიის დოგმატურ–საწესო ფორმების გამომხატველია, თუმცა გულგრილადაც არ ეკიდება სარწმუნოებრივ – აღმსარებლობით საკითხებსაც.

მკვლევარნი არ იჩენდნენ ერთსახოვან მიდგომას პოეტის რელიგიური განწყობის მიმართ. რას არ სწამებდნენ მას: რუსთაველი იყოო წარმართი, მაჰმადიანი, მანიქეველი და ა.შ. პირველად ვახტანგ მეექვსემ სწორად განჭვრიტა თავის „თარგმანში“ ანუ კომენტარებში, რომ პოემის ავტორი უწინარესად იყო ქრისტიანი შემოქმედი. „ვეფხისტყაოსანის“ საფუძვლიან გაცნობას მივყავართ დასკვნამდე, რომ მისი ავტორი ყოფილა ქართულ ბიბლიაზე აღზრდილი, ქართული სასულიერო მწერლობის მცოდნე. მართალია, ნაწარმოებში არ იხსენიება ქრისტე-მაცხოვარი, არც

ღვთისმშობელი თუ ქრისტიანი წმინდანები. მაგრამ პოეტის მიერ მოხმობილი ქრისტიანული ცნებები („ერთ-არსება ერთი", „უჟამო ჟამი", „მზიანი ღამე") აშკარად მეტყველებს მის ქრისტიანობაზე: „ერთ–არსება ერთი" ხომ სამებას გულისხმობს, „უჟამო ჟამი" და „მზიანი ღამე" ქრისტეს ორბუნებოვნების გამომხატველია. პოემაში ფიგურირებს სააღდგომო დღესასწაული (მოედანს დავდგი კარვები წითლისა ატლასებისა, მოვიდა სიძე, გარდახდა, დღე ჰგვანდა, არს აღვსებისა: „აღვსება" ძველი ქართულით აღდგომას ნიშნავს).

რუსთველოლოგთა ერთი ნაწილი „ვეფხისყაოსანში" პოულობს არეოპაგიტული ქრისტოლოგიის ზემოქმედების ნაკვალევს. არეოპაგიტიკის ავტორს იმოწმებს კიდეც პოეტი: „ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დივნოს გააცხადებს. ღმერთი კარგსა მოავლინებს, ავ-ბოროტსა არ დაბადებს". „ბრძენი დივნოსი" სწორედ ფსევდო-დიონისე არეოპაგელია. „ვეფხისტყაოსანში" უდიდესი ფილოსოფოსი ანტიკური ხანისა პლატონიცაა ნახსენები: „მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა–თქმულსა"...

მ. გოგიბერიძის, პ. ინგოროყვას მიხედვით, შოთა რუსთაველს შესაძლებლად მიაჩნია შეათავსოს და შეათანხმოს ქრისტიანიზმის იდეები ფილოსოფიასთან, სხვა ფილოსოფიურ–რელიგიურ მოძღვრებათა იდეებთან. შ. ხიდაშელს პანთეიზმი მიაჩნია ვეფხისტყაოსანში ასახული ჰუმანიზმის ფილოსოფიურ თეორიად. ინგლისელი მორის ბაურაც მიიჩნევს, რომ რუსთაველი ახლოსაა პანთეიზმთან. შ. ნუცუბიძე თვლის, რომ პოეტი თანმიმდევრულად ავითარებს პანთეისტური მატერიალიზმის თვალსაზრისს, ზოგიერთი მკვლევარი რუსთაველს პლატონიკოსად მიიჩნევს, ზოგიერთი–ნეოპლატონიკოსად, ზოგიერთი კი – არისტოტელიკად.

სამართლიანად არის მიჩნეული რუსთაველის მსოფლმხედველობის საფუძვლად ჰუმანიზმი. ა. ბარამიძე წერს: „ჰუმანისტურია რუსთველის მოძღვრება ზნეობაზე და მისი ეთიკური იდეალები. ჰუმანისტურია რუსთველის სოციალურ–პოლიტიკური შეხედულებანი; ჰუმანისტურად წყვეტს პოეტი ქალთა სა-

კითხს; ჰუმანისტურად აისახა ვეფხისტყაოსანში ძმადნაფიცობა, სამშობლოს სიყვარული, ხალხთა მეგობრობა, მიწიერი სიყვარული. პოეტის მხრიდან ენის ხალხურობისკენ მიდრეკილებაც განსაზღვრავს მის ჰუმანისტურობას“.

ნ. ზაბოლოცკის ენით რომ ვთქვათ, ევროპულ რენესანსამდე დიდი ხნით ადრე რუსთაველმა ადამიანებს აუწყა ახალი ჰუმანისტური მორალის საწყისები. აქედან გამომდინარე, რუსთაველი აღიარებულ იქნა ადრეული რენესანსის („ქართული რენესანსის“) წარმომადგენელ პოეტ–მოაზროვნედ. ფართოდ არის ცნობილი შ. ნუცუბიძის თეორია აღმოსავლური რენესანსის შესახებ, რომლის მწვერვალად დიდი მეცნიერი მიიჩნევდა ქართულ რენესანსს.

მიმზიდველია რუსთაველის ენა. აკ. შანიძეს მსოფლიო ლიტერატურული ძეგლი „ვეფხისტყაოსანი“ უპირველესად ქართული ენის დოკუმენტად ესახება, რომელიც მაჩვენებელია გარკვეული ეტაპისა ქართული სალიტერატურო ენის განვითარების ისტორიაში. პოემა შეიცავს 45000-მდე სიტყვას. სამეცნიერო ლიტერატურაში საფუძვლიანად არის შესწავლილი რუსთაველის პოეტიკაც, ესთეტიკაც, მხატვრული ენის თავისებურებანი (მეტაფორა, ეპითეტი, პოეტური შედარება, განმეორება...).

რუსთაველმა დააკანონა შაირის ორი ძირითადი სახე – მაღალი და დაბალი შაირი, რომელიც თექვსმეტმარცვლიანი ლექსია. ორივე შაირის რიტმულ წყობას შესაფერისად ამკობს სათანადოდ განსხვავებული რითმები.

სამეცნიერო ლიტერატურაში დამაჯერებლად არის შესწავლილი შოთა რუსთაველის მიმართება ქართულ ბიბლიასთან, ქართულ სასულიერო მწერლობასთან, „ამირანდარეჯანიანთან“, „ვისრამიანთან“, სახოტბო პოეზიასთან („თამარანი“, „აბდულმესიანი“). როგორც შენიშნულია, „რუსთაველმა სავსებით დაძლია და გადალახა საეკლესიო – სარწმუნოებრივი აზროვნება და შექმნა საერო-ჰუმანისტური პოეზიის უკვდავი ძეგლი, იგი სრულიადაც არ თაკილობდა ძველ-ქართულ სასულიერო მწერლობას და

ერთგვარად დავალებულია კიდევაც ამ მწერლობის საუკეთესო ნიმუშებისაგან. განსაკუთრებით ეს ითქმის ძველ-ქართულ შესანიშნავ სასულიერო პოეზიაზე".

ასევე საფუძვლიანად არის დამუშავებული და შესწავლილი რუსთაველის მახლობელი წინამორბედნი და თანამედროვენი მსოფლიო ლიტერატურაში (ფირდოუსის „შაჰ–ნამე", ნიზამი განჯელის „ლეილმაჯნუნიანი", „ხოსროვშირინიანი"). ყურადღება გამახვილებულია „ვეფხისტყაოსნის" ზოგი მოტივის მსგავსებაზე შუა საუკუნეების ევროპულ ლიტერატურაში („სიმღერა როლანდზე", „სიმღერა სიდზე", სიმღერა ნიბელუნგებზე", „პარციფალი", კრეტიენ დე ტრუას „ლანსელოტი", „ტრისტან და იზოლდა"). ლუი არაგონის თქმით, „ვეფხისტყაოსანი" საშუალო საუკუნეების ყველაზე შესანიშნავი ქმნილებაა. დასავლეთ ევროპის იმავე ეპოქის დიდი პოემებისაგან განსხვავებით, იგი თავისუფალია ყოველგვარი მისტიკისაგან და, აღორძინების ეპოქის ქმნილებათა მსგავსად, ქრისტიანულ მოძღვრებაზე მაღლა დგას".

რუსთაველი იყო არა მხოლოდ დიდი პოეტი და ჰუმანისტი, არამედ მეცნიერი–მოაზროვნეც. პოემის ავტორი არა მარტო თავისი დროის მეცნიერებათა დონეზე დგას, არამედ არაერთ საკითხში წინ უსწრებს და გენიალურ პროგნოზებს იძლევა. პოეტი ღრმად იცნობს ანტიკურ, ინდურ, არაბულ ფილოსოფიას და ლიტერატურას, დაკვირვებული ვარსკვლავთმრიცხველია (ჰელიოცენტრისტული გაგება ახასიათებს), იცის მედიცინა, მსოფლიო გეოგრაფია, ზღვაოსნობა, ეთნოგრაფია.. (გ. ჯიბლაძე).

გ. თევზაძემ თავის საინტერესო მონოგრაფიაში – „რუსთაველის კოსმოლოგია" საყურადღებო დასკვნებში გაგვარკვია: შვედმა მეცნიერმა ტიხო დე–ბრაჰემ XVI საუკუნეში ჩამოაყალიბა სამყაროს აგებულების ზუსტად ისეთივე გეო–ჰელიოცენტრისტული მოდელი, როგორიც რუსთაველმა მასზე 400 წლით ადრე შექმნა. რუსთაველმა კაცობრიობის ისტორიაში პირველად დააყენა და არსებითად მეცნიერულად გადაწყვიტა საკითხი მნათობთა

მოძრაობის მიზეზთა შესახებ. მას სწორად ჰქონდა გაგებული მსოფლიოს მიზიდულობის კანონის არსი და მზეში დაინახა ის ძალა, რომელიც მნათობებს აიძულებს თავიანთი ენერგიული მოძრაობის ხაზიდან გადაუსვიონ და მზის გარშემო იმოძრაონ. რუსთაველს არსებითად იმგვარადვე ჰქონდა წარმოდგენილი პლანეტების მრუდწრიული მოძრაობის მიზეზები, როგორაც ეს სიუტონს და მისი მეოხებით თანამედროვე მეცნიერებას აქვს წარმოდგენილი.

რუსთაველი არა მხოლოდ თავისი ეპოქის შვილია, არამედ ჩვენი თანამედროვეც არის. „ვეფხისტყაოსანი“ ეროვნული ძეგლიც არის და ზოგადკაცობრიულიც. გ. ჯიბლაძის თქმით „შუა საუკუნეების მწუხრიდან რუსთაველი ღაღადებს მომავალი რენესანსული ეპოქის მოწინავე იდეებს და არსებითად მის სახელს უკავშირდება ევროპული მასშტაბით ახალი დროების მოახლოება. არც ერთ იმდროინდელ მსოფლიო მწერალს იმდენი არ უთქვამს რენესანსის, მოსაახლოებლად, რამდენიც რუსთაველს.

„ვეფხისტყაოსნის“ ეროვნული იდეები, სიყვარულის გრძნობა, ძმადნაფიცობა, ჰუმანიზმი, მორალური სისპეტაკე, სათნოება. ოპტიმისტური განწყობა, გმირობა, მოყვასისათვის თავდადება... შთამაგონებელი და ჭეშმარიტი ადამიანობისაკენ მომწოდებელია თანამედროვე ქართველი საზოგადოებისათვის. ამასთანავე, პროგრესულად მოაზროვნე მსოფლიოს ხალხებისათვის. სწორადაა შენიშნული თავის დროზე, რომ რუსთაველი ლიტერატურული მეტყველებითაც ჩვენი თანამედროვეა. თუ მხედველობაში არ მივიღებთ არქაული გამოთქმების გარკვეულ ნაწილს, ასევე ბარბარიზმებს, მთელი პოემა თანამედროვე სალიტერატურო ენით დაწერილი გვეგლინება.

გაიოზ იმედაშვილის ენით რომ ვთქვათ: დიდი მნიშვნელობა ენიჭება რუსთაველის რელიგიური მრწამსის წარმოდგენისათვის „ვეფხისტყაოსნის“ პირველ სტროფს ღვთაებისადმი მიმართვისა და სამყაროს აგებულების თემაზე.[1]

„რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,
ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა,
ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა,
მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა“.

პირველი სიტყვა „რომელმან“ რუსთაველს გამოყენებული აქვს ღვთაების ნაცვალსახელის მნიშვნელობით. იგი ერთ-ერთია უფლის უამრავ სინონიმთაგან, რაც ბიბლიურ წიგნებში და სასულიერო მწერლობაში მოგვეპოვება. გ. იმედაშვილის დაკვირვებით, „რომელმან“ არაა შემთხვევითი ლექსიკური ელემენტი. იგი ჰიმნოგრაფიაში შემუშავებულია როგორც ჩვეულებრივი ლექსიკური ტრადიცია ღვთაების გამოსახატავად, რაც პირდაპირ მის სინონიმად გადაზრდილა. მკვლევარმა გაარკვია: სტროფის „რომელმან“-ით დაწყება გარკვეულ პოეტურ ხერხად ქცეულა მთლიანად ჰიმნის აგებისათვის, რითაც წინასწარ განსაზღვრულია ასეთი ჰიმნების შინაარსი და კომპოზიცია“.[2]

ამის დასადასტურებლად გ. იმედაშვილს მრავალი საილუსტრაციო მასალა დაუმოწმებია X საუკუნის ქართული ჰიმნოგრაფიიდან. გავიმეორებთ რამდენიმე მათგანს:

„რომელმან სიბრძნით დაჰბადნა ცანი მაღალნი ძალითურთ“;
„რომელმან შეჰმოსნა ცანი ღრუბლითა“;
„რომელმან ცასა აღვირ ახსნა და სიკუდილი მოაკუდინა“;
„რომელმან აღმოგვიცენა ჩვენ რქაჲ ცხოვრებისაჲ“;
„რომელმან პირველ დასაბამსა დაჰბადე ადამი ხატად შენდა“.

---

[1] გ. იმედაშვილი, ვეფხისტყაოსანი და ძველი ქართული მწერლობა, თბ., 1989, გვ. 35.
[2] იქვე, გვ. 40-41.

მართალია, „რომელმან“ ჰიმნოგრაფიაში შემოუშავებულია, როგორც ჩვეულებრივი ლექსიკური ტრადიცია ღვთაების სინონიმად, მაგრამ გ. იმედაშვილი არ მიგვანიშნებს, თუ საიდან შემოვიდა საანალიზო სიტყვა ქართულ ჰიმნოგრაფიაში. გამოდის, რომ იგი სასულიერო პოეზიაში დაიბადა, მაგრამ ეს ასე არ არის. მისი უშუალო წყარო ძველი აღთქმის წიგნია. სინას მთაზე გამოცხადებისას ღმერთი ეუბნება მოსე წინასწარმეტყველს: „მე ვარ იგი რომელი ვარ“. ე. ი. უფალს თავისი თავისთვის უწოდებია „რომელი“. „რომელი“ „სინურ მრავალთავში“ ქრისტეს ნაცვალსახელია: „რომელი წმიდისა და ტრედისა მარიამისაგან იშვა,[1] რომელი – იგი ცით იყო, რამეთუ“ ქრისტე მოსულად იყო ზეცით“.[2]

„რომელი“, როგორც ღმერთის ნაცვალსახელი, მოთხრ. ბრუნვის ფორმით „რომელმან“ არცთუ იშვიათად ფიგურირებს ბიბლიაში: „რომელმან ქმნა ცანი გულისხმისყოფით... რომელმან დაამტკიცა ქვეყანა წყალთა ზედა“ (ფს. 135,50), „რომელმან ქმნა ცანი და ქვეყანა“ (ფს. 145,6). ჰიმნოგრაფებმა გაიცნობიერეს თუ გაითავისეს უფლის ნაცვალსახელი ეს სიტყვა და გააქტიურეს თავიანთ თხზულებებში მისი ხმარება-მოთხრობითი ბრუნვის ფორმით: რომელმან. ქართული ბიბლიის და X საუკუნის ქართული ჰიმნოგრაფიის უებრო მცოდნე რუსთაველიც ღმერთის ამ სინონიმით იწყებს თავის გენიალურ პოემას. ღმერთის ბიბლიურ ნაცვალსახელს „რომელი“ რუსთაველი ავთანდილის ლოცვაშიც აფიქსირებს: „რომელი ჰფლობ ქვენათ ზესა“. ან კიდევ: „რომელი არ ითქმი კაცთა ენითა“ (ასმათის მიმართვა ღვთაებისადმი).

ქართულ ენაზე „ვეფხისტყაოსნის“ მრავალრიცხოვან პუბლიკაციათა შორის ყურადღებას იქცევს ნოდარ ნათაძის სასკოლო გამოცემა.[3] პოემის ყოველ თავს ერთვის განმარტებანი. იგი დღემდე იმსახურებს მოწონებას არა მხოლოდ მოსწავლეთა, მასწავლებელთა მხრიდან, არამედ, საერთოდ, რუსთველოლოგთა

[1] სინური მრავალთავი, აკ. შანიძის რედაქციით, თბ., 1959, გვ. 46.

[2] იქვე, გვ. 226.

[3] შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, განმარტებანი და კომენტარები დაურთო ნ. ნათაძემ, თბ., 1976.

და „ვეფხისტყაოსნით“ დაინტერესებულ პირთა შორის. გავეცნოთ ნ. ნათაძის „რომელმან“-ის განმარტებას: „რომელმაც, ვინც“. ე.ი. გამოდის, რომ რუსთაველს „რომელმან“ გამოუყენებია მიმართებით ნაცვალსახელად. ზემოთ დამოწმებულმა ფაქტობრივმა მასალებმა აჩვენა: „რომელმან“ ღმერთის სინონიმური სიტყვაა. მისი ამგვარი სწორი გაგება პოემის მკითხველს მოწაფეობიდანვე უნდა ჩაენერგოს გონებაში.

რუსთაველის პოემის დასაწყისი ტაეპის „სამყაროს“ ნოდარ ნათაძე უკომენტაროდ უვლის გვერდს. არადა მას სათანადო ყურადღება უნდა მიქცეოდა.

„ვეფხისტყაოსნის“ პირველი ტაეპის „სამყაროზე“ ურთიერთგამომრიცხველი მოსაზრებანი გამოთქმულა. ამჯერად გამოვყოფთ ერთ–ერთ კონცეფციას, რომელსაც ვეცნობით გ. თევზაძის მონოგრაფიაში – „რუსთაველის კოსმოლოგია“.[1] მან პირველთაგანმა მიუძღვნა სოლიდური ნაშრომი რუსთაველის ასტრონომიულ შეხედულებებს.

გ. თევზაძე „ვეფხისტყაოსნის“ პირველივე სტროფის „სამყაროსა“ და „ქვეყნის“ ერთმანეთთან დაპირისპირებისას ასკვნის: „გამოთქმაში „ქვეყანა“ ანუ „მზის სისტემის სივრცე“ ვგულისხმობთ უზარმაზარი სივრცის იმ ნაწილს, რომელიც შემოფარგლულია შეუიარაღებელი თვალით ხილული ვარსკვლავური ცის უზარმაზარი სფეროთი, სადაც განლაგებულია დედამიწა მზით, მთვარით და პლანეტებით“... „სამყაროში“ – მეცხრე ცის განუსაზღვრელად დიდ სივრცეში, სადაც წმინდანთა სასუფეველია, ცენტრალურ ადგილზე გიზგიზებს ღმერთის უზენაესი ქმნილება, უზარმაზარი მზე, რომელსაც შესწევს ძალა, გაანათოს მთელი სივრცე. ამ სამყაროში გაბნეულია ვარსკვლავური ცის სფეროები, რომლებშიაც ჩვენი მზიური სისტემის მსგავსი სხვა სისტემებია მოთავსებული“.[2]

რამდენად არის გასაზიარებელი რუსთაველის „ქვეყნის“ მო-

[1] გ. თევზაძე, რუსთაველის კოსმოლოგია, თბ., 1984.
[2] იქვე, გვ.166, 179.

თავსება „მზის სისტემის სივრცეში?“ აკაკი შანიძის მიხედვით, რუსთაველს „ქვეყანა“ სამი მნიშვნელობით აქვს წარმოდგენილი: 1. მიწა, 2. კუთხე, 3. დედამიწა. გ. თევზაძე ამას უმატებს მეოთხე მნიშვნელობას – „მზის სისტემის სივრცე“. პოემაში ვკითხულობთ: „ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა“. მართალია, უთვალავი ფერით ქვეყნის მორთვის წყარო მზის სითბო–სინათლეა, მაგრამ გასათვალისწინებელია უმთავრესი რამ. რუსთაველი კონკრეტულ მომენტში აქცენტს აკეთებს არა მზეზე, არამედ ღმერთზე, რომელიც თავად არის მზის შემქმნელი.

საცილობელი არ უნდა იყოს, რომ საანალიზო სტროფის მიხედვით, „ქვეყანაში“ კონკრეტულად იგულისხმება დედამიწა, სმელეთი და არა ზოგადად „მზის სისტემის სივრცე“, სადაც განლაგებულია დედამიწა მზით, მთვარით და პლანეტებით. ასე რომ, აკ. შანიძის კონცეფციისათვის რუსთაველის „ქვეყნის“ სამი მნიშვნელობით (მიწა, კუთხე, მხარე, დედამიწა) გაგების შესახებ მეოთხე მნიშვნელობის („მზის სისტემის სივრცე“) დამატება ხელოვნური გვეჩვენება.

„ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული რედაქციის კომენტარებში „სამყარო“ ახსნილია როგორც „ქვეყანა“, ანუ „სამყაროში“ ვახტანგ VI გულისხმობს „ქვეყანას“, ხოლო დედამიწაში – „სოფელს“: „რომელმან შექმნა ქვეყანა... ხოლო მრავლის ფერის შემკობით კაცთა მისცა სოფელი“. ეს სიტყვები თითქმის ფსალმუნთა წიგნთან ასოცირდება: „უფლისაჲ არს ქვეყანაჲ და სავსებაჲ მისი (მდრ. რუსთაველი: „შენ ხარ სავსება ყოველთა“), სოფელნი და ყოველნი დამკვიდრებულნი მას შინა“ (ფს. 23,1). ფსალმუნთა ავტორი და ვახტანგ მეექვსე „ქვეყანაში“ გულისხმობენ ციურ და მიწიერ მყოფობას, ერთად აღებულს, რომელზეც მაღლა „ზის“ უფალი.

მაინც როგორ უნდა გავიგოთ რუსთაველის „სამყაროს“ არსი? „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი ბიბლიურ–ქრისტიანული კულტურის ტრადიციებზე აღზრდილი შემოქმედია, ვინაიდან პოემას ბიბლიური შესაქმის მოტივით იწყებს. ცხადია, ცნება „სამყაროს“

გასაცნობიერებლად „დაბადების“ წიგნს უნდა მივმართოთ: „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანაჲ“ (დაბ. 1,1). მომდევნო სტრიქონებში ვერკვევით დასახელებულ ცნებათა (ცა, ქვეყანა) არსში და „სამყაროს“ შინაარსობრივ დატვირთვაში: როგორ გაჩნდა სამყარო და სად განთავსდა იგი: „და თქუა ღმერთმან: იქმენინ სამყარო შორის წყლისა და იყავნ განმყოფელ შორის წყლისა ზედა კერძო სამყაროჲსა და უწოდა ღმერთმან საყაროსა ცაჲ. თქუა ღმერთმან: შეკერბინ წყალი ქუეშე კერძო ცისა შესაკრებელსა ერთსა და გამოჩნდინ ხმელი... და უწოდა ღმერთმან ხმელსა ქუეყანაჲ“ (დაბ. 1,6-10). ამდენად, ღმერთი წყალთა შორის ქმნის სიმყარეს (სიმტკიცის ადგილს), რომელიც წყალთა განაშორებდა ერთმანეთისაგან. სწორედ, წყლის გამყოფ მყარ ადგილს დაარქვა უფალმა „ცა“, ხოლო მყარს ქვემოთ ანუ ცისქვეშეთში მოქცეულ ადგილს – მიწა (იგივე ქვეყანა, ხმელეთი, დედამიწა). ასე რომ, ამ მომენტში „ცისა“ და „სამყაროს“ სინონიმურობა საცილობელი არ უნდა იყოს.

კ. კეკელიძემ პირველთაგანმა შენიშნა: „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის პირველი სტროფი აზრითა და ფრაზეოლოგიით გამეორებაა ბიბლიისა. დიდმა მეცნიერმა ამის დასასაბუთებლად უხმო შესაბამის პარალელებს.[1] ბიბლიის მიხედვით, ღმერთმა სწორედ ცის მყარზე (სამყარო) გააჩინა მზე, მთვარე და ვარსკვლავები. გ. თევზაძის თანახმად, „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი ტაეპის „სამყაროს“ ცნებაში მეცხრე ცა უნდა ვიგულისხმოთ, რაც საფუძველს მოკლებულია.

საერთოდ, „ვეფხისტყაოსანში“, პროლოგის გარდა, რამდენიმეჯერ გვიწევს „სამყაროსთან“ შეხვედრა: „მისმან შუქმან განანათლა სამყარო და ხმელთა კიდე“; „მან განანათლა სამყარო, გაცუდდეს შუქნი მზისანი“; „ყმამან სახლი განანათლა, ვით სამყარო მზისა შუქმან“; „მას ჰგვანდეს, თუმცა სამყაროს მზე უჯდა შუა მთვარეთა“; „ხმელთა მზეო, სამყაროსა მზისა ეტლთა გარდამხმელო“.

[1] კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1958, გვ. 196.

(ამ უკანასკნელი ტაეპის „სამყაროს“ განმარტებისას ნ. ნათაძე შენიშნავს: „სამყაროში იგულისხმება „ზეცისა სამყარო“, ანუ მყარი ცა, რომელიც ძველთა წარმოდგენით, შვიდი მნათობის ცათა ზემოთ მდებარეობს). ვ. ნოზაძე პროლოგის პირველი ტაეპის „საყაროს“ აიგივებს მთელ მსოფლიოსთან.[1]

დავით გურამიშვილი ღმერთს მიმართავს: „აწ შენვე გთხოვ, შენ შემყარო, ვინც გარდასთენ (გადაანათე – ტ. მ.) ცა-სამყარო“.[2] „დავითიანის“ ავტორი იმიტომ დავიმოწმე, რომ პოეტმა უშუალოდ მიგვანიშნა ცისა და სამყაროს სინონიმურობაზე. ვ. ნოზაძის თანახმად, ცა ძალიან ხშირად ღმერთთან არის გაიგივებული.[3] ამდენად, საუბარს განვაგრძობთ „ცაზე“. ბიბლიის დასაწყისში ცათა სიმრავლეზე არაა მინიშნებული. ცათა სიმრავლის არსი უხსოვარი დროიდან მოკიდებული ადამიანის მიერ სხვადასხვანაირად იყო გააზრებული. მიუთითებენ (ვ. ნოზაძე), რომ ცის შესწავლას პირველად შუმერებმა მიაქციეს ყურადღება 5-4 ათასწლეულის წინათ. ძველ ებრაულ რელიგიებში წარმოდგენები არსებობდა 5,6,7 ცაზე. არაბული ასტრონომიული შეხედულება 8 ცას აღიარებდა, ქალდეურ–ბაბილონური მრწამსი, პტოლომეოსის ასტროლოგიური მოძღვრებით, ქრისტიანული რელიგიით და „ყურანით“ არსებობს წარმოდგენა 7 ცის შესახებ. აღმოსავლეთ აზიის ხალხთა, ქრისტიანული რწმენის, არაბული ფილოსოფიის, ჰერმეს ტრისმეგისტოსის“ მიხედვით, არსებობს 9 ცა, ზოგიერთი ქრისტიანული თუ მუსულმანური წყარო 10 ცას ასახელებს. დანტეს „ღვთაებრივ კომედიაში“ გვხვდება 10 ცა (მთვარის, მერკურის, ვენერას, მზის, მარსის, იუპიტერის, სატურნის, უძრავ ვარსკვლავთა, ანგელოზთა, უფლისა და ნეტართა სამკვიდრებელი). უფრო გავრცელებული შეხედულებით ცათა სათვალავი ან შვიდია, ან ცხრა.[4]

---

[1] ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 202

[2] დ. გურამიშვილი, თხზულებათა სრული კრებული, თბ., 1980, გვ. 110

[3] ვ. ნოზაძე, თხზულებანი, II, თბ., 2005, გვ. 109

[4] დაწვრილებით იხ. ელ. ხინთიბიძე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, თბ., 1975, გვ. 95

ძველი და ახალი აღთქმის ტექსტებში ხშირად ფიგურირებს გამოთქმანი: „ცანი“, „ცანი ცათანი“, „ცათა“, „ახალთა ცათა“, „ცანი და ცანი ცათანი“, „ზეცა“, „ზეცათა“. ეს იმაზე მიგვანიშნებს, რომ ბიბლიის ავტორებს (ძვ. წ. XIII, ახ. წ.I ს.) საუკუნეთა მანძილზე ნათელი წარმოდგენა ჰქონდათ ცათა სიმრავლეზე. ბიბლიური ცა სხვადასხვა მნიშვნელობითა და დანიშნულებითაა დატვირთული: ცა არის ღმერთის ძალისხმევით წყალთა ერთმანეთისაგან გამყოფი მყარი (სამყარო). ცა მნათობთა სამკვიდროა, ცა ფრინველთა სანავარდო სივრცეა, ცა დედამიწის გარემომცველი ატმოსფეროა, ცა უფლის ქალაქია, ცანი ღვთის დიდების მთხრობელნი არიან, ცა ის ადგილია, საიდანაც ქრისტე დედამიწაზე განხორციელდა ცოდვილ ადამიანთა დასახსნელად. მეორედ მოსვლისამ მაცხოვარი კვლავ ციდან გვეწვევა მსოფლიოს და კაცობრიობის განსასჯელად, ღმერთი „ახალთა ცათა“ შინა სიმართლის დამამკვიდრებელია და ა.შ.

ბიბლიურ თუ რუსთველურ ცაზე (ზეცაზე) მსჯელობისას ერთმანეთისაგან უნდა განირჩეს მისი ორი ბუნება. რ. თვარაძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ერთი არის იგივე ხილული. ცა მნათობებითურთ, მეორე არის ცა, როგორც არამატერიალური, უხილავი, მეტაფიზიკური, ტრანსცენდენტური.[1] უნდა დავეთანხმოთ, რ. თვარაძეს, რომ, საფიქრებელია, ამ უკანასკნელი მნიშვნელობის გამოსაკვეთად გაჩნდა ბიბლიური ტერმინი – „ცანი ცათანი“.

ბიბლიიდან ამოვწერეთ „ცის“ მხოლობით რიცხვში ხმარების ნიმუშები: „დასაბამად ქმნა ღმერთმან ცაჲ და ქუეყანაჲ“ (დაბ. 1,1), „კსინავს მწუხარედ ცაჲ“ (მათე, 16,3); „ცაჲ და ქუეყანაჲ წარხდენ“ (მარკ. 13,31). მრავლობით რიცხვში: „სიტყვითა უფლისაჲთა ცანი დაემტკიცნეს“ (ფს. 32,6). ქართულ სასულიერო მწერლობიდან: „მოგეცინ შენ ღმერთმან ცუარისაგან ცისაჲსა და სიპოხისაგან ქუეყანისაჲსა“; „ცანი და ქუეყანაჲ საფუძვლითურთ ძრწოდეს“ (იოანე მინჩხი).

„ცანი ცათანი“: „ცანი ცათანი უფლისანი არიან, ხოლო ქუეყანაჲ

[1] რ. თვარაძე, თხუთმეტსაუკუნოვანი მთლიანობა, თბ., 1985, გვ. 55

მისცა ძეთა კაცთასა (ფს. 113,24); „ცანი და ცანი ცათანი“; „ცანი და ცანი ცათანი ვერ შემძლებელ არიან“ (III მეფ. 8,27); „შენ შეჰქმენ ცანი და ცანი ცათანი“ (ნეემ. 9,6). „ცათა“: „ყოველი სამკაული ცათა“ (II რჯ. 4,19); „ცათანი“: „ვარსკულავნი დაჰმოსცივენ ზეცით და ძალნი ცათანი შეიძრნენ“ (მათე, 24,25) „ვეფხისტყაოსანშიც“ „ცა“ ბევრჯერ ფიგურირებს (ისე როგორც „ზეცა“): „ღმერთი იღმრთო, ცაცა იცო“; „კვლა მოგვხედნა რისხვით ცამან“; „მცავს თუ ცისა ძალთა დასი“; „მაგრა ნაცვალსა პატიჟსა მოგცემსო ზენა მი ცისა“; „აფიცე ღმრთითა და ცითა“; „ცათა ღმერთი შეარისხეს“.

ვფიქრობთ ბიბლიურ სიტყვებში: ცათა, ცათანი, ცანი იგულისხმება ბიბლიური „სამყარო“ (წყალთა გამყოფი), სადაც ღმერთმა დაასახლა მზე, მთვარე და ვარსკვლავები. „ვარსკვლავებში“ მოიაზრება ხუთი პლანეტა (მერკური, ვენერა, მარსი, იუპიტერი, სატურნი) და მერვე ცაზე განლაგებული ვარსკვლავები. ძველთა მოძღვრებით, თითოეულ მნათობს საკუთარი ცა გააჩნია, ასე ჩაისახა წარმოდგენა მზის ცაზე, მთვარის ცაზე, მერკურის, ვენერას, მარსის, იუპიტერის, სატურნის და უძრავ ვარსკვლავთა ცაზე. ამან შეადგინა 8 ცა, ანუ ძველი ქართული გამოთქმით: ცანი, ცათა, ცათანი. სწორედ ეს რვა ცა არის მატერიალური, ხილული სამყარო, თვითონ უფალი კი მეტაფიზიკურ, უხილავ, არამატერიალურ ცაზე იმყოფება. ამის გამოსარჩევად თუ განსასხვავებლად გაჩნდა ტერმინი „ცათა ცა“, „ცანი ცათანი“, „ცანი და ცანი ცათანი“, რომელიც ღმერთის სასუფეველია, ანგელოზთა, წმინდათა სულის სავანეა. იგი წოდებულია მეცხრე ცად. ამიტომაც გაჩენილა მისი შინაარსის შემცველი ცნება „ზეცა“. გ. თევზაძის მართებული შენიშვნით, „ვეფხისტყაოსანში“, სადაც „ზეცა“ ფიგურირებს, იგულისხმება ვარსკვლავიერი ცის მომდევნო მეცხრე – ბროლის ცა.[1] თუმცა ამ აზრის გავრცელება მთლიანად „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტზე საფუძველს მოკლებულია, ვინაიდან პოემაში ზეცა მატერიალური ცის სინონიმადაც ქცეულა (და არა მარტო „ვეფხისტყაოსანში“). „ზეცა“ დაშლისას ასეთ სახეს ღებულობს – ზე-ცა. აქ „ზე“ რთული

[1] გ. თევზაძე, რუსთაველის კოსმოლოგია, გვ. 170

ფუძის პირველი შემადგენელი ნაწილია და აღნიშნავს ცაზე მეტს, ცაზე მაღლა მყოფს, ე. ი. რვა ფიზიკურ ცაზე მაღლა მყოფს, ანუ ზებუნებრივ ცას (შდრ. ზეკაცი, ზესკნელი, ზეადამიანური). „ზეცა“ ანუ ღვთის სასუფეველი არასდროს არ შექმნილა და არც არასდროს გაქრება, როგორც ღმერთი არასდროს დაბადებულა და არასოდეს არ მოკვდება. ღმერთი და მეცხრე ცა ანუ ზეცა დროისა და სივრცის იქით იმყოფებიან.

გამოთქმა „ზეცა“ ბიბლიის მონაპოვარია: „უფალი, ზეცას არს საყდარი მისი“ (ფს. 10,4); „მიიწია ლოცვაჲ მათი სამკვიდრებელსა წმიდისა უფლისასა ზეცად“ (II ნეშტ. 30,27); „მამამან თქუენმან ზეცათამან“ (მათე, 6,32); ხოლო მე ზეცისაგანი ვარ“ (ი. 8, 23); „ვითარცა იგი ზეცისაჲ, ეგრეცა ზეცისაგანისანი“ (I კორ. 15,48). უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ „ზეცა“ ბიბლიაშიც და საეკლესიო – საღვთისმეტყველო მწერლობაშიც ყოველთვის ტრანსცენდენტური, მეტაფიზიკური (მეცხრე ცა) სამყაროს გამომხატველი არ არის, არამედ მასში ფიზიკური სამყაროს შინაარსია მოცემული: „ვარსკულავნი დამოჰსცვივენ ზეცით და ძალნი ცათანი შეიძრნენ“ (მათე, 24,29);

ყოველივე ზემოთქმულმა აგვიყვანა „ვეფხისტყაოსნის“ დასაწყისი სტროფის მეორე ტაეპის „ზეცამდე“: „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“. გ. იმედაშვილს მიაჩნია, რომ ეს ტაეპი არსებითად წარმოადგენს ბიბლიური გაგების გამოხატულებას ქვეყნის შექმნის თემაზე ჩვენი ჰიმნოგრაფებისთვისაც ჩვეულებრივს და თავისი ერთგვარი მისტიკის ხასიათით მთლიანად სტროფის რეალისტურ სახე–სიტყვას განესხვისება. ჰიმნოგრაფებთან გვხვდება გამოთქმები: „მობერვითა საღმრთოთა სულისაჲთა მადლითა“. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა „ზეგარდმო“–ს მოხსენება ამავე თემის შემცველ თქმაში: „მეფესა ზეგარდმო გამორჩეულსა“; აღივსნეს ზეგარდმო საღმრთოჲსა სულსა სიბრძნითა“.[1]

---

[1] გ. იმედაშვილი, ვეფხისტყაოსანი და ძველი ქართული მწერლობა, თბ., 1989, გვ. 38

რუსთაველის მიერ საანალიზო ტაეპში ნახსენები „ზეცა“ უცილობლად მეტაფიზიკური ზეცაა, იგივე მეცხრე ცა, ღვთის სასუფეველი, მისი ადგილსამყოფელი. საგანგებოდ დავაკვირდით „ვეფხისტყაოსანს“ მთლიანი მასშტაბით და აღმოჩნდა, რომ „ზეცა“ ბევრჯერ ფიგურირებს მეტაფიზიკურ ცნებად: „სულნი მათნი ზეცას რბიან“; „ძნელია პოვნა კაცისა ღმრთივ ზეცით განაწირისა“; „ღმერთმან აწი რისხვა ზეცით ჩემთვის გაამეხოს“; „იგი (იგულისხმება ღმერთი) მოგვცემს წყალობასა მისსა, ზეცით მოგვიქუხებს“; „სული ჩემი შეივედრე ზეცით მომხვდენ წუთუ ფრთენი“; „ღმერთი მოგვცემს წყალობასა, მისგან ზეცით შესახულსა“; „რა მოვა ჩემთვის განგება ზეცით მოსრულნი ზენანი“ და ა.შ.

ამასთანავე, პოემაში ხილული, ფიზიკური ზეცაც რამდენიმეჯერ გვხვდება: „რომე ჰგვანდა სიუხვითა ბუქსა, ზეცით ნაბუქალსა“; „გარდმოჭრილი ზეცით ზეო“; „სახე ხარ მზისა ერთისა, ზეცით მნათისა ზენისა“; „ზეცით შუქთა მომფენელი“; „ვთქვით, თუ მზეა ნუთუ ზეცით ჩამოჭრილი ზედა ხმელსა“, პოემაში მოგვეპოვება თითო-ოროლა მაგალითი, სადაც ღმერთი და ზეცა გაიგივებულია: „მათ ჰკადრეს: „ზეცით მოსრულა ინდოეთს რისხვა ზეცისა“; „ამით დაეხსნეს რისხვასა, ზეცით მოსრულსა, ნაცარსა“, აქ დასახელებულ „ზეცაში“, ცხადია, ღმერთი მოიაზრება.

აქ შეუძლებელია არ გავიხსენოთ აკაკი წერეთლის ნათქვამი: ძველი რელიგიური შეხედულებით, ზეცა იგივეა, რაც ზეცაში მყოფი ღვთაებრივი ძალა, ღმერთი, განგება: „მაგნაირ ცოდვას ზეცაც არ გიწყენს“. ილია ჭავჭავაძის პოეტურ თქმაშიც – „მე ცა მნიშნავს და ერი მზრდის მიწიერი–ზეციერსა“ – „ცა“ უფლის სინონიმია.

თუ რუსთაველი პირველ ტაეპში მოგვითხრობს ღმერთის მიერ ცა–სამყაროს შექმნაზე, მეორე ტაეპში გვაცნობს, რა ნაბიჯი გადადგა ამის შემდეგ მამაზეციერმა: „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“. ნ. ნათაძე ამ ტაეპს ასეთ განმარტებას აძლევს: „ზეგარდმო–ზემოდან, არსნი – არსებანი, სულითა ყვნა – სული მისცა. სულიერი გახადა, ზეცით – ზეციდან. ტაეპის აზრია:

ღმერთმა არსებებს ზეციდან სული მიჰბერა, სიცოცხლე მისცა".[1] აღსანიშნავია, რომ ზოგიერთი რუსთველოლოგიც ანალოგიურად მსჯელობს. ეს არის ტექსტის პირდაპირი წაკითხვა და არა ქვეტექსტში ჩაღრმავება.

როდესაც საანალიზო ტაეპზე („ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა") ვფიქრობთ, ბუნებრივია, პირველ რიგში თავს შეგვახსენებს „დაბადების" სტრიქონები: „და ქმნა ღმერთმან კაცი მტუერისა მიმღებმან ქუეყანისაგან: და შთაბერა პირსა მისსა სული სიცოცხლისა და იქმნა კაცი სულად ცხოველად" (დაბ. 2,7). ბიბლიით შთაგონებული მიქაელ მოდრეკილიც იტყვის: „მობერვითა საღმრთოთა სულისაჲთა მაღლითა". აქ „მაღლითა" უნდა გავიგოთ, როგორც „ზეციდან", მეცხრე ციდან. ბიბლიის ამ კონტექსტიდან ამოკითხული შინაარსის გაიგივება რუსთაველის განსასჯელი ტაეპის შინაარსთან შეცდომა იქნებოდა. ერთი რამ ცხადია, „დაბადების" და პროლოგის მეორე ტაეპის შინაარსის საერთოობა გამოიხატება შემდეგში: ღმერთი სულის ჩაბერვით სიცოცხლის მიმნიჭებელია ბიბლიური კაცისთვის და რუსთველური „არსნისთვის".

საუბარს განვაგრძობთ რუსთველურ ცნებაზე „ზეგარდმო", რაც პოემაში მხოლოდ სამჯერ მოიხსენიება: „ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა"; „ღმერთმან მოგვხედნა თვალითა ზეგარდმო მოსახედითა" (შდრ. „უფალსა არსთა მხედსა"); „მე ვერა გიყო, ნაცვალსა ღმერთი გარდიხდის ციერი, ზეგარდმო მისი შემოგზღოს მუქაფა ჩემ-მაგიერი". რუსთველური „ზეგარდმოს" ჰიმნოგრაფიულ წყაროზე მიუთითა გ. იმედაშვილმა:[2] „მეფესა ზეგარდმო გამორჩეულსა"; „აღივსნეს ზეგარდმო საღმრთოჲსა სულისა სიბრძნითა" (მიქაელ მოდრეკილი).

სულხან-საბა ორბელიანიდან მოკიდებული „ზეგარდმო" განიმარტება ასე: „მაღლიდან", „ზემოდან", „ზევიდან". ეს თავისთავად

---

[1] შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, განმარტებანი და კომენტარი დაურთო ნ. ნათაძემ, თბ., 1976, გვ. 14

[2] გ. იმედაშვილი, ვეფხისტყაოსანი და ძველი ქართული მწერლობა, გვ. 38.

გულისხმობს – „ზეციდან“ ანუ ღვთის სამყოფიდან, ე.ი. მეცხრე ციდან. პოემის დასაწყისში „ზეგარდმოს“ მოსდევს სიტყვა „არსნი“. საერთოდ, „ვეფხისტყაოსანში“ „არსი“ სულ რვაჯერ არის დაფიქსირებული: „ზეგარდმო არსნი სულითა“... „ყოვლი არსად შემოსრული (ეი.ი არსებული) მხიარული თამაშობდა“; „ყოვლნი არსნი ცათ ქვეშეთნი ერთობ სრულად მომივლიან“; „იტყვის: „ღმერთო, რა შეგცოდე შენ, უფალსა არსთა მხედსა“; „ყმამან უთხრა: მადლი ღმერთსა, შემოქმედსა, არსთა მხადსა“; „ძალიმცა გიგმია არსთა მხედისა“; „მარჩენელო არსთა მზეო“; „ბედი მეფისა ჩვენისა არსთაგან სანატრელია“.

როგორ უნდა გავიგოთ რუსთველისეული გამოთქმა – „ზეგარდმო არსნი“, როგორ უნდა აღვიქვათ იგი – წინადადების ცალკეულ წევრებად თუ შესიტყვებად, სინტაგმად. ვფიქრობთ, ამ უკანასკნელი გაგებით, ვ. ნოზაძემ პირველთაგანმა დაარღვია ტრადიციული შეხედულებანი და „ზეგარდმო არსნის“ ბუნებაში ანგელოზების სახე დაინახა, თუმცა იქვე გულწრფელად აღიარებს, რომ თავის წარმოდგენაში და კონცეფციის სისწორეში ბოლომდე დარწმუნებული არ არის: „მაინც და მაინც ასეთი განმარტების სისწორეში დარწმუნებული არა ვარ, მაგრამ თუ ამ ახსნას მივიღებთ, მაშინ ლექსის აზრი სხვა იქნება – ზევით მყოფნი არსნი ღმერთმა ზეცით მონაბერი სულით ყვნა – ე. ი. შექმნაო ანგელოზები“.[1]

ვ. ნოზაძეს იქვე დამოწმებული აქვს ბასილ დიდის ნათქვამი დაბადების ექვსთა დღეთა შესახებ, ანგელოზნი არიან შექმნილნი სამყაროს შექმნამდე, უწინარეს დაბადებისა – შექმნა ღმერთმა ქმნილებანი: „გონებრივი ნათელი, გონებრივნი და უხილავნი ბუნებანი და მთელი სამკაული გონებრივ განსაჭვრეტ ქმნილებათა. ანალოგიური შეხედულება აღმოუჩენია ვ. ნოზაძეს საბა სვინგელოზის (XIII ს.) ნააზრევში: „სიტყვითაა უფლისაჲთა ცანი დაემტკიცნეს და სულისა პირისა მისისაჲსა ყოველი ძალი მათი“; „სიტყვითაა შენითა, უფალო, ცანი დაემტკიცნეს და სულითა პირისა

[1] ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 211.

მისისაჲთა ყოველი ძალი".[1] ვ. ნოზაძეს მიაჩნია, რომ „ძალი მათი" და „ყოველი ძალი" ნიშნავსო ანგელოზებს და იქვე იმეორებს: „არა ვარ დარწმუნებული, როგორც აღვიარე, რომ „ზეგარდმო არსნი" ანგელოზები არიან, მაგრამ არც ჩვეულებრივი განმარტება ამ შაირისა მომწონს, არც მაჯერებს".[2]

საკითხზე მსჯელობის დასასრულს ვ. ნოზაძე შენიშნავს: „თუ ჩემი მოსაზრება გაზიარების ღირსია. ამ შემთხვევაში ვეფხისტყაოსნის დასაწყისის პირველ შაირში დახატულია ვეებერთელა სურათი დაბადება-შესაქმისა და ეს დაბადება წარმოდგენილია: 1. ხილული მსოფლიოს შექმნით და 2. არახილული მსოფლიოს (ანგელოზთა) შექმნით".[3] ჩვენი მხრიდან დავსძენდით, რომ ვ. ნოზაძის მოსაზრება სწორედაც გაზიარების ღირსია.

ანგელოზი ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს „დესპანს", „მაუწყებელს". ის არის ღვთის ნების აღმასრულებელი და გამომცხადებელი, წმიდა უსხეულო სული".[4] მოვუხმოთ VIII ს. ჰაგიოგრაფის იოვანე საბანისძის „კომენტარს": „ანგელოზი ეწოდება, რამეთუ ერქმის მას წინასწარმეტყველისა მიერ „დიდისა ზრახვისა ანგელოზი საკვირველი, რომელი მამისა მიერ ჩუენდა მხსნელად მოვიდა". ანგელოზები გააჩინა უფალმა მასსა და ადამიანს შორის შუამავლად, ადამიანთა მფარველად, მხსნელად პეტრე იბერიელმა (ფსევდო–დიონისე არეოპაგელმა) ანგელოზები დაყო სამ იერარქიად: უმაღლესი იერარქია: სერაფიმნი, ქერობიმნი, საყდარნი; საშუალო იერარქიად: უფლებანი, ძალნი, ხელმწიფებანი; დაბალ იერარქიად: მთავრობანი, მთავარანგელოზნი, ანგელოზნი.[5][23]

ღვთისმეტყველებაში ანგელოზების ნაცვალსახელად დამკვიდრდა „ძალსი ზეცისანი", „მიუწდომელ არს და დაფარულ

---

[1] ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 211-212

[2] იქვე. გვ. 212

[3] იქვე.

[4] მცირე საეკლესიო ენციკლოპედია. შეადგინეს გვ. კოპლატაძემ და გრ. რუხაძემ, წიგნში: საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, II, თბ., 2005, გვ. 111

[5] პეტრე იბერიელი (ფსევდო–დიონისე არეოპაგელი), შრომები, თბ., 1961, გვ. 130-131

ძალთაგან ზეცისათა“ იგი „ვეფხისტყაოსანშიც“ იჩენს თავს: „ცის ძალთა დასი“. ბიბლიის მიხედვით, ანგელოზები ხშირად ეცხადებიან ადამიანებს, მათი ხმა ესმის კაცთა, ძილში ეჩვენებიან. ისინი ერევიან ადამიანთა საქმიანობაში, ყოფაში.

ვფიქრობთ, „ვეფხისტყაოსნის“ დასაწყისი სტროფის მეორე ტაეპის შესიტყვება „ზეგარდმო არსნი“ და ღვთისმეტყველებაში ანგელოზთა გამოსახატავად გავრცელებული „ცის ძალნი“ ერთი და იგივე შინაარსის შემცველია და ნიშნავს ანგელოზებს. ბიბლიაში არ ჩანს, თუ როდის შექმნა ღმერთმა ანგელოზები. ღვთისმეტყველნი თვლიან; რომ ეს მოხდა უფლის მიერ სამყაროს შექმნამდე. როცა „სამყაროს“ ვამბობთ, ისინი უსათუოდ გულისხმობენ ხილულ ქვეყნიერებას, ფიზიკურ სამყაროს. ღმერთმა პირველ დღეს ნათელი შექმნა, ეს იყო საღმრთო ნათელი, სულიერი ნათელი და არა ნივთიერი, ფიზიკური. მეორე დღეს იქმნება ცა, პროლოგის დასაწყისში რუსთაველი არაფერს ამბობს ღმერთის პირველი დღის შემოქმედებაზე, საღვთო ნათელის შექმნაზე. დიდი პოეტი მოგვითხრობს სამყაროს შექმნაზე ანუ უფლის ქმედების მეორე დღის აქტზე, ამას მოსდევს მესამე დღის მოქმედების შედეგი: „ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა“. რუსთაველი ნათლად მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ღმერთმა სამყაროს შექმნასთან ერთად გააჩინა ანგელოზები („ზეგარდმო არსნი“), როგორც წმიდა უსხეულო სულები, ანუ „სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა“. ეს არ ნიშნავს „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მხრიდან ბასილ კესარიელის შეხედულების გაუთვალისწინებლობას: ღმერთმა ანგელოზები სამყაროს შექმნამდე გააჩინაო. ცხადია, აქ უნდა ვიგულისხმოთ ფიზიკური სამყარო. რუსთაველს თავისი რელიგიური შეხედულებანი ჰქონდა „დაბადების“ წიგნზე დაყრდნობით. აღნიშნული საკითხის დადებითად გადაჭრას ტრადიციული თვალსაზრისებისაგან განსხვავებით, რუსთაველის ქრისტიანული რელიგიური მსოფლმხედველობის გასაცნობიერებლად ანგარიშგასაწევი მნიშვნელობა ენიჭება.

შეიძლება დავასკვნათ: ქართულ ჰიმნოგრაფიაში გავრცელებული და „ვეფხისტყაოსნის“ დასაწყის სტროფში დაფიქსირებული სიტყვა „რომელმან“ მოთხრობითი ბრუნვის ფორმით გადმოცემული ნაცვალსახელია ღვთისა. მისი წყაროა ბიბლია, სადაც უფალი თავისთავს მოიხსენიებს, როგორც „რომელი“. პოემის პირველი სტროფის „სამყაროსა“ და „ქვეყნის“ შინაარსობრივი გაიგივება შეცდომაა. ბიბლიის საფუძველზე რუსთაველი გვამცნობს, რომ ღმერთმა სამყარო შექმნა ერთმანეთისაგან წყალთა დაშორებით. ცა და სამყარო იქცა სინონიმურ სიტყვებად. იგულისხმება ფიზიკური ცა და ფიზიკური სამყარო. სწორედ ამ ცა-სამყაროზე განათავსა უფალმა მეოთხე დღეს მზე, მთვარე და ვარსკვლავები. პროლოგის პირველი ტაეპის „სამყაროს“ დასახვა მეცხრე ცად ანუ ღვთის სასუფევლად, საფუძველს მოკლებულია.

„ვეფხისტყაოსნის პირველი სტროფის მეორე ტაეპის „ზეცა“ მეცხრე ცაა, ღვთისა და წმინდანთა სულების სავანე. პოემაში „ცა“ და „ზეცა“ ბევრჯერ არის გამოყენებული როგორც სულიერი ცა–ზეცის, ისე ფიზიკური ცა-ზეცის სახით. მეორე ტაეპშივე მოცემული შესიტყვება „ზეგარდმო არსნი“ იგივეა შინაარსობრივად, რაც საღვთისმეტყველო მწერლობაში დამკვიდრებული „ცის ძალნი“ და ნიშნავს ანგელოზებს. ანუ წმიდა უსხეულო სულებს.

რუსთაველის მიჯნურობის თეორიის ინტერპრეტაციებიდან

სიტყვა „მიჯნური“ თავჩენილია „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის მეორე სტროფშივე („მომეც მიჯნურთა სურვილი“...). პოემაში მოგვეპოვება „მიჯნურის“ სინონიმური ცნებები: სიყვარული, ტრფიალობა, აშიკობა. ტერმინი „მიჯნური“ „ვეფხისტყაოსანში“ ნახმარია 39-ჯერ. „მიჯნურობა“–22-ჯერ. „სიყვარული“ – 38–ჯერ. „აშიკობა“ – 5-ჯერ „სააშიკო“ – ორჯერ. რუსთაველი პროლოგშივე განგვიმარტავს „მიჯნურის“ არაბულ წარმომავლობას („მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა“).

პროლოგისეული მიჯნურობის თეორიაზე გამოთქმულია ურთიერთგამომრიცხველი კონცეფციები. ეს ეხება განსაკუთრებით 20-22-ე სტროფებს და მის ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობრივ გააზრებას. ვიდრე საკითხზე საუბარს შევუდგებოდეთ, საჭიროდ ვთვლით იმ ბიბლიურ–ქრისტიანულ წყაროებზე მინიშნებას, რომელიც რუსთაველს უცილობლად ასაზრდოებდა სიყვარულის რაობის გააზრებისას. ეს კიდევ ერთი დასტური იქნება იმის გასათვალისწინებლად, თუ რამდენად იყო შემოსული შუასაუკუნეობრივი „ვეფხისტყაოსანში“ რენესანსულ აზროვნებასთან შესარწყმელად.

ახალი აღთქმა გვასწავლის, რომ სიყვარულის მშობელი ღმერთია: „სიყვარული ღუთისაგან არს“ (I კათ.ეპ. 4,7), უფრო მეტიც. სიყვარული არა მარტო მომდინარეობს ღმერთიდან, არამედ თავად ღვთაებაც სიყუარულია: „ღმერთი სიყვარული არს“ (I კათ. ეპ.4,16). პავლე მოციქულის პირველ ეპისტოლეში კორინთელთა მიმართ ერთმანეთთან შედარებულია სარწმუნოება. სასოება და სიყუარული, რომელთაგან ეს უკანასკნელი შეუვალი უპირატესობით სარგებლობს: „ხოლო აწ ესერა ჰგიეს: სარწმუნოება, სასოება და სიყუარული. სამი ესე. ხოლო უფროს ამათგან სიყუარული არს“ (I კორ. 13,13).

ძველ აღთქმაში მითითებულია სიყვარულის სწორუპოვრობაზე: „რამეთუ მტკიცე არს, ვითარცა სიკუდილი, სიყუარული, ფიცხელ არს, ვითარცა ჯოჯოხეთი, შური გარემოის მისსა კლდე, გარემოის მისსა კლდე ცეცხლისაჲ, ცეცხლისა ალთა მისთაჲ, წყალსა მრავალსა ვერ ძალუც დაშრეტა სიყუარულისა, მდინარენი ვერ წარღუნიან მას, უკეთუ მისცეს კაცმან ყოველი ცხოვრებაჲ თვისი სიყუარულსა“ (ქებ. 8,67). ან კიდევ: „სიყუარული სულგრძელ არს და ტკბილ, სიყუარულსა არა ჰშურნ. სიყუარული არა მაღლოინ, არა განლაღნის, ყოველსა თავს–იდებნ, ყოველი ჰრწამნ, ყოველსა ესავნ, ყოველსა მოითმენნ“ (I კორ. 13,4-7). უსიყვარულოდ ადამიანის არსებობას აზრი ეკარგება. არარაობა ხდება: „სიყუარული თუ არა მაქუნდეს, არავე რა ვარ“ (I კორ. 13,1).

საგულისხმოა სიყვარულის დასახვა სულის ნაყოფად: „ხოლო ნაყოფი სულისა არს სიყუარული“ (გალ. 5, 22). ბიბლიური საღვთო მიჯნურობის საფუძველს ქმნის უფლის სიყვარულადვე აღიარება, ვინაიდან ხილული და უხილავი არსებანი თუ სამყარო, ღმერთი – სიყვარულიდან გამომდინარეობენ. ბიბლიის მიხედვით, ღვთაების შეყვარების უფლება აქვს მხოლოდ იმას, ვისაც ძალუძს მისი მცნებების დაცვა: „რამეთუ სიყუარული ღუთისა, რათა მცნებათა მისთა ვიმარხვიდეთ და მცნებანი მისნი მძიმე არ არიან“ (I კათ. ეპ. 5,3). ამ მცნებათა შორის პირველი ადგილი სწორედ ადამიანთა ერთმანეთისადმი სიყვარულს უჭირავს: „რამეთუ ესე არს მცნებანი ჩემნი, რათა იყუარებოდეთ ურთიერთას, ვითარცა მე შეგიყვუარენ თქუენ“ (ი.15,12). ამგვარი სიყვარულის მაგალითი კი მაცხოვრისთვის მამაღმერთს მიუცია: „ვითარცა შემიყუარა მე მამამან. მეცა შეგიყუარენ თქუენ, დაადგერით სიყუარულსა ჩემსა ზედა“ (ი. 15,9).

ქრისტე ასე შთააგონებს ადამიანებს: „უკეთუ მცნებანი ჩემნი დაიმარხნეთ, ჰგიეთ სიყუარულსა ჩემსა ზედა, ვითარცა მე მცნებანი მამისა ჩემისანი დავიმარხენ და ვჰგიე სიყუარულსა ზედა მისსა“ (ი.15,10). ამ ფრაზის თანახმად სიყვარულისა და მცნებების

შენახვა-დაცვის მაგალითი ქრისტესთვის მამაღმერთს მიუცია და როგორც ძე ბაძავს მამას, ისე ადამიანებმაც მაცხოვარს უნდა მიბაძონ, ვინაიდან მესიის მოვლინებით ღვთის სიყვარული გამოცხადდა ადამიანებს შორის მათივე საცხონებლად: „ამით გამოცხადდა სიყვარული ღუთისა ჩუენ შორის, რამეთუ ძე თვისი მხოლოდ შობილი მოავლინა ღმერთმან სოფლად, რათა ვსცხონდეთ მის მიერ“ (I კათ. ეპ. ი. 4,9).

ახალ აღთქმაში მოგვეპოვება უაღრესად საყურადღებო შეგონება: „ღმერთი არა სადა ვის უხილავს, უკუეთუ ვიყუარებოდეთ ურთიერთას, ღმერთი ჩუენ შორის ჰგიეს და სიყუარული მისი ჩუენ შორის აღსრულებულ არს“ (I კათ. ეპ. ი. 4,12). ე. ი. უხილავ, შეუცნობელ ღმერთთან მიახლოება და მისი შეცნობა შესაძლებელია ადამიანთა ერთმანეთის მიმართ სიყვარულის გზით. კიდევ ერთ საინტერესო ნიმუშს დავიმოწმებთ: „საყუარელნო! ვიყუარებოდეთ ურთიერთას, რამეთუ სიყუარული ღუთისგან არს, და ყოველსა, რომელსა უყუარდენ, ღუთისგან შობილ-არს და იცის ღმერთი“ (I კათ. ეპ. 4,7). ამდენად, როგორც მოციქული გვასწავლის, ღმერთის ცოდნა, უწინარესად, ერთმანეთისადმი ადამიანთა სიყვარულში გამოიხატება. ღმერთის წვდომა და შეცნობა მხოლოდ მას შეუძლია, ვისაც ადამიანთა სიყვარული ძალუძს, ვინაიდან „რომელსა არა უყუარდეს, მან არ იცის ღმერთი, რამეთუ ღმერთი სიყუარული არს“ (I კათ. ეპ. ი. 4,8). ამ შეგონების დამახინჯება თუ დარღვევა ზნეობრივი კანონის იავარყოფას მოასწავებს, რომლის მოქმედი მაცდურად ცხადდება: „უკეთუ ვინმე ჰსთქუა, ვითარმედ მიყუარს ღმერთი და ძმაი თვისი ჰსძულდეს, მტყუარ არს, რამეთუ რომელსა არა უყუარდეს ძმაი თავისი, რომელი იხილა, ღმერთი, რომელი არა უხილავს, ვითარ ძალუძს შეყუარებად“ (I კათ. ეპ. ი. 4,20). ვისაც შესწევს ძალა ღვთაების ტრფიალისა, მას, უპირველესად, ძმისა და მოყვასისადმი სიყვარული უნდა ახსოვდეს: „და ესე მცნებაი მოვიღეთ მისგან, რათა რომელსა უყუარდეს ღმერთი, უყუარდეს ძმაიცა თვისი“ (I კათ. ეპ. ი. 4,21). ამრიგად, უფლის

შეყვარებამდე ადამიანმა კაცთა შორის, ძმათა და მოყვასთა შორის უნდა გამოსცადოს სიყვარული. „ვიყუარებოდეთ ურთიერთაში“ წარმატება ღმერთის სიყვარულშიც გამარჯვების საწინდარია: „ყოვლისა წინა ურთიერთას სიყუარული განმარტებული გაქუნდინ, რამეთუ სიყუარულმან დაჰფარის სიმრავლე ცოდუათა“ (I კათ. ეპ. პ. 4,8).

ადამიანთა სიყვარული ერთმანეთისადმი თავისთავში მოიცავს (საჭიროების შემთხვევაში) კაცთათვის საკუთარი სიცოცხლის მსხვერპლად მიტანასაც: „უფროსი ამისი სიყუარულისა არავის აქუს, რათა სული თვისი დაჰსდუას მეგობართა თვისთა თვის“ (ი. 15, 13, შდრ. რუსთაველი: „ხამს მოყვარე მოყვრისათვის თავი ჭირსა არ დამრიდად, გული მისცეს გულისათვის, სიყვარული–გზად და ხიდად“).

ზემოთ დამოწმებული შეგონებებიდან გამომდინარე, სულხან–საბა ორბელიანი იტყვის: „ვინაითგან ღმერთი არს სიყვარული, რაღა–მე გნებავსთ სიყვარულისა მაძიებელნო? რომელმან მოიგოთ სიყვარული, ღმერთი მოგიგიეს და, რომელმაც ჰპოოთ სიყვარული, ღმერთი გიპოვნიეს. სიყვარული სხვა არღარა რა არს, გარნა ძედ მაღლისად წოდებად. ნეტარ ხართ, რომელმან მოიგოთ ესე... საღმრთო სიყვარული თავი არს ყოველისა კეთილისა“.[1]

შეიძლება დავასკვნათ: ბიბლიური მოძღვრებით, ღმერთმა ყველაფერთან ერთად სიყვარულიც გააჩინა, თვით ღმერთიც სიყვარულად გამოეცხადა ადამიანებს. ღმერთის არსება ადამიანებმა რომ შეიცნონ, შინაგანად იხილონ, მისი ტრფიალი შეძლონ, უწინარესად, ერთმანეთისადმი სიყვარულში უნდა გამოსცადონ საკუთარი თავი–გული, გრძნობა, გონება. ამით დაიახლოებენ ღმერთს და თავიანთ შორის ამყოფებენ მუდამ. ვისაც მოყვასთა, ძმათა, საერთოდ, ადამიანთა სიყვარული არ შეუძლია, მას არც

[1] სულხან–საბა ორბელიანი, თხზულებანი, III, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა, თბ., 1963, გვ. 92-93.

ღვთაებრივი მიჯნურობის ძალა შესწევს, შორს დგას ღმერთის ცოდნისგან და რწმენისგანაც.

დავუბრუნდეთ პროლოგისეული მიჯნურობის თეორიას. მკვლევართა შორის აზრთა სხვადასხვაობის გამომწვევი გახდა განსაკუთრებით მე-20-22–ე სტროფები:

„ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა,
ძნელად სათქმელი, საჭირო, გამოსაგები ენათა;
იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა;
ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა.
მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან,
ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დაყალდებიან;
ვთქვნე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ხვდებიან,
მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდენ არ სიძვენ, შორით ბნდებიან.
მიჯნური შმაგსა გვიქვიან არაბულითა ენითა,
მით რომე შმაგობს მისისა ვერ მიხვდომისა წყენითა;
ზოგთა აქვთ საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა,
კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზედა ფრფენითა“.[1]

ამ სტროფების ერთმანეთისაგან განსხვავებულ ინტერპრეტაციებს ვეცნობით სამეცნიერო ლიტერატურაში. უფრო გავრცელებული და პოპულარული შეხედულებით, ილუსტრირებულ მასალაში ერთმანეთს დაპირისპირებულია ღვთაებრივი და მიწიერ–ხორციელი სიყვარული. ამ უკანასკნელის კეთილშობილებას, ამაღლებულობას, ზნეობრივ აღმატებულებას განსაზღვრავს მისი ბაძვა საღვთო სიყვარულისადმი („მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდენ არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“). „რუსთაველს თავისი შემოქმედების საგნად აუღია არა მისტიკური, საღმრთო, საზეო მიჯნურობა, არამედ საამქვეყნო, მიწიერი, ხორციელი, რეალური, მატერიალური, ბუნებრივი, ადამიანური გრძნობა. რუსთაველი ამით საცილობელს არ ხდის საზეო მიჯნურობის მნიშვნელობას,

[1] შოთა რუსთაველი. „ვეფხისტყაოსანი“ (პოემის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის გამოცემა), თბ., 1988, გვ. 11.

თვითონ საამქვეყნო სიყვარულიც საზეოს ჰგავს, თუ მან ზნეობის გამაფაქიზებელი, სულიერად ამამაღლებელი და ადამიანის ღირსების დამამშვენებელი ფორმა მიიღო.[1]

ციტირებული სტროფების „ზეციურ“ სიყვარულში კ. კეკელიძე სუფიურ ტრფობას გულისხმობდა. ანალოგიური მოსაზრებისა გახლდათ ზ. ავალიშვილი. ნაწილობრივ ასე ფიქრობდა პ. შარიაც: ჩვენი აზრით, აქ ნაგულისხმევიაო სწორედ სუფიების სიყვარული. თუმცა მკვლევარი იქვე აკონკრეტებდა: სუფიები მხოლოდ ღმერთის მიმართ იჩენდნენ „იდეალურ სიყვარულს“. ხოლო რეალურ ცხოვრებაში სხვა სასიყვარულო პრაქტიკას მისდევდნენ.[2]

შ. ნუცუბიძე რუსთველურ „ზენა გვარში“ („ტომი გვართა ზენათა“) პლატონის ფილოსოფიურ ტერმინს – „იდეას“ ხედავს. პლატონისტურს, განყენებულს. არასაამქვეყნო სიყვარულის თეორიას რუსთაველმა დაუპირისპირა საამქვეყნო სიყვარულის თეორია, რომელიც ხორცთანაა დაკავშირებული, აშკარად გულისხმობს პლატონის თეორიას, რომლის მიხედვით მიჯნურობა „გვართა ზენათა“, ე. ი. იდეათა „ტომია“ ანუ მაგვარი და მასთან პირველ იდეათა.

ნ. ნათაძის მიხედვით, რუსთაველის მიერ გამოყენებული ფილოსოფიური ტერმინები პლატონის ცნობილი ცნებებია. „გვარი“ პლატონურ „იდეას“ ნიშნავს. ხოლო „ტომი“ – ზოგადს. იდეათა გამაერთიანებელ იდეას. პლატონისათვის უმაღლესი იდეა ანუ იდეათა იდეა, სამყაროს იერარქიის მწვერვალი არის სიკეთის იდეა, რომელიც მისთვის აგრეთვე ჭეშმარიტებაცაა და მშვენიერებაც. რუსთველმა სიკეთის ადგილას ამ იერარქიაში მიჯნურობა ანუ სიყვარული დააყენა.[3]

მართალია, ე. ხინთიბიძემ სწორად ჩათვალა „ტომისა“ და „გვარის“ ნათაძისეული განმარტება. მაგრამ არასწორად მიიჩნია

---

[1] ბარამიძე ა., შოთა რუსთველი, თბ., 1975, გვ. 27.

[2] შარია პ., შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და შემოქმედების ზოგიერთი ძირითადი საკითხი, თბ., 1976, გვ. 95.

[3] ნათაძე ნ., რუსთველური მიჯნურობა და რენესანსი, თბ., 1966, გვ. 134.

მკვლევრის მიერ „პირველ“ მიჯნურობაში მიჯნურობის იდეის დანახვა.

ე. ხინთიბიძე „პირველ“ მიჯნურობაში ქრისტიანულ საღმრთო სიყვარულს ხედავს. მისი მტკიცებით, პოემის გმირთა მიჯნურობა არის „საშუალო“ საღმრთო მიჯნურობასა და სიძვას შორის. აქ საუბარია არისტოტელეს „საშუალოს“ თეორიის ანარეკლზე რუსთაველის ეთიკურ შესედულებებში.

2005 წელს გამოცემულ წიგნში კი ე. ხინთიბიძე წერს: „რუსთაველი პროლოგში არ ლაპარაკობს „პირველ მიჯნურობაზე“ როგორც საღვთო მიჯნურობაზე და მიწიერ, ამქვეყნიურ მიჯნურობაზე. არ მიუთითებს მიჯნურობის პირველ სახეობაზე, რომელიც ემიჯნება შემდეგ დახასიათებულ მეორე და მესამე სახეობებს... პროლოგის მიჯნურობის თეორიაში ის კი არ არის თქმული, რომ ღმერთის სიყვარული პირველი, უმაღლესი სახეა მიჯნურობის, ხოლო ამქვეყნიური, ხორციელი სიყვარული მასზე დაბალი და მისი საპირისპირო სახეობაა, არამედ შემდეგი: მიჯნურობის ღვთაებრივი გამოვლინება. ღმერთის სიყვარული ადამიანური ენით არ გამოითქმის, ადამიანთა გონებით არ მიიხვედრება“.[1] რუსთაველის გამოთქმაში – „ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა“ – ე. ხინთიბიძეს „გვარი“ ესმის როგორც „წესი“. კანონი, მცნება: „გვართა ზენათა“ – ზეციურ. უმაღლეს წესთა – ღვთაებრივ მცნებათა“.[2]

ზ. გამსახურდიას თვალსაზრისით, „ვეფხისტყაოსანში“ ასახული მიჯნურობა არის „ქვენა ხელობა“, რომელიც ბაძავს „პირველ“, „ზენა“ მიჯნურობას. „პირველი“ მიჯნურობა ქრისტიანული საღვთო სიყვარულია. ზ. გამსახურდიას დასკვნით: „რუსთაველისათვის ადამიანურ სიყვარულში გამოსჭვივის საღვთო სიყვარული, სიყვარული მისთვის ერთიანობაა“.[3]

[1] ხინთიბიძე ე., „ვეფხისტყაოსნის“ სიყვარული.თბ. 2005.გვ. 79-80.

[2] იქვე, გვ. 79.

[3] გამსახურდია ზ. „ვეფხისტყაოსნის“ ინგლისური თარგმანი, თბ., 1984, გვ. 98.

რუსთაველის მიჯნურობის თეორიას ცრცელი ნარკვევი მიუძღვნა ა. აბჟანდაძემ. საიდანაც ჩანს, რომ მკვლევარმა უარყო ზემოთ მოხმობილი მოსაზრებანი ცნობილი მეცნიერებისა. დამოწმებულ შეხედულებათა გადასინჯვის მიზნით შემდეგ დასკვნამდე მივიდა: „პირველ“ მიჯნურობაში“ იგულისხმება პოემაში ასახული მიჯნურობა (ანუ ქალ-ვაჟური სიყვარულის უმაღლესი სახე), რომელსაც ბაძავს სიყვარულის უფრო დაბალი სახე – „ქვენა ხელობა“, ზოგჯერ სიძვაში რომ გადადის. ა. აბჟანდაძე წერს: „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის მე-20 და 21-ე სტროფების პირველ ექვს ტაეპში ლაპარაკია პოემის იდეალურ გმირთა მიჯნურობაზე, ბოლო ორ ტაეპში კი დაბალ სიყვარულზე, რომელსაც რუსთაველი „ქვენა ხელობას“ უწოდებს“.[1]

ალ. ბარამიძის თქმით, მიჯნურობის უმაღლეს სახეობას რუსთაველი უწოდებს საღმრთოს, მაგრამ თვითონ ემიჯნება მიჯნურობის ამ სახეობას. ეს თვალსაზრისი დამკვიდრდა რუსთველოლოგიაში. როგორც ვთქვით, ზ. გამსახურდიამ ცხადყო ამ შეხედულების უმართებულობა. მისი მტკიცებით, რუსთაველისათვის ადამიანურ სიყვარულში გამოსჭვივის საღვთო სიყვარული. სიყვარული მისთვის ერთიანობაა, საღვთო და ადამიანური მიჯნურობა ერთი მთლიანობაა. უფრო ადრე პ. შარია ამბობდა: რუსთაველი სიყვარულს თვით ღვთაებრივი არსის გამოვლენად მიიჩნევდა ადამიანის სულში.[2]

ვფიქრობთ, პროლოგის 20-22–ე სტროფები რუსთველოლოგიაში დიდხანს დარჩება განსჯის საგნად. ეს ითქმის. უწინარესად. ერთ–ერთ ტაეპზე: „ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა“ ამ სტრიქონის პირველი ნახევარტაეპი („ვთქვა მიჯნურობა პირველი“) შთაგონებული უნდა იყოს ახალი აღთქმის წიგნით, სადაც ქრისტე თავის თავს უწოდებს „პირველს“: „მე ვარ ანი

---

[1] აბჟანდაძე ა., „ვეფხისტყაოსანი“ და მისი ავტორი, თბ., 1994 გვ. 168.

[2] შარია პ., შოთა რუსთაველის მსოფლმხედველობისა და შემოქმედების ზოგიერთი ძირითადი საკითხი, თბ., 1976,გვ. 86-107.

და ჰოე პირველი და უკანასკნელი, იტყვის უფალი, რომელი არს, რომელი იყო და რომელი მომავალ არს, ყოვლისა მპყრობელი“ (გამოცხ. 1,8); „მე ვარ პირველი და უკანასკნელი“(გამოცხ. 1,17). შესიტყვება „სიყვარული პირველიც“ აქვე ფიგურირებს: „ანგელოზსა ეფესოის ეკლესიისასა მიუწერე. არამედ მაქუს შენდა მომართ, რამეთუ სიყუარული იგი შენი პირველი დაუტევე“ (გამოცხ. 2, 1-4). აქვე გვახსენდება „ღვთაებრივი კომედიის“ ერთი გამონათქვამი: „თვალი მივაპყროთ ახლა უკვე სიყვარულს პირველს“.

„ვთქვა მიჯნურობა პირველის“ გამოთქმისას რუსთაველი უცილობლად ბიბლიიდან ამოდის; „ღმერთი სიყუარული არს“ (I კათ. ეპ. 4,16). რადგანაც ქრისტეს ნაცვალსახელად ჩანს „პირველი“ და უფალი თავად არის სიყვარული, გამოდის, რომ „მიჯნურობა პირველში“ სწორედ მაცხოვრის ხატება უნდა დავინახოთ, რომლისადმი სიყვარულს აღავლენს, უწინარესად, რუსთაველი. მეორე ნახევარტაეპში დასახელებული „ტომსა“ და „გვართა ზენათა“-ში პლატონის ფილოსოფიური ცნების დანახვა თუ მასთან გაიგივება წინააღმდეგობრივია. ამით საფუძველი ეცლება რუსთაველის ბიბლიურ-ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას სამყაროსა და ადამიანის შექმნასთან დაკავშირებით. დიდი პოეტი პოემას იწყებს სწორედ ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის აქტით „დაბადების“ (შესაქმის) საფუძველზე. იგი ნაყოფია ბიბლიური ეპიზოდის თითქმის ლექსად გარდათქმისა:

„რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,
ზეგარდმო არსნი სულითა ყვნა ზეცით მონაბერითა.
ჩვენ, კაცთა, მოგვცა ქვეყანა, გვაქვს უთვალავი ფერითა,
მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა“.[1]

პლატონი ხომ სამყაროს, ქვეყნიერების საფუძვლად სიკეთის იდეას (სამყაროს იერარქიის მწვერვალს) აღიარებს. ნ. ნათაძის მტკიცება, რომ რუსთველმა სიკეთის ადგილას ამ იერარქიაში

[1] შოთა რუსთაველი., „ვეფხისტყაოსანი“ (პოემის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის გამოცემა). თბ., 1988, გვ. 9.

მიჯნურობა ანუ სიყვარული დააყენა, გადასასინჯია. ერთ რამეში უნდა დავეთანხმოთ ნ. ნათაძეს – ეს არის „მიჯნურობა პირველის“ და „ტომის“ შინაარსობრივი გაიგივება. ოღონდ აქ არ მოვიაზრებთ „ტომს“, როგორც პლატონის ფილოსოფიურ ცნებას – „გვართა“ იდეათა გამაერთიანებელ ზოგად ანუ იდეათა იდეას. რუსთაველის „მიჯნურობა პირველი“ და „ტომი“ მოცემული ტაეპის მიხედვით სინონიმურ ცნებებად უნდა წავიკითხოთ.

„გვართა ზენათა“ ჩვენ მიგვაჩნია პეტრე იბერიელის (ფსევდო–დიონისე არეოპაგელის) მიერ სამ იერარქიად (უმაღლესი იერარქია: სერაფიმნი, ქერობიმნი, საყდარნი; საშუალო იერარქია: უფლებანი, ძალნი, ხელმწიფებანი; დაბალი იერარქია: მთავრობანი, მთავარანგელოზნი, ანგელოზნი) დაყოფილ ანგელოზთა ნაცვალსახელად, ისევე როგორც ღვთისმეტყველებაში ანგელოზების საერთო სახელად დამკვიდრებული „ძალნი ზეცისანი“. სწორედ მას ჩაანაცვლა რუსთაველმა „გვარნი ზენანი“. ღვთისმეტყველთა თანახმად. ღმერთმა სამყაროს შექმნამდე გააჩინა ანგელოზნი. „ვეფხისტყაოსანშიც“ ფიგურირებს ანგელოზნი, როგორც „ცის ძალთა დასი“. ღმერთივით ანგელოზებიც „მიუწდომელ არს და დაფარულ“. ამ მხრივ ჩვენი ყურადღება მიიქცია ვიკტორ ნოზაძის თვალსაზრისმა, რასაც აბსოლუტურად ვიზიარებთ: „ვეფხისტყაოსნის“ შაირში მოხსენიებული „ტომი გვართა ზენათა“ შემდეგნაირად განიმარტება: „გვარნი ზენანი“ არიან მუდამ მყოფნი“, „სამუდამო“, „საუკუნო ზენანი“, ანუ ანგელოსთა ტომი. „გვარნი ზენანი“ – ანგელოსნი. მათ შეუძლიათ ღმერთის მიმართ სრული სიყვარული“.[1]

საანალიზო ტაეპში „მიჯნურობა პირველი“ ანუ ღმერთი–სიყვარული გვევლინება ასევე „ტომად“ როგორც ზეციურ არსებათა – სამ იერარქიად დაყოფილ ანგელოზთა – გამაერთიანებელ ძალად. ასეთი ქრისტიანული ღმერთი–სიყვარულისადმი ადამიანის მხრიდან სატრფიალო დამოკიდებულება პოეტის მიერ

[1] ნოზაძე ვ., „ვეფხისტყაოსანის“ მიჯნურთმეტყველება, პარიზი, 1975, გვ. 28.

მონათლულია „საზეო საქმედ“, რომელიც „აღმაფრენათა მომცემია“. როგორ გავიგოთ „მიჯნურობა პირველზე“ ნათქვამი სიტყვები: „ძნელად სათქმელი, საჭირო, გამოსაგები ენათა“... „ვინცა ეცდების, თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა“. ვფიქრობთ, რუსთაველის მიერ აქ გამოყენებულია ღმერთის შეცნობის, ლოგიკური ცოდნის აპოფატიკური გზა: „ძნელად სათქმელი“ ანუ გამოუთქმელი, ენით ვერ გამოთქმული („გამოსაგები ენათა“). პოეტი ამ მეთოდს საკუთრივ პოემის ტექსტშიც მიმართავს: „უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო“. ეს ფსევდო–დიონისე არეოპაგელის აპოფატიკური ცნებაა: „გამოუთქმელ არს ყოვლისა სიტყვისაგან ზეშთასიტყვასა იგი სახიერებაი“...[1] „უინ უძლოს კაცობრივითა სიტყვითა ქებად ცხოვრებისა მის უთქმელისა და გამოუთქმელისა“. მიქაელ მოდრეკილიც იტყვის: „ცათა დაუტევნელი გამოუთქმელი ღმერთი და გარეშეუწერელი, მიზეზი ყოველთა მიზეზთაჲ უსხეულოჲ“.[2]

„საჭირო“, ცხადია, არ გაიგება საჭიროების მნიშვნელობით. იგი წარმოებულია სიტყვიდან „ჭირი“. უფლის შეუცნობლობა სიძნელის, ჭირის წინაშე აყენებს რიგით ადამიანს, ამიტომაც მან უნდა იქონიოს დიდი მოთმინების უნარი, გაუძლოს ამით გამოწვეულ წყენას („თმობამცა ჰქონდა მრავალთა წყენათა“, იგივე ჭირთა). სწორედ ამიტომაც „მას, ერთსა, მიჯნურობისა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან, ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან“. გამოთქმა „ერთსა“ ღმერთის სახელია. რუსთველი ამაზე უშუალოდ მიგვანიშნებს პოემის დასაწყისის მეორე სტროფის პირველ ტაეპშივე: „ჰე, ღმერთო, ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა“. პოემის ტექსტშიც ვკითხულობთ: ერთ-არსებისა, ერთისა“. დიდი შემოქმედი უშუალოდ ბიბლიიდან თუ არეოპაგიტიკიდან ამოდის: „ღმერთი შენი უფალი ერთ არს“ (მარკ. 12,7); „ვინაითგან ერთი

[1] იბერიელი პეტრე (ფსევდო–დიონისე არეოპაგელი), შრომები (ს. ენუქაშვილის გამოცემა), თბ., 1961, გვ. 6.

[2] მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, ტექსტი გადმოწერა დედნიდან და გამოსცა ვაჟა გვახარიამ, თბ., 1978, გვ. 14.

არს ღმერთი“ (რომ. 3,30); „ყოველთა მოგონებათაგან მოუგონებელ არს ზეშთაგონებისა იგი ერთის“.

„მას, ერთსა, მიუჯნურობასა“... აქ „მიუჯნურობასა“ „ერთის“ ანუ ღმერთის სინონიმია, ვინაიდან სახარების ენით, „ღმერთი სიყუარული არს“. რუსთველის მიხედვით, სწორედ ამ „ერთს“, „მიუჯნურობას“ „ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან, ენა დაშვრების, მსმენლისა ყურნიცა დავალდებიან“. ზ. გამსახურდიას უმართებულოდ მიაჩნია „ჭკვიანის“ შინაარსის გაიგივება „ბრძენთან“. მისი აზრით, „ჭკვიანში“ იგულისხმება ჩვეულებრივი ადამიანი, ამსოფლიური ჭკუის კაცი, რომელიც დაყრდნობილია მიწიერ ჭკუა–გონებაზე[1] ა. აბჟანდაძეს მიაჩნია, რომ საანალიზო ტაეპის „ჭკვიანი“ არც ბრძენს ნიშნავს და არც ამსოფლიური ჭკუის კაცს. იგი ნიშნავს გაუმიჯნურებელს, გაუშმაგებელს. ამ ტაეპში მას „ჭკვიანი“ „მშვიდის“ სინონიმად ესახება.[2] საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა ყოველგვარ ლოგიკას მოკლებულია. გამოთქმაში – „მას, ერთსა, მიუჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან“ ის აზრი გამოსჭვივის, რომ ღმერთის შეცნობა ჭკუა–გონებით შეუძლებელია. მისი შეცნობის სხვა გზები არსებობს, რომელთა შორის განსაკუთრებით გამოირჩევა ე.წ. ლოგიკური ცოდნის მეთოდები – კატაფატიკურ–აპოფატიკური ღვთისმეტყველება. ვ. ნოზაძის მიხედვით, ასეთი მისტიკური სიყვარული ჭკუისაგან არ არის დამოკიდებული... ჭკვიანნი ღვთისადმი სიყვარულს ვერ შესწვდებიან. ასეთი მისტიკური სიყვარულისთვის ჭკუა არ არის საჭირო, რადგან ღმერთისადმი სიყვარული არის ჭკუის გარეშე, გონების გარეშე. იგი მისტიციზმს ეკუთვნის.[3] მითითებულია, რომ აპოფატიკური ცოდნა არის არცოდნის ცოდნა, მისი უკანასკნელი და უმაღლესი საფეხური, აბსოლუტური უმეცრებისა და ადამიანური გონების

---

[1] გამსახურდია ზ., „ვეფხისტყაოსნის“ ინგლისური თარგმანი, თბ., 1984, გვ. 103-106.

[2] აბჟანდაძე ა., „ვეფხისტყაოსანი“ და მისი ავტორი. თბ., 1994, გვ. 188.

[3] ნოზაძე ვ., „ვეფხისტყაოსანის“ მიუჯნურთმეტყველება, პარიზი, 1975, გვ. 94.

სრული უმწეობის აღიარებაა ღვთაებრივი ბუნების შემეცნებაში.[1]

როგორც შენიშნულია, როდესაც ცოდნის მეთოდები უძლურნი არიან სინამდვილის პირველსაწყისის შესამეცნებლად, სწორედ ამის შემდეგ იწყება მისტიციზმზე გადასვლა. ეს არის ღვთის წვდომის მისტიკური ჭვრეტის გზა, რასაც არეოპაგიტულ მისტიციზმამდე მივყავართ. ასევე, არეოპაგიტიკის მიხედვით, ღმერთთან მისვლისა, მისი წვდომისა და ხილვის ერთ–ერთი მთავარი გზაა ლოცვა.

„მიჯნურობა პირველზე", „საზეო საქმეზე" ანუ საღმრთო სიყვარულზე მკითხველისთვის თავისი კონცეფციის გაცნობის შემდეგ რუსთაველი საუბარს განაგრძობს მიწიერ-ხორციელ სიყვარულზე. ამით კი არ ემიჯნება პოეტი საღმრთო სიყვარულს, არამედ მის მიმბაძველ, მას მიმსგავსებულ ზნეობრივ მიწიერ მიჯნურობაზე გვიქმნის სრულ წარმოდგენას: „ვთქვნე ხელობანი ქვესანი, რომელნი ხორცთა ჰსვდებიან. მათ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდენ არ სიძვენ, შორით ბნდებიან", არასწორია „ხელობანის" განმარტება შმაგობად მოცემულ ტაეპზე მსჯელობისას, როგორც ამას მიმართავს ა. აბჟანდაძე. ზ. გამსახურდიას თანახმად, საანალიზო სტრიქონში და სხვაგანაც („მისთვის ვხელობ, მისთვის მკვდარი") „ხელობა" წმინდა, ამამაღლებელ სიყვარულს გულისხმობს. ეს მოსაზრება ვრცელდება, ცხადია, მიწიერ სიყვარულზე, რომელიც საღმრთო მიჯნურობას ბაძავს: „მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდენ არ სიძვენ, შორით ბნდებიან" ანუ შორიდან იდაგებიან ტრფობით.

საანალიზო სტროფში რუსთაველი გამოყოფს ადამიანთა ორ კატეგორიას: „ზოგთა აქვთ საღმრთო სიახლე, დაშვრების აღმაფრენითა, კვლა ზოგთა ქვე უც ბუნება კეკლუცთა ზედა ფრფენითა".

ბუნებრივია, პირველ კატეგორიას მიეკუთვნებიან საღმრთო სიყვარულის მიმბაძველნი შეყვარებულნი ანუ ზნეობრივი მიჯნურნი, მეორე კატეგორიას კი სიძვა–მრუშობასთან წილნაყარნი.

[1] შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, I, თბ. 1987, გვ. 53.

23-ე სტროფში რუსთაველმა წარმოაჩინა იდეალური მოყმე–მიჯნურის ზნეობრივი ღირსებანი:

„მიჯნურსა თვალად სიტურფე მართებს, მართ ვითა მზეობა,
სიბრძნე, სიუხვე, სიმდაბლე, სიყმე და მოცალეობა,
ენა, გონება, დათმობა, მძლეთა მებრძოლთა მძლეობა.
ვისცა ეს სრულად არა სჭირს, აკლია მიჯნურთ ზნეობა".[1]

პროლოგის მომდევნო სტროფებშიც განფენილია რუსთაველის მიჯნურობის თეორია. პოეტი ერთმანეთს უპირისპირებს ჭეშმარიტ, ამამაღლებელ გრძნობას–მიჯნურობას და მის დამამახინჯებელ, შერყვნილ სიძვას, სიბილწეს და მრუშობას. ვისაც ეს ერთმანეთში აერევა, შორს დგას სიყვარულის გრძნობის ადამიანური უზადო გაგებისაგან:

„მიჯნურობა არის ტურფა, საცოდნელად ძნელი გვარი,
მიჯნურობა სხვა რამეა, არ სიძვისა დასადარი.
იგი სხვაა, სიძვა სხვაა, შუა უზის დიდი ზღვარი,
ნუვინ გარევთ ერთმანერთსა, გესმას ჩემი ნაუბარი".[2]

რუსთაველის გაგებით, ზნეობრიობას დაქვემდებარებული, საღმრთო სიყვარულის მატარებელი ადამიანი უნდა გამოირჩეოდეს „ხანიერობით" (სიმტკიცით, ერთგულებით), „გული ერთსა დააჯეროს" უნარით, სატრფოსადმი თავგანწირვით („მას ცოცხალი ნუ ელევის, რაცა პირველ შეუყვარდეს"). მიჯნურისთვის ყველაფერი უნდა დათმოს, თუნდაც „მისთვის ველთა გამოვარდეს", უარი უნდა თქვას ამსოფლიურ კეთილდღეობაზე თუ სიამტკბილობაზე („კარგი მიჯნური იგია, ვინ იქმს სოფლისა თმობასა"); კარგი მიჯნური გარეგნულად სიყვარულს არ უნდა იმჩნევდეს („არს პირველი მიჯნურობა არ-დაჩენა). შეეძლოს „ჭირთა მალვა", არ უნდა შეუშინდეს „შორით ბნედას, შორით კვდომას. შორით დაგვას, შორით ალვას" (ცეცხლის ალით წვას), სამიჯნურო გრძნობებს,

[1] შოთა რუსთაველი. „ვეფხისტყაოსანი" (პოემის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიის გამოცემა), თბ., 1988, გვ. 12.
[2] იქვე.

სიყვარულის საიდუმლოებას სათუთად უნდა ინახავდეს („ხამს თავისსა ხვაშიადსა არვისთანა ამჟღავნებდეს. არ ბედითად „ჰაის“ ზმიდეს, მოყვარესა აყივნებდეს: არსით აჩნდეს მიჯნურობა, არასადა იფერებდეს“); არაფრად აგდებდეს განსაცდელს („მისთვის ჭირი ლხინად უჩნდეს, მისთვის ცეცხლსა მოიდებდეს“)

რუსთაველი გმობს მეძავობას, სიბილწეს, მრუშობას, უგულო სიყვარულს („მძულს უგულო სიყვარული, სვევნა-კოცნა. მტლა-შა-მტლუში“). მისთვის მიუღებელია ე. წ. შეყვარებული, რომელიც „დღეს ერთი უნდეს, ხვალე სხვა, სომობდეს გაყრისა თმობასა პოეტს უკვირს იმ ადამიანისა, რომელიც თითქოს იფერებს საყვარლის სიყვარულს, მაგრამ „აყივნებს მისთვის მკვდარი მისთვის წყლულსა“. იგი აღშფოთებით კითხულობს: „თუ არ უყვარს, რად არა სძულს? რად აყივნებს, რაცა სძულსა?“ თუმცა ასეთი კაცისგან რა უნდა უკვირდეს, როცა გაითავისებს: „ავსა კაცსა ავი სიტყვა ურჩევნია სულსა, გულსა“.

შეიძლება დავასკვნათ: „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში რუსთაველმა შაირობის (პოეზიის) თეორიის პარალელურად გამიზნულად წარმოგვიდგინა მიჯნურობის თეორიაც. მკითხველის ყურადღება მიაპყრო საღვთო მისტიკურ სიყვარულს, ხორციელ, კაცობრივ ტრფობას. ერთმანეთისაგან გამიჯნა საღვთო („მიჯნურობა პირველი“) სიყვარულს მიმსგავსებული მიწიერი. წმინდა, უბიწო, ზნეობრივი მიჯნურობა და ეროტიკული სიძვა–მრუშობასთან წილნაყარი ტრფიალება.

პოეტის მიერ პროლოგში მოცემული ტაეპი – „ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა“ სამეცნიერო ლიტერატურაში განსხვავებულად განსჯის საგანი გახდა. „მიჯნურობა პირველი“ სწორედ ღვთიერ სიყვარულს გულისხმობს. ცნებები „მიჯნურობა“ და „ტომი“ სინონიმურ სიტყვებად უნდა მივიჩნიოთ, ხოლო „გვართა ზენათა“ – ანგელოზებად. მათთან პლატონის ფილოსოფიური ცნებების (ტომი, გვარი) შინაარსის გაიგივება

წინააღმდეგობრივია. ამით საფუძველი ეცლება რუსთაველის ბიბლიურ–ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას სამყაროსა და ადამიანის შექმნასთან დაკავშირებით.

პროლოგში საღვთო სიყვარულზე საუბრის დასრულების შემდეგ რუსთაველი მკითხველს საფუძვლიან წარმოდგენას უქმნის იდეალური მიჯნურობის ზნეობრივ და ფიზიკურ ღირსებებზე. გასაზიარებელია კონცეფცია, რომ შუასაუკუნეობრივისა და რენესანსულის შერწყმა როგორც დანტეს, ისე რუსთაველის შემოქმედებაში ყველაზე მეტად სიყვარულის გაგებაში გამოვლინდა.

სატანის ბიბლიური ალქმისათვის „ვეფხისტყაოსანში“

ბიბლიურ-საღვთისმეტყველო ძეგლებზე მუშაობისას ვაკვირდებოდით სატანის სინონიმურ სიტყვებს. დაფიქსირდა ქართულ სიტყვიერ კულტურაში იშვიათი შემთხვევა, როცა ერთ საგანს იმდენი სინონიმი მოეპოვებოდეს, რამდენიც ეძებნება სატანას: გველი, ვეშაპი, გველეშაპი, უნასი, ურჩხული, ასპიტი, ვასილისკო, იქედნე, ჯარბი, ტარტაროზი, ეშმაკი, ეშმა, მაცდური, ზღვის მხეცი, უხილავი მხეცი, დევი, ვეშაპის თავი, ბოროტი სული, მავნე, ჰაერის მცველნი, ბელზებელი[1]. ამათგან "ვეფხისტყაოსანში" გამოვლინდა: სატანა, ასპიტი, გველი, დევი, ეშმაკი, ვეშაპი.

სატანის წარმოდგენილი სინონიმებიდან საუბარს ვიწყებთ გველის წარმოსახვაზე ბიბლიასა და "ვეფხისტყაოსანში". უძველეს ხალხთა (მათ შორის ქართველთა) მითოლოგიაში, ზღაპრებში გველს ფართოდ ვხვდებით. "მსოფლიოში არსებული თითქმის ყველა თქმულების მიხედვით ქვეყნის შექმნის დროს გველი ერთგვარ მოქმედებას ეწევა და მასში მონაწილეობს".[2]

საგულისხმოა, რომ გველის სიმბოლიზება უძველეს დროსვე უკავშირდება. იგი იქცა სიბრძნის და მკურნალობის სიმბოლოდ. საინტერესოა, რომ გველი მედიცინის ემბლემად პირველად ძვ. წ. აღრ. 4000-3000 წლის წინათ გამოჩნდა. ამასთანავე, გველის კანი უკვდავების სიმბოლოდ ითვლებოდა, ხოლო მისი პერანგი (ტყავი) ცისარტყელის ღვთაებას განასახიერებდა. მისი გამოჩენა წვიმაში ნაყოფიერების ნიშანს მოასწავებდა[3]

როგორც შენიშნულია, ბიბლიამ შეიწოვა ძველი ბაბილონური და ირანული შეხედულებები გველზე, საიდანაც გაითავისა იგი ქრისტიანობამ და ისლამმა. აღსანიშნავია, რომ საღმრთო

---

[1] ტ. მოსია, ბიბლიურ-საღვთისმეტყველო ძეგლების მეტაფორა-სიმბოლიკის საკითხები, 1997, გვ. 26-38.

[2] ვ. ნოზაძე, "ვეფხისტყაოსნის" ვარსკვლავთმეტყველება, სანტიაგო დე ჩილე, 1957, გვ. 72.

[3] აკ. გელოვანი, მითოლოგიური ლექსიკონი, გვ. 114.

წერილში გველის სიმბოლიკა ურთიერთგამომრიცხავი შინაარსის მომცველია, „ვეფხისტყაოსანში" კი იგი მხოლოდ ბოროტების გამომხატველია, ანუ სიმბოლო. ბიბლიის პირველივე ფურცლებზე გველი უგონიერეს არსებად გვევლინება: "ხოლო გველი იყო უგონიერეს უფროჲს ყოველთა მხეცთა ქუეყანასა ზედა, რომელნი ქმნა უფალმან ღმერთმან" (დაბ. 3,1). როგორც ვხედავთ, აქ გველი სიბრძნის (უგონიერესი, უფრო გონიერი, უბრძნესი) სიმბოლოა. ამასთანავე, „დაბადების" წიგნში გველი განასახიერებს სატანას, მზაკვარს, მაცდურს. მან აცდუნა ევა და აკრძალული ხილი აგემებინა, რასაც მოჰყვა პირველშობილი ცოდვა. სამოთხეში მოკალათებული გველი-სატანის მეშვეობით ადამსა და ევას ღვთისაგან ნაბოძები მიწიერი სამოთხის დატოვება მოუხდათ.

იაკობის ერთ-ერთი შვილის, დანის, მეტაფორად გველია შერჩეული: „და იყო დან გუელ გზასა ზედა მზირად მჯდომარე ალაგსა დაუკბენდეს ტერფსა ცხენთასა და დაეცეს მხედარი მართლუკენ და მაცხოვარებასა უფლისასა მოელოდის" (დაბ. 9, 16-18). ღმერთის დავალებით მოსეს მიერ გაკეთებული რვალის (სპილენძის) გველის გამოსახულება სიმბოლოა შხამიანი ასპიტის ნაკბენებისაგან ადამიანის განკურნებისა (რიცხ. 21, 9). მოსეს მიერ უდაბნოში გველის აღმართვა იოანეს სახარებაში შედარების ობიექტად ქცეულა: „და ვითარცა იგი მოსე აღმაღლა გველი უდაბნოს, ეგრეთ ჯერ-არს ამაღლება ძისა კაცისა" (ი. 3, 14). ამით სახარების ავტორი მიგვანიშნებს, რომ ძველი აღთქმის რვალის გველში ალეგორიულად მოჩანს ქრისტეს ხატება.

ბიბლიაში ცოდვილთა და ბოროტმოქმედთა გულისწყრომა შედარებულია გველთან: „გულისწყრომაჲ მათი მსგავს არს გუელისასა და ვითარცა ასპიტსა ყრუსა, რომელსაც დაეყუნიან ყურნი მისნი" (ფს. 57, 5). „იგავნი სოლომონისას" მიხედვით, სიმთვრალე და ღვინისმოყვარულობა ბოლოს გველივით მკბენარია და ასპიტივით დამგესლავი: „ნუ დაითვრებით ღვინითა, არამედ ზრახევდით კაცთა მართალთა... ხოლო დასასრულსა, ვითარცა გუელი, განისხირპო, და ვითარცა რქოსანისა მის განგეზაოს გეს-

ღი (იგ. სოლ. 2, 31-32). ცოდვილნი და ბოროტნი ლევიათანნი შედარებულია მოსრიალე და დაკლაკნილ გველთან, რომელსაც სასტიკად დასჯის უფალი: „მახვილი წმიდაჲ მოაწიოს უფლამან... ვეშაპსა ზედა გუელსა მტოლვარესა, ვეშაპსა ზედა გუელსა გულარძნილსა და მოკლას ვეშაპი მას დღესა ზღვასა შინა" (ეს. 27, 1).

ახალ აღთქმაში გველი წარმოდგენილია გონიერ არსებადაც: „აჰა, მე მიგავლინე თქუენ, ვითარცა ცხოვართა შორის მგელთა, იყუენით უკუე მეცნიერ (გონიერი, ბრძენი - ტ. მ.), ვითაცა გუელნი და უმანკო, ვითარცა ტრედნი" (მათე, 10, 16). აქვე გველი მკურნალის როლშიცაა: „სახელითა ჩემითა ეშმაკთ განასხმიდენ, ენათა ახალთა იტყოდენ; გუელთა შეიპყრობდენ, დაღათუ სასიკუდინე რაიმე სუან, არა რაჲ ავნოს მათ; სნეულთა ზედა ხელთა დაჰსდებდეს და განცოცხლდებოდენ" (მარკ. 16, 17-18).

ჩვენი საკითხისათვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია გველისა და ვეშაპის სახე "იოანეს გამოცხადებაში" სასწაული გამოჩნდა ცაზე. მზემოსილ ქალს თავზე ედგა თორმეტი ვარსკვლავის გვირგვინი, ხოლო ფეხქვეშ მთვარე იყო გართხმული. ქალი შობის ჟამის მოწევნის გამო ტკივილებისგან კიოდა. ამ დროს გამოჩნდება შვიდთავიანი, ათრქიანი და თავზე შვიდგვირგვინიანი წითელი ურჩხული, რომლის „კუდი მიითრევდა მესამედსა ვარსკულავსა ცისასა და გარდამოჰყარნა იგინი" (გამოცხ. 11, 3). ურჩხული ქალის წინაშე დადგება ახალშობილის შთასანთქმელად. ქალმა შობა ძე და "წარტაცებულ იქმნა შვილი მისი ღუთისა მიმართ საყდარსა მისსა" (გამოცხ. 12, 4). ცაში გაჩაღდა სასტიკი ომი მთავარანგელოზ მიქაელსა (მისივე ანგელოზებითურთ) და ურჩხულს (მისივე ანგელოზებითურთ) შორის და გარდმოვარდა ვეშაპი იგი დიდი, გუელი დასაბამისა, რომელსა ეწოდების ეშმაკი და სატანა, რომელი აცთუნებს ყოველსა სოფელსა, გარდამოვარდა ქუეყანად და ანგელოზნი მისნი მის თანა გარდამოცვივეს" (გამოცხ. 12, 9). ამით ციურმა სიკეთემ (მიქაელი და მისი ანგელოზები) გაიმარჯვა ბოროტებაზე (გველი და მისი ანგელოზები).

ახლა კი მივუბრუნდეთ „ვეფხისტყაოსნის" გველს. პირველად შევეხოთ აფორისტულ გამონათქვამს: „გველსა ხვრელით ამოიყვანს ენა ტკბილად მოუბარი" (898, 4). ამ პოეტურ შედარებას ვ. ნოზაძე უკავშირებს ხალხურ რწმენას გველის მუსიკალობის შესახებ. მის წყაროს იგი ხედავს ფირდოუსის „შაჰ-ნამეში"; მაგრამ სიტკბო ამოიყვანს გველს ხვრელიდანო".[1] აქვე შეუძლებელია არ გავიხსენოთ მითი ოქროს საწმისის მოტაცებასთან დაკავშირებით. ოქროს საწმისს იცავდა გველი (ბერძნული შესატყვისია დრაკონი). იგი მოთვინიერებულ იქნა მედეას მუსიკალური ხმით, რითაც ისარგებლა იაზონმა და გაიტაცა კოლხური განძი.

„ვეფხისტყაოსანში" თავს იჩენს გველის მზერის სიმბოლიკა. პოემაში მინიშნებულია, რომ ეს არის მოყვარე მტრის სიმბოლიკა. მოყვარე მტერში ჭაშნაგირი იგულისხმება, რომლის მოკვლას ემადლიერება ფატმანი ავთანდილს:

„მუქაფა ღმერთმან შემოგზღოს! - მადლსა
გკადრებდე მე რასა, -
რომელმან დამხსენ მშვიდობით იმა გველისა მზერასა!" (1206, 1-2)

„ავთანდილ უთხრა: "ნუ გეშის, წიგნსაცა აგრე სწერია:
მოყვარე მტერი ყოვლისა მტრისაგანც უფრო მტერია" (1207, 1-2).

ცნობილია ხატოვანი გამოთქმა „გველის თვალი", რასაც რუსთველური „გველის მზერასთან" საერთო არაფერი გააჩნია. იგი ნიშნავს ჯადოს შემცველ ქვას, ძვირფას რამეს, ნატვრის თვალს. ძველი ცრურწმენით, გველის თვალი უჩვეულო სილამაზის ქვაა. იგი მხოლოდ ამ ქვეწარმავალს აქვს. თუ ვინმე შეძლებს გველს გამოსტაცოს იგი, ყოველგვარი ნატვრა აუხდება, არაფრის საზრუნავი ექნება. შესაძლოა რუსთველურ "გველის მზერაში" იგი იმონებდა ფატმანის არსებას. თითქოს ფატმანი ოცნებობდა მისივე საყვარლის მრუში მზერისაგან თავის დაღწევაზე და ამით ცდილობდა ავთანდილის წინაშე თავის მართლებას.

ფატმანი ნესტანის შესახებ ამბობს:

[1] ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველება, გვ. 78.

„გველნი მოშლით მოეკეცნეს, ბაღი შეღმა შე-რა-შენდა,
მზე ვეშაპსა დაუბნელა, ზედა რათმცა გაგვითენდა" (1154, 3-4).

გველი აღმოსავლური წარმოშობის მეტაფორაა ქალის შავი ნაწნავისა, რასაც რუსთაველი ითავისებს. იგი შემდგომი დროის ქართულ პოეზიაშიც იჩენს თავს (შდრ. ბესიკის, ალ. ჭავჭავაძის და სხვ. შემოქმედება). რუსთველურ გამოთქმაში "გველნი მოშლით მოეკეცნეს" აღნიშნულია ნესტანის თმების სისხო, დაწნულობა და სიღამაზე, - შენიშნავს ვ. ნოზაძე.[1]

როგორც ვ. ნოზაძემ გაარკვია, გველი, როგორც მზისა და მთვარის შთანმთქმელი, ძველი მსოფლიოს რწმენაშია აღიარებული, ასევე შუა საუკუნეების ევროპაში[2]. ეს უბადლო რუსთველოლოგი ჩვენს ყურადღებას მიაქცევს "ვეფხისტყაოსანში" გველის, მზის და მთვარის ურთიერთობის საკითხს, კერძოდ, გველს, როგორც მზისა და მთვარის შთანმთქმელს, რაშიც დიდ პოეტს ძველ საქართველოში გავრცელებული ხალხური წარმოდგენები კვებავდა. მელიქ-სურხავის ტყვეობიდან თავდაღწეულ ნესტანზე ნათქვამია: "დარჩა მთვარე გავსებული, გველისაგან ჩაუნთქმელი". ცხადია, "გავსებული მთვარე" ნესტანის მეტაფორაა, "გველი" კი - ბოროტი ძალებისა, მელიქ-სურხავის სატუსაღოსი. მოლაშქრეთა მიერ ნესტანის შეპყრობას და ქაჯეთის ციხეში მოთავსებას რუსთაველი აიგივებს გველის მიერ მთვარის შთანთქმასთან: "რა საბრალოა გავსილი მთვარე, ჩანთქმული გველისა" (1226, 4). ძნელი ასახსნელი არ არის, რომ „გველი" ქაჯეთის ციხეა, ბოროტების სადგური, „გავსილი მთვარე" ნესტანის პიროვნებაა. ტარიელის, ავთანდილის, ფრიდონის გმირობამ „გველისაგან" ანუ ბოროტების საპყრობილიდან დაიხსნა „მთვარე", ანუ ნესტან-დარეჯანი: „ნახეს, მზისა შესაყრელად გამოეშვა მთვარე გველსა" (1414, 2).

„გველის" სინონიმური სიტყვა „ვეშაპი" პოემაში მხოლოდ ერთხელ გვხვდება, სადაც იგი მზის (ნესტანის) დამაბნელებლად

[1] ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველება, გვ. 78.
[2] იქვე, გვ. 75-78.

გვევლინება: „მზე ვეშაპსა დაებნელა, ზედა რადმცა გაგვითენდა" (115, 4). „მზე" ნესტანის მეტაფორაა, „ვეშაპი" კი განუზომელი ნაღველის, სევდა-კაეშნის, და მწუხარებისა, რომელშიც ჩაბირულია ტარიელის მიჯნური. ასევე „ვეფხისტყაოსანში" ოდენ ერთხელ დასტურდება გველის კიდევ ერთი სინონიმური სიტყვა „ასპიტი": „ვითა ასპიტი, მჭვრეტელთა მისთა თვალითა მლალავი" (1227, 4).

„ვეფხისტყაოსანში" ბოროტების სიმბოლოდ ხშირად მოიხსენიება სატანა, ეშმა, ეშმაკი:

„შენ დამიფარე, ძლევა მეც დათრგუნვად მე სატანისა" (2, 2),
„მოვკვდე, თავსა ნუ მოიკლავ, სატანისგან ნუ იქ ქმნილსა"
(785, 5)
„რად სატანას წაუღიხარ, რად მოიკლავ ნებით თავსა?" (871, 4)
„ვაი, საწუთროო, სიცრუით თავი სატანას ადარე" (1209, 1).
„ვითა ეშმა დამეკარგა, არ კაცურად გარდამკოცნა" (109, 3),
„ვნახე რამე ეშმაკისა სიცუდე და სიბილწეო" (118, 2);
„რომე დამხსნა შეჭირვება, ეშმა ბილწი ასაპყარე" (131, 2).
„მე ღმრთისა უთხარ, დაუბამს მას ეშმაკისა ბადესა" (572, 2).
„რას გარგებს მოკვლა თავისა? ეშმა ძმად თურე გძმობია"
(1192, 4).
„ნახეთ, თუ ოქრო რასა იქს, კვერთხი ეშმაკთა ძირისა" (1192, 4).

და ბოლოს, დევის შესახებ. გველის, გველეშაპის სინონიმთა წრეში დევიც შემოდის. საბას განმარტებით, დევი სომხურად ეშმაკს ჰქვიან, ხოლო ქართულად რომელთამე წერილთა შინა დევი გველ-ვეშაპის ადგილს აღუწერიათ და გარეშეთა წერილთა, რომელ საწარმართოჲ აღუწერიათ, ავსახე კაცის მსგავსი, რქიანი".[1] დავით ჩუბინიშვილის მიხედვით, დევი სპარსული სიტყვაა და ნიშნავს გველეშაპს.[2] ილ. აბულაძის "ძველი ქართული ლექსიკონში" დევი ახსნილია, როგორც სინონიმი ვეშაპისა, გველისა, ეშმაკისა, ბოროტისა.[3] დევი გველის სინონიმად არაერთხელ დას-

[1] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, თბ., 1991, გვ. 215.
[2] დავით ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, გვ. 474.
[3] ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ. 139.

ტურდება ბიბლიაში: არც დევთა გესლოვანთანი ერყეოდეს კბილნი", "წყლულება გულის-დედაკაც დევი სახლსა შინა". დევი "შუშანიკის წამებაში": "მამამან შენმან წმიდანი შემოიხუნა სახიდ თვისა, ხოლო შენ დევნი შემოიხუენ"... ამ ნაწყვეტში „დევნი" ცეცხლთაყვანისმცემელთა (წარმართთა) მეტაფორაა.

„ვეფხისტყაოსანში" დევი არაერთხელ გვხვდება პირდაპირი მნიშვნელობით, მხატვრული ტვირთისაგან დაცლილად: "ესე ქვაბნი უკეთურნი ვპოვენ, დეკთა შეეკაფნეს" (652, 1), „ქვაბნი ომითა წაუხმან, სახლად აქვთ დევთა სახლები" (687, 1): "თუ ქაჯნი დევთა შეებნენ, იყოს დღე იგი ძნელიო" (1363, 3). "მე ოდეს ქვაბნი წაუხვენ, დავხოცე დევთა დასები" (1359, 3); პოემაში დევი მხოლოდ ერთხელ იჩენს თავს შედარების ობიექტად:

"კვალი ძებნეს და უკვირდა ვერპოვნა ნაკვალევისა,
აგრე კვალწმიდად წახდომა კაცისა, ვითა დევისა" (97, 2).

ვფიქრობთ, აქ დევი არ უნდა გავიაზროთ გველის, სატანის, ბოროტების სინონიმად, ავტორი კვალწმიდად გამქრალ უცხო მოყმეს ადარებს დევს მისივე გოლიათური აღნაგობის, ფიზიკური ძლიერების წარმოსაჩენად. ქართულში რომ გვაქვს გამოთქმანი: დევგმირი, დევკაცი, სწორედ იმას უტოლდება რუსთველური შედარება: „კაცისა, ვითა დევისა".

ამრიგად, ბიბლიასა და „ვეფხისტყაოსანში" სატანის, გველის წარმოსახვა მასშტაბურ ხასიათს ატარებს. ბიბლიასა და ქართულ სასულიერო მწერლობაში სატანის 20-მდე სინონიმური სიტყვა იძებნება. მათგან „ვეფხისტყაოსანში" გამოვლინდა: ასპიტი, გველი, ვეშაპი, ეშმა, ეშმაკი, სატანა, დევი. თუმცა ეს უკანასკნელი გამოყენებულია შედარების ობიექტად, როგორც უცხო მოყმის გოლიათური აღნაგობის თუ ფიზიკური ძლიერების გამომხატველი. ბიბლიასა და "ვეფხისტყაოსანში" გველი დატვირთულია უმეტესწილად მხატვრული ფუნქციით, მეტაფორულ-სიმბოლიკური გააზრებით. სატანის, გველის, ასპიტის წარმოსახვისას რუსთაველი ძირითადად ემყარება ბიბლიურ-სასულიერო მწერლობას, ასევე ქართულ ხალხურ სიტყვიერებას.

ადამიანებს უხსოვარი დროიდან ჰქონდათ ლომზე სხვადასხვა წარმოდგენა. ამ მხრივ ყველას და ყველაფერს უსწრებს ძველი შუამდინარული პოეზია გილგამეშიანთან ერთად, რომელიც იქმნებოდა ჩვენს ერამდე ათასწლეულების მიღმა, თვით ბიბლიაზე ბევრად ადრე. შუმერულ-აქადურ პოეტურ სამყაროში ლომი გააქტიურებულია არა როგორც მხოლოდ ნადირთა მეფე, არამედ მხატვრული გააზრების საგნადაც. იგი ქცეულა სიმბოლო-მეტაფორად, მხატვრული შედარების ობიექტად. მასშტაბურია ძველ შუამდინარულ პოეზიაში ლომის ტროპული დატვირთვა. რამდენიმე საილუსტრაციო მასალის ჩვენებით შემოვისაზღვროთ.

გმირი ხუვავას სახე ლომთან არის გაიგივებული: „კბილები იმ გმირისა: ურჩხულის კბილები, სახე: სახე ლომისა, ძალა მკერდისა და მისი: მოვარდნილი წარღვნა“.[1] მეფე შულგისა თავისი გმირობის და ძლიერების წარმოსაჩენად ლომთან იდენტიფიცირდება: “მეფე ვარ, დედის საშოითვე გმირი ვარ... მზერასაშიში ლომი, უშუმგალის დანაბადი ვარ”; ან კიდევ: “მეფე ძლიერი, ნანარის მორჩილი ვარ, ხახადაღებული ლომი მზის ღმერთისა ვარ”; “მე ლომმა ძალა მოუღლელმა ვაჩინე ძალა ჩვენი”. მეფე შულგისა კვლავ აგრძელებს ავტოპოლოგიას: “ოდეს ლომგულმა სამეუფო საყდარში, ნინეგალას უზენაეს ტაძარში ძალი მივიღე... ვითარცა ლომის ბოკვერი, წინ გავიჭერ”.[2] მეფე შუზუნასადმი მიძღვნილ ჰიმნში ნათქვამია: “ლომო, გულისა ჩემის საყვარელო, ტკბილია ნაყოფი შენი, უფროის თაფლისა”.[3]

ძველ შუამდინარულ პოეზიაში ლომი არა ოდენ ხუვავას და შულგის მეფის, არამედ ქალღმერთ იშთარის მეტაფორაცაა (იშთარი ქალღმერთ ინანას აქადური სახელია): “შენგან არს წყალობა,

[1] თამუზის სიზმარი (ძველი შუამდინარული პოეზია), შუმერულიდან და აქადურიდან თარგმნა ზ. კიკნაძემ, თბ., 1969, გვ. 4.
[2] იქვე, გვ. 61-62.
[3] იქვე, გვ. 65.

ქალბატონო, ცათა ხმელისა... ბრწყინვალე ლომო იგიგებისავ".[1] სიკვიდილისა და ჭირის ღმერთის მრისხანების და გაბოროტების სიმბოლოდ სწორედ ლომია შერჩეული: "ბაბილონის ძენი ფრთოსანნი, ხოლო შენ - მომნადირებელი მათი, ქსელში გაახვიე, შეიპყრე და მოსრე, გმირო ერა... სახედ ლომისად შეიცვალე და სასახლეში შეხვედ".[2] მხატვრული შედარების საგნად არაერთხელ ქცეულა ლომი: "ვითარცა მძვინვარე ლომს, მსხვერპლი ვერ გამომტაცეს", "უფროსი ძმა გზას ლომივით მიჰყვება".[3]

უსხოვარი დროიდან ადამიანებს სხვადასხვა წარმოდგენა უყალიბდებოდათ ლომზე. იგი მიაჩნდათ მზის ზოდიაქოდ ანუ ბურჯად (სახლად), მეფის გამოხატულებად. ლომს თვლიდნენ ძლიერების, ცეცხლის, მხნეობის, სილამაზის გამოსახულებად.[4] ბუდიზმი ლომს სიმბოლურ მნიშვნელობას ანიჭებდა. ინდოეთში ვიშნუ ხვად ლომად ითვლებოდა, ძუ ლომს ღმერთად სახავდნენ. თებესა და მემფისში ლომი კარიბჭესა და უდაბნოს იცავდა, კაცს კი - ლომის ავგაროზი.[5]

ბიბლიაში და ქართულ საღვთისმეტყველო მწერლობაში ფართო ადგილი ეთმობა ლომის წარმოსახვას. საილუსტრაციოდ დიდი მასალა დაგვიგროვდა.[6] რუსთაველისეული ლომის გაცნობიერებისთვის ფონის შესაქმნელად რამდენიმე საგულისხმო ასპექტს გამოვყოფთ. ბიბლიაში ლომი შედარების ობიექტად არც თუ იშვიათად ფიგურირებს: "მე ვარ ვითარცა... ლომი სახლსა იუდაჲსსა"[7] იობის წიგნში დამნაშავეთა მიმართ გამოვლენილი

---

[1] თამუხის სიზმარი (ძველი შუამდინარული პოეზია), შუმერულიდან და აქადურიდან თარგმნა ზ. კიკნაძემ, თბ., 1969, გვ. 113.

[2] იქვე, გვ. 123.

[3] იქვე, გვ. 126-127.

[4] ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ვარსკვლავთმეტყველება, სანტიაგო დე ჩილე, 1957, გვ. 215.

[5] აკ. გელოვანი, მითოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1983, გვ. 284.

[6] ტ. მოსია, ბიბლიურ-საღვთისმეტყველო ძეგლების მეტაფორა - სიმბოლიკის ზოგიერი საკითხი, 1997, გვ. 38-44.

[7] წინასწარმეტყველება ოსესი, 5,14.

მრისხანებისათვის ღმერთი შედარებული თუ გაიგივებულია ლომთან: "შენ შემქმენი თიხისაგან, რძესავით გადმომღვარე და ყველივით შემადედე, ტყავითა და ხორცით შემმოსე, ძვლებითა და ძარღვებით მომქსოვე, შეცოდებისას არ მაპატიე დანაშაული... წამოვიწევი და ლომივით გამომეკიდები: და მონადირებულ ვარ, ვითარცა ლომი კლვად"[1].

საღმრთო წერილში მეტაფორად ლომის გააზრების არაერთი ნიმუში დასტურდება. ქალის (დედის) მეტაფორად ძუ ლომია წარმოსახული: "რად დედაჲ შენი, ლეკვი შორის ლომთა იწვა", ე.ი. ძუ ლომი იწვა ლომებში.[2] "ლეკვი ლომისა" - იუდა[3], "ლომის ბოკვერი" - დანი[4]: ლომის ეშვი ბოროტების სიმბოლოა: "ღმერთმან შემუსრნეს კბილნი მათნი პირსა შინა მათსა და შუანი (ე.ი. კბილნი) ლომთანი შეფრქუნა უფალმან"[5]. ღმერთი ცოდვილ ადამიანს ლომის მეშვეობით სჯის: "აჰა, ვითარცა წარსვიდე ჩემგან, განგბასროს შენ ლომმან, და ვითარცა წარვიდა მისგან, პოვა იგი ლომმან და მოკლა იგი"[6]. ბიბლიაში მხილებულია ლომის მტაცებლური ბუნება და დაუნდობლობა"[7]. იგავთა წიგნში ლომი ცხოველთა მეფედაა გამოსახული: "ლეკვი ლომისა უძლიერესი მხეცთა, რომელი არა გარემოიქცევის, არცა შეძრწუნდების ნადირისაგან"[8]. ლომების ხარო ძლიერი პიროვნებების და ღმერთის ნების გამოსაცდელი ადგილია[9].

ირ. სურგულაძის თანახმად, ლომის სიმბოლო აზიიდან უნდა შეჭრილიყო ეგეოსურ სამყაროში. ძველ შუამდინარულ,

[1] წიგნი იობისა, 10, 16; იხ. სხვა ნიმუშებიც: წინასწარმეტყველება სოფონიასი, 3, 3; რიცხვთა, 24, 9; I კათ. ეპ. პეტრესი, 5, 8.

[2] წინასწარმეტყველება ეზეკიელისა, 19, 2-3.

[3] დაბადება, 49, 8.

[4] წინასწარმეტყველება იერემიასი, 49, 8.

[5] ფსალმუნი, 57, 7.

[6] წიგნი III მეფეთა,20, 36.

[7] ფსალმუნი, 7, 3; შდრ. წინასწარმეტყველება ნაუმისი, 2, 12.

[8] იგავნი სოლომონისა, 30-30.

[9] წინასწარმეტყველება დანიელისა, 6, 25.

ხუთურ-იბერიულ, ეგვიპტურ, სპარსულ, ძველბერძნულ და რომაულ ხელოვნებაში ლომის სიმბოლო ძალზე გავრცელებული და აქტუალურია... ლომი მოქცეულია აზიური და კავკასიური ქალღმერთების თანმხლებ ცხოველთა ასაბიაში[1].

ლომის სახისმეტყველება ქართულ სასულიერო-საღვთისმეტყველო მწერლობას ბიბლიიდან აქვს გათავისებული. სატანის შეუპოვრობას და ძლევამოსილებას ლომის მეტაფორა წარმოაჩენს. რომლის დამარცხება მხოლოდ ქრისტეს შეუძლია. "აბოს წამებაში" ვკითხულობთ "მტერი იგი ჩუენი ლომი (ე.ი. სატანა, პირველშობილი ცოდვა) არგნითა ჯუარისაჲთა მოკლა"[2]. სასულიერო ლიტერატურაში გვაქვს საპირისპირო სახედ ლომის შერაცხვის მომენტიც: "იორდანეში ნათლისღებით მაცხოვარმა შემუსრა ვეშაპი და იქიდან ლომივით ამოვიდა"[3].

ქართულ ჰიმნოგრაფიაში ქრისტეს მეტაფორაა ლომის ბოკვერი: ლეკვი ლომისად იწოდე ღმრთისა სიტყუაო მხოლოდშობილო, რომელმან ძლიერებით შეჰმუსრე თავი გუელისა მის"[4]. ამ ფრაზას პარალელი ეძებნება ბიბლიაში.[5] შესიტყვება "ლეკვი ლომისა" ძე ღმერთის მამიდან შობილობის მეტაფორაზე მიგვანიშნებს. იოანე მინჩხი სამი დღის მანძილზე მიწაში ჩაფლულ მაცხოვარს მძინარე ლომად წარმოსახავს: „ვითარცა ლომმან მიყრდნობითი მიიძინა ბუნებითა ხორცთაჲთა საფლავსა შინა"[6].

ერთ გარემოებაზე გავამახვილებთ ყურადღებას. სახარების თავფურცელზე დახატულ მახარებელთაგან მარკოზის სახესიმბოლოდ მოჩანს ლომი, მათესთან დახატულია ფრთებიანი

---

[1] ირ. სურგულაძე, ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1993, გვ. 33.

[2] ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I (V-Xსს), ილ. აბულაძის რედაქციით, თბ., 1963, გვ. 53.

[3] პ. ინგოროყვა, ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, ტფ. 1913, გვ. 14.

[4] მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გამოსცა ვ. გვახარიამ, თბ., 1978, გვ. 157.

[5] რიცხვთა, 23, 24.

[6] იოანე მინჩხის პოეზია, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ლ. ხაჩიძემ, თბ., 1987, გვ. 260.

ყმაწვილი, ლუკასთან - ხარის თავი, იოანესთან - არწივი. ამასთან დაკავშირებით "საღმრთო სჯულის" წიგნში ვკითხულობთ: "მახარებელთა ეს ოთხი სიმბოლო შეგვახსენებს ეზეკია წინასწარმეტყველის ხილვას, როცა მან დაინახა ქერუბიმნი, რომელნი ოთხი ქვეყნიური ქმნილების: კაცის, ლომის, ხარისა და არწივის სახით უგალობდნენ და ადიდებდნენ საბაოთ ღმერთს, მათ მსგავსად დღეს ოთხი მახარებელი ემსახურება ჩვენს მაცხოვარს იესო ქრისტეს, ღმერთის ძეს, ადიდებს და ავრცელებს ქვეყნიერებაზე მის წმინდა სახარებას"[1]. აღსანიშნავია, რომ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში ლომი დახასიათებულია დადებითი და უარყოფითი ნიშნებით.

მოკლედ რომ ვთქვათ, ბიბლიურ-საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში ლომი არის მეტაფორა-სიმბოლო ღმერთის, იუდას, დანის (იაკობის შვილები), მაცხოვრის ძლევამოსილების. ამასთანავე, ლომი სიმბოლოა მტაცებლის, სატანის, პირველშობილი ცოდვის, ბოროტი ძალებისა, გამოყენებულია იგი შესადარებელ-შედარებულ საგნად.

აღსანიშნავია, რომ ქართული საერო მწერლობა ითავისებს და აცნობიერებს ლომის პოეტური წარმოსახვის ტრადიციებს. "ვეფხისტყაოსანში" ლომი არის მეფის თუ იდეალურ პერსონაჟთა მეტაფორული სახელი. ასევე შესადარებელი და შედარებული საგანი.

რუსთაველის ლომი მრავალი მკვლევრის განსჯის ობიექტად ქცეულა (თეიმურაზ ბაგრატიონი, გ. იმედაშვილი, ზ. ავალიშვილი, ვ. ნოზაძე, გ. ნადირაძე, ელ. ხინთიბიძე, ნ. სულავა, ხ. ზარიძე და სხვ). ვახტანგ მეექვსე თავის რუსთველოლოგიურ ნაშრომში ("თარგმანი პირველი წიგნისა ამის ვეფხისტყაოსნისა"...) ყურადღებას მიაქცევს მნათობებისადმი ავთანდილის მიმართვისას მოცემული შვიდივე ცდომილის შესაბამის დახასიათებას: "აქ შვიდი ცდომილნი ვარსკვლავური მოუყუანია და თავის ცოდნა და სიბრძნე გამოუჩენია ამ ვარსკვლავებს თვითოს და თვითოს სხვა და სხვა ბუნება უფლება აქუსთ. ამაების ამბავი გარჩევით ჩვენ

[1] საღმრთო სჯული, თბ., 1989. გვ. 196.

სიგრძისათვის არ დავსწერეთ და ვისაც შეტყობა გინდოდესთ საეტლო და სავარსკულავთრიცხო ნახეთ და იქ შეიტყობთ"[1]. "ვეფხისტყაოსნის" ერთ-ერთ სტროფში ნახსენები "სარატანის" კომენტირებისას ვახტანგ მეექვსე იტყვის: "საროსტანი კირჩხიბსა ჰქვიან"[2] ასტროლოგიურად კირჩხიბი "ეტლის" სახელია. პოემის ვახტანგისეულ გამოცემაში იგი "საროსტანად" მოიხსენიება, სხვა მეცნიერულ თუ ჩვეულებრივ გამოცემებში კი - "სარასტანად".

ვახტანგ მეექვსის "კომენტარებიდან" ამონარიდი ფრაზები ნათელი მინიშნებაა იმაზე, რომ რაღაც ასტროლოგიური საძიებელი იყო პოემაში. ამაზე მეტყველებს მის მიერ დასახელებული "საეტლო", "საცარსკვლავთრიცხო", "საროსტანი" (კირჩხიბი). მეფე-პოეტს კომენტარი რომ ვრცელი არ გამოსვლოდა. ამიტომ შეუკავებია მსჯელობისათვის თავი ("ამაოების ამბავი გარჩევით ჩვენ სიგრძისათვის არ დავსწერეთ"). შესაძლოა თეიმურაზ ბაგრატიონს სწორედ ვახტანგისეულმა კომენტარმა მისცა ბიძგი საკითხში ჩასაღრმავებლად. მან პირველთაგანმა აღნიშნა, რომ "ვეფხისტყაოსანში" მიჯნურ პერსონაჟთა ერთმანეთისაკენ დაუცადებელი ლტოლვა, რომელიც საბოლოოდ მათი შეყრითაა და ბედნიერებით მთავრდება, რუსთაველს ასტრალური მზისა და ლომის ერთიმეორისაკენ ასეთივე განუხრელი სწრაფვის მკაცრი ლოგიკის მიხედვით აუგია[3].

თ. ბაგრატიონი რუსთაველის ტაეპის, - "ჰგვანდა ოდეს ლომსა შეჯდეს მზე მნათობთა უკეთესი", - განმარტებისას წერს: "ლომის ბურჯში, ესე იგი ლომის ზოდიაქოში როდესაც მზე შევა, მაშინ უმეტეს ბრწყინვალებას და ძლიერებას აჩვენებს ყოველსა თვეზე უმეტესსა და მზე ყოველთა მნათობთა და ვარსკვლავთა ზედა უმეტესად აბრწყინებს და ატფობს ქვეყანასა; ეგრეთვე მნათობ

[1] შოთა რუსთველი, ვეფხის ტყაოსანი, 1712, აღდგენილია აკ. შანიძის მიერ, თბ., 1937, გვ. ტმვ.
[2] იქვე, გვ. ტმთ.
[3] თ. ბაგრატიონი, განმარტება პოემა "ვეფხისტყაოსანისა", გვ. 129.

ქალთა ყოველთა ზედა უკეთესი იყო ნესტან-დარეჯანი[1].

ხ. ზარიძის შენიშვნით[2], თ. ბაგრატიონს რაღაც ასტროლოგიური პოემის სიუჟეტშიც დაუნახავს. რუსთველური თქმის: "რათგან მიხვდა დაკარგული ლომი მზესა წახდომილსა" - კომენტირებისას ნათქვამია: "რადგანაც მზე ლომის ბურჯს მოშორვებული იყო და ზამთარი ნათელსა და ძლიერებასა მისსა ჰფარევდა და აწ ბურჯადვე შევიდა ძალი და ბრწყინვალება თავისი გამოაჩინა. მზედ აქ ნესტან-დარეჯან არს თქმული და ლომად ტარიელი"[3].

1950 წელს გ. იმედაშვილმა დაწერა მშვენიერი გამოკვლევა "რუსთაველის ლომი და მზე". ავტორი აღრმავებს თ. ბაგრატიონისეულ კონცეფციას ზოდიაქურ ლომსა და მზეზე: რუსთაველის მეტყველებაში ასტრალურ საფუძველზე ლომისა და მზის მიმართების ჯეროვანი გაგება მთელი მასალის გათვალისწინებით საკითხის განვრცობას. დაზუსტებას და რამდენადმე ახლებურ დასმასაც საჭიროებს[4], გ. იმედაშვილის საყურადღებო დასკვნით, "ვეფხისტყაოსანში" პოეტურ ენაზე ზოდიაქური ფაზების გადატანის საფუძველია რწმენა. თითქოს ასტრალური ცხოვრება ადამიანთა ცხოვრების მსგავსადაა მოწყობილი, ადამიანური კი ასტრალურად[5]. ავტორს საფუძვლიანად შეუსწავლია ლომისა და მზის მეტაფორა პოემაში, რაც უხვი საილუსტრაციო მასალითაა გაპოხიერებული. ნარკვევში მეცნიერი ყურადღებას მიაქცევს ლომისა და მზის ზოდიაქური ურთიერთობის ჩვენებისას რუსთაველის მასაზრდოებელ წყაროებს, როგორიცაა XII საუკუნის ასტროლოგიური წიგნები, "ვისრამიანის" ქართული თარგმანი, რომელშიც მოცემულია ზოდიაქოს სრული სურათის აღწერა, ასევე ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებში ზოდიაქოს აღწერილობანი.

[1] თ. ბაგრატიონი, განმარტება პოემა "ვეფხისტყაოსანისა", გვ. 129-130.

[2] ხ. ზარიძე, "მერმე მოდი, ლომო, მზესა"... "ლიტერატურული ძიებანი", XXII, თბ., 2001, გვ. 141.

[3] თ. ბაგრატიონი, განმარტება პოემა "ვეფხისტყაოსნისა", გვ. 264.

[4] გ. იმედაშვილი, ვეფხისტყაოსანი და ძველი ქართული მწერლობა, თბ., 1989, გვ. 139.

[5] იქვე, გვ. 140.

"ვეფხისტყაოსნის" ლომისა და მზის მეტაფორის ახსნა ზ. ავალიშვილს გაკვრით მოუცია[1]. პოემის ლომისა და მზის ასტრალურ საფუძველზე შ. ღლონტი ძალზე მოკლედ საუბრობს[2]. ლომის, როგორც მამაკაცური ძალ-ღონის, სილამაზისა და განცდების სიმბოლოს იკვლევს გ. ნადირაძე[3]. იგი გამოყოფს "ვეფხისტყაოსნის" სიმბოლოების ორ ჯგუფს. პირველ ჯგუფში ათავსებს ისეთ სიმბოლოებს (მზე, მთვარე, ვარდი, ბროლი, გიშერი, ლალი, ალვა), რომლებიც თანაბრად განეკუთვნებიან მამაკაცებს და მანდილოსნებსაც, მეორე ჯგუფში მოქცეულია ისეთი სიმბოლოები, სადაც სქესობრივი განსხვავება მკაცრად არის დაცული მთელ პოემაში. მამაკაცს განეკუთვნება მხოლოდ ლომი, ქალს კი - ვეფხვი. ავტორი, ცხადია, გვერდს ვერ უვლის რუსთაველის მიერ გამოყენებულ ასტრონომიულ მოვლენას - მზის შესვლას ლომის ზოდიაქოში.

ვ. ნოზაძე „ვეფხისტყაოსანში" დასახელებულ ეტლთა შორის განიხილავს ზოდიაქო ლომს. ასევე არკვევს, რომელია სწორი სახელწოდება ერთ-ერთი ეტლისა - საროს ტანი თუ სარატანი[4]. იგი ამართლებს იმ ხელნაწერებს და გამოცემებს, სადაც ნახმარია „საროს ტანი". მიაჩნია ის პოეტურ გამოთქმად ზოდიაქოსათვის „ქალწული". რუსთველოლოგი ზოგადად განიხილავს ლომის სიმბოლურობის საკითხსაც[5]. ელ. ხინთიბიძე სათანადო ნიმუშების მოხმობით ასაბუთებს, რომ რუსთაველი კარგი მცოდნეა სავანეების (ზოდიაქო, ბურჯი) ასტროლოგიური თეორიისა. ავტორი ეხება ასევე ლომის სიმბოლურ დატვირთვას "ვეფხისტყაოსანში" [6].

ხ. ზარიძემ საგულისხმო ნარკვევი მიუძღვნა რუსთაველის ლომის პრობლემას. მან კვლევის საგნად გაიხადა თ. ბაგრატიონის

---

[1] ზ. ავალიშვილი, ვეფხისტყაოსნის საკითხებ, პარიზი, 1931, გვ. 57, 58, 78.

[2] შ. ღლონტი, "ვეფხისტყაოსნის" მხატვრული ენის სპეციფიკურობის პრობლემა, სოხუმი, 1961, გვ. 25.

[3] გ. ნადირაძე, რუსთაველის ესთეტიკა, თბ., 1958, გვ. 393-396.

[4] ვ. ნოზაძე, "ვეფხისტყაოსნის" ვარსკვლავთმეტყველება , გვ. 106-114.

[5] იქვე, გვ. 216-217.

[6] ელ. ხინთიბიძე, მსოფლმხედველობითი პრობლემები "ვეფხისტყაოსანში", თბ., 1975, გვ. 37-38.

მინიშნება პოემის სიუჟეტშიც რაღაც ასტროლოგიურის პოვნის თაობაზე. მკვლევარმა სათანადო არგუმენტების მოშველიებით სარწმუნოდ დაასკვნა, რომ "ვეფხისტყაოსანში" ასტრალურ სიმბოლიკას სიუჟეტურ-კომპოზიციური დატვირთვაც ეძებნება[1]. ნ. სულავამ გამოაქვეყნა გამოკვლევა - "ლომის მეტაფორა "ვეფხისტყაოსანში"[2], სადაც თავისებურად და ახლებურად არის დანახული ლომის განსახოვნება პოემაში. სტრიქონი "ჰგვანდა, ოდეს ლომსა შეჯდეს მზე მნათობთა უკეთესი" მკვლევარის მიერ განმარტებულია ნესტანისა და ტარიელის მომავალი შეხვედრის სიმბოლურ მნიშვნელობად. ასევე, ავტორის აზრით, ლომის მოკვლით სიმბოლიზებულია თვით ტარიელის მიერ საკუთარ თავში უარყოფითი თვისებების დაძლევა. ნ. სულავას დასკვნით: "ლომის მეტაფორა ნიმუშია იმისა, თუ როგორ შეირწყნენ და შეთავსდნენ უძველესი რწმენა-წარმოდგენები, მითოსი, ასტროლოგიური ცოდნა და მხატვრული აზროვნება, როგორ წარმოჩნდა მის სახე-სიმბოლოში ქრისტიანული მსოფლმხედველობა და ესთეტიკური ფენომენი".[3]

ზ. გამსახურდიას მიხედვით, ტარიელის ლომთან ბრძოლა და მისი დამარცხება ენათესავება გილგამეშის, ჰერაკლესა და სამსონის ბრძოლას ლომთან, რაც აუცილებლად უნდა გაიაროს სამეფო ინიციაციის გზაზე მდგარმა მეფური წარმოშობის ადეპტმა. მან უნდა დაძლიოს თავის თავში მეფობის (ლომობის) ნეგატიური თვისებები, გულგრილობა, მრისხანება, ტირანია, დესპოტიზმი, სიუხეშე. გარეგან ისტორიულ პლანში ეს არის დაპირისპირება პოლიტიკური ტირანიისადმი. გავიხსენოთ მაგალითად, დანიელ წინასწარმეტყველის ჩაგდება ლომებთან ხაროში (ბიბლია) და მისი სასწაულებრივი გადარჩენა (აქ ლომებით სიმბოლიზირებულია

---

[1] ზ. ზარიძე, "მერმე მოდი, ლომო, მზესა"... "ლიტერატურული ძიებანი, XXII, თბ., 2001, გვ. 143.

[2] ნ. სულავა, ლომის მეტაფორა "ვეფხისტყაოსანში", "ლიტერატურული ძიებანი, XXVI, თბ., 2005, გვ. 208-217.

[3] იქვე, გვ. 217.

ბაბილონის ტირანია), სამსონის შერკინება ლომთან და ა.შ.[1]...

ამრიგად, მოკლედ და ზოგადად მოვსაზეთ რუსთაველის ლომის შესწავლის ისტორია. აღმოჩნდა, რომ რუსთველოლოგთა მხრიდან ძირითადად აქცენტი კეთდება "ვეფხისტყაოსნის" სახისმეტყველების ასტრალურ საფუძველზე, ასტროლოგიურ ნაკადზე, ლომის მეტაფორულობის თუ სიმბოლურობის ასპექტებზე.

"ვეფხისტყაოსნის" ლომს მრავალმხრივი ფუნქციური დატვირთვა აქვს. იგი ჩვეულებრივი გაგებითაც ბევრჯერ გამოჩნდება პოემაში, როგორც მხატვრულ-სახეობრივი შინაარსისაგან დაცლილი და თავისუფალი. ტარიელი უყვება ავთანდილს: ხუთი წლის ასაკშიც კი ფიზიკურად ძლიერი ვიყავი, ლომის მოკვლა ჭირგადაუხდელად შემეძლო, როგორც დასუსტებული არსებისა:

"ხუთისა წლისა შევიქმენ მსგავსი ვარდისა შლილისა,
ჭირად არ მიჩნდის ლომისა მოკვლა, მართ ვითა სილისა".

ლომ-ვეფხვის, როგორც გარეული მხეცების თავშეყრის, ერთმანეთთან შებმის და ტარიელის მიერ ლომის მოკვლის ამბავი მოთხრობილია პოემის ცალკეულ თავში: "მზობა ტარიელისაგან ლომ-ვეფხის დახოცისა"[2]. ნესტანის მიჯნურმა ლომს აღარ აპატია დანაშაული. ბრძოლის კანონები დაარღვია. ეს იმაში გამოიხატა, რომ ვეფხვი მოერიდა სისხლისღვრას, თავი აარიდა ბრძოლას ("გამოჰრიდნა ვეფხმან"), ლომი კი ვერაგულად გამოეკიდა. ტარიელმა გაკიცხა მისი ლაჩრული ქცევა ("ლომსა დავუგმე ნაქმარი... ფუ, მაგა მამაცობასა") და სიცოცხლეს გამოსალმა:

"ხრმალ-გამოწვდილი გავუხე (გამოვედევნე), მივეც ლახვართა სობასა,
თავსა გარდავჰკარ; მო-ცა-ვკალ, დავხსენ სოფლისა თმობასა".

ლომ-ვეფხვის დახოცვის ამბავის გაგებამდე დაბნედილი ტარიელის პოვნისას ავთანდილს ამაზრზენი სურათი გადაეშალა თვალწინ:

---

[1] ზ. გამსახურდია, "ვეფხისტყაოსნის" სახისმეტყველება. თბ., 1991, გვ. 198.

[2] შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1988, გვ. 141-142.

"ერთ-კერძ უც ლომი მოკლული და ხრმალი სისხლ-მოცხებული,
კვლა სხვაგნით-ვეფხი უსულო, მკვდარი, ქვედანარცხებული".

გულანშაროდან ტარიელისკენ მიმავალმა გახარებულმა ავთანდილმა "სადაცა ნახნის, დახოცის ლომ-ვეფხნი მომამბნარენი". მან იხილა: "შამბისა პირსა ტარიელ დგა ხრმლითა მომახულითა", როდესაც "ვეფხი მოეკლა, მით ხრმალსა სისხლი სცხებოდა". ცალკე შევეხოთ "ლომის სისხლს". ტარიელმა ავთანდილისაგან ნესტანის პოვნის ამბავი შეიტყო, როცა "წიგნი და კიდე რიდისა იცნა", "სულნი გაექცეს", გონი დაკარგა. მეგობარი გადაარჩინა ავთანდილმა ლომის სისხლით:

"ავთანდილ მკერდსა დაასხა მას ლომსა სისხლი ლომისა,
ტარიელ შეკრთა, შეიძრა რაზმი ინდოთა ტომისა".

ტარიელის მოსასულიერებლად შამბნარში წყლის მაძიებელი ავთანდილი წააწყდა ლომის სისხლს. ამდენად, ლომის სისხლი ტარიელის სიცოცხლისკენ მობრუნების საშუალებად იქცა, ანუ სიკვდილზე სიცოცხლის გამარჯვების სიმბოლოდ. ე.ი. ლომი ტარიელი იხსნა მხოლოდ ლომისავე სისხლმა, ისევე, როგორც ლომმა ავთანდილმა.

ლომის მეტაფორულობა "ვეფხისტყაოსნის" მესამე სტროფშივე გახმოვანდა:

"ვის შვენის, - ლომსა, - ხმარება შუბისა, ფარ-შიმშერისა.
მეფისა მზის თამარისა, ღაწვ-ბალახშ, თმა-გიშერისა".

მეტაფორული ლომი აქ პიროვნების ამოცნობის საშუალებასაც გვაძლევს. ეს არის დავით სოსლანი, ჩვენი დიდი მეფის, თამარის, მეუღლე. ამით რუსთველი მიგვახვედრებს დავითის ფიზიკურ ძლიერებაზე, მამაცობაზე, გულადობაზე. ორიოდე სიტყვა რუსთაველის პოპულარულ აფორიზმზე: "ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია". აქ "ლომი" მეფის მეტაფორაა. პოემის მცოდნეს კარგად მოეხსენება, თუ რა სიტუაციაში დაიბადა ეს აფორიზმი. ვეზირები როსტევანს განუმტკიცებენ გადაწყვეტილების სისწორეს სამეფო ტახტზე თინათინის აღსაზევებლად: ქალი ხელმწი-

ფედ ღვთის დანაბადია. მეფის (ლომის) შვილი (ლეკვი) ძე იქნება იგი თუ ასული, უნდა გახელმწიფდეს. მაშინ წარმოსთქვამენ ვეზირები: "ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია". ჩვენ ვემხრობით ნ. მარის, ვ. ნოზაძის... თვალსაზრისს, რომ ამ აფორიზმში მინიშნებულია მხოლოდ სამეფო ოჯახის წევრთა (ვით ლომის ოჯახის წევრთა) თანასწორობაზე და არა რუსთაველის ეპოქაში, საერთოდ, ქალისა და მამაკაცის თანასწორუფლებიანობაზე. ზოგი რუსთველოლოგის აზრით, თითქოს ამ აფორიზმით პოემაში სქესთა თანასწორობაა გამოცხადებული.

სამეცნიერო ლიტერატურის გაცნობამ დაგვანახა, რომ რუსთველური ლომის წარმოსახვის კვლევისას უმთავრესად აქცენტირებულია ლომის მეტაფორულ-სიმბოლურობა, ხოლო შესადარებელ საგნად ლომის გამოყენებას მეტნაკლებად დასთმობია ყურადღება. აქ, ცხადია, ნაკლებად იმუშავებს ლიტერატურის თეორიაში ზოგჯერ დახასიათებული მეტაფორა, როგორც შედარების შეკვეცილი ფორმა. შედარების რა ფორმაც უნდა გვქონდეს, იგი ყოველთვის მსგავსებაზე მიუთითებს. მეტაფორაში კი საგნებსა და მოვლენებს მიწერილი აქვთ ისეთი თვისება, რომელიც მათ არ გააჩნიათ, მაგრამ პოეტურად დასაშვებია, ესთეტიკურია".[1]

რუსთაველი ფარსადან მეფის ტანადობას ლომს ადარებს: "ტანად ლომი და პირად მზე, ომად მძლე, რაზმთა მწყობელი". ე.ი. მეფის ლომური გარეგნობა წინაპირობაა იმისა, რომ ის ომში ძლევამოსილია. ნადირობის დასრულების შემდეგ როსტევანი, ავთანდილი, მათთან ახლოს მყოფი თორმეტი მონა და ლაშქარნი მდინარის პირას იხილავენ უჩვეულო რაინდს, რომელსაც "შავი ცხენი სადავითა ჰყვა ლომსა და ვითა გმირსა". ე.ი. რუსთაველი უცხო მოყმეს ამსგავსებს ლომსა და გმირს, რითაც მის ძლიერებას გახაზავს. ეს შედარება მეორდება პოემაში. ავთანდილი ეუბნება

[1] ა. ჯილაია, ლიტერატურათმცოდნეობის ძირითადი ცნებები, თბ., 1971, გვ. 256; შდრ.ნ. გაფრინდაშვილი, მ. მირესაშვილი, ლიტერატურათმცოდნეობის საფუძვლები, თბ., 2008,გ ვ. 403-405.

ტარიელს: "ლომო და გმირო ტარიელ, ვის თავი გინაზებია" ეს შედარება ავთანდილზეც ვრცელდება: "მას ლომსა და ვითა გმირსა".

"ვეფხისტყაოსანში" აქტიურია გმირისადმი მიმართვის მეტაფორული ფორმა - "ლომო": "ცრემლით, ლომო, მაგა ცეცხლთა რა ერგების", "ნუ დაიჩნევ, ლომო, წყლულსა"; "ასრე ჰქმენ, ჩემო ლომო", "ხელმწიფეო, ლომო, ქველო"; "უბრძანა, ლომო, არა გჭირს შენ ომთა განდრეკელობა"; "ღმერთი, ლომო, შენად ნაცვლად სხვასა ვისმცა დანერგვიდეს"; "ჰე, ლომო, ცეცხლი აწ უფრო"; "ლომო, ქებანი შენიმცა"; "დიაცმან უთხრა: "ჰე, ლომო"; "ლომო და მზეო"; "ჰე, ლომნო (მიემართება ტარიელს და ავთანდილს), ვისნი ვით მოგთქმენ ენანი"; "მერმე მოდი, ლომო, მზესა შეგეყრები, შემეყარე"; "გვალე, შეგყრი, ლომო, მზესა". წარმოდგენილ მიმართვაში, "ლომო", იგულისხმებიან ტარიელი და ავთანდილი. ამ იდეალური გმირების ფიზიკური ძლიერების გამოსახატავ შესადარებელ საგნად ლომია გამოყენებული. ლომო, ანუ ლომის მსგავსო. ისინი მხატვრული შედარების ნიმუშებია.

გმირის ლომთან შესადარებლად რუსთაველი ზოგჯერ სმარობს სიტყვას "დამსგავსება". ტარიელი თავის თავზე ამბობს: "დავემსგავსე ლომსა ნაკვთად" (აღნაგობით, ტანად). "მაღად ლომსა... ვჰგვანდი". ავთანდილზე ნათქვამია: "დაემსგავსა ლომი მზესა" რუსთაველი ფრიდონზე იტყვის: "ლომისა მსგავსო... ძალგულად".

რუსთაველი იშვიათად მიმართავს შედარების გამომხატველ ნიშანს გრამატიკული კავშირების სახით. ერთს ("მსგავსად") უკვე გავეცანით. ნაწილაკთაგან გამოყენებულია "ვით" (ვითა) და "ებრ". "ვითა ვეფხი და ლომია", "ლომისა ლეკვისა, ვითა ლომი", "თაყვანისცა მას უკადრსა, ლომებრ ჯანსა".

ვეფხისტყაოსნიდანამოვიწერეთთითქმისყველასაილუსტრაციო მასალა, სადაც ლომი მთავარი გმირების მეტაფორული სახელია.

ლომი – ტარიელი. "მოგელის ლომსა მთვარეო"; "მუნ გამოვჩნდე ლომი ქველად"; "ლომმან მივმართე ხატაეთს"; "მზემან ლომსა

ვარდ-გიშერი"; "წევს ლომი ფერნამკრთალი სად"; "დამარჩენელი ლომისა"; უხარის ნახვა ლომისა"; "შიჰხვდა დაკარგული ლომი მზესა"; "წაციდა ლომი მის მზისა მძებნელად"

ლომი ავთანდილი. "მას ლომსა ნახვა უხარის"; "ლომთა ლომმან მზეთა მზესა"; "ლომს მკლავი არ უდრკებოდა"; "მჭვრეტთა დაუსახეს... ლომსა თათი"; "ფატმანისსა შევიდა ლომი"; "მე ლომი ლომთა დაგისვა გვერდსა", "მუ დადგა ლომი ავთანდილ".

ლომი - ფრიდონი. "ლომსა ვინ გაწყენს"; "იბრძვის ლომი და პირად მზე"; "ავთანდილ და ლომი ფრიდონ"; "ავთანდილისთვის ლომისა".

ლომი - ტარიელ - ავთანდილი. "მათ ლომთა მიწყივ მსეცქმნილთა"; "ერთგან იყვნეს იგი ლომნი"; "გაემართნენ იგი ლომნი".

ლომი - ტარიელ - ავთანდილ - ფრიდონი. "მათ ლომთა ნახეს ქალაქი". ორიოდე მაგალითი მოვიპოვეთ, სადაც ლომი გმირთა მკლავების მეტაფორადაც არის. მოთათბირე ავთანდილი ფრიდონს ეუბნება: "ლომთა მკლავთაგან იმედი გაქვს, არა წყლულნი გტკივიან". ავანდილი ვაჭრებთან იტყვის: "ვით ვიხმარნე ლომნი, მკლავნი".

ამრიგად, ლომი უძველეს დროშივე გაეხვია მეტაფორა-სიმბოლურობის ნისლში. იგი დაისახა მზის ზოდიაქოდ, ვიშნუს მეტაფორად. ბუდიზმმა ლომს სიმბოლური მნიშვნელობა მიანიჭა, ძველ შუამდინარულ პოეზიაში ლომი განსახოვნებულია სიმბოლოდ, მეტაფორად, მხატვრულ შედარებად. ბიბლიაში და ქართულ სასულიერო მწერლობაში ლომი ღმერთის, იუდას, დანის (იაკობის შვილები), მაცხოვრის ძლიერების გამომსახველი მეტაფორაა. ასევე იგი სიმბოლოა მტაცებლის, სატანის, პირველშობილი ცოდვის, ბოროტი ძალებისა, გამოყენებულია შესადარებელ და შედარებულ საგნად. რუსთველური ლომის არსის წვდომა მისივე მსოფლმხედველობისა და პოეტიკის ერთ-ერთი ასპექტის გარკვევის საფუძველია. "ვეფხისტყაოსანში" ლომი არის დავით სოსლანის, ტარიელის, ავთანდილის, ფრიდონის

მეტაფორული სახელი, ასევე ფარსადან მეფის ტანადობა შედარებულია ლომთან. სანეცნიერო ლიტერატურაში ერთობ აქტუალურ თემად იქცა რუსთაველის პოეტიკაში ასტრალურ საფუძველზე ლომისა და მზის მიმართების საკითხი. კერძოდ, ასტრალური ცხოვრების დამსგავსება ადამიანურ ცხოვრებასთან და პირიქითაც - ადამიანურისა ასტრალურთან. ლომისა და მზის ზოდიაქური ურთიერთობის ჩვენებისას, ლომის მეტაფორა-სიმბოლოდ თუ შესადარებელ საგნად წარმოსახვისას რუსთაველი ნასაზრდოებია ბიბლიურ-ქრისტიანულლი კულტურით, ასევე პოეტის ეპოქაშივე არსებული ასტროლოგიური წიგნებით, "ვისრამიანით" და ა.შ.

ცხენის ფერის მხატვრული ფუნქციისათვის „ვეფხისტყაოსანში“

„ვეფხისტყაოსანში“ ცხოველები ფართოდაა წარმოდგენილი. მათ სიმბოლურ-ალეგორიული დატვირთვა აქვთ, გამოყენებულია პოეტური შედარებისათვის, ასევე ჩვეულებრივი სამეურნეო საჭიროებისათვის. გავეცნოთ ამ ცხოველთა სიას: ავაზა (სანადიროდ გაწვრთნილი ვეფხა-ძაღლი), აზავარი (გახედნილი მოზვერი, უღლის ხარი), ასპიტი (შხამიანი, გესლიანი გველი), აქლემი, ვეშაპი, ვეფხვი, ვირი, ზროხა (ძროხა), თახა, ირემი, კანჯარი (გარეული ვირი), კატა, ლეკვი ლომისა, ლომი, მელა, მგელი, ნიანგი, რემა (გაუწვრთნელი ცხენი, ჯოგსაც ჰქვია), ქურციკი, ყარყუმი (ვ. ნოზაძით – გორნოსტაი), შველი, ცხენი, ცხვარი, ძაღლი, ხრდალი (დედალი ცხენი),ჯიქი (ვ. ნოზაძით - ლეოპარდი), ჯორი.[1]

დასახელებული ცხოველებიდან გვაინტერესებს ცხენი, კერძოდ, ცხენის ფერის მხატვრული ფუნქციის გარკვევა. ამას პირველად ყურადღება მიაქცია დიდმა რუსთველოლოგმა ვიკტორ ნოზაძემ. მან აქცენტი გააკეთა იმაზე, რომ ტარიელის ცხენი მხოლოდ შავია, ავთანდილისა კი – თეთრი. მიიჩნია, რომ ცხენთა საპირისპირო ფერები ამ იდეალური პერსონაჟების სულიერი განწყობილების გამომხატველია.

ვ. ნოზაძის დაკვირვებიდან კიდევ ერთმა დეტალმა მიიქცია ყურადღება: ტარიელის შავი ცხენი მოხსენიებულია ცხრაჯერ და იმდენად დამახასიათებელია, რომ თვით ცხენის ნაცვლად მისი ფერის აღნიშვნა იხმარება:

„შავსა აუდვა ლაგამი, წმენდდა რიდისა წვერითა“;

„ნახა შავი შამბთა პირსა დგა სადავე უკუყრილი“;

„ტარიელ შავსა ზედა ზის“ და ა. შ.

ვ. ნოზაძის დასკვნით: „ცხენთა ამ ორი ფერის (თეთრი და

[1] ვ. ნოზაძე, თხზულებანი II (ვეფხისტყაოსნის ბუნებისმეტყველება), გურამ შარაძის საერთო რედაქციით, თბ., 2005, გვ. 407-408.

შავი – ტ. მ.) დაპირისპირება არის ტარიელისა და ავთანდილის სხვადასხვა სულიერი განწყობილების გამომსახველი: თეთრი – სიმშვიდე, ლხინი, შავი – ვაება, მწუხარება".[1]

ვიდრე საკითხზე საუბარს გავაგრძელებდეთ, გვინდა იმ წყაროებზე გავამახვილოთ ყურადღება, რომელიც შესაძლოა ასაზრდოებდა რუსთაველს. ვ. ნოზაძე წერს: „პირველი ისტორიული საბუთი ცხენისა და მისი მოვლის შესახებ ეკუთვნის ხეთებს. 4500 წლის წინათ ხეთებს ჰქონდათ ცხენგაბმული საბრძოლო ეტლები". ცხენი ოდითგანვე ადამიანის მარჩენალი, მტერზე გამარჯვების, სხვა ქვეყნების დაპყრობის, სხვათა მიწების მიტაცების, საკუთარი მამულის დაცვის შეუცვლელი და იღბლიანი საშუალება იყო. შემთხვევით არ დაბადებულა ძველი ჩინური ანდაზა: „ცხენის ზურგი ქმნის სახელმწიფოს". საუკუნეების მანძილზე ძნელბედობის ჟამს საქართველოს ხსნის და გადარჩენის საქმეში ცხენმა დიდი როლი ითამაშა. როგორც ცნობილია, განსაკუთრებით მეათე საუკუნიდან ქართველ მხედრებს სახელი ჰქონდათ მოხვეჭილი არა მარტო თავიანთ ქვეყანაში, არამედ მთელ აზიაში.

ბიბლიის ავტორები თავიანთ ნაწერებში ცხენს სათანადო ადგილს მიუჩენენ. ჩვენთვის ამჯერად საგულისხმოა ცხენის, უფრო სწორად, სხვადასხვა ფერის ცხენის, მხატვრული ფუნქციის ჩვენება, მისი სიმბოლურ-მეტაფორული შინაარსით დატვირთვა. ცხენის მასშტაბურ დახასიათებას ვხვდებით იობის წიგნში: ზარდამცემია ცხენის ჭიხვინი, ძლიერ ჭენებით ეკვეთება მახვილს, მისთვის უცხოა შიში, მის თავზე ჟღრიალებს კაპარჭი. ელავს შუბის წვერი და ჰროლი ბუკის ხმაზე წინასწარ ყნოსავს ბრძოლას, სარდლის შეძახილებს და ყიჟინას: „ჟამად-ჟამად სიმაღლისა აღიმაღლის, ეკიცხვენ ცხენზედა და ზედა მჯდომელსა, ანუ შენ შეჰმოსეა ძალი ცხენსა და შეირტყ ქედსა მისსა შიში? და შეჰმოსე საჭურველი და დიდებაჲ მკერდსა მისსა და კადნიერებაჲ? აღმოითხრინ ფერხითა

[1] ვ. ნოზაძე. თხზულებანი II (ვეფხისტყაოსნის ბუნებისმეტყველება), გურამ შარაძის საერთო რედაქციით. თბ., 2005, გვ. 448.

და იბეკნ ველსა ზედა, იზახებნ და განვალნ ველად შემთხუევასა ისრისასა ეკიცხვენ და არაგარემოიქცის მახვილისაგან მის ზედა ოხრინ რაჲ მშვილდი და მახვილი, ლახურისა და ჰოროლისა ძრვაჲ, და რისხვითა განჰრყუნინ ქუეყანასა და არა ჰრწამნ, ვიდრემდე დაჰბერონ ნესტუმაღა სმა-ჰყვის. მან თქვის: ვაშა, ვაშა! შორითვე ეცის სული ბრძოლისაჲ და ზედა მოსლვაჲ და ღაღადებაჲ (იობი, 39, 18-25).

ცხენოსანთა ძლიერი მსედრობის, ცხენოსანთა სწორუპოვარი ლაშქრის დამარცხება შეუძლებელია, მხოლოდ უფლის ნებას ვერ გაუმკლავდება იგი, ღმერთის ნებას ისინი ვერ გადაურჩებიან, რადგან ცხენზე ამხედრებული ეგვიპტელები კაცნი არიან და არა ღმერთი, მათი ცხენები ხორცია და არა სული: „ვაჲ, შთამომავალთა ეგვიპტედ შეწევნისათვის, რომელნი მოსავს არიან ცხენთა მიმართ და ეტლთა მიმართ, რამე თუ არიან მრავალ და ცხენებსა ზედა სიმრავლე ფრიად, და არა იყვნეს მოსავნ წმიდისა მიმართ ისრაელისას, და უფალი არა გამოიძიეს... მეგვიპტელისა და კაცისა და არა ღმრთისა მიმართთასა, სორცებსა ცხენთასა და არა არს შეწევნა, ხოლო უფალმან მოიწიოს ხელი მისი მათ ზედა და არა დაშურებიან შემწენი და ერთბაშად ყოველნი წარწყმდენ“ (ეს. 31, 1-3).

ზაქარია წინასწარმეტყველის წიგნში, იოანე ღვთისმეტყველის გამოცხადებაში ცხენის ფერს განსაკუთრებული ფუნქცია აკისრია. ზაქარია წინასწარმეტყველი სპილენძის ორ მთას შორის გამავალ ოთხ ეტლს იხილავს. პირველ ეტლში შებმული იყო წითელი ცხენი, მეორეში – შავი, მესამეში – თეთრი, მეოთხეში კი – ჭრელი. ამ სურათის მხილველს საქმის არსში გაარკვევს ანგელოზი. ესენი არიან ცის ოთხი სული, იმ ადგილიდან დაძრულნი, სადაც მთელი ქვეყნის უფლის წინაშე დგანან: „და მოვაქციე თუალნი ჩემნი და ვიხილე და აჰა, ოთხნი ეტლნი გამომავალნი, საშუალ ორთა მთათასა და მთანი იყვნენ მთანი რკალისანი და ეტლსა შორის პირველსა ცხენნი ხსეინი (ე. ი. წითელი – ტ. მ.) და ეტლსა შორის მეორესა ცხენნი შავნი და ეტლსა შორის მესამესა ცხენნი თეთრნი, ეტლსა

შორის მეოთხესა ცხენნი ჭრელნი და სინიბნი (ე. ი. გამძლე – ტ. მ.). და მიუგე და ვთქუა ანგელოზისა მიმართ მზრახვალისა ჩემ შორის: რაჲ არიან ესენი, უფალო? და მომიგო ანგელოზმან მზრახველმან ჩემ შორის და თქუა: ესე არიან ოთხნი ქარნი ცისანი, გამოვლენ წარდგომად უფლისა ქუეყანისადა“ (ზაქ. 6, 1-5). თანამედროვე ქართულ ენაზე თარგმნილ ბიბლიაში „ჭრელი ცხენის“ ნაცვლად მოიხსენიება „ნისლისფერი ცხენი“, ხოლო ქარის ნაცვლად „სული“. გაუგებრობას თავიდან აგცაცილებს იმის შეგნება, რომ „ქარი“ და „სული“ სინონიმური სიტყვებია. საგულისხმოა იმის აღნიშვნა, რომ ჰიპოკრატე ქარს ეძახდა სხეულში დამკვიდრებულ სულს, ხოლო სულს სხეულის გარეთ ჰაერად მიიჩნევდა.[1] საინტერესოა, რომ ქართულ წყაროებში არცთუ იშვიათად ფიგურირებს სული – ჰაერის ნაცვლად „ქარი“. საუბარია ოთხ ელემენტთაგან (მიწა, წყალი, ცეცხლი, ჰაერი) ერთ-ერთის „ჰაერის“ „ქარად“ მოხსენიებაზე.[2]

ზაქარია წინასწარმეტყველის წიგნიდან დამოწმებული ციტატის მიხედვით, ჩვენთვის მნიშვნელოვანია ის, რომ აღნიშნული ნაირი ფერების მქონე ცხენები ცის სულის სახე-გამოხატულებაა, მისი სიმბოლო თუ მეტაფორაა. წითელი, თეთრი, მოყვითალო ფერის ცხენები ამავე ბიბლიური ტექსტის პირველივე თავშიც მოგვეპოვება (ზაქ. 1,8).

საკითხთან დაკავშირებით ამჯერად ჩვენთვის საინტერესოა იოანე ღვთისმეტყველის გამოცხადების მეექვსე თავი, კრავი ახსნის რა შვიდ ბეჭედთაგან ერთ-ერთს, ოთხ ცხოველთაგან ერთ-ერთის მგრგვინავი ხმა გაისმის, რომელიც იტყვის: მოდი და იხილე. გამოჩნდება თეთრი ცხენი ზედ მჯდომი მშვილდოსანი მხედრითურთ. მიეცემა მას გვირგვინი და გამოვა მძლეველი, რათა

[1] ჰიპოკრატე, რჩეული ნაწერები, რუსულ ენაზე, მოსკოვი, 1936, გვ. 264.

[2] ი. ბერიტაშვილი, მოძღვრება ადამიანის ბუნების შესახებ საქართველოში, თბ., 1957, გვ. 176-180; ლ. კოტეტიშვილი, მედიცინა ძველ საქართველოში, წიგნში: იადიგარ დაუდი, თბ., 1938, გვ. 9-10; ქანანელი, უსწორო კარაბადინი, თბ., 1943, გვ. 46; ზაზა ფანასკერტელ-ციციშვილი, სამკურნალო წიგნი, თბ., 1978, გვ. 70; ქართული პოეზია. III, გვ. 122; დ. გურამიშვილი, დავითიანი, თბ., 1955, გვ. 126, 171, 175, 242, 264.

სძლიოს: „და ვიხილე, აჰა, ცხენი სპეტაკი, და მჯდომარესა მას ზედა აქუნდა მას მშვილდი და მიეცა მას გვირგვინი და განვიდა ძლევითა და რათა ჰსძლიოს“ (გამოცხ. 6, 2). მეორე ბეჭდის ახსნისას გამოვიდა წითელი ცხენი, რომლის მხედარს მიენიჭა დედამიწიდან მშვიდობის აღგვის ძალა, რათა მოსპონ ადამიანებმა ერთმანეთი. მას ამისათვის გადაეცა დიდი მახვილი: „და გამოვიდა სხუა ცხენი წითელი და მჯდომარესა მასვე ზედა აღებად მშვიდობა ქუეყანით, რათა ერთმან ერთი მოჰსწყვიდონ და მიეცა მას მახვილი დიდი“ (გამოცხ. 6,4). მესამე ბეჭდის ახსნისას გამოჩნდება შავი ცხენი, რომელზეც მჯდომს ხელთ უპყრია სასწორი: „და, აჰა, ცხენი შავი და მჯდომარესა მას ზედა, აქუნდა ხელთა მისთა უღელი“ (გამოცხ. 6,5). სულხან-საბას მიერ „უღელი“ განმარტებულია, როგორც „სასწორის საკიდარი“. დიდი ლექსიკოგრაფი აქვე იმოწმებს ზემოთ ციტირებულ წყაროს „გამოცხადებიდან“.

მეოთხე ბეჭდის ახსნისას გამოვა მწვანე ცხენი, რომლის მხედრის სახელია სიკვდილი. ჯოჯოხეთი მოსდევდა მას, რომელსაც მიეცა უფლება დედამიწის მეოთხედი ნაწილის მახვილითა და შიმშილით დახოცვისა სიკვდილისა და მიწიერი მხეცების საშუალებით: „და ვიხილე, და, აჰა, ცხენი მწვანე და ზედა მჯდომარესა მას ზედა სახელი მისი სიკვდილი და ჯოჯოხეთი შეუდგა მას და მიეცა ხელმწიფება მეოთხედისა ქუეყანისასა, მოკლუად მათ და მახვილითა და სიყმილითა, და სიკუდილითა, და მხეცთა მიერ ქუეყანისათა“ (გამოცხ. 6,8).

როგორც დავინახეთ, კრავის მიერ ბეჭდების ახსნისას გამოჩნდებიან თეთრი (სპეტაკი), წითელი, შავი და მწვანე ცხენები. ცხენთა ფერის ჩვენებას სიმბოლურ-მეტაფორული დატვირთვა აქვს, თეთრ ცხენზე ჯდომა ძლევის სიმბოლოა, გვირგვინოსნობისა; წითელ ცხენზე ამხედრება განასახიერებს მშვიდობის დამხობას დედამიწაზე. ადამიანთა მიერ ერთმანეთისთვის მუსრის გავლების ხარჯზე; შავ ცხენზე ყოფნა ხელში სასწორის პყრობის გამომხატველია; მწვანე ცხენის მხედრის მეტაფორული სახელია

სიკვდილი, უკან თანამდევი ჯოჯოხეთითურთ. რათა დედამიწის მეოთხედი შემუსროს, მახვილითა და შიმშილით ამოწყვიტოს ქვეყნიერების მკვიდრნი. ორიოდე სიტყვა „შავი ცხენის“ სასწორზე.

სასწორი ქალდეური წარმომავლობისაა, როგორც სამართლიანობის სიმბოლო-ინსტრუმენტი. უძველესი წარმოდგენით საქაოსა და საიქიოს გასაყარზე, განკითხვის დღეს, ზეგარდმო მსაჯულს – მიუკერძოებელს და მოუსყიდველს უნდა განეკითხა ამქვეყნიური ცოდვა-მადლი. ქრისტიანობაში სასწორი გულისხმობს შესატყვისობას დანაშაულსა და სასჯელს შორის.[1] როგორც ვნახეთ, „გამოცხადების“ მიხედვით, სწორედ შავი ცხენის მხედარს ერგო სასწორი ხელში, როგორც ცოდვა-მადლის, ავ-კარგის განმსჯელის განმასაბიერებელს. რატომ მაინც და მაინც შავი და არა სხვა ფერი. იმიტომ რომ ამ მხედარს რთული ანუ შავი მოვალეობის შესრულება ეკისრებოდა, ავ-კარგის განმასახიერებელი იყო.

აღსანიშნავია, რომ აპოკალიფსის სხვადასხვა ფერის ცხენზე მჯდომი მხედრის თემამ არა მხოლოდ სასულიერო, არამედ საერო ლიტერატურაშიც გაიკაფა გზა. მხედველობაში გვაქვს შუა საუკუნეებთან ერთად მერმინდელი ქართული მწერლობა. სანიმუშოდ კმარა გალაკტიონ ტაბიძის და კონსტანტინე გამსახურდიას შემოქმედება. გალაკტიონმა თავისი ლექსებით: „გუბე“, „გეძებდი ყველ'გან“, „ძველი ხელები წვდება კალიფსოს“ აპოკალიფსური ცხენისა და მხედრის ხილვების ასოციაციას გვაზიარა და მის აღქმაში თავისებურად დაგვაკვალიანა. გალაკტიონის შემოქმედების ერთერთი გამორჩეული მკვლევარი ლუარა სორდია მიუთითებს, რომ გალაკტიონის აპოკალიფსური მერანი არაა სიკვდილის „მწვანე ცხენი“, არამედ უფრო „სპეტაკი“, მახვილით, გვირგვინით მძლევარი. იგი წინასწარმეტყველიცაა, თავისუფალიც, სხვა განკითხვის უფლების მქონეც და მარადიულიც“.[2] არ ვაპირებთ ამ

[1] ზ. აბზიანიძე, ქ. ელაშვილი, სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია, II, თბ., 2012, გვ. 46.

[2] ლ. სორდია, გალაკტიონ ტაბიძის სიმბოლიკა, თბ., 1996, გვ. 19-20.

მოსაზრებასთან პოლემიკაში შესვლას, ამიტომაც მისი მხოლოდ ციტირებით შემოვიფარგლეთ.

როგორც მართებულად შენიშნავს სოსო სიგუა, კონსტანტინე გამსახურდია ბიბლიური მითებიდან ყველაზე ხშირად აპოკალიფსს („იოანეს გამოცხადება") ესესხება. ამ მხრივ აღსანიშნავია „დიონისეს ღიმილი", „მთვარის მოტაცება", „დავით აღმაშენებელი". „აპოკალიფსის მძაფრი მხედარი" (გ. ტაბიძე) მითოლოგიზებული პერსონაჟია. თანამედროვე ყოფიერების მითოსური მოდელი „იოვანეს გამოცხადებაში" მიიკვლევა. კიდევ ერთხელ აშკარავდება იმ ადამიანთა მსოფლმხედველობა, რომელთაც სისხლიანი ეპოქის კოშმარი აპოკალიფსურ წარღვნად წარმოუსახავთ".[1] კ. გამსახურდიას ზემოთ დასახელებულ რომანებში მკითხველს შეხვედრა უწევს სპეტაკ, წითელ, შავ, მწვანე ცხენებთან, რომელთაც სიმბოლურ-ალეგორიული გაგება გააჩნიათ.

ცხენი პირველად „ვეფხისტყაოსნის" პროლოგში გამოჩნდა:

„ვითა ცხენსა შარა გრძელი და გამოსცდის დიდი რბევა,
მობურთალსა – მოედანი, მართლად ცემა, მარჯვედ ქნევა,
მართ აგრევე მელექსესა – ლექსთა გრძელთა თქმა და ხევა"... (13)

როგორც ვხედავთ, რუსთაველმა პოემაში პირველი შემოყვანისთანავე ცხენს მხატვრული ფუნქცია დააკისრა, გამოიყენა იგი როგორც შესადარებელი საგანი. ნაწარმოებში ცხენის სინონიმური სიტყვებიც მოგვეპოვება მერანი, ტაიჭი, ჭარმაგი (თეთრი ცხენი). აღსანიშნავია, რომ ცნება „ცხენი" „ვეფხისტყაოსანში" 75-ჯერ გვხვდება, „ტაიჭი" – 14-ჯერ, „მერანი" – ორჯერ, „ჭარმაგი" - ერთხელ, „ცხენოსანი" – 6-ჯერ.

თუ პოემის პროლოგში ცხენი პირველად დაფიქსირდა შესადარებელ საგნად, რუსთაველს თავში – „ნახვა არაბთა მეფისგან მის ყმისა ვეფხისტყაოსნისა" – იგი უშუალოდ ფიზიკურად შემოჰყავს, რომლის ფერიც შავია, ეს თავი ასე იწყება:

[1] ს. სიგუა, მარტვილი და ალმადარი, თბ., 1991, გვ. 259.

„ნახეს უცხო მოყმე ვინმე ჯდა, მტირალი წყლისა პირსა,
შავი ცხენი სადავითა ჰყვა ლომსა და ვითა გმირსა.
ხშირად ესხა მარგალიტი ლაგამ-აბჯარ-უნაგირსა,
ცრემლსა ვარდი დაეთრთვილა, გულსა მდუღრად ანატირსა“.

ამ სტროფში უცხო მოყმის სულიერი განწყობილების გამომხატველია გულმდუღარედ ტირილი, პირისახის ცრემლებით „დათრთვილვა“. რაც შეეხება ცხენის სიშავეს, იგი არ არის სულიერ განწყობილებაზე მიმანიშნებელი, როგორც ამას ფიქრობდა ვიკტორ ნოზაძე. „ლომის“ თანმხლები შავი ცხენი ქმნის მნახველთა წინაშე ფონს იმის მისახვედრად, რომ რაღაც უბედურება ტრიალებს მის თავზე, რაღაც შავი ბედის, შავი ხვედრის მსხვერპლია იგი. ეს სიშავე მთელი პოემის მანძილზე არ შორდება ტარიელის ცხენს ქაჯეთის ციხის აღებამდე. არ შორდება ეს სიშავე, როგორც განმსაზღვრელი ველად გაჭრილის ცხოვრების დღეებისა, უბედო ბედისა, შავად წასული მისი საქმისა მიჯნურის უგზო-უკვლოდ დაკარგვის გამო. ეს სიშავე ნთქავს ცხენს იმდენად, რომ თვით ეპითეტი ქცეულა ცხენად, ეპითეტი ჩანაცვლებია ცხენს („შავსა აუდვა ლაგამი“... „ნახა შავი შამბთა პირსა“... ტარიელ შავსა ზედა ზის!..). ვიმეორებთ: ცხენის სიშავე ტარიელის შავი ბედის განმსაზღვრელია (შავმან ბედმან ვით მიმუხთლა“; „მივა ბედითა შავითა“). ეს გმირისთვის ტანჯვაა, როგორც ვეფხისტყაოსნობა. ბედნიერება მაშინ ეწვევა მას, როცა არ იქნება ვეფხისტყაოსანი, როცა გადაჯდება თეთრ ცხენზე, ანუ იპოვის დაკარგულ სატრფოს და დაიხსნის მას.

ველად გაჭრილი ტარიელის ერთგული მეგობარი, მისი ჭირის გამზიარებელი, მხსნელი, ფიზიკურად გადამრჩენელი არის ცხენი, ოღონდ შავი და არა სხვა ფერისა. განსაცდელში ჩავარდნილი უცხო მოყმის სულიერი ტანჯვა გამოჟონილია მის სახეზე. გარეგნულად გამოიყურება, როგორც კუშტი, პირქუში, გულჩათხრობილი, სახემკაცრი. რაინდის პირქუშობა და ცხენის სიშავე ავსებს და კრავს ერთმანეთს.

უცხო მოყმის საძებნელად მიმავალი ავთანდილი გზაზე

გადაეყრება ექვს ცხენოსანს, მათგან შეიტყობს:

„ანაზდად მოყმე გამოჩნდა კუშტი, პირ-გამქუშავია,
ზედა ჯდა შავსა ტაიჭსა, – მერანი რამე შავია, –
თავსა და ტანსა ემოსა გარე-თმა ვეფხის ტყავია,
ჯერთ მისი მსგავსი შვენება კაცთაგან უნახავია“ (209).

სწორედ ამ „მოყმეს“ ეძებს ავთანდილი. როგორც ვხედავთ, რუსთაველი ხაზს უსვამს ტარიელის ცხენის სიშავეს („ზედა ჯდა შავსა ტაიჭსა, – მერანი, – რამე შავია“). ტაიჭის, მერანის ეს სიშავე ასოცირდება სწორედ ვეფხისტყაოსანი ჭაბუკის შავ ბედთან. ამ სიშავეში ჩაკარგულია გმირი.

ექვსივე ცხენოსანმა ავთანდილს მოახსენა, თუ როგორ სცადეს „პირგამქუშავი“ უცნობის შეპყრობა, რომელმაც „მკვახედ მოუბარნი მათრახითა შეგვამწიფნა“ (მათრახით დაგვბეჟა). ისე გაგვეცალა თვალდახელშუა, რომ მისი შავი ტაიჭი ჩანდა მხოლოდ: „ოდენ ჩნდა შავი ტაიჭი მისი მის გზისა მარებლად“. ე. ი. შავი მერანი, მასზე მჯდომი კუშტი, პირგამქუშავი რაინდი შავი ბედის წყალობით თითქოს შეერწყნენ ერთმანეთს, გაერთსხეულებულან. შავი ცხენი თანამონაწილეა ტარიელის სულიერი ტანჯვისა, მისი ბედის გამზიარებელია. მის გლოვას თვითონაც ინაწილებს და თანაუგრძნობს მას თავისივე სიშავით. ერთი სიტყვით, ცხენი თავისი სიშავით ველად გაჭრილი ტარიელის შავი ბედის ეტლშია შებმული.

საგულისხმოა, რომ ტრადიციულად მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში, მათ შორის საქართველოშიც, სამგლოვიარო პროცესიის დროს გარდაცვლილ მამაკაცს სასაფლაოზე შავად დათალხული შავი ცხენიც მიაცილებდა.[1] ცხადია, თალხგადაფარებული შავი ცხენი განასახიერებს შავ სამარეში მიმავლის შავ ბედს.

ნესტანი მუდამ თან ატარებდა ტარიელის მიერ ნაჩუქარ შავ რიდეს (მოსასხამი). ქაჯეთის ციხიდან ფატმანისადმი გაგზავნილ

[1] ზ. აბზიანიძე, ქ. ელაშვილი, სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია, გვ. 123.

წერილში ნესტანი ტარიელს მიმართავს: გიგზავნი რიდეთა ნაკვეთს. რიდენი ჩემთვის ტურფად სანახავია იმიტომ, რომ მისი ფერი ჩემს შავ ბედს ემსგავსება:

„გეთქვა ნიშნისა გაგზავნა, აწ ესე გაბამჟღავნია,
მისეულითა რიდითა ნაკვეთი გამიგზავნია.
ესენი ჩემთვის მის გამო ტურფანი სანახავნია,
თუცა თუ ფერად ბედისა ჩემისა მსგავსად შავნია“.

ნესტანი გარკვევით გვეუბნება: მისთვის შავი ფერი ასოცირდება შავ ბედთან. იგივე ითქმის ტარიელის ცხენის სიშავეზე. გმირი ველარ იშორებს შავ ცხენს, რადგან იგი მისივე შავი ბედის წარმომსახველია, მისი სიმბოლოა.

ვიკტორ ნოზაძემ ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ ნესტანის დაკარგვის შემდეგ ასმათი შავად ჩაცმული დადის („ქვაბისა კარსა გადმოდგა ქალი ჯუბითა შავითა“) და ასე გლოვობს მას. ე. ი. შავი სამოსელი აქ გლოვის ნიშანია. საგულისხმოა, რომ შავითაა მოსილი ინდოეთიდან მომავალი ქარავანიც, რომელსაც პოემის გმირები გადაეყარნენ („კაცები და სახედრები ერთობ იყო შაოსანი“). გაირკვა, რომ მექარავენენი ინდოეთის მეფის (ფარსადანის) სიკვდილს გლოვობდნენ.[1]

„ვეფხისტყაოსანში“ ტარიელის შავ ცხენს დაპირისპირებულია ავთანდილის თეთრი ცხენი (საუბარია ცხენის ფერების დაპირისპირებაზე). ცხადია, თინათინის მიჯნურის ტაიჭის სითეთრეს თან ახლავს სიმბოლური დატვირთვა.

სიმბოლოთა ენციკლოპედიაში ვკითხულობთ: „თეთრი ცხენი სინათლის, სიცოცხლისა და სულიერი განწმენდის სიმბოლოა: თეთრ ცხენზეა ამხედრებული ინდუისტების ღვთაება კალკა (ვიშნუს უკანასკნელი განსხეულება); და ბოლოს – სწორედ თეთრ ცხენზეა ამხედრებული წმინდა გიორგი (აქედანაა „თეთრი გიორგის“ სახელდება). პლატონის „დიალოგების“ ერთ პასაჟში, სადაც ადამიანის მისწრაფებანი – ზეაწეული, იდეალური და

[1] ვ. ნოზაძე, თხზულებანი, I, თბ., 2005, გვ. 121-122.

მიწიერი – ორი ცხენით არის სიმბოლიზირებული: ეს ორი ცხენი, თეთრი და შავი, ადამიანის ბედის ეტლშია შებმული. თეთრი ცხენი ცისკენ სწრაფვას განასახიერებს, ხოლო შავი – მიწისაკენ მიილტვის".[1]

როდესაც ქრისტიანობის ფერთა სიმბოლიზმზე საუბრობს, ვიკტორ ნოზაძე აქცენტს აკეთებს თეთრ ფერზე: „თეთრი – სინათლის, სიწმინდის, უმანკოების, წმიდანობის, სიხარულის, ბედნიერების, ფერისცვალებისა, ნათლისღების ფერი";[2] „ქრისტიანულ მსატვრობაშიც, უეჭველია, ფერებს სიმბოლური დანიშნულება აქვს, არამც თუ სამოსელთა ფერებს, არამედ ცხენთა ფერებსაც განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიეწერება".[3] აქვე ვიკტორ ნოზაძე იმოწმებს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელს, იგივე პეტრე იბერიელს და მის არეოპაგიტიკას: „ცხენი არის, მორჩილებისა და გამგონობის სიმბოლო; თეთრი ცხენი ანგელოსთა ბრწყინვალებას გამოხატავს.

ვიკტორ ნოზაძე მოკლედ, მაგრამ შთამბეჭდავად მსჯელობს „ვეფხისტყაოსნის" თეთრ ცხენზე, კონკრეტულად, ავთანდილის ცხენზე: „ავთანდილი მხიარულია, ბედნიერი, ჯერ კიდევ ტარიელის მეგობრობისთვის არ-დამწვარი და არ-ატირებული. ამიტომ ცხენი თეთრია. ტარიელის და მისი იავგადასავლის გაცნობის შემდეგ ავთანდილის ცხენი კვლავ თეთრია, მაგრამ შავად დაწინწკლული. ვინაიდან ისიც დამწუხრებულია ნესტანის დაკარგვით.[4]

ავთანდილი თავისი თეთრი ცხენით პირველად გამოჩნდა „ვეფხისტყაოსნის" მეორე თავის – „როსტევან მეფისაგან და ავთანდილისაგან ნადირობა" – დასაწყისში:

„დილასა ადრე მოვიდა იგი ნაზარდი სოსანი.

ძოწეულითა მოსილი, პირად ბროლ-ბალასშოსანი,

[1] ზ. აბზიანიძე, ქ. ელაშვილი, სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლოპედია, გვ. 123.
[2] ვ. ნოზაძე, თხზულებანი, I, გვ. 92.
[3] იქვე, გვ. 94.
[4] ვ. ნოზაძე, თხზულებანი, I, გვ. 134-135.

პირ-ოქრო რიდე ეხვია, შვენოდა ქარქაშოსანი,
მეფესა გასვლად აწვევდა, მოდგა თეთრ-ტაიჭოსანი“.

ამ სტროფს წინ უძღვის როსტევან მეფის დადარდიანება: სიბერემ მიწია, სამეფოში არ მრჩება ვინმე ისეთი, „ჩემგან ესწავლნეს „სამამაცონი ზნენია“; „ღმერთმა არ მომცა ყმა-შვილი... ანუმცა მგვანდა მშვილდოსნად, ანუ კვლა ბურთაობითა“. ავთანდილი იმთავითვე მორიდებით გაეპასუხა: „ნუ მოჰკვეხ მშვილდოსნობასა... მიწაცა თქვენი ავთანდილ თქვენს წინა მშვილდოსანია“. დავნაძლევდეთ, გავეჯიბროთ ერთმანეთს, „გარდამწყვეტელი მისიცა ბურთი და მოედანია“. შეთანხმდნენ, მეორე დღეს შვილდოსნობაში გაჯიბრებოდნენ ერთმანეთს. და აი, დილაადრიან ავთანდილი ეწვია მეფე-პატრონს, იგი სრულ მზადყოფნაშია. როსტევანს იწვევს სანადიროდ გასასვლელად. ამიტომაც „მოდგა თეთრ-ტაიჭოსანი“. რუსთაველი აქ ცხენის სითეთრეს უბრალოდ კი არ აფიქსირებს, არამედ სიმბოლურ გააზრებას აძლევს მას. განგებ არის აქცენტირებული ტაიჭის თეთრი ფერი.

რუსთაველი ამ სტროფში თეთრ ტაიჭზე ამხედრებული ავთანდილის დანახვამდე მკითხველს ზედმიწევნით უხასიათებს მას: „ნაზარდი სოსანი“, „ძოწეულით მოსილი“, „პირად ბროლ-ბადახშოსანი“, „პირ-ოქრო რიდიანი“, „ქარქაშოსანი“. ამ თვისებებით შემკული „მოდგა თეთრ-ტაიჭოსანი“. „თეთრი ტაიჭი“ ქმნის იმის ფონს, რომ ნადირობა მშვიდობიანად ჩაივლის და გამარჯვებას ავთანდილი იზეიმებს. პოეტს „თეთრ-ტაიჭოსანის“ ნაცვლად ეთქვა „შავ-ტაიჭოსანი“, ან „წითელ-ტაიჭოსანი“, ცხადია, ეს ამ საზეიმო განწყობილებაში დისონანსს შეიტანდა, პროპორციულობას და ჰარმონიულობას დაარღვევდა.

„თეთრ ტაიჭზე“ ამხედრებული ავთანდილის ჩვენება მკითხველს წინათგრძნობას განუმტკიცებს, ავთანდილის საგულშემატკივროდ განაწყობს, დაარწმუნებს მის ძლევამოსილ გამარჯვებაში. ასე რომ, ავთანდილის ცხენის სითეთრე გმირის

სულიერი ვითარების გამომსახველი კი არ არის, როგორც ამას ვიკტორ ნოზაძე ფიქრობდა, არამედ, ნადირობის მშვიდობიანად დასრულების, არაბეთის სპასპეტის ძლევამოსილი მომავალი გამარჯვების მაცნე და სიმბოლოა.

საინტერესოდ მსჯელობს ვიკტორ ნოზაძე „ყმა ჭარმაგოსანზე“. ეს სიტყვა მხოლოდ ერთხელ არის გამოყენებული ავტორის მიერ:

„ქვაბისა კარსა ასმათი მარტო ზის, არ-ბარგოსანი,
შეჰხედნა, იცნა ტარიელ, თანა ყმა ჭარმაგოსანი, –
ორნივე ტურფად იმღერდეს, ვით იადონი მგოსანი
მაშინვე იცნა, ავარდა მოშლილი, პერანგოსანი“.

„მაშინვე იცნა“ უნდა გავიგოთ, როგორც მაშინვე მიხვდა ასმათი, რომ კარგად იყო საქმე, რადგან ორივე რაინდი „ტურფად იმღერდნენ“, მანამდე სომ ტარიელი ქვაბში მუდამ მოტირალი ბრუნდებოდა. როგორ გავიგოთ „ყმა ჭარმაგოსანი“. ამას ვიკტორ ნოზაძე ასე გვიხსნის: „ჭარმაგ ანუ ჩარმაგ სპარსული სიტყვაა და ნიშნავს თეთრ ცხენს, ანუ უფრო ზუსტად, ჩარმაგი არის ოთხფესი თეთრი ფერისა, შავად დაწინწკლული... ტარიელის გაცნობის შემდეგ ავთანდილი მისი ჭირის მოზიარეა, ამა ვე დროს იმედიანი თინათინის სიყვარულით. იგი მაინც დამწუხრებულია ნესტანის დაკარგვით. ამიტომ მისი ცხენი არის თეთრი, ოღონდ შავწინწკლებიანი“.[1]

შავტაიჭოსანი გმირის გვერდით თეთრტაიჭოსანის ყოფნა იმის მაუწყებელია, რომ შავად წასული ტარიელის საქმეს „ათეთრებს“ ავთანდილი. მის ჭირში ლხინი შეაქვს, მის მწუხარებასა და სასოწარკვეთილებაში სიხარული და იმედი შეაქვს. მისი „თეთრტაიჭოსნობა“ ასმათისთვისაც იმედის მომცემი და სიხარულის მომნიჭებელია; ასევე „მოწყალებაა ღმრთისა ჩუენით“. ასმათის სიხარული განუზომელია, რადგან მან რაინდებისგან შეიტყო ნესტანის პოვნის ამბავი. როდესაც ნესტანის წერილი (უსტარი) გადასცეს: „გაუკვირდა, ზარმან აიღო, ათრთოლებს, ვითა ხელობა“.

[1] ვ. ნოზაძე, თხზულებანი, I, გვ. 135.

ამრიგად, „ვეფხისტყაოსნის“ შავი და თეთრი ფერები ტარიელისა და ავთანდილის ცხენების ეპითეტები როდია მხოლოდ, არამედ სიმბოლურ-მეტაფორული შინაარსის მტვირთველნი არიან. ცხენების ფერების სიმბოლურ-ალეგორიულ გამოხატულებას პირველად ბიბლიაში ვეცნობით (ზაქარია წინასწარმეტყველი, იოანეს გამოცხადება): თეთრი, შავი, წითელი, ჭრელი, მწვანე ცხენი.

„ვეფხისტყაოსანში“ ფიგურირებს ტარიელის შავი ცხენი და ავთანდილის თეთრი ცხენი. ცხენთა ფერები მათივე პატრონების სულიერი განწყობილების გამომსახველი არ არის, როგორც ამას ფიქრობდა ვიკტორ ნოზაძე. ტარიელის შავი ცხენი ფონის შემქმნელია იმის მისახვედრად, თუ რა უბედურება ტრიალებს მის თავზე. შავი ცხენი ტარიელის შავი ბედის გასმასახიერებელია. რაინდის პირქუშობა და მისი ცხენის სიშავე ავსებს და კრავს ერთმანეთს. ცხენი თავისი სიშავით ველად გაჭრილი გმირის შავი ბედის ეტლშია შებმული.

„ნადირობის ამბავში“ ავთანდილის თეთრ ცხენზე ამხედრება ფონს ქმნის მკითხველის წინაშე მხედრის საგულშემატკივროდ განსაწყობად, წინათგრძნობის განსამტკიცებლად, რომ შეჯიბრება მშვილდოსნობაში მშვიდობიანად დასრულდება, თანაც ავთანდილის ძლევამოსილი გამარჯვებით. ტარიელის გაცნობის შემდეგ ავთანდილის ცხენის ფერი ოდნავ იცვლება. მართალია, იგი თეთრად რჩება მაგრამ ეს სითეთრე შავწინწკლებიანია, რაც იმის განმასახიერებელია, რომ თინათინის მიჯნური ტარიელის ჭირის მოზიარეა, ისიც დამწუხრებულია ნესტანის დაკარგვით. ავთანდილის თეთრი ცხენი (თუნდაც შავწინწკლებიანი). აპოკალიფსური სპეტაკი ცხენისა არ იყოს, ძლევის სიმბოლოა. თინათინის მიჯნურმა ცხენის საშუალებით სძლია ყოველგვარ განსაცდელს და ნესტანის საძებნელად დაწყებული საქმე გამარჯვებით დააგვირგვინა.

მტრედი გარეული ან შინაური ფრინველია მტრედისებრთა ოჯახისა. მის სამშობლოდ მიჩნეულია მცირე აზია, სადაც იგი დიად–ღმერთის (ბერძნული: აფროდიტე) წმიდა ფრინველი იყო. მცირე აზიიდან (სირიიდან) მტრედი გადაიყვანეს და გააშენეს ბერძნებმა, შემდეგ რომაელებმა და შემდეგ დასავლეთში ყველგან გავრცელდა.[1]

ბიბლიის ავტორები მტრედს წმინდა, უმანკო არსებად სახავენ. მათთვის იგი სიმბოლურ–ალეგორიული აზროვნების საგნადაც ქცეულა. მტრედი მიჩნეულია კეთილ,სათნო, წყნარ, ერთხილ ფრინველად. რევაზ ბარამიძის თანახმად, ძველად ხელოვნებაში მტრედი სიყვარულისა და მეგობრობის სიმბოლოდ გვევლინება.[2] საღმრთო წერილის გავლენით სასულიერო მწერლობაში მტრედი გამოყენებულია პოეტური შედარების ობიექტადაც.

ბიბლიაში მტრედი სიწმინდისა და უმანკოების სიმბოლოა: „იყავით უკუე მეცნიერ, ვითარცა გუელნი და უმანკო, ვითარცა ტრედნი“ (მათე, 10,16) მტრედი „ქება ქებათაში“ სატრფოს მეტაფორაა: „ტრედო ჩემო, მოვედ, თავით შენით, ტრედო ჩემო, საგრილსა ქუეშე კლდისასა, მახლობლად ზღუდისა, მაჩუენე მე პირი შენი და მასმინე მე სმაჲ შენი, რამეთუ ტკბილ არს ხმაჲ შენი და პირი შენი შუენიერ“ (ქებ. 2,14); „ერთ არს ტრედი ჩემი (ე.ი. მიჯნური –ტ.მ.), სული ჩემი, ერთ არს დედისა თვისისა, რჩეულ არს მშობლისა თვისისა (ქებ. 6,8). მტრედი სატრფოს თვალებსაც განასახიერებს: „აჰა, ეგერა, შუენიერ ხარ, მახლობელო ჩემო, აჰა, ეგერა, შუენიერ ხარ, თავლნი შენნი ტრედ არიან“ (ქებ. 4,1).

ბიბლიურ–საღვთისმეტყველო მწერლობაში შესადარებელი თუ შედარებული საგნის ობიექტად მტრედი არც თუ იშვიათად გამოიყენება: „და ვთქუ, ვინმცა მცნა მე ფრთენი (შდრ. რუსთაველი:

[1] ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ვარსკვლავთმეტყველება. თბ., 2005, გვ. 466

[2] რ. ბარამიძე, ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან, თბ., 1966, გვ. 192

სული ჩემი შეივედრე ზეცით მომხვდენ ნუთუ ფრთენი"), ვითარცა ტრედისანი, ავფრინდე მე და განვისუენო" (ფს.54,7): „დაუტევნეს ქალაქნი და დაეშვნენ კლდეთა შინა მკვიდრნი მოაბისნი, იქმნნეს, ვითარცა ტრედნი მებუდარნი კლდეთა შინა პირსა სოროისსა" (იერ. 48,28), „და განერნენ განრინებულნი მათგან და იყუნენ მთათა ზედა, ვითარცა ტრედნი მღუნავნი (ეზეკ. 7,18; „მხევალნი მისი უძღოდეს, ვითარცა ტრედნი მხმობარენი გულითა შინა მათთა" (ნაუმ. 2,7).

დიდმნიშვნელოვნად გვესახება ამჯერად მტრედის დასახვა ღვთის სულის სიმბოლოდ: მდინარე იორდანეში ნათელღებულმა ქრისტემ „იხილა სული ღუთისა, გარდამომავალი, ვითარცა ტრედი მოვიდა და დაადგრა მას ზედა" (მათე, 3,16; შდრ. მარკ. 1,10, იოანე, 1,32). ნათელღებული იესოს ლოცვისას „გარდამოსდა სული წმიდაჲ ხორციელთა ხილვითა, ვითარცა ტრედი მის ზედა და ხმა იყო ზეცით და ჰრქუა: შენ ხარ ძე ჩემი საყუარელი, შენ სათნო გიყავ" (ლუკა, 3,22). ბიბლიით შთაგონებული პოეტი–ჰიმნოგრაფიც იტყვის: „სული წმიდაჲ სახედ ტრედისა იხილვა გარდამოსრული"[1]. ამასთან დაკავშირებით შეუძლებელია არ დავიმოწმოთ ვ. ნოზაძის სიტყვები: „ხალხში გავრცელებული შეხედულებით, ქრისტიანი გარდაცვალებულის სული ტრედის სახით მიფრინავს ზეცად. ამ რწმენის გამო მტრედი სწირადაა გამოხატული ეკლესიებში და მრავალ წმიდანთა ცხოვრების ამბავში მტრედს განსაკუთრებული ადგილი უკავია"[2].

ქართულ სასულიერო მწერლობაში არაერთი მაგალითი მოგვეპოვება, სადაც მტრედი წმ. მარიამ ღვთისმშობლის სიმბოლო–მეტაფორაა „სინურ მრავალთავში" ვკითხულობთ: „რომელი წმიდისა და ტრედისა მარიამისაგან იშვა"[3], „გიხაროდენ, მარიამ წმიდაო – ტრედო უმანკოო"[4]. საგულისხმოა, რომ „შესაქმის" დასა-

[1] ძველ–ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 109, 223

[2] ვ. ნოზაძე, „ვეფხისტყაოსანის" ვარსკვლავთმეტყველება, გვ. 237

[3] სინური მრავალთავი, აკ. შანიძის რედაქციით, თბ., 1959, გვ. 46

[4] იქვე. გვ. 203

წყისშივე მოცემულ გამოთქმაში – „სული ღმრთისა იქცეოდა ზედა წყალთა“, ჯონ მილტონს „სული“ მტრედის ფრთებად წარმოსახვია: „მაგრამ წყალზე კი, დამშვიდებულ ლივლივა წყალზე გადაეშალა სულს მტრედივით თავისი ფრთები“[1].

მკვლევარი ზვიად გამსახურდია შენიშნავს: „რელიგიასა და ღვთისმეტყველებაში სულისწმიდის საყოველთაოდ ცნობილი სიმბოლოა მტრედი. იგი ამ თვალსაზრისით გამოუვენებია „თამარიანის“ ავტორსაც. თამარი შედარებულია მტრედთან („ვინა ტრედია“...), რაც იწვევს სულიწმიდის ასოციაციას“.[2]

გვრიტი „ვეფხისტყაოსანში“ საერთოდ არ გვხვდება, რაც, ალბათ, იმაზე მიუთითებს, რომ რუსთაველიც მას მტრედის სინონიმად მოიაზრებდა. მტრედი პოემაში მხოლოდ ორჯერ დასტურდება. პირველად მას ვეცნობით თავში – „აქა ფატმანისაგან ნესტან–დარეჯანის ამბის მბობა“. ამ მომენტში ჩვენთვის საყურადღებოა მელიქ–სურხავის სასახლეში ნესტან–დარეჯანის მიყვანის ეპიზოდი, სადაც მას გაეცნო გულანშაროს მეფე. ხელმწიფემ გვერდით დაისვა ტარიელის მიჯნური და შეეკითხა: „მითხარ, ვინ ხარ, ვისი ხარ, მოსრული ვისით გვარითა?“ ნესტანმა პასუხი არ გასცა, „თავ–მოდრეკილი დაღრეჯით ქვე ზის ცნობითა წყნარითა“. მეფის ნაბრძანებს არ უსმენდა, რადგანაც „სხვაგან იყო გული მისი, სხვასა რასმე იგონებდა“. ამით იქ მყოფნი გააკვირვა. მელიქ–სურხავი ცდილობს, ჩაწვდეს ნესტანის დუმილსა და დაღრეჯილობის საიდუმლოს. დარწმუნებულია, რომ ქალი „ვისიმე მიჯნურია, სიყვარული ეგონების, მისგან კიდე არვისად სცალს, არცაღა ვის ეუბნების“. ამის შემდეგ გულანშაროს ხელმწიფე წარმოთქვამს ჩვენთვის საინტერესო სტროფს:

„ანუ არის ბრძენი ვინმე, მაღალი და მაღლად მხედი,
არცა ლხინი ლხინად უჩანს, არცა ჭირი ზედა–ზედი;
ვით ზღაპარი, ასე ესმის უბედობა, თუნდა ბედი,
სხვაგან არის, სხვაგან ფრინავს, გონება უც, ვითა ტრედი.“

---

[1] ჯ. მილტონი, დაკარგული სამოთხე, სამსონი, თბ., 1978, გვ. 206

[2] ზ. გამსახურდია, ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება, თბ., 1991, გვ. 139

პირველ რიგში, დამოწმებული სტროფის ბოლო ნახევარტაეპის „გონება“ გვავალდებულებს, გავერკვეთ მისი არსის საიდუმლოებაში – მტრედის სახისმეტყველების შესაცნობად. მანამდე შევნიშნავთ, რომ რუსთაველს ცნება „გონება“, საერთოდ, 36–ჯერ უხმარია. რამდენიმე ტაეპს დავაფიქსირებ:

„ძალი მომეც და შეწევნა შენგნით მაქვს, მივსცე გონება“;

„მან მისთა მჭვრეტთა წაუღის გული, გონება და სული“;

„სხვაგან ქრის მისი გონება, მისმან თავისა წონამან“;

„იმედო და სიცოცხლეო, გონებაო, სულო, გულო“;

„ისმენდი, მოეც გონება ჩემთა ამბავთა სმენასა“;

„ენა, გონება მახმარე გამოსარჩევლად ამისად“;

„გული, ცნობა და გონება ერთმანეთზედა ჰკიდიან“;

„გაგიცხადა დამალული გონებამან დაფარულმან“;

„არ–სიწყნარე გონებისა მოიძულოს, მოიძაგოს“;

„ყმამან ცნა, თუ: „გონებანი ჩქარნი ჩემთვის დააწყნარნა“;

„რა მისჭირდეს, მაშინ უნდა გონებანი გონიერსა“.

როგორც უკვე შევნიშნეთ, მტრედის სახისმეტყველების გასარკვევად, უწინარესად, აქცენტი უნდა გაკეთდეს „გონების“ არსზე, რაობაზე. სულხან–საბა ორბელიანი გონებას ასე განმარტავს: „გონება არის სიტყვიერი, მხედველობითი, საცნაურისა და უკვდავებისა სულისა. გონება არს ხედვა უჯორცო და დაუშრომელი, მომვლელი ყოვლისა, სამ სახედ ითქმის გონება: გონება ღმერთი, გონება ანგელოზი და გონებაცა ჩუენი“. ნიკო ჩუბინაშვილი: გონება ძალი სულისა თითოეულ განხილვად მოკიდულებასა საზოგადოთა ჭეშმარიტებათასა. ჰაზრი, ფიქრი, გულის ზრახვა, გინა მდაბიურად გონება, ჭკუა, განსჯა. გონიერი სრულის გონების მქონე.[1] დავით ჩუბინაშვილი: გონება, გონი, ჭკუა, გულისხმის ყოფა, გულსხმა, განმსჯულობა.[2] ილია აბულაძე: გონება – ფიქრი, მიჩნევა, ზრახვა, გულის ზრახვა, „გული“, გონიერება“, აზრი, ზნე–ჩვეულება.[3]

[1] ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, გვ. 80

[2] დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ–რუსული ლექსიკონი, გვ. 328

[3] ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, გვ. 94–95

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი: გონება – უმაღლესი საფეხური ადამიანის შემეცნებითი მოქმედებისა, აზროვნების უნარი, პიროვნებისთვის ახალ, უჩვეულო ვითარებაში გარკვევის უნარი –ინტელექტი, ჭკუა.[1] ალ. ნეიმანის „ქართულ სინონიმთა ლექსიკონში“ სინონიმურ ცნებებად არის წარმოდგენილი: გონება, ცნობა, გონი, ჭკუა, აზრი, სინდისი.[2] აქ ყურადღებას იქცევს „გონებისა“ და „სინდისის“ სინონიმურ სიტყვებად წარმოჩენა. ამის ნათელსაყოფად საგულისხმო ნიმუშებს წავაწყდით ზურაბ სარჯველაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“: „ნუ დასტკებნი სვინდისსა შენსა, რომელ – იგი არს გონებაჲ მაძხილებელი“;[3] „რაჲძი მოგაგოს სვინდისმან შენმან „რომელი ითარგმნების შინაგანი გონებაჲ“.[4]

ლუკას სახარებაში ვკითხულობთ: „გიყვარდეს უფალი ღმერთი შენი მთელი გულით და მთელი შენი გონებით“ (ლ. 10,27). ამასთან დაკავშირებით გიორგი ალიბეგაშვილი შენიშნავს: „როგორც ვხედავთ, სამივე კომპონენტი – გული, სული და გონება არსის შემნივთებელი ის ნაწილებია, რომლებიც მას ყველა სხვა ქმნილებებისაგან განასხვავებს და ღმერთს შეაცნობინებს“.[5]

„გონების“ სულხან–საბა ორბელიანისეულ განმარტებას იმეორებს ვახტანგ მეექვსეც: „გონება სამი არის: პირველად ღმრთისა, მერმე ანგელოსთა და მესამე კაცთა გონება“.[6] „ვეფხისტყაოსნის“ „გონების“ შესწავლისას ვ. ნოზაძემ გაარკვია, რომ რუსთაველის პოემის ფრაზეოლოგიურ ერთეულში „გონება დაფარული“ იგულისხმება ღმერთი. ამ მხრივ რუსთველოლოგი სპეციალურად

---

[1] ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, II, გვ. 1421

[2] ალ. ნეიმანი, ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი, გვ. 89

[3] ზ. სარჯველაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. 53; შდრ. ღიმონარი, ვვ. 10, 11, 108

[4] იქვე, გვ. 53

[5] გ. ალიბეგაშვილი, წმ. გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგიური შეხედულებები, თბ., 2000. გვ. 33

[6] შოთა რუსთველი, ვეფხის ტყაოსანი. ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა, აღდგენილი აკ. შანიძის მიერ, თბ., 1937

ამახვილებს ყურადღებას ნესტან-დარეჯანის მიერ ქაჯეთის ციხიდან ტარიელისადმი გამოგზავნილი წერილის ერთ ტაეპზე: „გაგიცხადა დამალული გონებამან დაფარულმან". ვ. ნოზაძე წერს: „ამ შაირში „გონება დაფარული" არის ღმერთი. ღმერთი არის დაფარული თვითონ, ოღონდ ყოველივე დამალულის მნახავი. ეს დებულება არის ქრისტიანული არსი".[1] ამ თვალსაზრისის განმტკიცებას ცდილა ვ. ნოზაძე სათანადო წყაროების გათვალისწინებით: ღმერთი არის სული არსებითად; ღმერთი არის გონება, არსი ლოგოსი... პლატონთან „ლოგოსი დაკავშირებულია ცნებასთან „ცოდნა", „ფიქრი". ეს მიეწერება ღმერთს, ვითარცა დამახასიათებელი გონებისა. არისტოტელესთან „ლოგოსი" ხშირად გამოიყენება როგორც აღნიშვნა გონებრივი უნარისა და ამიტომაც იგივეა, რაც არის გონება; სტოელთა შორის „ლოგოსი" იგივეა, რაც გონება... ფილონ ალექსანდრიელთან ღმერთი არის გონება – ლოგოსი. ბიბლიის მიხედვით „ლოგოსი" არის „სიტყვა" ღმრთისა. 1. სიტყვით შექმნა ღმერთმან მსოფლიო, 2. სიტყვით განაგებს ღმერთი მსოფლიოს, 3. „სიტყვა" არის სიბრძნე ღმრთისა. სიბრძნით მოაწყო მან მთელი მსოფლიო. ღმერთმა მიანიჭა კაცსაც სიბრძნე... პლოტინესა და სტოელთა სკოლებში გაწრთვნილმა საეკლესიო მამებმა გაიგეს და განამტკიცეს იესო, ვითარცა ლოგოსი – გონება. ღმეთრი არსებითად არის სული „თითოეულ სულში არის განსაკუთრებული სულიერი აზრი: 1. გონება, 2. ძალი.[2]

პლოტონეს და პროკლე დიადოხოსის მიხედვით, პირველსაწყისი არის ერთი. ემანაციის მეორე საფეხურია – გონი, ხოლო მესამე კი – სული, მეოთხე საფეხურზეა სამყარო. პლოტონე ჭეშმარიტ თვითშემეცნებას ხედავს გონის საფეხურზე. გონი ქმნის სულს, რაც საგნებთან არის შეერთებული. მეოთხე საფეხურზე მოდის გრძნობადი და ხილული სინამდვილე. ქრისტიანულ ფილოსოფიაში (ორიგენე, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი) ღმერთი

[1] ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 158
[2] იქვე, გვ. 156–158

გაიგივებულია გონებასთან. არეოპაგიტიკის ეფრემ მცირისეულ თარგმანში ვკითხულობთ: „ზეშთაბრძენი ღმერთი სიბრძნედ და გონებად და სიტყვად და მცნობელად იგალობების“.[1]

გრიგოლ ნოსელმა ნაშრომში „კაცისა აგებულებისათვის“[2] რამდენიმე თავი მიუძღვნა გონების საკითხის გარკვევას, რაც ვრცლად აქვს განხილული გ. ალიბეგაშვილს თავის ნაშრომში – „წმ. გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგიური შეხედულებები“.[3] გრიგოლ ნოსელის მიხედვით, ღმერთის გონება ენით ვერ გამოითქმის და ვერც შეიცნობ მას, რადგან თავად გონებაც გამოუსახველია და შეუცნობადი. მისივე აზრით, შეუძლებელია „ძალი გონებისაჲ დადგრომილ იყოს რომელთამე ასოთა შინა“. გონების დამტევია ტვინის აპკი, ვინაიდან წარმართავს სმენას („ამას შინა ოხრიან ხმანი შემავალნი“), ხედვას („მოიყვანებს მრავალსახეთა ფერთა და მიაწევს გონებაჲ“), ყნოსვას (მრავალსახეთა მით განიზომების და განიყოფის“) და გემოს („მითვე განიზოგების“), გრიგოლ ნოსელი მიიჩნევს, რომ ადამიანის გონებას განაგებს ღმერთი, გონება კი განაგებს კაცთა (იგივე ადამიანთა) სხეულს. „გონებაჲ ხატი არს კეთილისაჲ... ვითარმედ შემკულ არს იგი შუენიერებითა ძირითადთა (პირველსახის), რომელ არს ბუნებაჲ ღმრთეებისაჲ და ვითარცა სარკემან რაჲ აჩუენოს მხილველსა მას მსგავსებაჲ ხატისა მისისაჲ. ესრევე სახედ იქმნის ბუნებაჲ, რაჟამს განგებითა მით გონებისაჲთა შეიმკის, მაშინ იქმნის, ვითარცა სარკე მხილველსა, რამეთუ გუამი მარტოდ მედგარ და უშუერ არს და ამის უშუერებისაგან განიხრწნის შუენიერებაჲ ბუნებისაჲ და არღარა ჩანს მას შინა ხატებაჲ იგი ღმრთისაჲ შუენიერებაჲ ერთი რაჲმე არს, რომლით მოგუეთხრობვის ღმერთი, უკეთუ გონებისასა აქუს

[1] პეტრე იბერიელი (ფსევდო–დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 70

[2] უძველესი რედაქციები ბასილი კესარიელის „ექუსთა დღეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათვის“, თავები VI, X, XI, XII, გვ. 151, 160, 161, 163

[3] გ. ალიბეგაშვილი, წმ. გრიგოლ ნოსელის ანთროპოლოგიური შეხედულებები, გვ. 25,ი32, 58

შეუნიერებაჲ და ბუნებაჲ, ოდეს მისგან შეკრძალულ იყოს, იქმნეს იგი ხატ მსგავსისა მის".[1]

რამდენიმე ნიმუშს ამოვწერთ იოანე პეტრიწის ნააზრევიდან: „ყოველი ღმრთეებრივი გონება ერთგვარია და სრული და პირველი გონება თავისაგან სხვა გონებებს წარმოშობს" (წარმოავლინებს); „ნამდვილმყოფის ყოველი განმაბრწყინვებელი (დამბრწყინი) ერთებრივი რიცხვების სიმრავლეა დაფარული გონებითი"; „ყოველი გონება აწ ზიარებადი იქნება ან უზიარებელი"; „ყოველი გონება თავის თავს შეიცნობს"; „ყოველმა გონებამ მოქმედებით იცის, რომ შეიცნობს (გაიცნობს); „ყოველ გონებას მარადისობაში ჰყავს თავისი არსებაც, ძალებიც და მოქმედებაც"; „ყოველი გონება განუყოფელი არსებაა"; „ყოველი ზიარებული გონება ან ღმრთაებრივია, როგორც ღრმთაებრივთან დაკავშირებული ან მხოლოდ გონიერი"; „ყოველი ზიარებული საღმრთო გონება სულების მიერ იზიარება".[2]

ერთი რამ ცხადია, ქრისტიანულ ფილოსოფიაში გონება გაიგებოდა როგორც პირდაპირი მნიშვნელობით, ისე ალეგორიულადაც, მას მიმართავდნენ სინონიმური სიტყვებითაც.

კვლავ დავუბრუნდეთ საანალიზო ტაეპს: „სხვაგან არის, სხვაგან ფრინავს, გონება უც, ვითა ტრედი". ეს სტრიქონი უნებლიედ მოგვაგონებს „ვეფხისტყაოსნის" სხვა ტაეპებს: „სხვაგან ქრის მისი გონება მისმან თავისა წონამან"; „არ–სიწყნარე გონებისა მოიძულოს, მოიძაგოს"; „ყმამან ცნა, თუ: „გონებანი ჩქარნი ჩემთვის დააწყნარნა"; „რა მისჭირდეს, მაშინ უნდა გონებანი გონიერსა".

მხატვრული გამოთქმის: „გონება უც, ვითა ტრედი" „გასაშიფრად", როგორც ზემოთაც მივუთითეთ, ყურადღება უნდა გამახვილდეს „გონების" შინაარსის სწორ გაგებაზე: გავიცნობიერით იგი პირდაპირი მნიშვნელობით, ალეგორიულად თუ სინონიმურად. როდესაც მსჯელობენ მოცემული ნახევარტაეპის

[1] უძველესი რედაქციები ჩასილი კესარიელის „ექუსთა გუთაჲსა" და გრიგოლ ნოსელის თარგმანებისა „კაცისა აგებულებისათვის"; გვ. 166-167

[2] იოანე პეტრიწი, განმარტება პროკლე დიადოხოსის ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა" (თანამედრ. ქართ. ესაზე), თბ., 1999, გვ. 177-189

„გონებაზე“, უმეტესწილად მას აიგივებენ „ფიქრთან“, ანუ „გონება“ და „ფიქრი“ სინონიმურ სიტყვებად მიაჩნიათ. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამ „გონებას“ სინონიმად უფრო მიესადაგება „სული“, ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში ღმერთი გაიგივებულია სულთან, ქრისტიანულ ფილოსოფიაში (ორიგენე, პეტრე იბერიელი ანუ ფსევდო–დიონისე არეოპაგელი) ღმერთი გაიგივებულია გონებასთან (სრულიად ვეთანხმებით ვ. ნოზაძეს იმაში, რომ რუსთაველის გამოთქმის ფრაზეოლოგიური ერთეული „გონება დაფარული“ გულისხმობს ღმერთს).

კვლავ გავიმეორებთ ზ. გამსახურდიას დაკვირვებას „თამარიანის“ „მტრედთან“ დაკავშირებით: „რელიგიასა და ღვთისმეტყველებაში სულიწმიდის საყოველთაოდ ცნობილი სიმბოლოა მტრედი. იგი ამ თვალსაზრისით გამოუყენებია „თამარიანის“ ავტორსაც. თამარი შედარებულია მტრედთან („ვინა ტრედია“). რაც იწვევს სულიწმიდის ასოციაციას“.[1] რუსთაველის შემთხვევაშიც იგივე თვალსაზრისის გავრცელება სავსებით შესაძლებელია. ნესტანს „გონება უც, ვითა ტრედი“ იწვევს უდავოდ სულიწმიდის ასოციაციას. ქართული ქრისტიანული სახისმეტყველების უებროდ მცოდნე რუსთაველი ქართულ სიტყვიერ კულტურაში ვერსად ამოიკითხავდა გონების სიმბოლოდ მტრედს, ვინაიდან სულიწმიდის საყოველთაო სიმბოლოდ დამკვიდრებული იყო მტრედი. სწორედ ეს გვიბიძგებს („გონების“ გვერდით „მტრედის“ ხსენება), იმის გასაცნობიერებლად, რომ რუსთაველი ნესტანის პიროვნებას სულიწმიდას ამსგავსებს და ამით ხაზს უსვამს მის შინაგან სიწმინდეს თუ უმანკოებას. ამ თვალსაზრისის გაზიარება კიდევ უფრო განამტკიცებს რუსთაველის ქრისტიანული მსოფლმხედველობის საბირკველს.

როგორც ზემოთაც მივუთითეთ, „ვეფხისტყაოსანში“ „მტრედი“ მხოლოდ ორჯერ არის დაფიქსირებული, ხოლო მისი სინონიმი „გვრიტი“ საერთოდ არ მოიხსენიება. გავეცნოთ პოემაში „მტრედის“ დასახელების მეორე ნიმუშს:

[1] ზ. გამსახურდია, ვაფხისტყაოსნის სახისმეტყველება, გვ. 139

„კვლა უძღვნა ძღვენი ორთავე, მსგავსი მათისა ბედისა,
ათასი თვალი, ნაშობი რომანელისა დედისა.
კვლა მარგალიტი ათასი, მართ ვითა კვერცხი ტრედისა,
ათასი ცხენი, ტაიჭი, სიდიდით მსგავსი ქედისა“.

აქ საუბარია იმ ძღვენზე, რომელიც არაბთა მეფემ ნესტანს და ტარიელს უბოძა: ძვირფასი თვლები, ათასი მარგალიტი, ცხენი ტაიჭი, როგორ გავიგოთ ფრაზა: „ნაშობი რომანელისა დედისა“. ნ. ნათაძის მიხედვით, „დედისა“ ნიშნავს – ჯიშისა, მოდგმის. გ. წერეთლის თანახმად, „რომანული“ იაგუნდის განსაკუთრებით მაღალხარისხოვან სახეობას ჰქვია. დამოწმებული სტროფის მესამე ტაეპში, როგორც ვხედავთ, ათასი მარგალიტი შედარებულია მტრედის კვერცხებთან. ამით, ცხადია, ხაზი გაესმის მარგალიტის, როგორც ძვირფასი თვლის, სიწმინდეს, სიძვირფასეს.

საკითხთან საერთო არაფერი გააჩნია, მაგრამ მაინც გვინდა სიმბოლოთა ენციკლოპედიიდან ერთი ამონარიდის დამოწმება: „ძველი რომაელები – რომანტიზმს მოკლებული ეპიკურელები – ყოველგვარი საკრალური მოწიწების გარეშე მიირთმევდნენ შემწვარ მტრედს, თუმცაღა, ფორმალურად ფრინველი ვენერას მფარველობის ქვეშ იმყოფებოდა. ამ მფარველობამ ის შედეგი გამოიღო, რომ მტრედის კვერცხებს ეროტიული სტიმულატორის თვისებები მიეწერა და, საფიქრებელია, ამ „მენიუმ“ პაემანის წინ არაერთ წარჩინებულ რომაელს ჩაუშხამა გონება–განწყობა“.[1] მტრედის კვერცხებს „ვეფხისტყაოსანში“ სიმბოლური დატვირთვა გააჩნია.

დასკვნის მაგიერ შევნიშნავთ: ბიბლიურ–საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში მტრედი სულიწმიდის, უმანკოების, ხსნის, გადარჩენის, ღვთის სულის, მაცხოვრის, მარიამ ღვთისმშობლის სიმბოლოა. ამავე მწერლობაში მტრედი გამოყენებულია შესადარებელი თუ შედარებული საგნის ობიექტად. შუა

[1] ზ. აბზიანიძე, ქ. ელაშვილი, სიმბოლოთა ილუსტრირებული ენციკლობედია, I, თბ., 2011, გვ. 154

საუკუნეების ქართული სიტყვიერი კულტურის საილუსტრაციო მასალები ადასტურებენ, რომ მტრედი და გვრიტი აღქმულია სინონიმურ ცნებებად.

ბიბლიის, ქართული ჰაგიოგრაფიისა და ჰიმნოგრაფიის საფუძველზე რუსთაველს გათავისებული აქვს მტრედის სახისმეტყველება. ნესტანზე ნათქვამი – „გონება უც, ვითა ტრედი“ – აქ „ტრედი“ იწვევს სულიწმიდის ასოციაციას. „გონება“ ამ მომენტში უნდა აღვიქვათ „სულის“ სინონიმად. ამ სახე–ხატის შექმნით რუსთაველი გვაცნობიერებინებს, რომ ნესტანი წარმოგვიდგეს სულიწმიდას მიმსგავსებულ ჰიროვნებად. ამით კი ხაზი გაესმის ნესტანის სულიერ სიწმიდეს და უმანკოებას. „მტრედის“ მეორედ დასახელების შემთხვევაში პოეტს იგი შედარების ობიექტად აქვს გააზრებული, კერძოდ, მარგალიტთა სიმრავლე შედარებულია მტრედის კვერცხებთან. ამით აქცენტირებულია ამ ძვირფასი თვლების სიწმინდე.

„ვეფხისტყაოსანში“ ბუნების საგნებთან, მოვლენებთან, მცენარეებთან, ცხოველებთან ერთად ფრინველებიც მხატვრული თვალსაზრისით აქტიურად ფიგურირებენ. რუსთაველის პოემაში ვეცნობით შემდეგ ფრინველებს: არწივი, ბულბული, ბუ, ბატი, გაკაპი, გნოლი, დურაჯი, იხვი, იადონი, კაკაბი, მტრედი, ორბი, ქორი, ყვავი, ყორანი, შევარდენი, ჩიტი. ფრინველები გამოყენებულია შედარების ობიექტად: "აქვს მიჯნურობა ამისი, ვითა ბულბულსა ვარდისა", "მისსა ხმისა თანა ხმაცა ბულბულისა ჰგვანდის ბუსა", "ვითა გავაზი გაფრინდა, არგაშვებული ხეზითა", "ყმა გარდიჭრა, დააბა, ვითა კაკაბი მახესა"; "მართ ვითა ქორი მოქროდა გაფიცხებული მწყრომელი", "ეგე აგრე არ იქმნების, ვითა ჩიტნი არ გაქორდნენ", "ზღვათა შიგან იხვსა ჰგვანდა, ხმელთა ზედან შავარდენსა", "ცხრა მარგალიტი სიდიდით მართ ვითა კვერცხი ბატისა", "ფატმან მას ზედა იხარებს, მართ ვითა იადონია", "სხვაგან არის, სხვაგან ფრინავს, გონება უც ვითა ტრედი".

"ვეფხისტყაოსნის" ფრინველთა ერთი ნაწილი მეტაფორად არის გამოყენებული: "ქალი ტირს და ცრემლსა აფრქვევს, ჰხრის ყორნისა ბოლო ფრთათა", "ყორანსა გაჰგლეჯს ხშირ-ხშირად, აფრთხობს ბროლისა ჭერითა", "თუ ყვავი ვარდსა იშოვის, თავი ბულბული ჰგონია", "ვარდი ხარ, მიკვირს ბულბულნი რად არა შენზედ კრფებიან"; "შიგან ასრე გავერიე გნოლის ჯოგსა ვითა ქორი", "იადონი (ბულბულის სინონიმი) მაშინ მოკვდეს, ოდეს ვარდმან იდამჭნაროს". "ვეფხისტყაოსნის" ვახტანგისეულ გამოცემაში ვკითხულობთ: "ჭირად არ მიჩნდის ლომისა მოკლვა მართ ვითა სირისა". ვახტანგ მეექვსის მიერ "სირი" განმარტებულია, როგორც ჩიტი.[1] ასევე ხსნის მას სულხან-საბაც.[2] პოემის ვახტანგისეული რედაქციის გავლენითა და ავტორიტეტით მომდევნო დროის

[1] შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი (ვახტანგისეული გამოცემა), 1712, აღდგენილი გამოცემა აკ. შანიძისა, თბ., 1937, გვ. ტკბ.
[2] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II, გვ. 93.

ყველა გამომცემელი იმეორებს სიტყვას „სირი" ეს დასტურდება ჩვენ მიერ თითქმის ყველა პუბლიკაციის გადათვალიერებით. თუ არ ვცდები, პირველად გასწორდა იგი 1966 წელს აკ. შანიძის და ალ ბარამიძის რედაქციით გამოქვეყნებულ ტექსტში. სიტყვას "სირისა" ჩაენაცვლა „სილისა":

„ასმათ, მითხოვდი, როცა სცნა ჩემგანა მბოძა ცილისა!
ხუთისა წლისა შეკიქმენ მსგავსი ვარდისა შლილისა;
ჭირად არ მიჩნდის ლომისა მოკვლა, მართ ვითა სილისა"

„სილი" საბას მიერ განმარტებულია, როგორც ხველების სენი, უშველებელი სენი. იგივეს იმეორებენ თავიანთ ლექსიკონებში ნიკო და დავით ჩუბინაშვილები. ილ. აბულაძის და ზ. სარჯველაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში" ეს სიტყვა, საერთოდ არ ჩანს. მიგვაჩნია, რომ აკ. შანიძისა და ალ. ბარამიძის რედაქციით გამოცემულ „ვეფხისტყაოსანში" „სირის" შეცვლა „სილით" სავსებით გამართლებული ჩანს. ჯერ ერთი, იგი აღადგენს მოცემული სტროფის გარეგანი რითმის („ილისა") სიზუსტეს. რითმის შეგრძნების თვალსაზრისითაც ადვილი მისახვედრია, რომ "სილისას" ჩანაცვლება „სირისა" გადამწერის უნებლიე შეცდომაა. „ვეფხისტყაოსნის" აკადემიური ტექსტის დამდგენმა კომისიამ ძალაში დატოვა „სირისას" ნაცვლად "სილისა", რაც პოემაში შედარების ობიექტად არის გამოყენებული. საანალიზო ტაეპის მიხედვით. ტარიელი ამბობს, რომ ლომის მოკვლა ისევე არ მიჭირდა, როგორც ჭლექიანი, დასუსტებული არსებისაო.

რუსთაველის პოემის ფრინველთა მსატვრული ფუნქციაზე საუბრისას გამოვტოვეთ არწივი და ორბი. ეს ფრინველები სპეციალურად ცალკე მსჯელობის საგანად გავიხადეთ. საუკუნეების მანძილზე მსოფლიოს ხალხთა მითოლოგიაში ფრინველთა მეფემ არწივმა სიმბოლურ-მეტაფორული დატვირთვა მიიღო. იგი გახდა სიმბოლო ძლიერების, შეუპოვრობის, გონიერების, სულის, მზის, სინათლის, გამარჯვების, ნაყოფიერების, სამეფო ძალისხმევის, სიკეთის და ა.შ. საინტერესოა, რომ არწივი იოანე მახარებლის

სახე-სიმბოლოდ შეირჩა. ქართულ სიტყვიერ კულტურაში არწივი სამშობლოს მეტაფორაა (შდრ. ვაჟა-ფშაველას ლექსი "არწივი"). ამასთანავე, იგი შემოსეულ მტერს განასახიერებს. ძმათა შუღლით და შინაომებით გულდამძიმებული დავით გურამიშვილი წერს:

"კახთ ნაჩინჩხლთ წინწკალთ დაერთო ქართველთა ქარი ალზედა,
რა იგი ორნი შეშუღლდენ, ვით ქორნი გარიალზედა;
გამოეღვიძა არწივსა ჩხუბსა და მათს ყრიალზედა,
გარიელს კლანჭი მან უკრა, სხდენ ორნივ ცარიალზედა".[1]

პოეტის მიერ შემოსეული მტრის დასახვა არწივის სიმბოლიკად ხაზს უსვამს მომხვდურის მტაცებულურ ბუნებას. ანტიკურ მწერლობაში არწივი დახატულია ვერაგ ფრინველად. იგი მკერდს უკორტნის კავკასიის ქედზე მიჯაჭვულ პრომეთეს, რომელიც კეთილის ქმედებისათვის დაისაჯა. მან ადამიანებს კეთილდღეობისათვის ცეცხლი მოუტანა. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ არწივი სიავეს სჩადის არა საკუთარი ნებით, არამედ ზევსის დავალებით. თუმცა საკუთარი ნებით თუ სხვისი დავალებით ჩადენილ სიავეს გამართლება არ მოეძებნება.

ბიბლიის მიხედვით, არწივი ირიცხება უწმინდურ ფრინველთა სიაში, "რამეთუ საძაგელ არს: ორბი და ყანჩი, და ძერი... და ყორანი და მსგავსი მისი" (ლევ. 11, 15). როგორც ვხედავთ, ციტატაში დასახელებულია არა არწივი, არამედ ორბი. საქმე ისაა, რომ ბიბლიურ ტექსტებში (მხედველობაში მიიღება შუა საუკუნეების ბიბლიის ქართული თარგმანები) ორბი და არწივი სინონიმურ სიტყვებად მოიხსენიება. უმეტესწილად არწივის ნაცვლად ორბია ნახმარი, თუმცა არც არწივის დასახელებაა უგულებელყოფილი. ბიბლიური წიგნებიდან მივუთითებთ სათანადო თავებს და მუხლებს, სადაც არწივის მაგივრად ორბი ფიგურირებს (ლევ. 11, 15; 19, 4; II რჯ. 14, 12; 3, 11; II მეფ. 1, 23; იობი, 39, 27-30; იგავნი, 23, 5; 30, 17; ფს. 105, 5; მათე, 24, 28; ლუკა, 17, 37 და ა.შ.). შევნიშნავთ, რომ ბიბლიის თანამედროვე ქართულ ენაზე თარგმანში ყველგან

[1] დავით გურამიშვილი, თხზულებათა სრული კრებული, გვ. 106.

"ორბის" ადგილს "არწივი" იკავებს. როგორც აღვნიშნეთ, ბიბლიის ძველი ქართული თარგმანისათვის არც არწივის ხსენებაა უცხო: "ხოლო მოთმინებითა ღმრთისათა იცვალონ ძალი, ფრთეცენებულ იქმნენ, ვითარცა არწივნი" (ეს. 40, 31), რამეთუ აღამაღლო თუ, ვითარცა არწივმან ბუდებნი, მიერ გარდამოგდებენ" (იერ. 49, 16; შდრ. 4, 13; 48, 40; 49, 22; ეზეკ. 17, 2).

კითხვა თავისით მოდის. ბიბლიური ტექსტების ძველ ქართულ თარგმანებში რატომ მოხდა "არწივისა" და "ორბის" ერთმანეთში აღრევა. ჩვენი სახელოვანი ბიბლიათმცოდნენი და მთარგმნელები არწივსა და ორბს ერთი და იგივე ფრინველად თვლიდნენ, თუ ამას სპეციალური დანიშნულების მიხედვით აკეთებდნენ? ნ. ჩუბინაშვილის "ქართული ლექსიკონის" თანახმად, „ზოგან არწივიც ორბად დაუწერიათ მაგრამ ის სულ სხვაგვარია[1]. დავით ჩუბინაშვილის "ქართულ-რუსულ ლექსიკონში", ილ. აბულაძის "ძველი ქართული ენის ლექსიკონში", ალ. ნეიმანის „ქართულ სინონიმთა ლექსიკონში" არწივი და ორბი სინონიმური სიტყვებია. "ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში", ასევე ქართულ ენციკლოპედიაში არწივი და ორბი განმარტებულია ფრინველთა სხვადასხვა სახეობად: "ორბი მაღალ მთებზე მცხოვრები დიდი ზომის მტაცებელი ფრინველია ქორისნაირთა ოჯახისა... საქართველოში გავრცელებული ორბი მაღალი მთის მკვიდრია. ცხოვრობს მთის მშრალ და ღია ლანდშაფტებში, ბუდობს კლდეებზე, ხევებსა და ბორცვებზე". "არწივი ყველაზე დიდი, ღონიერი, ნისკარტმოკაუჭებული მტაცებელი ფრინველია, ცხოვრობს მთიან ადგილებშიც, ველებშიც"

სულხან-საბა ორბელიანი არწივსა და ორბს, როგორც ფრინველებს, ერთმანეთისაგან განასხვავებდა: "არწივი ამისასა იტყვიან მეხუთასესა წელსა განჭაბუკებასა, სიმაღლით აერით ჩამოჭრასა და წყალთა შთავარდნით განახლებასა. წყლის პირს მებუდროს თევზის ჭამისთვის, ხოლო თეთრი აქვს წინა კერძო". "ორბი

[1] ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1988, გვ. 323.

რომელი ფრინველი ასაკითა დიდ არიან, ადვილ აღმავალი ჰაერთა სიმაღლესა, ყოველთავე მძორთა მჭამელთა ეწოდების". საბას ყურადღება მიუქცევია იმ გარემოებას, რომ ფსალმუნის მთარგმნელთ არწივის ნაცვლად უხმარიათ ორბი: "ხოლო ფსალმუნისა თარგმანი არა ორბისა განახლებასა იტყვის, არამედ არწივისა, რომელი არს ბოლო თეთრი და წყლის პირს მებუდრობს.[1]"

ფსალმუნში ვკითხულობთ: "რომელმან აღაავსო კეთილთა მიერ გულისთქმა შენი; განახლდეს, ვითარცა ორბისა, სიჭაბუკე შენი" (ფს. 102, 5). ამ საკითხს ვ. ნოზაძის დაინტერესება გამოუწვევია, რომელიც ამბობს: "ქართული ბიბლიის მიხედვით უნდა ვიფიქროთ, რომ "ორბი" და "არწივი" სხვადასხვა ფრინველი არის".[2] ამ მხრივ მკვლევარის ყურადღების არეალში მოქცეულა მეათე საუკუნემდე ქართულ ენაზე ნათარგმნი წიგნი "ფიზიოლოგოსი", სადაც არწივზე ნათქვამია: "როცა იგი ბერდება; ფრთები უმძიმდება და თვალთა სინათლე აკლდება, მაშინ იგი ეძებს წყაროს და მიფრინავს ეთერში მზისკენ, ამ წყაროს პირდაპირ, მზე სწვავს მის ფრთებს და თვალთ, მაგრამ იგი დაეშვება წყაროში, იბანავებს სამჯერ და ჭაბუკდება". ვ. ნოზაძე თვლის, რომ ქართული ბიბლიის ის ადგილები, სადაც ორბი არწივის ნაცვლად, ან არწივი ორბის მაგიერადაა დასახელებული, სწორი თარგმანი არაა, ან შერყვნილია.[3]

ბიბლიაში არწივი (ძველ ქართულ თარგმანში - ორბი) გამოყენებულია შედარებულ საგნად: "ვითარცა ორბმან რაჲ დაიფარნა ბუდენი თვისნი და მართუეთა ივისთა სუროდა: განყვნა ფრთენი თვისნი და შეკრიბნა იგინი და აღიმატნა იგი ბეჭთა ზედა თვისთა" (II რჯ. 32, 11). "რამეთუ განმზადებულ არიან მისა, ვითარცა ფრთენი ორბისანი" (იგ. 23, 5); "ხოლო მოთმინებითა ღმრთისათა იცვალონ ძალი, ფრთებშეცუნებულ იჯმნენ, ვითარცა არწივნი: რბიოდიან და არა დაშურენ, ვიდოდიან და არა შეემშიოს" (ეს. 40, 31).

[1] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, გვ. 604.
[2] ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ყარსკვლავთმეტყველება, გვ. 232.
[3] იქვე, გვ. 233.

ამჯერად გვაინტერესებს ბიბლიაში და მისივე გავლენით ქართულ სასულიერო მწერლობაში რამდენად პოვა გამოხატულება არწივის სიმბოლურ-მეტაფორულმა სატებამ. ფსალმუნის ათონამდელ რედაქციაში ვკითხულობთ: „რომელმან აღავსო კეთილი ნებაჲ შენი და განაახლა, ვითარცა ორბისა სიჭაბუკე შენი" (ფს. 102, 5). გიორგი მთაწმინდელის რედაქციაში ეს ფრაზა ასე გამოიყურება: „რომელმან აღავსო კეთილთა მიერ გულისთქუმაჲ შენი, განახლდეს, ვითარცა ორბისა, სიჭაბუკე შენი" უკვე მივუთითეთ „ფიზიოლოგოსიდან" და საბას „სიტყვის კონიდან" თუ როგორ აღწევს არწივი სიჭაბუკის დაბრუნებას. ჯერ კიდევ „გილგამეშიანი" მიგვანიშნებს, რომ გმირი გილგამეში ღვთის შეწევნით და უთანაფიშთის დახმარებით მოიპოვებს განმაჭაბუკებელ ბალახს. აქაც, ისევე როგორც ფსალმუნში, დაბერებულის კვლავ გაჭაბუკებაზეა საუბარი, ე. ი. სიცოცხლის ენერგიის განასლებაზე. ამ მოტივს სწორუპოვარი ტონი მისცა საღვთისმეტყველო მწერლობაში ქრისტეს პიროვნებამ. მაცხოვარი განახლებული ძველი დღეა - ახალ დღედ, ან მზიან ღამედ მოვლენილი. დავით გურამიშვილი ერთ-ერთ ლექსში („უკვდავების წყაროს იგავთ ახსნა") მოგვითხრობს საფლავიდან წამომდგარ ქრისტეზე, რომელმაც ჯოჯოხეთის ცეცხლი ჩააქრო და ცხოვრების წყარო დაძრა ადამიანებისკენ, მისცა მათ „აღდგომის ძალები". ავტორი ქრისტესთვის გოლგოთის ტრაგედიის თავს დამტეხ უგუნურთა მისამართით დამცინავი, გამომწვევი კილოთი ამბობს, რომ მათ ჯვარცმით ქრისტე კი არ მოკლეს, არამედ ამით საბოლოოდ განაახლეს მისი ბუნება. ამ მომენტში დავით გურამიშვილი ფსალმუნის მოშველიებით წერს:

„ქვეყნად ძე მოკლეს უგბილთა, არ მამა ზესკნეთოვანი!
იგი კი ისევ განახლდა, ვითარცა ორბი ფრთოვანი"

როგორც ვხედავთ, აქ საუბარია მაცხოვრის მხოლოდ ადამიანური ბუნების განახლებაზე და არა ღვთიური ბუნებისა, ქრისტეს ორბუნებოვნებიდან გამომდინარე. ქართულ აგიოგრაფიაში

ადამიანის არა მარტო ფიზიკურ, არამედ სულიერ განახლებაზეცაა მინიშნება: „და ძალსა მას საცნაურსა სულისა ჩუენისა, ვითარცა ორბისა სიჭაბუკესა, განვაჭაბუკებდეთ, და ვითარცა მთოარესა, ეგრეთ განვახლებდეთ".[1]

ბიბლიაში იგავური ენით მინიშნებულია არწივზე, როგორც ბაბილონის მეფის მეტაფორულ სახელზე: „და სთქუა: ამას იტყვის ადონაი უფალი: არწივი დიდი ქველნაბრდღუენი (მხნე - ტ. მ.) ფრთადიდი, ხანიერი განვრცობითა, სავეს ფრჩხილებითა, რომელსა აქუს მიმართებაი შესლვად ლიბანედ" (ეზ. 17, 3). "და იქმნა სხუაი არწივი დიდი, ფრთადიდი და მრავალი ფრჩხილებითა; და აჰა, ვენახი იგი, გარემოხვეული მისდამი, და ძირნი მისნი მისსა მიმართ და რტონი მისნი გამოუვლინნა" (ეზ. 17, 7).

აღსანიშნავია, რომ „ვეფხისტყაოსანში" „არწივი" ორჯერ ფიქსირდება, „ორბი" კი მხოლოდ ერთხელ:

"მათ ლაშქართა ყოლბსა (ალყა – ტ. მ.) შუა ორბი სითმე გარდმოფრინდა;

ყმამან ცხენი შეუტია, გაამაყდა, არ შეშინდა,

შესწტყორცა და ჩამოაგდო, დაეცა და სისხლი სდინდა,

გარდახდა და ფრთენი დასჭრნა, წყნარად შეჯდა, არ აქშინდა".

ეს ხდება მაშინ, როდესაც ავთანდილი ტარიელს დაშორდა და ფრიდონისკენ გაემართა. მულღაზანზარეთს მიახლოებული ლაშქარს გადაეყრება, გაიგებს, რომ მულღაზანზარეთის მეფე ფრიდონი სანადიროდ არის გამოსული. სწორედ ამ დროს ლაშქართა ალყის შუანაწილს გადმოფრინდება ორბი, რომელსაც ავთანდილი ოსტატურად მოკლავს. ამის მხილველნი "მესროლნი" ნადირობას შეწყვეტენ და ავთანდილს შემოეხვივნენ გარს:

"ალყა დაშალეს, მოვიდეს, მოეხვეოდეს, ბნდებოდეს,

იქით და აქათ უვლიდეს, ზოგნი უკანა ჰყვებოდეს".

შეუძლებელია მკითხველის გაკვირვება არ გამოიწვიოს ავთანდილის საქციელმა, მან ორბი მოკლა, ცხენიდან ჩამოხდა და

[1] ძეგლები, II, გვ. 107.

მოკლულ ფრინველს დააჭრა ფრთები. პირველად ამას ყურადღება მიაქცია ვ. ნოზაძემ. იგი ფირდოუსის „შაჰ-ნამეზე", ხოსროვის ერთ ლექსზე ("არწივი დაჭრილი"), „ვისრამიანზე" დაყრდნობით ხსნის ამ საიდუმლოებას. ავტორი აქვე იშველიებს ბიბლიურ ენციკლოპედიას და ხალხის ძველ რწმენას. ვ. ნოზაძის დასკვნით, დამოწმებულ სტროფში სამი მოვლენაა დამახასიათებელი: 1) ავთანდილი, როგორც ჩინებული მსროლელი; 2) ორბის ფრთა-ისრის მოწყობილობა; 3) ორბის ფრთა, ვით სამკაული და მეფობის ნიშანი[1]. ვფიქრობთ, ორბის ფრთების დაჭრას სხვა ფუნქცია აკისრია: ეს არის ნიშანი ფრიდონის ნადირობის დასრულებისა და იქ მოულოდნელად გამოჩენილ ავთანდილზე ყურადღების გადატანისა, როგორც მათზე უფრო ძლიერ მსროლელზე და უჩვეულო რაინდზე.

„ვეფხისტყაოსანში" ოდენ ორჯერ დასახელებული „არწივი" ერთ შემთხვევაში მოჩანს ფრინველთა მეფედ, მეორე მომენტში კი მტაცებელ ფრინველად. რუსთველს იგი ორივეჯერ მხატვრულად აქვს გააზრებული. უცხო მოყმის ვინაობის გასაცნობად ავთანდილმა გამოქვაბულში მისვლისას ასმათი „დააბა, ვითა კაკაბი მახესა". ასმათმა ადვილად არ დააწება თავი „მიმართა ძახილითა კლდესა და ხესა":

„მას ყრმასა თავი არ მისცა, ჭვრეტადცა ებილწეობდა, ვითა კაკაბი არწივსა ქვეშე მი და მო ბრწებოდა".

რუსთაველი ეფექტური მხატვრული შედარებით გვახედებს ასმათის სულიერ მდგომარეობაში. აქ „კაკაბი" პოეტური წარმოსახვით ასმათია, ხოლო არწივი - ავთანდილი. არწივს ხაზი გაესმის, როგორც მტაცებელ ფრინველს, კონკრეტულ შემთხვევაში, როგორც კაკაბის მომტაცებელს. ე.ი. რა დღეშიც ჩავარდა არწივის მიერ მოტაცებული კაკაბი, იმ მდგომარეობაში აღმოჩნდა ვიწმე უცხო პირის მიერ შეპყრობილი ასმათი.

გამარჯვებული ტარიელი ინდოეთში ძლევამოსილი შედის

[1] ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველება, გვ. 235.

და ხატაელებს იმორჩილებს. რამაზი ტარიელს პატიებას თხოვს. თავსაც ასე „იმართლებს" მის წინაშე:

„დაიკარგესით, წაჰხედით თქვენ წელნი მეათენია,
გახდეს ფრინველნი უმეფოდ, არწივსა მოსტყდეს ფრთენია".

მეტაფორული მეორე ტაეპის შინაარსი ასე გაიგება. „ფრინველებში" ინდოელები მოიაზრებიან, „არწივში" ტარიელია ნაგულისხმევი. ავტორის მსრიდან ხაზი გაესმის იმას, რომ არწივი ფრინველთა მეფეა. როგორც არწივია ფრინველთა მეფე, ასევე ინდოეთის მომავალი მეფე იყო ტარიელი. იგი სამეფოდან ათი წელი იყო გადაკარგული, ანუ ქვეყნის მეფობის გარეშე დარჩენილი: „არწივსა მოსტყდეს ფრთენია".

ამრიგად, „ვეფხისტყაოსანში" ბუნების საგნებთან, მოვლენებთან, მცენარეებთან, ცხოველებთან ერთად ფრინველების მხატვრული ფუნქციური დატვირთვა მასშტაბურ სახეს იძენს. პოემაში ამ თვალსაზრისით გამოირჩევიან: არწივი, ბატი, ბულბული; გავაზი, გნოლი, დურაჯი, იხვი, იადონი, კაკაბი, მტრედი, ორბი, ქორი, ყვავი, ყორანი, შავარდენი და ა.შ. ამათგან განვიხილავთ გამოვყავით არწივი და ორბი. ეს ორი ფრინველი ბიბლიაში, ძველი მსოფლიოს ხალხთა ცნობიერებაში, ასევე შუა საუკუნეების ქართველთა ტროპულ მეტყველებაში მხატვრულ-სახეობრივ დატვირთვას იძენს. ეს გამოიხატება სიმბოლო-მეტაფორად გააზრებაში, შედარების ობიექტად წარმოსახვაში.

დროთა მანძილზე ზოგიერთმა კომენტატორმა არწივი და ორბი სინონიმურ სიტყვებად აღიარა, რაც საფუძველს მოკლებულია. უნდა დავეთანხმოთ იმ კომენტატორთ, რომლებიც მათ სხვადასხვა ფრინველად მიიჩნევენ. ასეა იგი გაგებული ფრინველთა მეფედ, ასევე მტაცებელ ფრინველად, პოეტს იგი მხატვრულად აქვს გააზრებული, პოემაში ორბი ერთჯერ გამოჩნდება და ისიც სიმბოლური დატვირთვით.

დავით გურამიშვილის ლიტერატურულ-ესთეტიკური კონცეფციიდან. დავით გურამიშვილის „ქართლის ჭირი“ არაერთი მკვლევარის ყურადღებით არის გარემოსილი. იგი უკვლევიათ როგორც ქართული კლასიკური პოეზიის შედევრი, შეუსწავლიათ პოემის ლიტერატურული და საისტორიო ღირებულებათა მხარეები.

დავით გურამიშვილის რეალისტური კონცეფციების გამომხატველი სტრიქონები მრავალგზის წამიკითხავს, რის შედეგადაც შემომაზეპირეს კიდეც თავი. ვიცოდი რა ეს ტაეპები, გულში არაერთხელ გამიმეორებია კიდეც და მეტი არაფერი. კმაყოფილი ვიყავი პოეტის „მართლის თქმის“ თეორიის ცოდნით (კმაყოფილი ვიყავი-მეთქი). XX საუკ. 90-იანი წლების საქართველოს ვითარებამ კი კიდევ ერთხელ დამაბრუნა აღნიშნული სტროფებისაკენ (რომლის ანალიზს ქვემოთ ვაპირებთ) და რაღაც წარმოუდგენლად დამარწმუნა თავის ძალისხმევაში. ახლა განსაკუთრებით მჯერა დავით გურამიშვილის გულწრფელობისა:

„ტყუილი ვჰთქვა, ჩემი თქმული შეიქმნების რა სავარგი?
მართალი ვჰთქვა, მეშინიან, ვა, თუ გავხდე დასაკარგი!“.

თუმცა შიშის გრძნობა პოეტში უკან იხევს. ავტორი მედგრად, მამაცად დგას სიმართლის სადარაჯოზე. ქრისტიან პოეტს ამით სურს ციურ სასუფეველში დამკვიდრება. მართალი და ვალმოხდილი წარსდგეს ღვთისა და სინდისის წინაშე:

„სჯობს ტყუილით ქვე ყოფნასა ზე სიმართლით აკიბარგო“.

ეს სიტყვები უნდა იქცეს დღეს მოწოდებად ყველა ჭეშმარიტი ქართველისა.

ამასთან დაკავშირებით დავით გურამიშვილი შეახსენებს და ამით აფრთხილებს კიდეც იმ ადამიანებს, რომლებიც ოდენ ამქვეყნიური ცხოვრებით არიან მოხიბლულნი, ავს ჩადიან, უსირცხვილოდ იქცევიან, მართალი და ტყუილი ერთმანეთში არევიათ,

ცდილობენ ხორცს ასიამოვნონ სულის კეთილდღეობის ხარჯზე. მათ ავიწყდებათ, რომ

„სულს მიუძღვის ხორცთ საქნარი: ავსა ავი, კარგსა კარგი".

ავის მოქმედნი, ხორციელ სიტკბოებას აყოლილნი, პოეტის თქმით,

„ქვე საწუთროს ქვიტკირსა სდგმენ, ზე სამკვიდროს ფიჩხით ფაცხვენ".

დავით გურამიშვილი აპირებს რა ქართლ-კახეთის უბდურების მოთხრობას, ისტორიული სიზუსტით მის გადმოცემას, ორჭოფულ ვითარებაში იტანჯება: რომ არ თქვას სიმართლე, სინდისი ქენჯნის, „შინაგანი სიმართლის ხმას" (ტომას ელიოტის სიტყვებია) ვერ უღალატებს. ყველაფერი დაწვრილებით რომ გადმოსცეს, ამით ქართველთა ბევრ სიავეს, უწმინდურებას, სულიერ გახრწნილობას გამოფენს მზის სინათლეზე. ამას მტერი შეიტყობს და სიამოვნებას მოჰგვრის, მოყვარეს კი გულს ატკენს, ზნეობრივ უკიდურესობაში ჩააგდებს:

„ამ ამბის თქმა გარჩევითა გულმან ამად არ მინება,

ბევრი ავი გამოჩნდების ჩვენი, მაზე მერცხვინება...

მტერს შაესმის, იამების, მოყვარეს კი ეწყინება..."

დავით გურამიშვილი ამბობს: ავი თუ არ აბაგე, კარგი როგორ უნდა შეაქო, ავს თავისი სახელი თუ არ უწოდე, კარგს რა სახელი უნდა მოუძებნო. არა, პოეტი ავ კაცს კარგ კაცად ვერ მონათალვს, რაც არ უნდა უბედურება დაატყდეს თავზე ამის გამო. ასეთია „ქართლის ჭირის" ავტორის ფიზიკური და სულიერი შემართება. ეს შემართება დღეს გვამხნევებს, გვასალკდევებს, შიშს სდევნის ჩვენი არსებიდან, უფრო გვინმტკიცებს სიავესთან შეუგუებლობის რწმენას, ძალასა და ენერგიას გვმატებს:

„აწ რომ ავი არ ვაბაგო, კარგი როგორ უნდა ვაქო?

ავს თუ ავი არ უწოდო, კარგს სახელად რა დავარქო?

კარგს კაცს ვითარ დაუკარგო, რაც რამ სიკარკაცე აქო?

ავს კაცს კარგი ვით უძებნო, ორმოს ჩამსვა, თავს დამარქო?"

ამის თქმას და განხორციელებას, სწორუპოვარი ძალისხმევა და

შინაგანი გულადობა სჭრიდება. ამის მაგალითს კი დავით გურამიშვილი მეთვრამეტე საუკუნის გადასახედიდან გვაძლევს. არ გვაქვს უფლება მასთან შეუხმიანებლობისა, მიუბაძველობისა.

„ქართლის ჭირის" ავტორის მთავარი მიზანია საგნებს თავისი სახელი დაარქვას, ყველას საკადრისი მიუზღოს, შეაფასოს ისე, როგორც ამას იმსახურებენ. ამით იგი ცდილობს, ადამიანებს ერთმანეთისაგან განარჩევინოს ვაზის მრგველნი და ძეძვისაც:

„ვაზის მრგველთან ის არ ვაქო, ვინც მის ნაცვლად ძეძვი დარგო".

პოეტის შინაგანი ძახილი, მოწოდება უსამართლობის მხილებაში, უზნეობის ძრახვა-კიცხვაში, მორალური სიღატაკის გინებაში ვლინდება. მან იცის, რომ სიავის ფარვა ქვეყანას უბედურებას მოუტანს. ამიტომაც საძრახავი უნდა მხილებულ იქნას და დაიგმოს. დამნაშავეს პირში უნდა ეთქვას სათქმელი, იქნებ ამან ჩაახედოს საკუთარ თავში, შერცხვეს გაკილვისა. ავტორს სჯერა, რომ "ძრახვას კაცი მოუფრთხვების":

„მართალია, მძრახველს ძრახვა თვით კი ავად მოუხდების,
მაგრამ ფარვა სიავისა ქვეყანას არ მოუხდების!
წამხდენელთა და მბაძველთა კიდევ სხვაც რამ წაუხდების;
ძრახვავე სჯობს საძრახავსა, ძრახვას კაცი მოუფთხვების".

თუმცა ამჟამად ქართველებს ისეთი დრო დაგვიდგა, არც ძრახვის გვეთაკილება და გვრცხვენია, არც ის გვაწუხებს, სიავის ფარვა რომ ქვეყნის დამღუპველია, არც ის გვედარდება, რომ წამხდენელთა და მბაძველთა კიდევ სხვაც რამ წაგვიხდება. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, დავით გურამიშვილის თქმისა არ იყოს, მაინც ძრახვავე სჯობს საძრახავთა. ამან საზოგადოების უმცირესი ნაწილიც რომ ჩაახედოს საკუთარ გულში, მიზანი მიღწეულად ჩაითვლება.

დავით გურამიშვილი ახსნა-განმარტებას იძლევა უსამართლობის გმობა-ძრახვის მნიშვნელობისა: ავის მოქმედთა გაკიცხვა და საზოგადოების თვალწინ გამოჭენება იმიტომაცაა აუცილებელი, რომ მან უკეთური საქციელი კვლავაც არ გაიმეოროს, ამით მეორე

საქმეც კეთდება - სხვათა გაფრთხილება მწარე გაკვეთილის ფონზე:

„ამად სძრახვენ ვინც ავს ჩადის, კულავ აღარ ჩაიდინოს;

სხვა გაფრთხილდეს, მისებრ ცრემლი თვალთა არვინ ჩაიდინოს..."

უკეთურმა არსებამ უნდა იცოდეს შემდეგი: გაკილვის ობიექტი ხდება ის, ვინც სიავის მოქმედია, თორემ - სიკეთის ჩამდენს არავინ გაკიცხავს. ამიტომ კეთილი ინებოს ბოროტმოქმედმა და წერტილი დაუსვას მის უზნეო საქციელს, მითუმეტეს, თუ ძრახვის თაკილის შეგრძნება მოსდგამს. ამასთანავე, პოეტის მიხედვით, დიდი ცოდვაა კაცის მიერ კაცის განკითხვა. ამის თაობაზე ბიბლიაც გვმოძღვრავს: "ნუ განიკითხავთ, რათა არა განიკითხნეთ." ახლა დავით გურამიშვილს ვუგდოთ ყური. ვფიქრობთ, იგი განსაკუთრებით ბევრი ჩვენი თანამედროვისთვისაა გასათვალისწინებელი:

„ვინც რომ ძრახვას თაკილობდეს, ნურასა იქს საძრახავსა...

ჭეშმარიტად ცოდვა უძღვის კაცსა კაცის განმკითხავსა,

მაგრამ ავზედ ავი ითქმის, კარგს არავინ გაჰკიცხავსა!"

ბევრი რამ კი ზუსტად ჩვენი დროისთვისაც უთქვამს პოეტს:

„ამას ვსწყინობ; ავნი ავსა თვით იქმენ და სხვას კი სძრახვენ".

ეს სიტყვები ზედგამოჭრილია დღევანდელ ქართველთა გარკვეული ნაწილის მისამართით. თითქოს მათ გასაფრთხილებლად ბრძანებს შემოქმედი:

„ვინ დაჰფარავს მათს ნათესსა, თვით უმიწოდ ქვიშას ფარცხვენ".

დავით გურამიშვილი შეუპოვარია თავისი პირდაპირობით. იგი უშიშარ რაინდად გამოიყურება. უნებლიედ მიწიერმა შეგრძნებამ წაავლო ხელი, უმალ შეუძახებს თავის თავს და ამხნევებს:

„რად გეშინის მართლის თქმისა, ფუ, შენ ჩემო ულვაშ-ბიღო!

ვინც არ გჯერა, ასრე უთხარ: მიბრძანდი და ნახე თიღო;

მე წილს ნუღარას დამიდებ, რაც შენ მუნით წამოიღო.

თუ გავმტყუვნდე ამაზედა, მე შენ შვიდეულად გიზღო"

დავით გურამიშვილი, ერთი შეხედვით, მოწოდებულია ქართველი საზოგადოების გადაგვარებული ბირთვის სიაუკე სრულად არ გამოიტანოს სამზეოზე, ზოგი რამ დამალოს, მისი

მხილებით არ გაახაროს მტერი. ამასთანავე, მან ისიც იცის, რომ რაც არ უნდა მალოს თანამედროვეთა მანკიერებანი, ის მაინც გამოაჩენს თავის თავს, ვითარცა ხმალი ქარქაშში არ დაიმალება. პოეტი ამაში გვარწმუნებს შემდეგი ცნოველმყოფელი მაგალითის საფუძველზე:

„რა ვინდ რომე კაცმან მალოს, ჭირი თავსა არ დამალავს,
ვერ გაუძლებს რაც კაცს სენი გულსა უკოდს, სჩხვლეტს და
მსჭვალავს".

მართალი და პირდაპირი შემოქმედი გულწრფელად გვეუბნება:

ძალიან მინდა ქართლის ჭირის დამალვა, მაგრამ ამას ჩემი სატკივარი ვერ ფარავს. ამან მწარედ ატკინა გული, ტანში გააჟრჟოლა და შეზარა, მას არ ძალუძს გაუკუღმართებული ქართველოა გმობის გარეშე დატოვება, ვერ ეგუება აღმა მსვნელთ და დაღმა მფარცხავთ. შექმნილმა ვითარებამ პოეტის სული გაატრაგიკულა:

„მე კი ვფარავ, მაგრამ ჩემი სატკივარი არა ჰფარავს,
მეტად მწარედ გული მტკივა, მაჟრჟოლებს და ტანში მზარავს!
ვერ მოვითმინ, რომ არ დავგმო, აღმა მხვნელსა, დაღმა
მბარავს.
ჩემი ცოდვამც მისცემია ჩემს ამამთხრელს, ამამზარავს".

პოეტის ტრაგედია ქართველთა მიერ „აღმა ხვნისა და დაღმა ფარცხვის" უმძიმეს შედეგებში მდგომარეობს. გადაჯიშებული ქართველთა ერთი ნაწილი გუთანს უკუღმა ასხამს ფრთებს, მეორე ნაწილი კი - მისთვის მრუდ კაბდოს (ფარცხის წინ გაკეთებული ფიცარი, რომელიც ბელტებს ამტვრევს და ხნულს ასწორებს) აკეთებს. მხვნელი თავს იმით იმართლებს, რომ ძალა აღმართს ხნავსო. მფარცხველი ხვნის შედეგებიდან გამომდინარე, კანონზომიერ მოვლენად მიიჩნევს დაღმა ფარცხვას. სულიერად დაცემული და გაამპარტავნებული ქართველი კაცის აღნიშნული ბოროტმოქმედებანი დავით გურამიშვილმა ალეგორიული ენით მოგვითხრო:

„ერთი კაცი უკუღმართად ვნახე ერქვანს ასხამს ფრთებსა,
კვლავ მეორე მისებრ მრუდსა მისთვის კაბდოს აკეთებსა.

მხვნელსა ვკითხე: რად ეგრეთ იქ? თქვა: ძალა ხნავს
აღმართებსა.
მფარცხველმა თქვა: დაღმა ვფარცხავ, აღმა-ხნულსა ეს
მართებსა".

ილუსტრირებულ სტროფში დავით გურამიშვილმა ალეგორიულად მიგვანიშნა ძმათამკვლელ ომზე, საქართველოს კუთხეების (ქართლ-კახეთის) ერთმანეთთან დაპირისპირებაზე. ამგვარი ხნულიდან აღმოცენებული ხორბალი, მისგან მიღებული ფქვილი და ამ ფქვილიდან გამოცხობილი პური საწამლავია ქართველებისათვის. ამით ავტორმა ხაზი გაუსვა ძმის მიერ ძმის სისხლის გამოცხობას:

„ვინც რომ ასრე უკუღმართად, მრუდათ ხნას და თესოს, ფარცხოს,
ის მე პურსა ნუღარ მაჭმევს, რაც იმ ფქვილით გამოაცხოს,
ვინც ძმის სისხლი გამოიცხოს, ან თვით ძმასა გამოაცხოს,
მისი სული სატანამა, თუ არ კუპრში, რაში გარცხოს?"

ამ სტრიქონების აღქმა, გულთან ახლოს მიტანა ტრაგედიაა მკითხველისათვის, მაგრამ ორგზის ტრაგედიაა, როცა ძმათამკვლელი ომის მოწმე თავად გახდები. ქართველმა დაღვარა ქართველის სისხლი, ქართველმა ქართველი დათრგუნა. ეს მოხდა სრულიად საქართველოს მასშტაბით. ბევრი უდანაშაულო ადამიანი შეეწირა "აღმა ხვნას და დაღმა ფარცხვას". სირცხვილის ამ ლაქას საქართველო საუკუნეების მანძილზე ვერ ჩამოიწმენდს. ახლა კი ისღა დაგვრჩენია სამშობლოს გულშემატკივარმა ნამდვილმა ქართველებმა

„მოვიტიროთ ჩვენ სამკვიდრო თავში ხელის შემოკრებით,
ვით დავკარგეთ ჩვენ ქვეყანა ჩვენდა გარეშემო მტრებით".

ქართველთათვის სამარცხვინო ფაქტზე ასე გულმდუღარედ მოთქვამს პოეტი:

„კახელების აღმა ხნული ქართველებმა დაღმა ფარცხეს,
უწინდელი გათხუნვილი დარჩა კაბდო, აღარ გარცხეს;
ძმამ ძმას სახრე გარდუჭირა, მტერთ კობალი თავში დასცხეს,
ორნივ ერთად შეხრინკულნი დასცეს ქვეყნად, დაანარცხეს".

თითქოს დღევანდელ ვითარებაზე უთქვამს პირუთვნელ პოეტ-მემატიანეს.

დავით გურამიშვილის „მართლის თქმის" პრინციპი განსაკუთრებული სისრულით, ჟღერადობით თუ ყოვლისმომცველი შინაარსით გამოვლინდა ქვემოთ სანიმუშოდ მოტანილ სტროფში:

„მართალს ვიტყვი, შევიქნები ტყუილისა მოამბე რად?
ვერას უქებ საძაგელთა, უფერულთა პირ-საფერად.
მე, თუ გინდა, თავიც მომჭრან, ტანი გახდეს გასაბერად,
ვინც არა ჰგავს კახაბერსა, მე ვერ ვიტყვი კახაბერად"

ამ სტრიქონების გარდა პოეტს რომ არაფერი დაეწერა, მისი რეალისტური ტენდენციების, მართლის თქმის პრინციპისადმი განუხრელი ერთგულების, სულიერი ძალისხმევის, ვაჟკაცური პათოსის არსი თანამედროვე მკითხველისა თუ შთამომავლობისათვის ადვილად შესაცნობი იქნებოდა. დავით გურამიშვილი „ქართლის ჭირს", ალბათ, XVIII საუკუნის 60-70-იან წლებში წერდა, როგორც უკრაინის (მირგოროდის) მიწის ბინადარი მარტოსული პოეტი. მან ყველაფერი (მოვლენა, ამბავი, ფაქტები) ისტორიული სინამდვილიდან ხელუხლებლად წამოიღო. რითაც წარმოაჩინა ქართველთა ბიწიერება, ზნეობრივი გახრწნილება, გადაგვარება, ძმის სისხლით თრობა, საქართველოს დაქცევა.

ცნობილია, რომ XVII-XVIII სს. ქართული მწერლობა ძირითადად "მართლის თქმის" პრინციპზეა დამყარებული. არჩილისა და მისი სკოლის მიმდევრების მხატვრულ-შემოქმედებით კონცეფციაში დომინირებს "მართლის თქმის" პრინციპი. ისინი მწერლობას უპირველეს მოთხოვნად უყენებდნენ კონკრეტულ-ისტორიული ფაქტების აღწერას, მხოლოდ რეალური სინამდვილის გადმოცემას ყოველგვარი განზოგადებისა და მხატერული გარდასახვის გარეშე. მათი მსოფშეგრძნებით, თხზულების მთავარი პერსონაჟები ისტორიულად ცნობილი პირები უნდა ყოფილიყვნენ. ყოველივე ეს სამეცნიერო ლიტერატურაში ახსნილია როგორც დაპირისპირება და რეაქცია სპარსოფილური მიმდინარეობის

წინააღმდეგ, რასაც იმ დროისათვის საგრძნობლად ჰქონდა ფეხი მოკიდებული. არჩილი თავის დებულებებს ასე აყალიბებს: "სხვას ზღაპრულ ამბავს ესე მართალი ამბავი ვარჩიე გასალექსავად; და არცა რა ამაში ტყუილი სწერია ერთის მეფისა და რუსთველის პირდაპირ გაბაასების მეტი, საქართველოს ამბავსაც კარგად და მართლა მოგახსენებს"[1]. იგი "ტყუილს" ეძახის გამოგონილს და არა ისტორიულად მომხდარ ფაქტს. აქედან იწყება "მართლის თქმის" პრინციპის დამცველთა პოლემიკა რუსთაველთან, ვინაიდან, მათი აზრით, "ვეფხისტყაოსნის" ავტორს აღწერილი და ასახული აქვს ისტორიულად არარსებული სინამდვილე, მოქმედ პირებად გამოყვანილი ჰყავს ისტორიულად უცნობი ადამიანები.

საცილობელი არ არის, რომ არჩილსაც და მისი სკოლის მიმდევრებს "მართლის თქმის" პრინციპის პოზიციებზე მტკიცედ დადგომა საქართველოს მაშინდელმა სოციალ-პოლიტიკურმა ვითარებამ უკარნახა[2]. მუსლიმან მომხვდურთა გამუდმებით შემოსევები, შინაური შუღლი და ორპირობა ძმათა შორის ჩვენს ქვეყანას გადაგვარებისა და უფსკრულისაკენ მიაქანებდა. ამიტომ სავსებით დროულად მწერლობამ მიზნად დაისახა საზოგადოების მანკიერი თვისებების, მახინჯი ზნე-ჩვეულებების სამზეოზე გამოტანა, გაშიშვლება და გაკიცხვა. ბუნებრივია, ამან მოიცვა აგრეთვე ბრძოლა სპარსული ლიტერატურული ტრადიციების ჩვენში შემოტანისა და დამკვიდრების წინააღმდეგ. როდესაც ყველაფერს ამას გავითვალისწინებთ, გამოდის, რომ "მართლის თქმის" პრინციპი რუსთაველთან პოლემიკაში როდი იშვა, არამედ მას გარკვეული ისტორიული საფუძვლები ასაზრდოებდა. არჩილისა და მისი სკოლის წარმომადგენელთა კამათი რუსთველთან პრობლემის

---

[1] ქართული პოეზია, III, გვ. 189.

[2] რ. სირაძის დაკვირვებით, "მართლის თქმის" პრინციპის ძირითად დებულებებს კავშირი აქვს წინარე ლიტერატურულ ტრადიციებთან. კერძოდ, მას ბევრი საერთო მოეპოვება V-XI სს. ქართული მწერლობაში გამოთქმულ ლიტერატურულ მოსაზრებებთან (ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, 1975, გვ. 182-189.)

მხოლოდ ერთი მხარე იყო მათივე პოზიციების გასამაგრებლად და წარმოსაჩენად. გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ „აღორძინების ხანის მწერლებს, როგორც ჩანს, „ვეფხისტყაოსნის" პროლოგის სპარსული („ესე ამბავი სპარსული") ვიწრო მნიშვნელობით ესმოდათ და აქედან გამომდინარე რუსთაველს დაუპირისპირდნენ, როგორც „სპარსთა ნაჭორი" ამბების მთქმელს"[1]. ეს, ეტყობა, დ. გურამიშვილს ღრმაშინაარსიანად ესმოდა. „დავითიანში" არსად ჩანს პოეტის პოლემიკა რუსთაველთან. მას გაცნობიერებული ჰქონდა „ვეფხისტყაოსნის" ფორმისა და შინაარსის ჰარმონიულობის სიდიადე. აქვე ისიც უნდა გავხაზოთ, რომ რუსთაველის სახე (აღორძინების ხანის ქართველ მწერლებთან ერთად) სათანადო მასშტაბით შეიჭრა „დავითიანში". ამ პოეტური კრებულის პროლოგში ("ამ წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადება") დ. გურამიშვილი რამდენიმე სტროფში გამოხატავს თავის უდიდეს თაყვანისცემას და მოკრძალებას რუსთაველის მიმართ. „ქართლის ჭირის" ავტორის აზრით, ქართული პოეზია სათავეს იღებს რუსთაველიდან ("ოდესაც ბრძენმან რიტორმან შოთამ რგო იგავთ ხეო და". აქ "იგავთ ხე" ალეგორიულ პოეზიას გულისხმობს). დ. გურამიშვილი ქედს იხრის „ვეფხისტყაოსნის" პოეტური გენიის წინაშე და წამროთქვამს: "მე რუსთველსა ლექსს არ უდრი, ვით მარგალიტს - ჩალის ძირსა". ან კიდევ: "ვით მჭედარს - ყრმისა მცირისა წკეპლასა ზედან ჯდომანი, მიემსგავსების ცხენოსანს ჯოხით რბენა და ხლდომანი, ეგრეთვე შოთა რუსთველსა ეს ჩემი ლექსთ მიხდომანი, ცუდად მომიჯდა გვაჯითა ბაძით უმსგავსო ნდომანი".

ალ. ბარამიძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, "გურამიშვილის პოეზიის იდეურობა და ხალხურობა რუსთაველის პოეტური ტრადიციების გაღრმავებისა და განვითარების რეალური ნაყოფია. გურამიშვილის პოეზია რუსთველის პოეტური ხის განშტოებაა"[2].

---

[1] მ. გუგუშვილი, პოლემიკა რუსთაველის გარშემო, 1966, გვ. 79.
[2] ა. ბარამიძე, ნარკვევები, III, გვ. 60.

სამართლიანად არის შენიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ რუსთაველი "საზოგადოდ გაურბის ზედმეტ ფანტასტიკას. ის, რამდენადაც კი შესაძლებელია, არ სცილდება რეალურ სამყაროს... რჩება ადამიანის გონების საშუალებით წარმოსადგენი სინამდვილის ფარგლებში". ან კიდევ: „რუსთველი თეორიული გააზრებითაც და შემოქმედებითი პრაქტიკითაც დაუახლოვდა საგანთა და მოვლენათა რეალისტური ასახვის მეთოდს... ვეფხისტყაოსნის გმირები გარკვეული სოციალურ-კლასობრივი შეგნების ნიადაგზე მდგომი ავტორის მიერ შექმნილი ცოცხალი სახე-ხასიათებია, ან, ცალკეულ შემთხვევაში, ტიპობრივი სახეები"[1].

საგულისხმოდ გვეჩვენება იმის აღნიშვნა, რომ "მართლის თქმის" პრინციპის დამცველთ ცნება "მართლის თქმა" უთუოდ რუსთველისგან აქვს ნასესხები. ავთანდილი ვაზირს ეუბნება:

„ყოველსავე მართლად გითხრობ, არ სიტყვასა საკვეხელსა".

ან კიდევ:

„მართლად იტყვის მოციქული: „შიში შეიქმს სიყვარულსა".

როგორც ვთქვით, დ. გურამიშვილი აქტიურად იცავს „მართლის თქმის" პრინციპს: „მართალს ვიტყვი, შევიქმნები ტყუილისა მოამბე რად? ვერას უქებ საძაგელთა, უფერულთა პირ-საფერად... ვინც არა ჰგავს კახაბერსა, მე ვერ ვიტყვი კახაბერად". ან კიდევ: „მე სიტყვებსა სწორსა, არ თუ არაკს, ჭორსა, გეტყვი მართალსა".

დასასრულ, შეიძლება ითქვას, რომ დ. გურამიშვილის „მართლის თქმის" პრინციპი რუსთაველთან იდეურ პოლემიკაში არ ჩამოყალიბებულა. ამისი კვალი „დავითიანში" არსად შეიმჩნევა. „ქართლის ჭირის" ავტორს XVIII ს. პირველი ნახევრის საქართველოს, კერძოდ, ქართლ-კახეთის მწარე სინამდვილემ, მისი დაძაბუნების გამომწვევმა მიზეზებმა მოსთხოვეს მკაცრად ემხილებინა მაშინდელი სოციალურ-პოლიტიკური ვითარება და სააშკარაოზე გამოეტანა გადაგვარებული ქართველი საზოგადოების მანკიერი მხარეები.

---

[1] ა. ბარამიძე, ნარკვევები, III, გვ. 63.

განსხვავება რუსთაველისა და გურამიშვილის შემოქმედებით მეთოდს შორის არის ის, რომ "დავითიანის" ავტორმა კონკრეტულ-ისტორიული სინამდვილე პირუთვნელად და შეუფერავად დაგვიხატა და თხზულებაში ცნობილი ისტორიული პერსონაჟები შემოიყვანა თავიანთი ცოდვა-ბრალით, ავ-კარგითა და სულიერი ავლადიდებით. თუმცა ისიც უნდა იოქვას, რომ დ. გურამიშვილი ისტორიული პირების დახატვისას ყოველთვის როდი დგას "მართლის თქმის" პრინციპის პოზიციებზე. აქ მხედველობაში გვაქვს მიღებული მის მიერ დასატული სახეები კონსტანტინე მამადყულიხანისა და ანა იმპერატრიცისა.

საგანგებოდ აღსანიშნავია ერთი გარემოება. დ. გურამიშვილმა, როგორც ისტორიულმა პირმა, „ქართლის ჭირის" ერთ-ერთ ბედკრულ პერსონაჟად თავისი თავი შემოიყვანა. ავტორმა პირადი თავგადასავლის ჩვენებით თვალწინ დაგვიყენა მისივე თანამედროვე მამულიშვილთა უბედური ყოფის სურათები. ე. ი. მის კონკრეტულ ბიოგრაფიას ეძლევა განმაზოგადებელი იერსახე: "მის (დ. გურამიშვილის ტ. მ.) კონკრეტული ცხოვრება ზოგადის გამომხატველია: ასეთი რამ პოეზიაში მანამდე არ გვხვდება. "მართლის თქმის" პრინციპთან დაკავშირებით დიდი ყურადღება ენიჭება „დავითიანის" პერსონაჟებს, განსაკუთრებით იესო ქრისტეს, მარიამ ღვთისმშობელს, დავით წინასწარმეტყველს, იუდას და ა. შ. მხედველობაში გვაქვს ამ პერსონაჟთა რელიგიური არსებისთვის დ. გურამიშვილის მიერ სიმბოლური მნიშვნელობის მინიჭება. ისინი „დავითიანში" მოქმედებენ არა როგორც ბიბლიურ თქმულებათა გმირები, არამედ როგორც პოეტის თანამედროვე ადამიანები. ჯვარცმული ქრისტეს სახეში ჩვენ ვკითხულობთ XVIII ს. ოციანი წლების ქართველთა, კერძოდ, საქართველოს და ამავე დროს დ. გურამიშვილის ნაწამებ სახეს, მარიამ ღვთისმშობელი ქართველი ქალის ბუნებისა და ხასიათის სიმბოლოა, დავით წინასწარმეტყველი დ. გურამიშვილის მეორე პოეტური „მეა". იუდა - ქართველი ერისა და ქრისტიანული რჯულის გამყიდველი თანამედროვეა პოეტისა. ასე შემოდიან ეს ბიბლიური გმირები

ქართულ სინამდვილეში და მისი მძაფრად აღქმის რეალურ შესაძლებლობებს გვიქმნიან.

მოცემული თვალსაზრისით, უთუოდ საინტერესოა "ქაცვია მწყემსის" პერსონაჟები და მასში ასახული სინამდვილე. დ. გურამიშვილი ამ პოემის შექმნისას გამოყენებული შემოქმედებითი მეთოდით უთუოდ ბაძავს რუსთაველს. ასე რომ, ამ ორი დიდი პოეტის შემოქმედებით მეთოდზე მსჯელობისას უნდა გავითვალისწინოთ როგორც მსგავსება, ასევე განსხვავებანი მათ შორის. ამ თვალსაზრისით, დ. გურამიშვილი უთუოდ განირჩევა "მართლის თქმის" პრინციპის დამცველი აღორძინების ხანის სხვა შემოქმედთაგან. როგორც მიუთითებენ, შოთა რუსთაველმა დიდი ზეგავლენა მოახდინა შემდგომი ხანის (XVII-XVIII სს.) ქართულ მწერლობაზე ჟანრისა და ვერსიფიკაციის სფეროში. ამ ზეგავლენას ვერც დ. გურამიშვილი აცდა.

ახლა ვნახოთ დ. გურამიშვილი როგორ და რამდენად ითვალისწინებს რუსთაველის კონცეფციას შაირობის (პოეზიის) რაობის გააზრებასთან დაკავშირებით. ცნობილია, რომ პროლოგი „ვეფხისტყაოსნის" თეორიული ნაწილია, სადაც მოცემულია ავტორის ლიტერატურულ-ესთეტიკური შეხედულებანი. რუსთაველი ჭეშმარიტ პოეზიას დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს და მისი არსის გარკვევას რამდენიმე სტროფს უძღვნის.

"შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი", - აცხადებს პოეტი და დ. გურამიშვილიც ამ თვალსაზრისს იზიარებს. ღვთაებისადმი ავტორის მიმართვაში ვკითხულობთ: "ღმერთო, რომელსა გაქონან არსის საყდართა ჯდომანი, რომელმან მოეც მიჯნურთა ტრფიალთ სურვილის ნდომანი, რიტორთა ლექსი გულისა, სიღრმე სიბრძნისა ზომანი". ან კიდევ: "დავიწყო სიტყვა სიბრძნისა პირველ ბრძენთაგან ბრძნობილი".

რუსთაველის მიხედვით, ლექსად მოთხრობილი ამბავი ეამების, ატკბობს მკითხველს, იგი „მსმენელთათვის დიდი მარგია": "საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი, კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი". „მიბრძანეს მათად

საქებრად თქმა ლექსებისა ტკბილისა", „მართ აგრევე მელექსესა საუბარითა ტკბილთა ფრქვევა".

რუსთაველის კვალდაკვალ დ. გურამიშვილიც ასე ხსნის პოეზიის, ლექსად გადმოცემული სათქმელის უპირატესობას: „მე ლექსად სიტყვებს ამად ვაწყობდი, უფრო ტკბილად ჩნდა, ამას ვატყობდი".

პოეზია, ლექსი რომ ამბის „მარილიანი თქმაა", ამას არჩილიც ითვალისწინებს. აი რას ამბობს იგი ფეშანგი ფაშვიბერტყაძის შესახებ: „მე ვათქმევინე, მაგრამ, ვერა თქვა მარილიანი"[1]. არჩილი თავის „გაბაასებაში" თეიმურაზთან პაექრობისას რუსთაველს ათქმევინებს: „ჩემი თქმული სახედ გქონდა, მით რამ იტკბე, მით რამ ამე"[2].

როგორც ვიცით, „ვეფხისტყაოსნის პროლოგის მიხედვით რუსთაველი პოეზიის უპირატესობას იმაში ხედავს, რომ ლექსის საშუალებით ავტორი ახერხებს სათქმელის ლაკონურად გადმოცემას. გაჭიანურებული და მოსაბეზრებელი თხრობა მხოლოდ უნიჭო მჯღაბნელების ხვედრია, რომლებიც ქმნიან „უმსგავსო და შორიშორი" ხასიათის ნაწარმოებებს.

სიტყვის მომჭირნეობის ხარჯზე ტევადი აზრის ლაკონურად და სხარტად გადმოცემა ასეა რუსთაველის მიერ ფორმულირებული: "გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამად კარგი".

რუსთაველის წაბაძვით დ. გურამიშვილიც ასე განმარტავს პოეზიის სპეციფიკას: "ლექსად ითქმიან შემოკლებითა".

„ქაცვია მწყემსის" ერთ-ერთ თავში შვილი შთააგონებს მამას: „ვინ წაიკითხავს გრძლად შენს ნაწერსა, სულ გიგინებენ თეთრს ულვაშ-წვერსა".

აქ გამოთქმა "გრძლად ნაწერი" უთუოდ ვრცელ ლექსს, პოემას ნიშნავს, რომლის მოსმენა ეძნელება შვილს და ამჯობინებს, რომ მამამ ამბად (იგულისხმება პროზა) მოუთხროს სათქმელი. ამით დ. გურამიშვილი ხაზს უსვამს პოეზიის უპირატესობას პროზასთან

[1] ქართული პოეზია, III, გვ. 184.
[2] იქვე, გვ.196.

შედარებით. „ვეფხისტყაოსნის" პროლოგში კი რუსთაველის მთავარი თემაა „მოშაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად" ე.ი. ნამდვილი შემოქმედი-პოეტია ის, ვინც ქმნის ეპიკური ხასიათის თხზულებას. როგორც ვხედავთ, რუსთაველისა და გურამიშვილის ფრაზეოლოგიური ერთეულები „იტყვის გრძლად" და „გრძლად ნაწერი"[1]. ორივე შემთხვევაში პოემას გულისხმობს და აქაც იგრძნობა „დავითიანის" ავტორის მიმართება დიდ შოთასთან.

გვინდა შევნიშნოთ, რომ თეორიული ნააზრევი სათქმელის ლაკონურად გადმოცემის შესახებ („გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის") რუსთაველს პირად მხატვრულ პრაქტიკაში ზოგჯერ „ავიწყდება" და ამის გამო თითქოსდა საყვედურობს კიდეც თავის თავს: „გრძელი სიტყვა საწყინოა, ასრე მოკლედ მოგახსენო". „რას ვაგრძელებდე! მოვიდეს ყოვლგნის ამბვისა მბობელნი"; „რაღა ვაგრძელებ სიტყვასა? ჟამია შემოკლებისა"; ანალოგიური ვითარება დასტურდება „ქართლის ჭირშიც": „რაღას ვაგრძელებ: გაგზავნა მან ეპიფანე ბერია", „შევამოკლო, აწ რა ერგო, რაც ვიუბენ ამდენ ხანსა?".

როგორც ზემოთ ითქვა, რუსთაველი პოეზიის არსის გარკვევისას თვალნათლივ მიგვანიშნებს იმაზე, რომ ნამდვილი, ჭეშმარიტი პოეზია ეპიკურ ჟანრშია: „მოშაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად".

რაც შეეხება ლირიკულ ჟანრს, იგი რუსთაველის ინტერესსა და ყურადღებას ნაკლებად იმსახურებს: "მეორე ლექსი ცოტაი, ნაწილი მოშაირეთა, არ ძალ-უც სრულ-ქმნა სიტყვათა გულისა გასაგმირეთა, ვამსგავსე მშვილდი ბედითი ყმაწვილთა მონადირეთა. დიდსა ვერ მოჰკლვენ, ხელად აქვს ხოცა ნადირთა მცირეთა".

რუსთაველის აქტიური გავლენით აღორძინების ხანაში ეპიკურ ჟანრს განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა. თუმცა მის პარალელურად ვითარდება ლირიკაც. ამ თვალსაზრისით ყველაზე უფრო მასშტაბურად და საყურადღებოდ გვესახება დ. გურამიშვილის

[1]ქართულ ჰაგიოგრაფიაშიც "განგრძობილი თხრობის" შესახებ იხ. ზ. კილანავა, "იღარიონ ქართველის ცხოვრების" ატრიბუციისათვის, თსუ შრომები. 191, თბ., 1977, გვ. 90-91.

პოეზია. პოეტის პირველი წიგნის (წიგნი ა) მომცველი "ქართლის ჭირი" ეპიკური ჟანრისაა, რომელიც XVIII ს. 20-იანი წლების ქართლ-კახეთის ბედუკუღმართი ვითარების მხატვრული მატიანეა. ასევე ინტერესს აღძრავს პოემა "ქაცვია მწყემსი" (წიგნი დ). იგი საცოლქმრო სიყვარულზე აგებული თხზულებაა. რაც შეეხება დავით გურამიშვილის დანარჩენ ნაწარმოებებს, ისინი ლირიკული პოეზიის საუკეთესო ნიმუშებია, რომლებშიაც ავტორი ინტიმურ განცდებს, გრძნობებს უჩვეულოდ გადმოგვცემს. ასე რომ, დავით გურამიშვილს, რუსთაველთან შედარებით, ეპიკურის გვერდით ლირიკული ჟანრიც წისა პლანზე მოუქცევია. თუმცა ისიც არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ამ პერიოდში ლირიკული ჟანრის განვითარების ხელისშემწყობი პირობები არსებობდა.

დ. გურამიშვილის იდეურ-მსოფლმხედველობრივ სამყაროს ტოლს არ უდებს მისი პოეტური ენა. "დავითიანის" შესახებ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურას გაცნობილ პირთათვის ნათელია, რომ ჩვენი დიდი შემოქმედის მხატვრული ენის სპეციფიკის პრობლემები საერთოდ ნაკლებად დამუშავებულია. არადა ეს ხარვეზები ერთობ ამუხრუჭებს „დავითიანის" იდეური სამყაროს საიდუმლოებათა შეცნობის შესაძლებლობებს. ცხადია, შეცდომა იქნებოდა იმის თქმა, რომ ამ მიმართულებით თითქოსდა არაფერი იყოს გაკეთებული. ამის აღნიშვნის საშუალებას არ იძლევა მართლაცდა თითზე ჩამოსათვლელი წერილები თუ ცალკეული დაკვირვებანი. მაგრამ ეს ყველაფერი, როგორც იტყვიან, წვეთია ზღვაში. აქ ერთი გარემოებაც უნდა გაიხაზოს: ვერ ვიტყვით, თითქოს ეს პრობლემა დღემდე არ აწუხებდა მკვლევართ, ან სათანადო ძალა არ შესწევდათ მის მოსაგვარებლად. არა. ახლა ყველასათვის ცხადია ის ხელისშემშლელი პირობები, შეიძლება ითქვას, ხელოვნური ბარიერიც კი, რაც აბრკოლებდა აღნიშნული თვალსაზრისით დასახელებული პრობლემის კვლევას. სწორედ ეს იყო უმთავრესი მიზეზიც იმისა, რომ ათეულობით წლების განმავლობაში არ გახლდათ ერთიანი აზრი დ. გურამიშვილის

იდეურ-მხატვრული სამყაროს შემეცნება-შესწავლისას. ეს ყველაფერი დრომ განსაზღვრა. ახლა კი სწორედ ის პერიოდი გვესტუმრა, როცა მკვლევართ ძალუძთ მოცემული მიმართულებით იარონ მტკიცე ნაბიჯით და „დავითიანის" მხატვრული მეთოდის, მისი მხატვრული ენის სპეციფიკისა თუ სისტემის საკითხები საფუძვლიანად შეისწავლონ, ჩაწვდნენ დ. გურამიშვილის მხატვრულ სამყაროს არსს თუ მის დიდ საიდუმლოებებს, რაც ჰაერივით საჭირო პირობებს და შესაძლებლობას შექმნის პოეტის იდეურ-მსოფლმხედველობრივი სამყაროს უკეთ, უფრო ღრმად შესამეცნებლად. თქმული უპირველესად ვრცელდება დ. გურამიშვილის პოეტურ მეტაფორებზე, სათქმელის გამოხატვის სიმბოლურ-ალეგორიულ მეთოდებზე. "ქართლის ჭირის" ავტორის სისხლხორცეულმა კონტაქტმა სასულიერო მწერლობასთან განსაზღვრა განსაკუთრებით მისი სიმბოლურ-ალეგორიული მხატვრული აზროვნების ენერგიულობა. ცნობილია, რომ სიმბოლური აზროვნების ცხოველმყოფელი ძალა ქრისტიანულმა კულტურამ მოიტანა. „დავითიანის" წაკითხვა და აღქმა ქრისტიანული სიმბოლოების სწორი ახსნის გარეშე მთავარ ორიენტაციას დაგვაკარგვინებდა. საერთოდ ცნობილია, რომ ქრისტიანული სიმბოლიზმისა და ალეგორიზმის ერთერთი მესაძირკვლენი კლიმენტი ალექსანდრიელი და ფილონ ალექსანდრიელია. მათ მიერ დადგენილი ტრადიციით, ქრისტიანები სარწმუნოებრივი საიდუმლოების შენიღბვის მიზნით თავიანთ დოგმებსა და პრინციპებს ორაზროვნად, პირობითად გამოხატავდნენ. ეკლესია იძულებული იყო მთავარი თავისი დოგმები დაემალა არა მარტო ცნობისმოყვარე წარმართებისაგან, არამედ ნაწილობრივ თავის ახალ მოქცეულ წევრისგანაც, რომელთა სიმტკიცეში ჯერ კიდევ არ იყო დარწმუნებული. აქედან დაედო სათავე აზრის გამოხატვის ალეგორიულ-სიმბოლური ხერხების წარმოშობა-განვითარებას. „დავითიანში" სიმბოლურ-ალეგორიული მხატვრული აზროვნების ხერხები ისე მჭიდრო-

დაა გადაჯაჭვული, რომ ძნელია ისინი დააცილო კიდეც ერთმანეთს. დ. გურამიშვილის პოეზიის მკვლევართა თუ მცოდნეთ კარგად მოეხსენებათ, რომ მისი პოეტური ენა ორპლანიანობას ექვემდებარება, რაც შუა საუკუნეების ქრისტიანული მწერლობისათვის დამახასიათებელი ნიშან-თვისებებიდან გამომდინარეობს.

ქართულ სასულიერო მწერლობაში ალეგორიის სინონიმად შემუშავდა "იგავი". ეს ცნება "დავითიანშიც" არაერთგზის იჩენს თავს. სიტყვა იგავი ბიბლიის ლექსიკური მარაგიდან მოყოლებული ქართული სასულიერო მწერლობის ენის წიაღში გამოვლინებას პოულობს. ს. ორბელიანის განმარტებით, "იგავი ესე არს სიტყვით მაგალითი, გინა საჩუენებელი, გინა მოსანიშნავი". ნ. ჩუბინაშვილის მიხედვით ეს სიტყვა არაბულიდან მომდინარეობს და ნიშნავს "მაგალითს", "ანდაზას". ილ. აბულაძის ლექსიკონში ვკითხულობთ: "იგავი", "მაგალითი", "წინა-ყოფაჲ". ყველაზე ნათელი განმარტება იგავისა მოცემულია "ქეგლ"-ში: "იგავი. 1) მოკლე ალეგორიული მოთხრობა, რომელიც, ჩვეულებრივ, ზნეობრივ-დამრიგებული დასკვნით მთავრდება. 2) გადატ. დაფარული აზრი (ზღაპრისა, სიტყვისა და მისთ.)".

"დავითიანის" 1955 წლის აკადემიურ გამოცემას ერთვის ივ. გიგინეიშვილის მიერ შედგენილი ლექსიკონი, სადაც "იგავი" განმარტებულია, როგორც "არაკი", "მაგალითი". დ. გურამიშვილის პოეზიაში ცნება "იგავი" ბევრჯერ გვხვდება. უნდა აღინიშნოს ის ფაქტორი, რომ "იგავი" აქ სხვადასხვა მნიშვნელობით იხმარება. ერთ შემთხვევაში იგი იმ გაგებით გვხვდება, რაც ლექსიკონშია განმარტებული, ვფიქრობთ, "იგავის" სინონიმად "დავითიანში" "ამბავიც" უნდა მივიჩნიოთ. დავაკვირდეთ პოეტის ორი თხზულების სათაურს: 1. "უკვდავების წყაროს იგავი", ამას მოსდევს ლექსი - "ჯვარცმის ამბავი". "იგავი" სხვა სათაურებშიც არის გაჟონილი: "ქართველთ უფალთა მეგვარტომობის იგავი", "უკვდავების წყაროს იგავთ აჴსნა". რამდენიმე მომენტი დასტურდება "დავითიანში", სადაც "იგავს" ალეგორიის მნიშვნელობა გააჩნია:

"სახით იგავად სათქმელად მამა მზეთა-მზედ ითქოსა", "ნუ მეუბნები იგავით (ე.ი. ალეგორიულ ენაზე), გამომიცხადე სწორადო" (ე.ი. პირდაპირ მითხარი სათქმელიო); "შენ მე მომითხარ ყველრებით ცეცხლ-ქარ და მიწა-წყალობა, რა იგავია, არ ვიცი, მიყავ თარგმნისა (განმარტების) წყალობა". ნ. ნათაძე წერს: "იგავი - ეს ქართული სიტყვა იმავე ძირისაა, რაც ზმნა "ჰგავს" და ნიშნავს მსგავსებას, შედარებას. იგავი ეწოდება ისეთ ეპიზოდს, სადაც მოთხრობილია რაღაც კონკრეტული ამბავი და მას განზოგადებული, ალეგორიული აზრი აქვს მინიჭებული" (ნ. ნათაძე).

„იგავი" როგორც ჩვეულებრივი პირდაპირი მნიშვნელობაგაგებით, ისე ალეგორიული შინაარსით გვხვდება ბიბლიურ სამყაროში: "მერმე შესძინა იობ იგავით და თქუა" (იობ. 27,1). "ვყავ სამოსლად ჩემდა ძაძა, და ვექმენი მე მათ იგავ" (ფსალ. 68-12). "იგავი" უნდა ნიშნავდეს ადამიანთათვის დაფარულს, გამოუცნობელს. "ცნას იგავი და დაფარული სიტყვაჲ, თქმული ბრძენთაჲ" (იგ. 1,6). ეს "იგავი" დაფარული სიტყვის სინონიმად გვესახება. ძველ აღთქმაში გარკვეული ადგილი უჭირავს "წიგნი იგავთა"-ს. ამ წიგნში მოცემულია შვილთა (ანუ შთამომავალთა) დამოძღვრა. აქ აურაცხელი შეგონება, სენტენცია, რჩევა-დარიგება, აფორიზმული გამოთქმანია თავმოყრილი, ცხოვრებაში ნებისმიერი ეპოქის შვილისთვის მისაღები და გამოსადეგი. ამიტომ "იგავი" ხომ არ გავიგოთ აქ როგორც სენტენცია-აფორიზმების, რჩევა-დარიგებათა თუ დამოძღვრის შინაარსით?

"ძველი მეტაფრასული კრებულები" ასეთ პასაჟს გვაწვდის: "იგავით (ალეგორიულად) უწოდეს მას (მარიამ ღვთისმშობელს - ტ. მ.), ვითარ - იგი მოსე მაყულად".

როგორც ძველ აღთქმაში, ასევე ახალი აღთქმის წიგნებშიც ჩაროულია იგავები. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ინტერესს აღძრავს მათეს სახარება (13,3-39). ავტორი ჯერ იგავს გადმოსცემს, შემდეგ კი იძლევა მისი ალეგორიული შინაარსის ახსნას. კერძოდ, "ხოლო აგარაკი იგი ესე სოფელი არს; ხოლო თესლნი იგი კეთილნი, ეს არიან ძენი სასუფეველისანი; და ღუარძლნი იგი არიან ძენი უკეთურისანი.

ხოლო მტერი იგი, რომელმან დასთესა იგი, ეშმაკი არს: და მკა იგი არს აღსასრული ამის სოფლისა, და მომავალი იგი არიან ანგელოზნი" (მათე, 13,38-39). საგულისხმოა, რომ იგავთ ახსნის ანალოგიური მეთოდი მათეს სახარების მიბაძვით გამოუყენებია პოეტს. დავაკვირდეთ ლექსს "უკვდავების წყაროს იგავი" და მეორე თხზულების სათაურს - "უკვდავების წყაროს იგავთ აჴსნა". საერთოდ როდესაც სასულიერო მწერლობის იგავთმეტყველებაზე ჩამოვაგდებთ საუბარს, არ შეიძლება გვერდი ავუაროთ შატბერდის კრებულში მოცემულ ერთ პასაჟს, სადაც ზღვა ალეგორიულად დასახულია ცხოვრებად, ნავი – ეკლესიად, მენავეთ- მოძღუარი - ქრისტედ, ხოლო აფრა კი - სული წმიდად.

დავით გურამიშვილის მხატვრული აზროვნების დონისა და სიმაღლის განსაზღვრა ყოვლად შეუძელებელია ქრისტიანული მოძღვრების სიმბოლო-ალეგორიების მიმოხილვის, გათვალისწინებისა თუ მისი ლიტერატურული წყაროების კვლევის გარეშე. წინასწარ ვიტყვით: "დავითიანში" გამოვლინება უპოვია თითქმის ყველაძირითადსახე-სიმბოლოს,ალეგორიას,მეტაფორას,ეპითეტს, რომლებიც მამა ღმერთის, იესო ქრისტეს, სული წმიდის, მარიამ ღვთისმშობლის გამოსახატავად გამოუყენებია შუა საუკუნეების ქრისტიანულ კულტურას. ამასთანავე პოეტი თვითონვე ქმნის ორიგინალურ სახეებს. ერთი სიტყვით, ავტორი აღნიშნული თემისადმი თავისუფალი დამოკიდებულებითაც იჩენს თავს. საერთოდ, როგორც სწორად შენიშნა ლ. გრიგოლაშვილმა, ინდივიდუალურმა და სუბიექტურმა აღქმამ არ შეიძლება გამოჟონოს ოფიციალურ-ლიტურგიკულ პოეზიაში. დავით გურამიშვილი კი ზოგად ადამიანურს მხოლოდ ინტიმური განცდით აფუძნებს. ვფიქრობთ, ეს მომენტია უაღრესად საყურადღებო "დავითიანში", რაც მისი შემოქმედებითი ხასიათის ერთ-ერთი უმლიერესი პულსაციაა.

„ვეფხისტყაოსნის" ანარეკლი „დავითიანში". საყოველთაოდ ცნობილია შოთა რუსთაველის პოეზიის როლი ქართული ლიტერატურის აღმავლობასა და განვითარებაში. „ვეფხისტყა-

ოსანმა" უაღრესად გაამდიდრა ჩვენი ეროვნული პოეტური აზროვნება და შორს გაუთქვა მას სახელი. რუსთაველის შემდეგი დროის ქართული მწერლობის მოამაგეებმა განიცადეს პოემის კეთილისმყოფელი გავლენა. ამ მხრივ პირველ რიგში უნდა გამოიყოს XVI-XVIII სს. პოეტური სამყარო.

რუსთაველის პირველი დამფასებლები იყვნენ აღორძინების ხანის ქართული მწერლობის წარმომადგენლები. ისინი პატივს მიაგებდნენ და თაყვანს სცემდნენ "ვეფხისტყაოსნის" ავტორის პოეტურ სიდიადესა და სიბრძნისმეტყველებას. რუსთაველის სახე ფართოდ შეიჭრა აღორძინების ეპოქის ქართულ ლიტერატურაში. ამჯერად კონკრეტულად გვაინტერესებს თუ როგორ აფასებდა დ. გურამიშვილი რუსთაველის პოეტურ გენიას. ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევს თხზულება „ამა წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადება": მის რამდენიმე სტროფში ავტორი გამოხატავს მოკრძალებას და უდიდეს თაყვანისცემას რუსთაველის მიმართ. დ. გურამიშვილი "ვეფხისტყაოსანს" ღრმად არის დაუფლებული. მისი სწორუპოვარი პოეტური ძალისხმევითა და სიბრძნით განცვიფრებული პოეტი ამაყად აცხადებს:

„ოდესაც ბრძენმან რიტორმან შოთამ რგო იგავთ ხეო და,
ფესვ-ღრმა-ყო, შრტონი უჩინა, ზედ ხილი მოიწეოდა".

„დავითიანის" ავტორი ქედს იხრის რუსთაველის პოეტური გენიის წინაშე და წარმოთქვამს:

„ვით მხედარს-ყრმისა მცირისა წკეპლასა ზედან ჯდომანი,
მიემსგავსების ცხენოსანს ჯოხით რბენა და ხლდომანი,
ეგრეთვე შოთა რუსთველსა ეს ჩემი ლექსთ მიხდომანი,
ცუდად მომიხდა გვაჯითა ბაძით უმზგავსო ნდომანი".

დიდი სიყვარული და პატივისცემა დავით გურამიშვილმა "ვეფხისტყაოსნის" ავტორისადმი შემდეგნაირადაც გამოხატა: "მე რუსთველსა ლექსს არ უდრი, ვით მარგალიტს - ჩალის ძირსა"[1],

[1] ეს ტაეპი უნებლიედ ლაო-ძის სიბრძნის ასოციაციას იწვევს: "ვინცა შეიცნო სიდიდე თვისი, მანვე შეიცნო სიმცირე თვისი" (ლაო-ძი, დაო დე ძინი, თარგმანი ლ. ალიმონაკისა, 1983, გვ. 197).

"დავითიანის" შემქმნელი ერთ-ერთი საინტერესო პოეტია ჩვენს ეროვნულ მწერლობაში, რომელმაც საფუძვლიანად, შემოქმედებითად აითვისა და შეისისხლხორცა ქართული სიტყვიერი კულტურის მიღწევები, შემოქმედებითად გაითავისა და განავითარა მშობლიური პოეზიის ტრადიციები და ნოვატორი პოეტის სახელიც მიითვალა. ამდენად, იგი რუსთაველის „უმზგავსო" მიმბაძველი ("ბაძით უმზგავსო ნდომანი") არ ყოფილა.

„შოთა მღერს, მეფე თემურაზ, არჩილ მოსძახის ძმურება,
მეფე ვახტანგ და იაკობ დაბლა ზილს მიეტკბურება;
ბეგთაბეგ, ნოდარ, ოთარი, ონანა ბანს ეშურება,
დვრინვენ ყარან და მამუკა, მე მსურის მათი ყურება", -

წერს პოეტი და მომდევნო სტროფში გულწრფელად აცხადებს: „მღერენ და მეც ბანს შევაწყობ, დამგმობენ ამაზე რასა?".

როგორც ითქვა, „ვეფხიტყაოსნის" გავლენა განიცადეს აღორძინების პერიოდის ქართველმა მწერლებმა[1]. მხედველობაშია მიღებული: ჟანრისა და ვერსიფიკაციის სფერო, მოტივთა და შეხედულებათა გავლენა, ლექსიკისა და პოეტური აქსესუარის სესხება, პერსონაჟთა დასახასიათებლად გამოყენებული მეტაფორა, რუსთველური ეპითეტი, სინონიმურ სიტყვათა გამეორება, მხატვრული ჩამოთვლის მაგალითები, კონტრასტული პარალელიზმის ხერხი, სიტყვათა ალიტერაციული წესით გამეორება, მზამზარეული რითმები, "ვეფხისტყაოსნის" ფრაზეოლოგია და ა.შ.

უნდა ითქვას, რომ "ვეფხისტყაოსნის" კეთილისმყოფელი გავლენა შემდგომი დროის (XIX-XX სს.) ქართველმა მწერლებმაც განიცადეს[2]. ა. ბარამიძის სიტყვით რომ ვთქვათ: "დავით გურამიშვილის პოეზიის იდეურობა და ხალხურობა რუსთაველის პოეტური ტრადიციების გაღრმავებისა და განვითარების რეალური

[1] ა. ბარამიძე, ნარკვევები, III, გვ. 7-23; მ. გუგუშვილი, პოლემიკა რუსთაველის გარშემო (XV-XVIII), 1966, გვ. 5-180.

[2] იხ. ლ. მენაბდე, XIX ს. ქართველი კლასიკოსები და ძველი ქართული მწერლობა, 1973.

ნაყოფია. დ. გურამიშვილის პოეზია რუსთველის პოეტური ხის განშტოებაა"[1].

დავით გურამიშვილს რუსთაველის მსოფლმხედველობასთან და მხატვრულ სისტემასთან ბევრი რამ აახლოებს და აკავშირებს. საგანგებოდ შევნიშნავთ, რომ აღორძინების ხანის ქართველ მწერლებთან შედარებით "დავითიანის" ავტორი ოდენ მისეული ძალისხმევით შედის რუსთაველის პოეტურ სამყაროში. იგი "ვეფხისტყაოსნის" შემოქმედებითად ამთვისებელია.

ს. ცაიშვილის თანახმად, დ. გურამიშვილი შოთა რუსთაველის ყველაზე ღირსეული მემკვიდრეა ძველ საქართველოში. ეს არის ჭეშმარიტად დიდი შემოქმედებითი მიმართება, რადგან სწორედ დ. გურამიშვილია ის პოეტი, რომელიც ე.წ. აღორძინების ხანის მწერლობაში ახალ გზებს კაფავს და ქმნის სრულიად ორიგინალურ პოეტურ სამყაროს[2].

ზემოთ უკვე ნაწილობრივ შევეხეთ დავით გურამიშვილის "ვეფხისტყაოსანთან" მიმართების საკითხს (იხ. "სოფლის სამდურავი", "რეალისტური კონცეფცია"). ქვემოთ კიდევ რამდენიმე ასპექტს განვიხილავთ, რათა წარმოვაჩინოთ ამ ორი დიდი პოეტის მსოფლმხედველობისა და შემოქმედების ზოგიერთი მომენტის მსგავსება-განსხვავებანი, შეხვედრა-განშორებანი.

საგულისხმოა იმის შენიშვნა, რომ ბედის არსის გაცნობიერებაში რუსთაველი და გურამიშვილი დიამეტრულად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. რუსთაველს მყარად სწამს ღმერთის მიერ ადამიანის ბედის წინასწარ განსაზღვრულობა. "ვეფხისტყაოსნის" დიდი ღირსება იმაშიც ვლინდება, რომ, მართალია, ღმერთი წინასწარ ითვალისწინებს და განსაზღვრავს ადამიანის ბედს, მაგრამ ამავე დროს ადამიანისგან მოითხოვს მოქმედებას, ბრძოლას, მცდელობას იმის განსახორციელებლად, რაც ღვთისაგან დაებედა:

„ბედი ცდაა, გამარჯვება, ღმერთსა უნდეს, მო-ცა-გხვდების".

---

[1] ა. ბარამიძე, ნარკვევები, III, გვ. 22.

[2] ს. ცაიშვილი, მარადიული სახეები, 1981, გვ. 136-137.

„მან მითხრა: "ბედი ღმრთისაგან მიჯობსლა ამას რომელი?"

„თვარა ბედი ახომ თურე მოკვეთს, ღმერთსა რაღა ვჰკადრო";

„რად მიმეცი ამა ჭირსა? ბედსა ამას უზრახვიდა".

„რაცა ვიჩივლე ბედისა ჩემისა, კმა საჩივარად".

„ვეფხისტყაოსნის" გმირები ყოველთვის როდი არიან კმაყოფილნი ღვთის მიერ ბოძებული ბედით. არც ისე იშვიათია შემთხვევა, როცა ისინი თავიანთ ბედს უჩივიან და ამით "არ სჯერდებიან" რუსთველურ თეზას: "რასცა ვისცა ბედმან მისცეს, დასჯერდეს და მას უბნობდეს":

ამ მხრივ გავეცნოთ ტარიელის სიტყვებს:

„ღმერთსა ჩემი უბედობა უნდა, მემცა რას ვეცადე!"

„ბედი ჩემი უბედური, ვთქვი, თუ, - ჯერთცა ვერ გამეფდა!"

ახლა ავთანდილს მოვუსმინოთ: „მაგრა ავის ბედისაგან ჩემი რამცა გამიკვირდა!" ასევე „უბედო ბედით" განაწყენებულია ნესტანდარეჯანი: „ბედი უბედო ჩემზედა მიწყივ ავისა მქმნელია".

როგორც ირკვევა, „ვეფხისტყაოსნის" გმირებს სწამთ ბედიც და უბედობაც. პოემა ნათელი მაგალითია იმისა, რომ ბედი ადამიანის უმოქმედობის შედეგად საპირისპირო თვისებაში გადადის. რუსთაველის მიხედვით, ღვთით გათვალისწინებული და განსაზღვრული ბედი რომ გვწყალობდეს, საჭიროა მისთვის ბრძოლა, მოქმედება, ცდა და გამარჯვება.

დავით გურამიშვილი კი, რუთაველთან შედარებით, ბედის ღირსებას, როგორც ასეთს, საერთოდ არ ცნობს. უფრო მეტიც - იგი აქილიკებს მის მოიმედეთ. „დავითიანში" არსად შეინიშნება ღვთის მიერ ადამიანისთვის ბედის წინასწარგანსაზღვრულობა. პოეტი „მხიარულ ზაფხულში" განმარტავს ბედის არსს. მამა ეუბნება შვილს:

„რას ჰქვიან აწ ბედი? - ყრმა ვიყავ, დავბერდი, -

ჯერ ვერ მიცნია."

რელიგიაში, ღვთისმეტყველებაში, ფილოსოფიაში ღრმად განსწავლული დავით გურამიშვილი ქაცვია მწყემსის მამის ენით გადმოგვცემს, რომ მოხუცდა და ბედის არსს ვერაფრით ჩაწვდა. ამით იგი რადიკალურად უპირისპირდება არა მარტო რუსთაველს,

არამედ შუა საუკუნეებისთვის დამახასიათებელ შეხედულებას ღვთაების მიერ ბედის წინასწარგანსაზღვრულობის შესახებ. პოეტის აზრით, თუ ადამიანი მინდობილია ღმერთს, ბედის იმედით არ უნდა იყოს. ე.ი. ბედი ღმერთთან დაპირისპირებულ ცნებად მოიაზრება და არა ღვთის მიერ დაწესებულად:

„რადგან შენს საქმეს ღმერთზედა აგდებ,
ბედის ხსენებას რად არ განაგდებ?"

ღვთისა უნდა გჯეროდეს და არა ბედის, ღვთის მიერ ბოძებულს უნდა დასჯერდე და არა ბედისგან მონიჭებულს.

რა არის ბედი? - კითხულობს "მხიარული ზაფხულის" ავტორი და იმთავითვე პასუხობს: „არსებით მყოფელი ბედი" არ არსებობს, მისი იმედით არ უნდა დარჩე. ბედი - ეს არის მოულოდნელად შემთხვევით მონიჭებული რამ, მხოლოდ შემთხვევით და არა ღვთის მიერ წინასწარგანსაზღვრულობით. მაგალითად, კაცი რომ ჩქარა ან ნელა მიდიოდეს და უეცრად წააწყდეს "ოქროს ზოდს", ამგვარი შემთხვევითობით განისაზღვრება ბედის რაობა:

„შემთხვევითი[1] არს და არა ბედი.
წყნარად მავალი, გინა მორბედი,
რომ წააწყდეს ლოდსა, გინა ოქროს ზოდსა
უეცრად კაცი"

კაცისათვის ბედის მინდობა უსარგებლოა და უხეირო, ადამიანი ღვთის იმედით უნდა იყოს და არა ბედისა:

„კაცს არას არგებს ბედის მინდობა,
ღვთის უვარ-ყოფა არ შაენდობა".

დ. გურამიშვილი ნიჰილისტურად არის განწყობილი ბედის მიმართ:

„ბედს რომ იტყვიან, არ ვიცი, რა უქო ბედს საქებელი,
ბედმან შეკრიბოს, ჭკვამ ფანტოს, მექნების რა სარგებელი?".

„ბედმან შეკრიბოს" გაიაზრება შემთხვევით შეძენილ სიკეთედ, რომლის მოსახმარებლად ჭკუაა საჭირო. დავით გურამიშვილის

[1] ამ მხრივ ასევე საყურადღებოა ნემესიოს ემესელის "ბუნებისათვის კაცისა", რომელთანაც გენეტიკურ მიმართებაშია დავით გურამიშვილი. ამის შესახებ იხ. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, XIII, გვ. 120.

შთაგონებით: „ჭკუა უხმარ არს ბრიყვთათვის, ჭკვა ცოდნით მოიხმარების". ცოდნის შესაძენად კი საჭიროა შრომა, გარჯა, მოქმედება და არა დაუდევრობა, სიზარმაცე. „სწავლაზე ურჩი და მორცხვი თვალით არ დასანახია", - გვაფრთხილებს პოეტი.

ამდენად, დავით გურამიშვილი ქადაგებს არა ბედის ანაბარა დარჩენას და მისადმი მინდობას, არამედ ბრძოლის, მოქმედების აუცილებლობას:

„ძალ-მოკლებულ არს მცონარი, ვითა მდინარე მდორია;
მხნემან, ვით ჩქარმან წყარომან, განხეთქოს მთა და გორია.
მხნე იყავ და განძლიერდი, დავითს რაც უთქვამს, სწორია!"

კიდევ რამდენიმე სტრიქონი ამოვიწეროთ "დავითიანიდან", სადაც შთამბეჭდავად არის წარმოჩენილი ბედის სახე:

„ბედი არს ქცევა წუთისა, ვით დღისა ნაობ-ბინდობა,
ავდაროба თუ დარობა, ცის მიღრუბლვა და წმინდობა;
ხან მოსწვავს ნამთა სიმცირე, ხან ალპობს ღვართა დიდობა"[1].

„დავითიანის" ქვემოთ დამოწმებული სტროფი ყოვლისმომცველ და ამომწურავ პასუხს გვაძლევს დავით გურამიშვილის შეხედულებაზე ბედის რაობასთან დაკავშირებით:

„ბედს საქოჩრითგან თვალთ უჩანს, ქალის სახე აქვს ბრმისაო;
დაიარების ქვეყნადა, ხელით მძებნელი ქმრისაო.
ვისაც ხელს მოჰკრავს, აიყვანს, ნახავს, გაუჩხრეკს პირსაო,
თუ მოეწონა, დაიჭერს, თუ არა, დასცემს ძირსაო"[2].

თუ რუსთაველისა და გურამიშვილის შეხედულებათა სისტემა ბედის რაობის გააზრებაზე განსხვავებულია, სამაგიეროდ მათივე კონცეფციები ნდომის საკითხზე ნათესაურ ხასიათს ატარებს. ნდომას, წადილს, სურვილს, ნებას ბრმად არ უნდა დაემორჩილოს

[1] შდრ. კალიდასას "მეგჰა-დუტა", სადაც ვკითხულობთ: "ბორბლის თალას ჰგავს ჩვენი ბედი და ჩვენი ყოფა - ხან ძირს მოგვაქცევს - დაგვამდაბლებს, ხან - აგვამაღლებს" (კალიდასა, ღრუბელი-მაცნე. პოემა სანსკრიტიდან თარგმნა. გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო თ. ჭავჭავაძემ, 1977, გვ. 47.)

[2] შენიშნულია, ეს სტრიქონები ხალხური აფორისტიკის აშკარა გამოძახილია (ს. ცაიშვილი, მარადიული სახეები, გვ. 131).

ადამიანი. საჭიროა ამ მომენტში მას აღმოაჩნდეს შინაგანი ძალა და სიმხნევე, რათა დაძლიოს ნდომა და მოათვინიეროს იგი გონებისა და ცოდნის შემწეობით. რუსთაველი გვმოძღვრავს: "რაც არა გწადდეს, იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა".

დავით გურამიშვილი კიდევ უფრო ავრცობს და ავსებს რუსთაველის თვალსაზრისს ნდომის შესახებ. ამ მსრივ ინტერესს იწვევს მისი ლექსი "საქონლის შეკრებისათვის". პოეტის მიხედვით, ნდომის ცნება შემდეგი შინაარსის დამტევია: ნდომა ბნელს აჩვენებს ნათლად, ნათლად მხედველს კი დააბრმავებს, სხვის სწავლა-მცნებას ყურს არ ათხოვებს, ნდომა მხდალს გაამამაცებს, ნდომის მიმყოლი სირცხვილნაჭამი დარჩება, წარსაწყმედელ საქმეს ჩაიდენს:

"ნდომა ბნელს ნათლად აჩვენებს, დანაბრმობს ნათლად მხედველსა;
ნდომა მხდალს გახდის მამაცად, შებედავს ძნელს საბედველსა;
ნდომა სხვის სწავლას მიიკრავს ეგრეთ, ვით ცერცვი კედელსა!
ნდომა მიიყვანს მიმყოლსა, შესარცხვენს, წარსაწყმედელსა".

ნდომა რყვნის ადამიანის სულიერ სამყაროს, ჰპირდება მას გამდიდრებას და სინამდვილეში კი სიღარიბეში აგდებს. ნდომას მინდობილი როცა პატარა რამეს იშოვის, მადა ეხსნება და უფრო მეტს ჩაეჭიდება:

"თუ კაცი ნდომას მიჰყვების, მიდღეში არ გამდიდრდება,
როცა პატარას იშოვნის, მერმე დიდს მაეკიდება"[1].

ნდომის ცნება "დავითიანში" სიყვარულის, გულისთქმის, ვნებათა ღელვის, გრძნობიერების სინონიმიცაა:

„ვის სიყვარული დაიპყრობს და ნდომა დაიმონებსა,
რაც თვით არ მოსწონს, მის მეტსა აღარას მოიწონებსა;
ვარდის კონასა დაფუშავს, ანძალას დაიკონებსა,
მკვიდრს მიუხნურს ზურგსა შეაქცევს, წუთს გულზე დაიკონებსა".

ნდომის წყარო გულია. თუ ნდომა გონებას დაეპატრონა, ადამი-

[1] პარალელის თვალსაზრისით საგულისხმოა არჩილ ბაგრატიონის მიერ წუთისოფლის მისამართით თქმული სიტყვები: "თუ მდიდარ მყოფ, კიდევ უფრო დიდებასა მომანდომებ (იხ. ქართული პოეზია, III, გვ. 447).

ანი ჭირს ვერ აცდება, სასირცხვილო საქმეს თავს ვერ დააღწევს. რუსთაველის თვალსაზრისით, ნდომისა და გრძნობების სათავე ბრმა, კრულია, ხარბი და გაუმაძღარი გულია. "ვეფხისტყაოსნის" კონცეფციასთან გენეტიკურ კავშირშია დავით გურამიშვილის მიერ მოცემული დახასიათება ადამიანის გულისა და თვალისა. აქ მხედველობაში მიიღება აზრობრივთან ერთად ტექსტუალური სიახლოვეც:

რუსთაველი:

"გული კრულია კაცისა, ხარბი და გაუძღომელი,
გულია ჟამ-ჟამ ყოველთა ჭირთა მთმო, ლხინთა მდომელი,
გული-ბრმა, ურჩი ხედვისა, თვით ვერას ვერ გამძომელი".

დავით გურამიშვილი:

"ვეჭვობ, ის იყოს ორგული, ვინც გახლავთ წინამძღომელი,
თვალ-გული ხარბი, ანგარი, მუცელი გაუძღომელი".

დავით გურამიშვილის აზრით, გული, გრძნობა, თვალი, "მუცელი გაუძღომელი" გონების კარნახით უნდა მოქმედებდეს. შემთხვევითი არ არის, რომ პოეტი "დავითიანში" გონების აპოლოგეტს, ვნებათა ღელვის დათრგუნვის მქადაგებელს, ფილოსოფოს ეპიკურეს ახსენებს: "ფილასოფოსი ეპიკურ გვაუწყებს, ამას გვპირდება"...

ქვემოთ მკითხველს გავაცნობთ "დავითიანის" პარალელთა გარკვეულ ნაწილს "ვეფხისტყაოსანში", რაც კიდევ უფრო ნათელს გახდის დავით გურამიშვილის პოეზიის ნათესაურ კავშირს რუსთაველის შემოქმედებასთან.

დავით გურამიშვილი რუსეთის ხელმწიფეს პეტრე პირველს რუსთველური ეპითეტებით ამკობს.

რუსთაველი:

„იყო არაბეთს როსტევან, მეფე ღმრთისაგან სვიანი,
მაღალი, უხვი, მდაბალი, ლაშქარ-მრავალი, ყმიანი,
მოსამართლე და მოწყალე, მორჭმული, განგებიანი,
თვით მეომარი უებრო, კვლა მოუბარი წყლიანი".

გურამიშვილი:

„ვირემდის იყო ცოცხალი, რუსეთზე გარდამწვდარია,

ბრძენ, უხვი, მართალ, მოწყალე, სამართალ დაუმცდარია".

ახლა გავეცნოთ თუ როგორ ახასიათებს პოეტი, საერთოდ, ხელმწიფეს "სწავლა მოსწავლეთაში":

„ხელმწიფე უნდა მართალი, ვით ბრძენთა დაუწერია,
ბრძენი, უხვი და მოწყალე, მრისხველი ზომიერია".

ამჯერად, სინონიმურ სიტყვათა გამეორების ოდენ ერთი ნიმუშის ჩვენებით შემოვიფარგლოთ.

რუსთაველი:

„ხამს მელექსე ნაჭირვებსა მისსა ცუდად არ აბრკმობდეს,
ერთი უჩნდეს სამიჯნურო, ერთსა ვისმე აშიკობდეს,
ყოვლსა მისთვის ხელოვნობდეს, მას აქებდეს, მას ამკობდეს,
მისგან კიდევ ნურა უნდა, მისთვის ენა მუსიკობდეს".

გურამიშვილი:

„რაზომც ენა მუსიკობდეს
ბრძნად გაქებდეს და გამკობდეს".

კონტრასტული პარალელიზმის ხერხის გამოყენებისას დავით გურამიშვილი არაერთხელ ბაძავს "ვეფხისტყაოსანს".

რუსთაველი:

„მერმე ჩემი მიჯნური ხარ, დასტურია, არ ნაჭორად".

გურამიშვილი:

„მე სიტყვებსა სწორსა, არ თუ არაკს, ჭორსა,
გეტყვი მართალსა".

კიდევ რამდენიმე პარალელს მივმართოთ, საიდანაც ნათლად იკვეთება "დავითიანის" კავშირურთიერთობა "ვეფხისტყაოსანთან"

რუსთაველი:

„მომეც მიჯნურთა სურვილი, სიკვდიმდე გასატანისა".

გურამიშვილი:

„რომელმან მოეც მიჯნურთა ტრფიალთ სურვილის ნდომანი".

რუსთაველი:

„ადრე სცნობ, არის იგი ყმა შობილი თუ უშობელი".

გურამიშვილი:

„სანამდისინ უშობელსა შობილად ვსცნობდეო";

რუსთაველი:
„შემცოდესა ყველაკასა ვითა ცვილსა დაადნობდეს".
გურამიშვილი:
„გარს მტერთგან ცეცხლი გვედების, შუა ჩვენ ვსდნებით ცვილები";
რუსთაველი:
„მათ თვალთა ცრემლნი სდიოდეს, მინდორთა მოსალამენი".
გურამიშვილი:
„მით ჩვენმან სისხლმან ნაღვარმან ხევნები სულ ამოლამა";
რუსთაველი:
„მაშინ დავიწყე გარდახდა მე საწუთროსა ვალისა".
გურამიშვილი:
„რით გარდვიხადო, მე, ღმერთო, ეგევითარი ვალობა";
„გარდავიხადე იქიცა, რაც ღვთისა მედვა ყალანი";
რუსთაველი:
„მაგრა მეტად უარეა, არა-თქმა და ჭირთა მალვა".
გურამიშვილი:
„მაგრამ ფარვა სიავისა ქვეყანას არ მოუხდების";
„რა გინდ რომე კაცმან მალოს, ჭირი თავსა არ დამალავს";
რუსთაველი:
„არ იხმარებ, რა ხელსა ჰხდი საუნჯესა დაფარულსა".
გურამიშვილი:
„თქმულა: საუნჯე უხმარი არა-რად გამოსაყენად";
რუსთაველი:
„მისსა ხმასა თანა ხმაცა ბულბულისა ჰგვანდის ბუსსა"
გურამიშვილი:
„არ სჩხრეკენ ყვავთა ჩხავილსა, ბულბულთა ტკბილად მღერასა, ფარშევანგისა შვენებას, ბუკიოტისა ბღვერასა".
რუსთაველი:
„ენა, გონება, დათმობა, მძლეთა მებრძოლთა მძლეობა".
გურამიშვილი:
„დაჯაბნდნენ გულად მამაცნი, მძლეთა მებრძოლთა მძლეველნი";

რუსთაველი:

„კაცმან საქმე მოიგვაროს, ვეჭვ, ჭმუნვასა ესე სჯობდეს".

გურამიშვილი:

„სჯობია ისევ მოლხენა წუხილსა, ჭმუნვა-ურვასა";

რუსთაველი:

„ქარსა აღსძვრენ საშინელთა, ნავსა ზღვა-ზღვა დაამხობენ".

გურამიშვილი:

„ქარი ქრის და აფრა გაშლით ვარ ხომალდი ზღვას შერთული".

რუსთაველი:

„ამოიღო ხელ-მანდილი, მოინასკვა იგი ყელსა".

„ხელთა ჰქონდა ხელ-მანდილი, პირსა მითა იფარვიდა".

გურამიშვილი:

„ბოლოს მხედველთა საცრემლედ გაშალეს ხელის მანდილი"[1].

აქ შეიძლება საუბარი გაგვეგრძელებნა უფრო ვრცლად იმაზე თუ „ვეფხსტყაოსანს" რამდენად მოუხდენია ზეგავლენა "დავითიანის" მხატვრულ ენაზე. ამჯერად კი შემოვიფარგლებით მხოლოდ ერთი, ჩვენი აზრით, მეტად საინტერესო საკითხით, როგორიცაა "მზიანი ღამის" სიმბოლიკა[2].

„ვეფხისტყაოსანში" ვკითხულობთ:

„იტყვის: ჰე, მზეო, ვინ ხატად გთქვეს მზიანისა ღამისად,
ერთ-არსებისა ერთისა, მის უჟამოსა ჟამისად"...

დავით გურამიშვილის ლექსი - "ამიცანად იგავი" ასე იწყება:

„ვირემდის განახლდებოდა ძველი დღე-ღამე მზიანი,

---

[1] ამ შემთხვევაში რუსთაველისა და გურამიშვილის საერთო მასაზრდოებელი წყარო შესაძლოა ქართული ხალხური პოეზია იყოს: "ხელმანდილსა გადმოგიგდებ, ოქრო მკედით მოქარგულსა", "მე ხელმანდილს შენეულსა არ გავცვლი მთელ ქვეყანაზე" (ქართ. ხალხ. პოეზია, VI, 1978, გვ. 84-88). "ხელმანდილს" შევხვდით "ქართლის ცხოვრებაშიც": "მოსცეს პირი სიმტკიცისა, და ბეჭედი ყაენისა, და ხელის მანდილი"... ("ქართლის ცხოვრება, II, 1959, გვ. 309". ან კიდევ: "კუალად წარმოუვლინა დავითის ფიცი და ხელმანდილი ყეენისა, რომელიც წესი აქუნდათ მიდობისათვის" ("ქართლის ცხოვრება", IV, 1973, გვ. 248).

[2] იხ. ვრცლად ტ. მოსია, "მზიანი ღამის" პრობლემატიკა, 1999; მისივე, "დავითიანის" სახისმეტყველება, 2005, გვ. 47-152.

იფქლი კალოზედ ეყარა განურჩეველი, ბზიანი;
ახალმან დღემან განწმინდა ღვარძლიან ნაკმაზიანი,
მის დღითგან მოჩანს გარკვევით სარგებელი და ზიანი".

დაისმის კითხვა: "მზიანი ღამე", რომელიც პირველად "ვეფხისტყაოსანში" დასტურდება, რუსთაველის მიერ შექმნილი სახეხატია თუ მას გარკვეული წყაროები ასაზრდოებდა. სამეცნიერო ლიტერატურაში იგი დიდი ხანია მსჯელობის საგანი და დაკვირვების ობიექტი გახდა. საკითხით დაინტერესებული მკვლევარნი რუსთაველის წყაროდ ძველქართულ საეკლესიო მწერლობას მიიჩნევენ, განსაკურნებით ჰიმნოგრაფიას, ასევე ნეოპლატონურ ფილოსოფიასაც. მართლაც, ჰიმნოგრაფიაში მოიპოვება ისეთი პოეტური გამოთქმანი, რომელიც შესაძლოა მაიმპულსირებელი ყოფილიყო რუსთაველის უჩვეულო ფანტაზიისათვის ამ მიმზიდველი ხატის შესაქმნელად. საილუსტრაციოდ რამდენიმე ნიმუშს დავიმოწმებთ. მანამდე კი ერთ ნიმუშს ამოვიწერთ დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნთა წიგნიდან:

„და ღამე, ვითარცა დღე განათდეს, ვითარცა ბნელი მისი, ეგრეცა ნათელი მისი".

„თუალთაგან გონებისა ჩემისათა მოსძარცუე ბნელი უმეცრებისაჲ, ნათელო დაუსაბამო ქრისტე"[1].

„ქრისტე, თვით მნათობი დაუღამებელი, ადამის განანათლებელი, ბნელისა ძალისა დამხსნელი, ადამიანთა მხსნელი"[2].

„მზე სიმართლისა... აღმობრწყინდა დღეს საფლავისაგან და განანათლა ბნელი";[3]

„ქრისტე, ვითარცა მზე აღმობრწყნდა საფლავით დაუსაბამო იგი ნათელი";[4]

„ნათელი რაჲ გამოუჩნდა სოფელსა წარუვალი და ღამე დღედ მოგუეახლა ჩუენ";[5]

---

[1] მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნები, გვ. 125.
[2] იქვე, გვ. 440.
[3] ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 325.
[4] იქვე, გვ. 380.
[5] ნევმირებული ძლისპირნი, გვ. 203.

„საღმრთონი მცხინვარებანი ელვიდეს საუნჯეთა წყუდიადისათა";[1]

„აღივსნეს საღმრთოჲ სინათლისა ელვითა ბნელისა საუნჯენი, რაჟამს შთაჰხედ ქრისტე ნათელი უსხეულოჲ, განჰკუეთე ძალი წყუდიადისა და მის მიერ დაშჯილთა სულთა აღმოუწოდე ნათლად ღმერთეებისა შენისა";[2]

"ესე რა შობად ქალწული მიუდგეს", თქუა: "ლამპრებ მნათობო ღამისათაჲ"[3]

როგორ ესმის დავით გურამიშვილს "მზიანი ღამე"? ამ საკითხს ერთ-ერთმა პირველთაგანმა ს. ცაიშვილმა მიაქცია ყურადღება. მისი შეხედულებით, "მზიან ღამეში", ისევე როგორც "უჟამო ჟამში" და "ერთარსება ერთში", ქარისტიანული ღმერთია ნაგულისხმევი." დავით გურამიშვილის კონცეფციით, "ძველი დღის" (მამა ღმერთის) განახლებამდე "იფქლი კალოზე ეყარა განურჩეველი ბზიანი", ხოლო როდესაც იგი განახლების შედეგად "ახალ დღედ" იქცა, "განწმინდა ღვარძლიან ნაკმაზიანი" სწორედ "ახალი დღის" მხატვრულ სახესხვაობას უნდა წარმოადგენდეს "მზიანი ღამე".

"ვეფხისტყაოსნის" "მზიან ღამეში" მოაზრებულია ქრისტეს ორბუნებოვნება (ღვთიური და ადამიანური), ვინაიდან იგი ფიქსირდება "უჟამო ჟამის" გვერდით. "უჟამო ჟამი" რომ მაცხოვრის ორბუნებოვნების გამომხატველია, ამაზე ნათლად მიგვანიშნებს სასულიერო მწერლობაში დაცული მასალები: "ქრისტე ჟამიერი და უჟამოჲ ორითა ბუნებითა, ღმერთი და კაცი" ანტონ კათალიკოსს მოვუსმინოთ: "გარდამოვალს უჟამოჲ იგი და იქნების ჟამიერ... დაიმკვიდრების ქალწულისა საშოსა და იქმნების შეზავებულ ჴორცითაჲ". "ვეფხისტყაოსანში" ერთმანეთის გვერდით მოფიგურირე "მზიანი ღამე" და "უჟამო ჟამი" სინონიმური მნიშვნელობის შესიტყვებანია და ქრისტეს ორბუნებოვნების გამომსახველია.

დავით გურამიშვილი, როგორც ღრმად ჩამწვდარი "ვეფხის-

[1] ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია, გვ. 311.
[2] იქვე, გვ. 324.
[3] ქართული პოეზია, I, გვ. 196.

ტყაოსნის" არსში, რუსთაველის გავლენით "მზიან ღამეში" მაცხოვრის ორბუნებოვნებას (ღმერთკაცობას) აცნობიერებს: "ვირემდის განახლდებოდა ძველი დღე ღამე მზიანი". შუა საუკუნეების ქართულ პოეზიაში მხოლოდ სამ პოეტთან ფიგურირებს "მზიანი ღამე": რუსთაველი, გურამიშვილი, პეტრე ლარაძე. სამივე შემოქმედს ეს შესიტყვება კონკრეტულად მაცხოვრის სიმბოლოდ აქვს გააზრებული. ამ შემთხვევაში გურამიშვილისათვის და ლარაძისთვის ტონის მიმცემი რუსთაველია, ახლა პ. ლარაძეს მოვუსმინოთ, რომელიც დავით აღმაშენებლის გარდაცვალების გამო წერს:

„განვიდა სოფლით, შვებულ ყო ანგელოსთ დასთა კრებული...
გახსოვდეთ მეფედ ცხებული, ოთხ კიდედ სახელიანი,
უჟამო ჟამის მეტრფე და მზიანი ღამით სვიანი".

პეტრე ლარაძეს სწორად ესმის "უჟამო ჟამისა" და "მზიანი ღამის" რაობა. მის ლექსში ისინი ქრისტეს სიმბოლური სახელებია.

სოფლის სამდურავი. „ვეფხისტყაოსნის" ერთ-ერთ თავში – „წასვლა ავთანდილისაგან ფრიდონისასა", რუსთაველი თინათინის სატრფოს ენით ამბობს: „ვა, სოფელო, რას შიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჭირსა! ყოვლი შენი მონდობილი ნიადაგმცა ჩემებრ ტირსა! სად წაიყვან სადაურსა, სად აუფხვრი სადაც ძირსა! მაგრა ღმერთი არ გასწირავს კაცსა, შენგან განაწირსა" (319, 952). ამ სტრიქონებში მკვეთრად იგრძნობა სამყაროს შემოქმედისა და წუთისოფლის კონტრასტი. ე. ი. რუსთაველის შეხედულებით, ღვთაება სიკეთის განსახიერებაა, იგი მოწყალეა. თუ კაცს წუთისოფელი უმუხთლებს და გაწირავს, ყოველგვარი განსაცდელისა და უბედურებისაგან მისი დამხსნელი ღმერთია. სოფლისგან უმოწყალოდ მოკვეთილ ადამიანს ღვთაება შეიწყნარებს. დავით გურამიშვილი კი, რუსთაველისგან განსხვავებით, ბიბლიურ მსოფლშეგრძნებას უბრუნდება და მიგვანიშნებს, რომ ღმერთსა და სოფელს შორის დაპირისპირებულობას ადგილი არა აქვს. თვალსაჩინოებისათვის მივმართოთ პოეტის ერთ-ერთ საყურადღებო თხზულებას "კაცისა და საწუთროსაგან ცილობა და ბჭობა." ეპაექრება რა

საწუთრო კაცს, აცხადებს: "მე ღვთისაგან ვარ მკობილი, ცით, ქვეყნით, მთითა, ბარითა" ე.ი. საწუთროს შემოქმედი ღმერთია, რაც იმთავითვე გამორიცხავს მათ შორის ყოველგვარ წინააღმდეგობას. თუ წუთისოფელი ღვთის მიერაა მოწესრიგებული და მაინც ხასიათდება მუხთლობით, ეს იმის მომასწავებელია, რომ მასში წილი უდევს თავად ღვთაებასაც.

სამყაროსა და წუთისოფლის შემოქმედი ღმერთი ადამიანის გამჩენიცაა. ამას საწუთროსთან კამათში კაციც აღიარებს: "კაცმან ჰრქვა: ღმერთმან დამბადა თავის მსგავსებით მეფედო, მე შენი თავი ყმად მომცა, მოსამსახურედ, სეფედო, შენ მტრად შემექენ, არ მინდობ, შემქმნისარ სისხლთა მჩქეფედო".

თუ წუთისოფელი და ადამიანი ღმერთმა შექმნა, რატომ უნდა ჰქონდეს ადგილი მათ შორის მკვეთრ წინააღმდეგობას? საქმე ისაა, რომ აქ პირველქმნილი ცოდვის "კევრია მობრუნებული" ადამიანის თავზე: "ბებია-შენი გამომღა ვაშლითა, ედემის სხლითა,მით მოგვლენიათ სიკვდილი, შენ ჩემზედ რად ხარ რისხვითა".

ვინც ღვთის მცნება არ შეიწყნარა, მან შემოქმედის წინაშე პასუხი უნდა აგოს: „ღმერთმან მოგაგოს მუქაფა, არ კარგო კაცო, შენ ავო".

მართალია, „დავითიანში" კონკრეტულად არ ჩანს ღვთაებისა და საწუთროს კონტრასტი, მაგრამ გამოკვეთილად იგრძნობა ღვთისა და სიკვდილის დაპირისპირებულობა. თხზულებაში "სიკვდილისა და კაცის შელაპარაკება და ცილობა" კაცი ასე აქილიკებს სიცოცხლის მტერს: „სიკვდილო, ჩემის შეჭმითა ვერ გასუქდები მწავადა, შენ ღმერთი ცეცხლის ტბაშია ჩაგაგდებს დასაწვავადა. ეს ჩემი სული ზეცადა უკვდავის ჯორცით წავა, და, წამოგიჯდება ზეიდამ წაკულვად, საპრაწავადა".

ერთი შეხედვით, თითქოს მოგეჩვენება, რომ მოცემულ შემთხვევაში დავით გურამიშვილი თავისივე კონცეფციას უპირისპირდება. ვინაიდან სიკვდილი წუთისოფელში გაჩნდა და აღზევდა. აქ მოყავს მას სისრულეში თავისი შესაძლებლობანი და განაჩენი. თუ წუთისოფლის შემოქმედი, მისი მკვიდრი ადამიანე-

ბითურთ, ღმერთია, როგორ ძალუძს მას ხელი გადააფაროს სიკვდილით განწირულ ადამიანებს? საკითხი გამარტივდება და ნაოელი გახდება თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ დავით გურამიშვილის (ვითარცა ბიბლიურ-ქრისტიანულ-თეოლოგიური) კონცეფციით, სიკვდილს ამქვეყნად სათავე ცოდვილმა ადამიანებმა დაუდეს: "თავიდგან კაცის სიკვდილი კაცთაგან შემოღებულა".

ღმერთი ოდენ იმას წყალობს, ვინც ცოდვებს მოინანიებს, ან რაიმეთი გამოისყიდის მას მთელი თავისი ცხოვრების მანძილზე, ვინც თავის სიცოცხლეს სიკეთის ქმედებას მოანდომებს. მხოლოდ და მხოლოდ ასეთ ადამიანთა "სული ზეცადა უკვდავის ჯორცით წავა".

ახლა შევეხოთ რუსთაველისა და გურამიშვილის შეხედულებათა სისტემას წუთისოფლის რაობის შესახებ. როგორია მათი დამოკიდებულება საწუთროს არსისადმი.

„ვეფხისტყაოსანი" ამქვეყნიური ცხოვრებისა და ბედნიერებისათვის, სიკეთისა და სახელოვანი სიცოცხლისათვის ბრძოლის იდეით მოცული პოემაა. მისი მთავარი პერსონაჟები დიდი ფათერაკებისა და დაბრკოლების დაძლევის შედეგად იმკიან ამქვეყნიური ცხოვრების სიტკბოებას. „სოფლის მოძულება" მის წინააღმდეგობათა დაუძლეველობის შიშის გამოვლინებაა, რის შედეგად ადამიანი ეგუება მის სიმუხთლეს, გაუტანლობას, ხდება მოდუნებული და უმოქმედო. ეს კი საწინდარია სოფლისგან მისი გაწირვისა: „ვისთვის ჰკვდები, ვერ მიხვდები, თუ სოფელსა მოიძულებ" (288, 877).

ასე აფრთხილებს და შთააგონებს ავთანდილი დაბნედილ ტარიელს. ესაა ამქვეყნიური ბედნიერებისათვის ბრძოლის იდეით გაცისკროვნებული ფილოსოფია „ვეფხისტყაოსნის" ავტორისა. რუსთაველმა საფუძვლიანად უწყის, რომ ბოროტებაზე სიკეთის გამარჯვება დიდი, ფათერაკიანი ბრძოლების გადახდის შემდეგ მოდის: „მაშა, ლხინსა ვინ მოიმკის პირველ ჭირთა უმუშაკო". „არ იცი, ვარდი უეკლოდ არავის მოუკრებიან".

მძიმე განსაცდელსა და ჭირში ჩავარდნილ "ვეფხისტყაოსნის"

გმირებს არაერთგზის დასცდებათ წუთისოფლის სამდურავი. ისინი ამხელენ საწუთროს სიცრუეს, ცბიერებას, მუხთალ ხასიათს, ამაოებას. საერთოდ ეს მოტივი ასაზრდოებს ხალხურ ზეპირსიტყვიერებას, ბიბლიურ სამყაროს, ჰიმნოგრაფიას, საერო მწერლობას და ა.შ. არ ვიქნებით სწორი, საკითხთან დაკავშირებით თუ არ გავითვალისწინეთ შემდეგი გარემოება. „ვეფხისტყაოსნის" იდეალურ პერსონაჟებს წუთისოფლის მდურვის კილო სწორედ მაშინ მსჭვალავს, როცა ისინი სევდით არიან მოცულნი. ეს სევდა კი მაშინ მეუფებს მათ არსებაში, როცა საწადლის აღსრულების კონტურები არ არის გამოკვეთილი, ან მისი მიღწევის ვადა ხანგრძლივდება. აქ კი მათ გზა ეხსნებათ წუთისოფლის ავკარგზე დაფიქრებისა: „ზოგჯერ შემცვიან სევდათა, ვთქვნი საწუთროსა გმობანი".

ამ კონცეფციიდან გამომდინარე, პოემის გმირებს გარკვეულ შემთხვევასა და სიტუაციაში სოფელი მუხთლად, ავის მოქმედად, ცრუდ ეჩვენებათ. საწუთროს მიმდობი დროებით „იშვებს", ილხენს, მაგრამ საბოლოოდ მის სამსალას ვერ აცდება: „მიმნდომნი საწუთროსანი მისთა ნივთთაგან რჩებიან, იშვებენ, მაგრამ უმუხთლოდ ბოლოდ ვერ მოურჩებიან" (113, 350).

დაბნედილი და დაღრეჯილი ტარიელი ასე მოთქვამს: „საწუთრომან აწმცა ჩემნი სისხლნი ჴვრიტნა" (164,502). ყოველ ბრძენ ადამიანს შეგნებული აქვს სოფლის ბნელი საქმეები, ისინიც სწუნობენ მას: „ჰხედავა, ჩემო; სოფელი რათა საქმეთა მქმნელია, რაზომცა ნათობს სინათლე, ჩემთვის ეგრეცა ბნელია. ბრძენნი იცნობენ, სწუნობენ, მით მათგან საწუნელია" (426, 1294). სოფელს საკუთარი არსების მტერი თუ მიენდობა: „იგი მიენდოს სოფელსა, ვინცა თავისა მტერია" (444, 1348).

წუთისოფლის მდურვის კილო წითელ გვირისტად გასდევს დავით გურამიშვილის პოეზიას. ამ თემას ავტორმა სპეციალურად რამდენიმე ვრცელი ნაწარმოები უძღვნა. ჩვენ შევუდარეთ ერთმანეთს „ვეფხისტყაოსნისა" და „დავითიანის" ის სტრიქონები, სა-

დაც დომინირებს სოფლისადმი საყვედური, მისი სიმუხთლე, დაუნდობლობა, გაუტანლობა, სიცრუე და გამოირკვა, რომ დავით გურამიშვილის უმთავრესი მასაზრდოებელი წყარო ამ მხრივ რუსთაველის პოეზიაც ყოფილა. ამ საკითხზე მსჯელობისას ვითვალისწინებთ საწუთროს მდურვის კილოს, საყვედურის ტონს, შინაგან სულიერ ტკივილთა გამოხატულების იდენტურობას, ანალოგიური ატრიბუტების გამოყენებასა თუ სესხებას, ლექსიკურ მასალათა იგივეობას და, საერთოდ, ტექსტობრივ სიახლოვეს. საილუსტრაციოდ ამოვწერთ ზოგიერთ პარალელს:

რუსთაველი:

„ცრუ და მუხთალი სოფელი მიწყივ ავისა მქმნელია".

გურამიშვილი:

„ყოველი ლხინი მუხთლისა კვლავ ისევ საჭმუნავია".

„წყეულმან, ცრუვმან, მაცდურმან, ფეხთ ქვეშ ილინჭა მომიგო".

რუსთაველი:

„ბინდის გვარია სოფელი, ესე თურ ამად ბინდდების".

გურამიშვილი:

„ხან დაბნელდები ღამისებრ, ხან დღესავითა ბრწყინაო".

ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ქართული ხალხური პოეტური სტრიქონების გახსენება: "ბინდის ფერია სოფელი, უფრო და უფრო ბინდდება".

რუსთაველი:

„დღეს საწუთრომან ლახვარსა მიმცა, დანასა მახია"

გურამიშვილი:

„სამ-ოთხ რიგად მუხანათმან გულს ლახვარი მამაღერა".

„გული ასე დაუკუწავს, ვით გალესილს დანას ხამი".

რუსთაველი:

„ავთანდილ იტყვის: „მომკლაო სოფლისა მე სამსალამა".

გურამიშვილი:

„შენ ყოფილხარ მწარე შხნაკვი, მე მეგონე ტკბილი ყანდი".

„ყველა მწარედ გარდამექცა, რაც რამ ტკბილი დამელია".

რუსთაველი:

„ჰხედავა, ჩემო, სოფელი რათა საქმეთა მქმნელია?
რაზომცა ნათობს სინათლე, ჩემთვის ეგრეცა ბნელია
ბრძენნი იცნობენ, სწუნობენ მით მათგან საწუნელია".

გურამიშვილი:

„ნათობს და ბინდობს საწუთრო, ქცევადი მობრუნავია".
„ამად ვსწუნობ საწუთროსა, სულ ბნელია, რასაც ელავს".
„ნათელს მაბირებ, ბნელს მიმაღირებ".

რუსთაველი:

„სად წაიყვან სადაურსა, სად აუფხვრი სადათ ძირსა".

ან კიდევ:

„სადაური სად მოსრულვარ, ვის მიჰხვდები ვისთვის ხელი".

გურამიშვილი:

„სად მიმიყვანა სად მყოფი, კიდევ მივყევარ სადაო";
„სად კაცს არ უნდა, წაიყვანს, ყელზე საბელი უბია".

ზემოთ გვქონდა საშუალება სოფლის სამდურავის თემის გააზრებისას გამოგვეკვეთა დავით გურამიშვილის ნათესაური კავშირი „ვეფხისტყაოსანთან", ამჯერად ვეცდებით „დავითიანის" შემოქმედებითი წყაროები აღორძინების პერიოდის პოეტური სამყაროდან გამოვავლინოთ.

პირველ რიგში აღვნიშნავთ, რომ, მართალია, დავით გურამიშვილი, როგორც „მართლის თქმის" პრინციპის დამცველი პოეტი, დაპირისპირებული იყო თეიმურაზ პირველის პოეტურ მრწამსსა და კრედოს, მის პოეტურ პალიტრას, მაგრამ მიუხედავად ამისა, იგი მისი მხატვრული ნააზრევიდან შემოქმედებითად ითვისებდა იმას, რაც „დავითიანის" ავტორის სულსა და განწყობილებებს ეხმაურებოდა. ეს განსაკუთრებით "სოფლის სამდურავის" მოტივზე შექმნილი თხზულებების გარშემო ითქმის.

„ვეფხისტყაოსნის" შაბულის საკითხისათვის ვაჟა-ფშაველას რუსთველოლოგიურ ნააზრევში

ვაჟა ფშაველას რუსთველოლოგიურ ნააზრევში განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს „ვეფხისტყაოსნის" ფაბულის გარშემო მსჯელობა-დაკვირვებანი. მხედველობაში მიიღება პოემის ფაბულის წარმომავლობა-ორიგინალობის, ასევე, „ვეფხისტყაოსნისა" და ხალხური „ტარიელიანის" ურთიერთობის საკითხები. როგორც ირკვევა, ფაბულის წარმომავლობაზე ფიქრები XVIII საუკუნის დასაწყისშიც აწვალებდა ქართველ საზოგადოებას, პროგრესულად მოაზროვნე ადამიანებს, ამიტომაც შემთხვევით არ მომხდარა მასზე აქცენტის გაკეთება ვახტანგ მეექვსის კომენტარებში: „ესე ამბავი სპარსში არ არის და სპარსთ კაი მელექსობა იცოდნენ და თამარ მეფე კარგი და ძალიანი მეფე რომ იყო, ვითამ ეს მაზედ მაინდომა: ასეთი საქმე სხვაშიდ რატომ იყოსო რომე ქართლშიაც არ იყოსო და უბძანა მის მდივანს რუსთველს ქართულის ენით კაი ლექსები თქვიო: აწ ამას ამბობს სპარსულის მიბაძვით, რადგან ათქმევინა თამარ მეფემ, ლექსადაც იმისთვის უბნობს, რომ სპარსის ლექსის ბაძზედ რომ სთქვა სპარსული ამბავი ქართულად ვსთარგმნეო".

ვახტანგ მეექვსის დამოწმებული სიტყვები ითქვა „ვეფხისტყაოსნის" პროლოგის ერთი ტაეპის კომენტირებისას: „ესე ამბავი სპარსული ქართულად ნათარგმანები". სპარსული ენის, სპარსული მწერლობის ღრმად მცოდნე მეფე-კომენტატორმა „ვეფხისტყაოსნის" მკითხველი შთააგონა იმაში, რომ პროლოგისეული ტაეპის შინაარსი არ გაეგოთ პირდაპირი მნიშვნელობით, დაარწმუნა პოემის ყველა მცოდნე, რომ პოემის ფაბულა არ მომდინარეობს სპარსულიდან, იგი ორიგინალურია, რუსთველის კუთვნილებაა.

ევგენი დვალის მიხედვით, „ესე ამბავი სპარსული"... აქ „სპარსულის" ნაცვლად უნდა იყოსო „სპასური", რაც სპას, ჯარს, მხედრობას ნიშნავს. ამ გაგებით, „ვეფხისტყაოსანი" სპასურ-მხედრულია, რაინდული ნაწარმოებია. „ნათრგმანები" კი ნიშნავსო

ნალაპარაკევს. შალვა ნუცუბიძის თანახმად, „სპარსული“ აქ გულისხმობს არა „უცხოურს“, არამედ სწორედ „საუცხოოს“. ცხადია, ეს შეხედულებანი ყოველგვარ საფუძველს მოკლებულია.

ვახტანგ მეექვსის მიერ 1712 წელს „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის რუსთაველის კუთვნილებად გამოცხადების წინააღმდეგ იერიში პირველ რიგში ნიკო მარმა მიიტანა. ეს დიდი მეცნიერი 1890 წელს გაზეთ „თეატრში“ (N12) წერდა: „მე სრულ ჭეშმარიტებად მიმაჩნია რუსთაველისავე სიტყვები, რომ მას სპარსულიდან ნათარგმნი ამბავი უნდა გაელექსოს. რამდენად შესცვალა დედანი პოეტმა, გაავრცელა, ან შეამოკლა, ამაზედ სჯა მხოლოდ მაშინ შეგვეძლება, როცა სპარსული დედანი აღმოჩნდება, რის იმედს ჯერ კიდევ არ ვკარგავ... ველი ცნობებს ერთ-ერთ სპარსულ ხელნაწერზე, რომელიც ბრიტანული მუზეუმში ინახება, ლონდონში და იქნება თვით „ვეფხისტყაოსნის“ დედანიც, რადგან ხელნაწერი შეიცავს შაჰრიარ-ნამეს, ესე იგი – წიგნს შარიერზე (ტარიელზე), რომლის ამბავი ინდოეთში მომხდარა“. ნიკო მარი აქვე ამბობს, რომ სპარსულ დედანში თვით ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის ამბავი უნდა იყოსო, თვით სახელებიც კი: ტარიელი გადმოქართულებული სპარსელი კაცის სახელია, სპარსულად ითქმის შაჰრიერი და ნიშნავს ხელმწიფეს, ხოლო ნესტან-დარიჯანი აგრეთვე სპარსელი ქალის სახელია: სპარსულად ითქმის ნესტან დარეჯჰან და სიტყვა-სიტყვით ნიშნავსო „არ არის ქვეყანაზე“, ხოლო აზრით, „არ არის ქვეყანაზე მსგავსი მისი“, ე. ი. უებრო.

სამწუხაროდ, ნიკო მარს მომხრეები გამოუჩნდნენ. იმძლავრა იუსტინე აბულაძის ფანტაზიამ: „ვეფხისტყაოსანში“ მოთხრობილია არაბეთში წარმოშობილი სადევგმირო ზღაპრული ამბავი, რომელიც სპარსეთში ლიტერატურულად დამუშავდა, სპარსულიდან კი ქართულ ლიტერატურაში პროზაულ ნაწარმოებად შემოვიდა, რაც რუსთაველმა გალექსა. როგორც კორნელი კეკელიძე მიუთითებს, ამ შეხედულებებისაგან დიდად არ განსხვავდება ალ. ხახანაშვილის აზრი. ვითომც „ვეფხისტყაოსანში“ მოცემულია აღ-

მოსავლეთში მოარული ამბავი, რომელიც ჩვენში შემოვიდა არა ლიტერატურული, არამედ ზეპირი თქმულების გზით და ქართული ზღაპრის ხასიათი მიიღო.[1]

ამაოდ შეეცადა რუსთველოლოგი კ. ჭიჭინაძე „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის წყაროს ძიებას უზბეკურ ზეპირსიტყვიერებაში. რუსთაველის პოემის ფაბულის სპარსულიდან მომდინარეობის იდეას მტკიცედ იცავს მაგალი თოდუა. წყაროდ ასახელებს სპარსულ „ჩარდარვიშიანს“. ალ. ბარამიძის შენიშვნით, „ჩარდარვიშიანი“ ქართულ ენაზე თვითონ მ. თოდუას მიერ არის თარგმნილი და ყველასათვის ხელმისაწვდომია იგი. „ჩვენ გაგვაცა, – წერს ალ. ბარამიძე: – მ. თოდუას „მიგნებამ“, „ჩარდარვიშიანის“ ზღაპრულ-ფანტასტიკურ ამბებში „ვეფხისტყაოსნის“ ვერავითარ „ჩონჩხს“ თუ ნაკვალევს ვერ იპოვის აკვიატებული აზრის უქონელი მკითხველი. ჩვენი დასკვნის შესამოწმებლად საკმარისი იქნება „ჩარდარვიშიანის“ საგულდაგულო გადაკითხვა“.[2]

აქ ვერც სარგის კაკაბაძეს დავივიწყებთ. მისი აზრით, „ვეფხისტყაოსანი“ სპარსულ ენაზე შექმნა მეხოტბე ჩახრუხაძის ძმამ, რომელიც პროზაული იყო. ის ქართულად გადმოიღო სარგის თმოგველმა, ხოლო ლექსად შეაწყო შოთა რუსთაველმაო. სამართლიანად უწოდეს მას მცდარი, ახირებული მოსაზრებანი (ალ. ბარამიძე, გ. იმედაშვილი, ს. ცაიშვილი). 1892 წელს იონა მეუნარგია წერდა: „შესაძლოა რუსთაველს პოემის შესაქმნელად ერთ-ერთი სპარსული ზღაპარი აეღო. პოეტს „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსის ძირითად წყაროდ უნდა გამოეყენებინა „ბარამიანი“, ან „ბარამგულიჯანიანი“. 1910 წელს იგივეს იმეორებდა იპოლიტე ვართაგავა: უეჭველია, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ თავისი სიუჟეტით წააგავს „ბარამიანს“, გარეგნული ფორმით კი უახლოვდება „ვისრამიანს“.

ვაჟა-ფშაველამ მწვავე კრიტიკის ქარცეცხლში გაატარა მის სიცოცხლეშივე წარმოშობილი მცდარი შეხედულებანი „ვეფხის-

[1] კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1981, გვ. 162.
[2] ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი, გვ. 62-63.

ტყაოსნის“ ფაბულის წყაროსთან დაკავშირებით. იგი გარდაცვალებამდე იცავდა მედგრად იმ აზრს, რომ ფაბულა ორიგინალურია და არსაიდან ნასესხები არ არის. დიდი შემოქმედი 1890 წელსვე გამოეხმაურა საკამათო სტროფს („ესე ამბავი სპარსული...“). ეტყობა, სჯეროდა მტკიცედ ვახტანგ მეექვსის რუსთველოლოგიური ნააზრევისა და დაბეჯითებით აცხადებდა: სპარსულში ვერაფერს მსგავს ამბავს ვერ ვპოულობთო.[1] სწორედ 1890 წელს წერდა ვაჟა: „კარგად ვიცით, თუ რად დაუძახა შოთამ სპარსული ტარიელის ამბავსო“.[2] ამას კი პასუხი მოგვიანებით გასცა: „ხვარაზმშას მოკვლა ტარიელისაგან და დავარისა თავის მოკვლა, მიჯნურობა ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანისა, უნდა იყოს მიზეზი, რომ რუსთაველი თავის პოემის სიუჟეტს სპარსულს უწოდებს“.[3]

ვაჟა-ფშაველა 1911 წელს „განათლებაში“ (NVIII, გვ. 441-452) აქვეყნებს წერილს „ფიქრები „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ, სადაც აღშფოთებას გამოხატავს ნიკო მარის და მის მიმდევართა მიმართ: „საკვირველი მკვლევარნი აღმოუჩნდნენ ამ ბოლო დროს „ვეფხისტყაოსანს“ და საქმე იქამდის მიჰყავთ, ლამის ბედაურზე მჯდომი მისი ავტორი ღამანჩელი აზნაურის ჯაგლაგა როსინანტზე შესვან. საღერღელი „განქექილებისა“ ჩვენს ორიენტალისტებს აუშალა ბ. ნ. მარმა, რომელმაც ამ ოცი წლის წინათ საჯაროდ აღიარა, თუმცა დღემდე არავითარი დამამტკიცებელი საბუთი მას არ წარმოუდგენია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მსგავსი თხზულება მას ენახოს ბრიტანეთის მუზეუმში. ჩვენი მოლოდინი ნ. მარმა ვერ გაამართლა. არაფერი მსგავსი „ვეფხისტყაოსნისა“ მან ვერსად ვერაფერი ჰპოვა. მაინც არ იშლის დღესაც და მაინც სჯერა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ დედანი ადრე თუ გვიან უსათუოდ აღმოჩნდება სპარსეთში“. აღელვებული ვაჟა ნიკო მარისა და მის მიმდევართა მიმართ მოხდენილად ამბობდა: „რუსთაველს ებღაუჭებიან –

[1] ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, V, გვ. 98.
[2] იქვე, გვ. 99.
[3] ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, VII, 1956, გვ. 318.

ჩამოდი ბედაურიდან – მოპარულს ცხენზე ჰზიხარო". უკიჟინებდა მათ საკუთარი აზრის უქონლობას, კვლევის უნარის დასუსტებას, აზრის ავტორიტეტისადმი ბრმა მონობა-მორჩილებას, სამარცხვინო არაობიექტურობას, ვაიკრიტიკოსობას.

ვაჟა-ფშაველამ პირველმა თქვა: „თუ „ვეფხისტყაოსნის" არაკი (იგულისხმება ფაბულა – ტ. მ.) მარიოლა სპარსულია, ამისთანა შინაარსიანს არაკს გამლექსავი, დამწერი თვით სპარსეთშიც ბევრი აღმოუჩნდებოდა... როგორ მოხდა, რომ ქართველმა საქართველოდან იპოვნა ეს ამბავი სპარსეთში, ხოლო სპარსელებმა კი ვეღარ თავის მშობელ ქვეყანა – სპარსეთში?" ფირდოუსმა მაინც როგორ გაუშვაო ხელიდან ეს შესანიშნავი ამბავი თუ იყო სპარსეთში ეს ლეგენდა, რომ გაქრაო ასე უკვალოდ? ჩანს, არც არაფერი ყოფილა და არც არაფერი დაკარგულა.

ამასთან დაკავშირებით, ლევან მენაბდე შენიშნავს: „ვაჟას დაკვირვება საგულისხმო და საყურადღებოა. მან სწორად განჭვრიტა და მართებულად დაასკვნა, რომ „ვეფხისტყაოსნის" მიმზიდველი და ერთობ საინტერესო სიუჟეტი არ შეიძლებოდა დარჩენილიყო დაუმუშავებლად სპარსეთში".[1] ახლა ალექსანდრე ბარამიძეს მოვუსმინოთ: „აღმოსავლეთის ქვეყნებში ერთგვარ წესად იყო მიღებული სწორედ პოპულარული ამბების დამუშავება. პოეტები თავიანთ მოვალეობად თვლიდნენ სახელის მოსახვეჭად თავისებური შეჯიბრების წესით (ნაზირა) ფართოდ გავრცელებულ სიუჟეტებზე ესინჯათ შემოქმედებითი ძალ-ღონე. „ლეილი და მაჯნუნი", „ხოსროვ და შირინი", „იოსები და ზილიხანი", „ბარამგური" (შვიდი მზეთუნახავი, შვიდი მთიები), „ისქანდერ-ნამე" და ზოგი სხვა სიუჟეტი მთლიანად თუ ნაწილობრივ დამუშავებული აქვს ათეულ სხვადასხვა ავტორს, მათ შორის: ნიზამი განჯელს (1141-1211), ხოსრო დეჰლელს (1253-1325), აბდურ რაჰმან ჯამის (1414-1492), ალიშერ ნავოის (1441-1501).

მსგავსი სიუჟეტების „სესხება" სასახელო საქმედ ითვლებოდა.

[1] ლ. მენაბდე, XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსები და ძველი ქართული მწერლობა, თბ., 1973, გვ. 395.

ფირდოუსის „შაჰნამე“ თავის არსებით ნაწილში მზამზარეული პროზაული ტექსტის გალექსვაა“.[1]

რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ აკად. მარი ბროსემ პირველმა მიიჩნია „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსი ალეგორიად და მოგვცა მისი ისტორიულ-ნაციონალური ინტერპრეტაცია. მას მომავალში თანამოაზრენი გამოუჩნდნენ. დავით ჩუბინიშვილმა პირველად სცადა ისტორიული ანალოგიების დადგენა: 1. ნესტან-დარეჯანი ერთადერთი ასული იყო ინდოეთის მეფის ფარსადანისა, თამარიც აგრეთვე ერთადერთი ასული იყო გიორგი მესამისა; 2. ნესტან-დარეჯანის აღზრდა ფარსადანმა თავის დას დავარს მიანდო, თამარის აღზრდაც გიორგიმ თავის დას რუსუდანს მიანდო; 3. ნესტან-დარეჯანთან ერთად იზრდებოდა ტარიელი, რომელსაც ის გაუმიჯნურდა, თამართან ერთად იზრდებოდა დავით სოსლანი, რომელსაც ის შეუყვარდა; 4. ფარსადანმა გადაწყვიტა ნესტანი ხვარაზმშას შვილისთვის მიეთხოვებინა, ჩვენი მემატიანის თქმითაც, ხვარაზმშას თამარის ცოლად შერთვა სწადდა, მაგრამ უარი მიიღო; 5. „ვეფხისტყაოსანში“ ინდოეთი შვიდ სამეფოდაა დანაწილებული, საქართველოც თამარის დროს შვიდ სამეფოდ იყო გაყოფილი.[2]

ამასთან დაკავშირებით კორნელი კეკელიძე მიუთითებს, რომ მოყვანილი ანალოგიები ზოგი ისტორიულად არ მართლდება, ზოგი შემთხვევითი ხასიათისაა. ამის დამადასტურებელი სათანადო საბუთები იქვე აქვს მეცნიერს მოტანილი.

ამჯერად ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ის არის, რომ დავით ჩუბინაშვილის ინტერპრეტაციას მხარი დაუჭირა ვაჟა-ფშაველამ: „შესაძლებელია განა ესა, თუ მთელი „ვეფხისტყაოსანი“ ალეგორია არ არის? სწორედ რომ ალეგორიაა“. დიდი შემოქმედი იქვე ხსნის, თუ რისთვის დასჭირდა რუსთაველს ალეგორიული ენით ამბების მოყოლა: „ნამდვილად მომხდარი ამბები დაგვიხატოს,

[1] ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი, თბ., 1975, გვ. 61-62.

[2] დ. ჩუბინაშვილი, ქართული ქრისტომატია, II, სანკტ-პეტერბურგი, 1863, გვ. 170.

რომლის მოწმეც თავად არის, რაც მეფე თამარს და მის მეუღლეს შეეხება. „ვეფხისტყაოსნის“ არაკი ნამდვილი ამბავია, მომხდარი საქართველოში. ტარიელი, ავთანდილი, ფრიდონი, ნესტან-დარეჯანი, თინათინი და სხვადასხვა ისტორიული პირები არიან გადასხვაფერებულის სახელებით“.

აქვე ვიტყვით: „ვეფხისტყაოსნის“ შინაარსის ალეგორიულ გაგებას იზიარებდნენ: დიმიტრი ბაქრაძე, მოსე ჯანაშვილი, დიმიტრი ბენაშვილი და სხვ. პოემის ალეგორიული ინტერპრეტაციის თვალსაზრისს ეწინააღმდეგებოდა აკად. ალექსანდრე ბარამიძე: „ჩვენ ვერ გავიზიარებთ „ვეფხისტყაოსნის“ ალეგორიული ინტერპრეტაციის თვალსაზრისს. „ვეფხისტყაოსნის“ ამბისა და პერსონაჟების მოხმობილი ანალოგები და პარალელები საქართველოს ისტორიული სინამდვილიდან ზოგჯერ შემთხვევით ხასიათს ატარებს, ნებისმიერია“.[1] მეცნიერი აქ ფაქტიურად ემხრობა და იმეორებს კ. კეკელიძის ზემოთ დამოწმებულ შეხედულებას, თუმცა იქვე განაგრძობს: „ამისდა მიუხედავად, ჩვენთვის უდავოა, რომ რუსთაველის პოემაში გარკვეული ასოციაციებით ნამდვილად აღბეჭდილია მე-12 საუკუნის საქართველოს სწორედ კონკრეტულ-ისტორიული სინამდვილის ნიშანდობლივი მოვლენები და ცალკეული ფაქტებიც... პოემის ზოგიერთი სიუჟეტური მოტივი თუ სიუჟეტური დეტალი საქართველოს ისტორიული სინამდვილის ანარეკლია“.[2] რუსთველოლოგის მიერ კონკრეტულად მითითებულია შესაბამისი პარალელები: „ასეთია,, პირველ რიგში, მეფეების მხრივ მემკვიდრე ვაჟების უყოლობა და ქალის გახელმწიფება, ქალისა და მამაკაცის, გარკვეული ასპექტით უფლებრივად გათანასწორების იდეა, საზოგადოდ ქალის თაყვანისცემა, თავისუფალი სიყვარულის ქადაგება, თავისუფალი და ნებაყოფლობითი პრინციპის დაცვა და მისთანანი

[1] ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი, თბ., 1975, გვ. 68.
[2] იქვე.

უნდა ყოფილიყო შთაგონებული საქართველოს ისტორიული სინამდვილით“.[1]

ვინაიდან ალ. ბარამიძის შეხედულებებზე შევყოვნდით, ბარემ აქვე შევნიშნავთ, რომ მეცნიერის აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ ამბავი შეუქმნია თვითონ შოთა რუსთაველს. „სპარსული ამბის“ მომიზეზებით რუსთველმა გამოიყენა მსოფლიო ლიტერატურაში კარგად ცნობილი ხერხი – სიუჟეტური შენიღბვის ხერხი, სიუჟეტის ხელოვნურად გაუცხოურების თუ გაუცნაურების ხერხი, საილუსტრაციოდ დაფიქსირებულია ორი მეტყველი მაგალითი. ალ. ბარამიძე ასახელებს ფრანგი მწერლის შარლ მონტესკიეს (1689-1755) „სპარსულ წერილებს“, სადაც შენიღბვით მხილებულია საფრანგეთის სამეფო კარისა და მაღალ-არისტოკრატიულ საზოგადოების გახრწნილება. აქვე მეცნიერი მიუთითებს მიხეილ ლერმონტოვის (1814-1841) „ჩვენი დროის გმირზე“. რომანის უმთავრესი ნაწილის ავტორობას დიდი რუსი მწერალი მიაწერს მთავარს პერსონაჟს პეჩორინს.[2] ალ. ბარამიძის თანახმად, სიუჟეტური შენიღბვის საჭიროებას ალბათ იწვევდა „ვეფხისტყაოსანში“ ასახული ამბის გამჭვირვალე ისტორიული ასოციაციები და პოემაში გატარებული სოციალურ-პოლიტიკური და სარწმუნოებრივ-ფილოსოფიური შესედულებების რადიკალიზმი, ამიტომაც პოეტმა თავისი თხზულების წყაროდ გამოაცხადა „სპარსული ამბავი“.[3]

ვფიქრობთ, სასხვადასხვა აზრო ტაეპს – „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათრაგმანები“ – რევაზ სირაძემ საუკეთესო ხსნა მოუძებნა: „საქმე ისაა, რომ სიტყვა „სპარსული“ ძველად აღნიშნავდა არა მხოლოდ წარმოშობით სპარსელს, არამედ გამონაგონს, „სპარსული ამბავი“ კი ნიშნავს გამონაგონ ამბავს, შეთხზულ ფაბულას. ასე რომ, რუსთაველსაც „სპარსული ამბავი“ შეეძლო ამ აზრით ეხმარა, რაკიღა ის ისტორიას მხატვრულად ასახავდა

[1] ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი, თბ., 1975, გვ. 68.
[2] იქვე, გვ. 63-64.
[3] იქვე, გვ. 65.

და არა პირდაპირ".[1] „ქართულად ნათარგმანები" კი ნიშნავსო შემდეგს: გააზრებულია, გაგებულია ქართველთა თვალსაზრისით, მეცნიერის დასკვნით: „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები" ამგვარად უნდა გავიგოთ: ეს ამბავი გამონაგონია, სპარსულია თავისი ბუნებით, მაგრამ გააზრებულია ქართული თვალსაზრისით.[2]

სხვათა შორის, რევაზ სირაძე ფაბულის მაგივრად სიუჟეტის ხმარებას არასწორად მიიჩნევს. ფაბულის მაგივრად შინაარსის ხმარებაც შეცდომად ესახება: „ფაბულა ამბავსა ჰქვია. ეს ის ამბავია, რომელსაც მწერალი იყენებს. მას ზოგჯერ ხალხიდან იღებს, ზოგჯერ ისტორიიდან, ხშირად თვითონვე ქმნის. შემდეგ ამ მშრალ ამბავს მწერალი მხატვრულად შეასხამს ხორცს. მხატვრულად ხორცშესხმული ფაბულა სიუჟეტია. „ჩვენ ხშირად ფაბულის მაგივრად სიუჟეტს ვხმარობთ, რაც არასწორია. სიუჟეტი მხატვრული სინამდვილეა, ფაბულა ჯერ კიდევ არაა მხატვრული რაობა. ხანაც ფაბულის მაგივრად შინაარსს ხმარობენ, ესეც შეცდომაა, შინაარსი სხვაა და ფაბულა სხვა, შინაარსი სიუჟეტზე ფართო რამაა. „ვეფხისტყაოსნის" შინაარსი მთელი მისი მხატვრული სამყაროა".[3]

დავუბრუნდეთ ვაჟა-ფშაველას დამოკიდებულებას „ვეფხისტყაოსნის" ფაბულისადმი. კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს მისი შეხედულებანი „ვეფხისტყაოსნისა" და ხალხური „ტარიელიანის" ურთიერთობის საკითხზე. როგორც კეკელიძე აღნიშნავდა, ალ. ხახანაშვილი იყო ფაბულის „სესხების" თეორიის ფოლკლორისტული ვარიანტის პირველი წარმომადგენელი. ალ. ხახანაშვილი 1890 წელს გამოქვეყნებულ წერილში ამბობდა, რომ „ვეფხისტყაოსნის" ფაბულა აღმოსავლეთიდან შემოსული მოარული არაკია, რომელმაც საუკუნეების მანძილზე ნამდვილი ქართული თქმულების ხასიათი მიიღო. ამ არაკს იგი ხედავდა

[1] რ. სირაძე, სახისმეტყველება, თბ., 1982, გვ. 192.
[2] იქვე, გვ. 193.
[3] იქვე, გვ. 199.

დღესდღეობით ხალხში დარჩენილ ნაწყვეტ ლექსებში".[1] „ვეფხისტყაოსნის" ხალხური ზეპირსიტყვიერებიდან წარმომავლობას ამტკიცებდა ალ. ხახანაშვილი სხვა შრომებშიც. ამ საკითხზე ა. ხახანაშვილის მიერ გამოქვეყნებულ პირველსავე წერილს (1890) იმთავითვე გასცა მკაცრი პასუხი ვაჟა-ფშაველამ, ვინაიდან ეს „ყალბი მეთოდით" გამოთქმული მოსაზრება მისთვის მიუღებელი აღმოჩნდა.

როგორც ლევან მენაბდე შენიშნავს, ვაჟას აზრით, ყოვლად დაუშვებელი და წარმოუდგენელი იყო „ვეფხისტყაოსნის" მომდინარეობა ხალხური „ტარიელიანიდან".[2] ვაჟამ თავის წერილში „ვეფხისტყაოსნის" შესახებ („ივერია", 1890, N29) ფაქტიურად განაჩენი გამოუტანა ალ. ხახანაშვილის კონცეფციებს და კატეგორიულად უარყო „ვეფხისტყაოსნის" ხალხური ზეპირსიტყვიერებიდან წარმომავლობა. მან „წინასწარ შედგენილი აზრით დაიწყო საბუთების კვლევა-ჩხრეკა". ვაჟას თქმით: თუ მართლა იყო ეს ამბავი და ერმაც იცოდა, ლექსებიც კი იყო და თვითონაც მიითვისა - მაშ ვისღა ატყუებდა, ვის აჯერებდა, რომ სპარსულია და არა ქართულიო"; „პოემის შინაარსი, ფორმა, მომენტები ლიტერატურულია და არა ხალხური, პოემის შექმნისათვის გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა თამარის დიდებულ ეპოქას". ვაჟას თანახმად, რუსთაველის პოემასა და ხალხურ „ტარიელიანს" შორის არც აზრობრივი მსგავსებაა და არც ფორმალურიც. იგი გადაჭრით აღიარებდა, რომ „ვეფხისტყაოსანი" არის პირველადი ძეგლი და „ტარიელიანი" მასზე დამოკიდებულიო.

როგორც ლევან მენაბდე და სხვა მკვლევარნიც მიუთითებენ, ვაჟა-ფშაველას ეს თვალსაზრისი საფუძვლიანად დაადასტურა შემდგომი დროის კვლევა-ძიებამ. დადგინდა, რომ „ტარიელიანი" არის მკრთალი ანარეკლი „ვეფხისტყაოსნისა", ის შექმნილია რუსთაველის პოემის საფუძველზე, მისი უშუალო ზეგავლენის

[1] შდრ. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, გვ. 187.
[2] ლ. მენაბდე, XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსები და ძველი ქართული მწერლობა, გვ. 309.

შედეგად.[1]

„ვეფხისტყაოსნისა“ და „ტარიელიანის“ შესახებ. ამ წერილშიც იგი მტკიცედ დგას თავის პოზიციაზე, როგორც უარმყოფელი პოემის ხალხური წყაროებიდან მომდინარეობისა. თუმცა ვაჟა იქვე დასძენდა: „არც ის გამეორება დაამცირებს შოთას დიდებულ პოემას, რომ ის იყო აგებული რაიმე ზღაპარზე – სპარსულზე, არაბულზე თუნდა ქართულზე“. დიდი შემოქმედის ეს გამონათქვამი მიხეილ ჩიქოვანმა თავის სასარგებლოდ გამოიყენა: „ამ შენიშვნაში ვაჟას პოემა-რომანის სიუჟეტის ფოლკლორული წარმოშობა შესაძლებლად მიაჩნია.[2] იგივეს იმეორებდა კ. ჭიჭინაძეც, თითქოს ვაჟა-ფშაველა „ვეფხისტყაოსნის“ ამბის ხალხურობას აღიარებდა.[3]

რაც შეეხება მიხეილ ჩიქოვანს, მან განავითარა ალექსანდრე ხახანაშვილის მიერ წამოწყებული მოსაზრება და ბოლომდე შერჩა იმის მტკიცებას, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ წარმოშობილია ხალხური „ტარიალიანიდან“.

ამრიგად, ვაჟა-ფშაველას რუსთველოლოგიურ ნააზრევში განსაკუთრებული ადგილი დაიკავა „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის წყაროს საკითხმა. იგი კატეგორიულად უარყოფს პოემის ფაბულის სპარსულიდან სესხების თეორიას, ასევე, ეწინააღმდეგება „ვეფხისტყაოსნის“ ხალხური „ტარიელიანიდან“ მომდინარეობის თვალსაზრისს. იზიარებს მარი ბროსეს მიერ დამკვიდრებულ მოსაზრებას რუსთაველის პოემის ალეგორიული ხასიათის თაობაზე, რომ გენიალურ ნაწარმოებში ალეგორიულად დასურათხატებულია თამარისა და რუსთაველის დროინდელი ქართული სინამდვილე. ამასთანავე, თამამად იმასაც ამბობდა: „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულა სპარსულიდან, ან ქართული ხალხური ზეპირსიტყვიერებიდან მომდინარე რომც ყოფილიყო, ამით პოემის ღირსებას არაფერი დააკლდებოდაო.

---

[1] ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთველი, გვ. 353; შდრ. ლ. მენაბდის დასახ. წიგნი, გვ. 319.
[2] მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1962, გვ. 175.
[3] კ. ჭიჭინაძე, „ვეფხისტყაოსნის“ უზბეკური ვერსიები, „მნათობი“, N10, 1938, გვ. 167.

სამეგრელოს ცხოვრების ხის ძირძველი ფესვებიდან ამოიზარდა, ჩვენდა თავმოსაწონებლად ახევდა, ვრცლად გაშალა ტოტები, მწვანედ ააშრიალა ფოთლები და ქართული კულტურის, ქართული მწერლობის «ტურფა საბაღნაროში“ აელვარდა. ეს იყო XIX საუკუნის II ნახევარში. იმჟამინდელი ქართული საზოგადოებრივი ცხოვრების ფერხულში ჩაება. ამ ცხოვრების მედროშეთა, ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის რაინდების გვერდით მეტეხის კედელივით მტკიცედ დადგა, ქართული პატრიოტიზმის გრანდებს მხარი დაუმშვენა. მის უზადო ტალანტს, უშრეტ სულიერ ენერგიას აღიარებდნენ და მაღალ შეფასებას აძლევდნენ ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, ნიკო ნიკოლაძე... არტურ ზუტნერი, ჟიულ მურიე და სხვ.

გარდაცვალების შემდეგ დიდხანს მიივიწყა ჩვენმა ხალხმა ისეთი გულანთებული პატრიოტი და ფუტკარივით მშრომელი მოღვაწე, როგორიც იყო იონა მეუნარგია. კეთილშობილი მამულიშვილის სოლომონ ცაიშვილის პიროვნებას უნდა ვუმადლოდეთ იონა მეუნარგიას სახელის დავიწყების ბნელეთიდან გამოხსნას. ამ უანგარო ლიტერატორის გარდაცვალების (1957) შემდეგ ერთხანს ისვე დავიწყებას მიეცა დიდი იონას სახელი.

1852 წელს სამეგრელოს ერთ მშვენიერ სოფელ ცაიშში ქვეყნიერებას მოევლინა იონა მეუნარგია. ამ სასიქადულო მამულიშვილმა სახელოვნად განვლო ცხოვრების არც თუ ისე ვარდფენილი გზა. ჩინებული მწიგნობარის განსწავლის ადგილებია: მარტვილის სასულიერო სასწავლებელი, ქუთაისის სასულიერო სემინარია, თბილისის სასულიერო სემინარია (აქ ბოლო კურსიდანვე გარიცხეს, როგორც პოლიტიკურად არაკეთილსაიმედო ახალგაზრდა), ჟენევის (შვეიცარია) აკადემია (სადაც 2 წელი ისწავლა). 1878 წლიდან პარიზშია. აქ ორი წელი დაჰყო. ეს დრო ნაყოფიერად გამოიყენა. დაუახლოვდა საფრანგეთის კულტურის მოღვაწეებს.

პირადად გაეცნო საფრანგეთის უდიდეს მწერალს ვიქტორ ჰიუგოს. ენერგიულად იმუშავა პარიზის ბიბლიოთეკებში. მოიძია საქართველოს შესახებ არსებული ფრანგული ლიტერატურა, ქართული ხელნაწერები. იონა მეუნარგიამ პარიზის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში მუშაობისას გადმოწერა ნანუჩა ციციშვილისეული «ვეფხისტყაოსნის» დამატებანი 396 სტროფის ოდენობით.

ევროპაში (შვეიცარია, საფრანგეთი) განსწავლული 26 წლის ჭაბუკი იონა საქართველოში დაბრუნდა. ცოდნით აღჭურვილი და სამშობლოს სამსახურისათვის მოწოდებული კაცი თანამშრომლობას იწყებს გაზეთებში - «დროება» (რედაქტორი ს. მესხი) და «ივერია» (რედაქტორი ი. ჭავჭავაძე). ზოგჯერ «დროების» თანარედაქტორიც იყო. გარდა ამისა, მას ირჩევენ ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების გამგეობის მდივნად. იწყებს ზრუნვას ძველი ქართული ხელნაწერი წიგნების შესაგროვებლად. დიდი ამაგი დასდო იონა მეუნარგიამ XIX ს. 80-იან წლებში «ვეფხისტყაოსანს» (ამაზე სპეციალურად ქვემოთ შევჩერდებით). გარდა «დროებისა» და «ივერიისა», იგი აქტიურად თანამშრომლობს 1879 წლიდან ქართულ-რუსულ ჟურნალ-გაზეთებში: "ტიფლისკი ვესტნიკ", "კავკაზი", "ნოვოე ობოზრენიე", «კვალი», «მოამბე». ეს უანგარო მამულიშვილი წერილებს აქვეყნებდა ფსევდონიმებით: «ლელო», "ი.მ.", "ი.მ-ია". იონა მეუნარგია მუდამ არჩევით თანამდებობაზე იმყოფებოდა. იგი იყო ფოთის ქალაქისთავის მოადგილე (1891-1895; 1907-1913 წწ.), ზუგდიდისა და სენაკის მაზრების სახალხო მოსამართლეთა ყრილობის საპატიო თავმჯდომარე. უეცრად აღესრულა 15 მაისს 1919 წლისა, 67 წლის ასაკში.

1874 წელს თბილისის სასულიერო სემინარიის ბოლო კურსიდან გარიცხული 22 წლის იონა მეუნარგია თავის დღიურში ამბობს: «ნეტავ ვიცოდე რა კაცი გამოვა ჩემგან? ნუ თუ ჩემგან უხეირო რამე გამოვიდეს? მაგრამ მე ჩემი თავის რწმუნება მაქვს, მე რომ ვგრძნობ ჩემში რაღაც ძალას?.. ნუ თუ ამ რწმუნებამ, ამ

ძალამ, ამ ძალის გრძნობამ უბრალოდ და ფუჭად ჩაიაროს?.. მაგრამ არა. მე არა მგონი, რომ ისევ იმ ძველი გზით დავიწყო სიარული, რომლითაც, სამწუხაროდ, ჩვენი სემისარიელები დასეირნობდნენ დღემდე. ჩემს სისხლში სიცოცხლის წყალიც ურევია და კარგად თუ ავად მე არ შემიძლია უბრალო, საშუალო ცხოვრებაში დავკრჩე»... ამ სიტყვებში იგრძნობა იონა მეუნარგიას შინაგანი ძალისხმევა, სულიერი ძახილი, საკუთარი თავის ძლიერებაში დარწმუნებული ჭაბუკის სულისკვეთება, სიცოცხლის სიყვარულისა და სამშობლოს სამსახურისათვის გამზადებული კაცის შემართება. ზემოთ დამოწმებული მისივე სიტყვების სიმართლე მისმა შემდეგდროინდელმა ნაყოფიერმა მოღვაწეობამ დაადასტურა.

იონა მეუნარგიამ საყურადღებო წერილები უძღვნა გრიგოლ ორბელიანის, ნიკოლოზ ბარათაშვილის, გიორგი ერისთავის, დავით ერისთავის, ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლის და სხვა მრავალთა ბიოგრაფიისა და შემოქმედების აქტუალურ საკითხებს. მან დაგვიტოვა უნიკალური ბიოგრაფიული მასალები XIX საუკუნის ქართველ მწერლებზე. იგი შეუვალი და სწორუპოვარია როგორც ჩვენი სასიქადულო მოღვაწეების ბიოგრაფოსი. ამასთანავე, დაგვიტოვა ისტორიული თხზულებანი: „დავით დადიანი და მისი დრო“, „ნიკო დადიანი», „ეკატერინე ჭავჭავაძე დადიანისა“, ორი არქეოლოგიური მოგზაურობის (სვანეთი, აჭარა-ქობულეთი) აღწერა.

იონა მეუნარგიას ბიოგრაფიული ესკიზებისა და შემოქმედებითი ღვაწლის მოკლედ მოხაზვის შემდეგ სპეციალურად განვიხილავთ მის დამოკიდებულებას «ვეფხისტყაოსანთან». სოლ. ცაიშვილის შენიშვნით, იონა მეუნარგიას «ვეფხისტყაოსნის» კვლევა-ძიების თუ გამოცემის სურვილი გაუჩნდა ვიქტორ ჰიუგოსთან შეხვედრის შემდეგ. ამ შეხვედრაზე თვითონ იონა მიგვანიშნებს უბის წიგნაკში მოთავსებული ჩანაწერით, რომლის ფრაგმენტია გადარჩენილი და ჩვენამდე მოღწეული. სანდრო მაყაშვილის თანდასწრებით იონას ეკითხება ჰიუგო: “რუსეთიდან

ბრძანდებით? მე: არა, საქართველოდამ. ჰიუგო: ლამაზი ქალებით განთქმული ქვეყნიდამ? მე: არა მარტო ქალებით, დიდო პოეტო, სხვებითაც ჰიუგო: მაგალითად? მე: პოეზიით. ჰიუგო: ვინ გყავთ გამოჩენილი პოეტი? მე: რუსთაველი. ჰიუგო: რა დაწერა? მე: საგმირო პოემა «ვეფხისტყაოსანი». ჰიუგო: გამიგონია, მხოლოდ შორიდან. საინტერესოა, რომელ საუკუნეში მოღვაწეობდა? მე: მეთორმეტეში. ჰიუგო: კიდევ უფრო საინტერესოა»...

„უნდა ვიფიქრო‹თ›, წერს სოლ. ცაიშვილი, - რომ იონა მეუნარგიას, როგორც ქართული კულტურის პატრიოტსა და ახალგაზრდული თავმოყვარეობით გატაცებულს, პირველად ამ მომენტმა აღუძრა სურვილი. სამშობლოში დაბრუნებისთანავე შესდგომოდა „ვეფხისტყაოსნის“ კვლევა-ძიებას. ტექსტის დადგენისა, ილუსტრაციისა და გამოცემის საკითხებს, და რაც მისთვის მთავარი იყო, რუსთაველის ამ გენიალური ქმნილების გადათარგმნას ვიქტორ ჰიუგოს ენაზე. მან ყველა ეს გადაწყვეტილებანი ბრწყინვალედ განახორციელა.[1]

იონა მეუნარგიას უბის წიგნაკის ფრაგმენტიდან საგულისხმოა დიდი მწერლის ჰიუგოს ნათქვამი «ვეფხისტყაოსანზე», რომ მისი არსებობა გამიგონიაო მხოლოდ შორიდან. საფიქრებელია, საფრანგეთის სახელგანთქმული მწერლის შორეული ნაცნობობა «ვეფხისტყაოსნისა» პირველი უცხოელი რუსთველოლოგის მარი ბროსეს (1802-1880) წყალობით მომხდარიყო. მან რუსთაველის გენიალური პოემის მოკლე შინაარსი და რამდენიმე ათეული სტროფის პროზაული თარგმანი მიაწოდა ფრანგებს. ამასთანავე, ბროსემ სხვადასხვა ნარკვევში განიხილა არაერთი რუსთველოლოგიური პრობლემატიკა: «ქართული ლიტერატურის თანამედროვე მდგომარეობა», «არაბეთის მეფის როსტევანის თავდაპირველი ისტორია», "თარგმანი ქარი‹თ›ულ რომან «ვეფხისტყაოსნიდან», «გამოკვლევანი ქართული პოეზიის შესახებ»;

[1] სოლ. ცაიშვილი, იონა მეუნარგიას წერილები, ზუგდიდის სახ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის შრომები, I, თბ., 1947, გვ. 135.

«ცნობა ორ ხელნაწერზე»; «ნაწყვეტები რომან «ტარიელიდან», «ლიტერატურული შენიშვნა ზოგიერთი ქართველი ავტორის შესახებ», «ვეფხისტყაოსნის» 1841 წლის გამოცემის წინასიტყვაობა», «ქართული რომანტიკული ლიტერატურა».

მარი ბროსეს ამ ღვაწლთან დაკავშირებით ი. სიმონოვი შენიშნავდა: «მიუხედავად იმისა, რომ ბროსემ 1828-1831 წლებში ქართული ლიტე-რატურის შესახებ წერილები გამოაქვეყნა და «ვეფხისტყაოსნის» პირველი პროზაული თარგმანიც დაბეჭდა ფრანგულ ენაზე, ევროპაში გამოხმაურება ვერ ჰპოვა და თვით გოეთემაც არ მიაქცია ყურადღება».[1] უნდა ვიგულისხმოთ, რომ რატომღაც არა მარტო გოეთესი, არამედ ვიქტორ ჰიუგოს ყურადღებაც ნაკლებად მიუქცევია. წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი იონა მეუნარგიასთან დიალოგში «ვეფხისტყაოსანზე» ფრაგმენტულ ინფორმაციებს მაინც წარმოადგენდა.

«ვეფხისტყაოსნის» ფრანგულად თარგმნასთან დაკავშირებით ილ. ჭყონია აქვეყნებს გაზ. «დროებაში» (1884, 11 აგვისტო) ცნობას იმის შესახებ, რომ «თბილისში მცხოვრებ ახალგაზრდა რუსის გრაფს ა. ბობრინსკის ფრანცუზულს ენაზე გადაუღია პროზით უკვდავი შოთას ქმნილება». ამ ცნობისათვის დართულ ბობრინსკის განცხადებაში ნათქვამია, რომ მას არ შეუძლია ღირსებისამებრ თარგმნოს «ვეფხისტყაოსანი. ამიტომ იგი მიემგზავრება პარიზში, სადაც თავისი თარგმანის დაბეჭდვას აპირებს».[2] ილ. ჭყონიას ცნობით, ბობრინსკის შემდეგ იონა მეუნარგია თარგმნის ფრანგულად პოემას «დედაენის კილოსა და აზრის მტკიცედ დაცვით».[3]

ცნობილია, რომ 1885 წელს საქართველოს დედაქალაქში დაიბეჭდა ა. ბორენის (ა. ბობრინსკის) მოკლე პროზაული თარგმანი «ვეფხისტყაოსნისა» ფრანგულ ენაზე. მას უძღვის მთარგმნელის

[1] გაზ. "პრავდა", 1937, 26 დეკემბერი; შდრ. გ. იმედაშვილი, რუსთველოლოგიური ლიტერატურა, თბ., 1957, გვ. 605.

[2] შდრ. გ. იმედაშვილის დასახ. წიგნი, გვ. 98.

[3] ილ. ჭყონია, ქართველი პოეტებიდან უცხო ენებზე თარგმანი, ჟურ. "ივერია", 1884, №VII-VIII, გვ. 110-120.

შესავალი წერილი, სადაც პოემა აღიარებულია მსოფლიო მნიშვნელობის ძეგლად. ავტორი ეხება გენიოსი ქართველი პოეტის ბიოგრაფიას მოკლედ. ამასთანავე შენიშნავს, «ვეფხისტყაოსანი» საქართველოში საუცხოო მზითვად ითვლებოდაო. ა. ბობრინსკი გულისტკივილით ამბობს, რომ ამ დიდებულ პოემას ევროპელი მკითხველი არ იცნობსო. სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებულია, რომ ეს თარგმანი სუსტი და უფერული აღმოჩნდა. მან კმაყოფილება აღარ მოჰგვარა ფრანგ მკითხველ საზოგადოებას.[1]

გამორიცხული არ არის, რომ «ვეფხისტყაოსნით» იონა მეუნარგიას განსაკუთრებული დაინტერესების მიზეზი ყოფილიყო ჰიუგოსთან გამართული დიალოგის გარდა მარი ბროსეს მიერ ჩატარებული სამუშაონი პოემის თარგმნისა და კვლევა-ძიების მიმართულებით. როგორც ზევითაც ითქვა, პარიზში ყოფნისას ქართველი მწიგნობარი ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში გადმოწერს ნანუჩა ციციშვილისეული «ვეფხისტყაოსნის» დამატებანის 396 სტროფს: ჯერ კიდევ 1842 წელს დავით ჩუბინაშვილი თავის სტატიაში აღნიშნავდა, რომ ნანუჩა ციციშვილმა პოემას გაგრძელება დაუწერაო, მაგრამ მისი სტროფები არ დავბეჭდეთ, რადგან ყოველგვარ მხატვრულ ღირებულებას მოკლებული არისო.[2] ა. ხოძკო 1870 წელს ჟურნ. «ცისკარში» წერდა, რომ ყალბისმქმნელმა ციციშვილმა «ვეფხისტყაოსანს» 1500 სტრიქონი დაუმატაო. 1901 წელს გაზ. «ივერიაში» ზაქარია გულისაშვილი ნანუჩა ციციშვილზე ამბობდა. «ვეფხისტყაოსანს» ასახიჩრებს და არც კი ამბობს, საიდან იწყებს ამ საქმეს და სად ათავებს»... ინტერპოლატორ მანუჩარ (ნანუჩა) ციციშვილის მიერ რუსთაველის გენიალური პოემის დასახიჩრებაზე, მის უგვანო საქციელზე პირველთაგანმა არჩილ ბაგრატიონმა მიუთითა XVII საუკუნის 80-იან წლებში. იგი წერდა:

"ნანუჩას რუსთვლის ნათქვამში ბევრი რამ ჩაურევია,
ვერ შეუწყვია საბრალოს, წმიდა რამ აუმღვრევია.

---

[1] რუსთაველი მსოფლიო ლიტერატურაში, I, თბ., 1976, გვ. 21.

[2] ჟურნ. ЖМНП, №8, 1842.

მასთან რას სწერდა მის ლექსსა, სირეგკენე მით მორევია,
რუსთველი სიბრძნის ტბა არის, არცა თუ იგ მორევია».

1880 წელს გაზ. "Обзор"-ში (№ 535) ქვეყნდება ცნობა, რომ იონა მეუნარგიას რედაქციისათვის მიუტანია რუსთაველის უკვდავი პოემის 396 სტროფი, რაც ამოწერილი ჰქონდა პარიზის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში დაცული ერთი ხელნაწერიდან. ეს კი გადაწერილი ყოფილა 1702 წელს ქ. შემახაში ბეჟანა ოცხანას ქალიშვილის მიერ. იონა მეუნარგია მიგვანიშნებს, რომ პარიზის ეს ხელნაწერი შეუსწავლია მარი ბროსეს. 1846 წლის პეტერბურგის გამოცემაში ბროსემ ეს სტროფები რადგანაც არ შეიტანა, მიხვედრილი იყო, რომ ზედმეტი სტროფები რუსთაველს არ ეკუთვნოდა. სასურველია ამის შესახებ აზრი ეკითხოს დავით ჩუბინაშვილს, რომელიც ჯერ კიდევ ცოცხალიაო.[1]

იონა მეუნარგიამ კარგად იცოდა, რომ «ვეფხისტყაოსნის» ავტოგრაფული ხელნაწერის მოუღწევლობა. უფრო მეტიც – 1646 წელს ზუგდიდში ლევან დადიანის სამთავრო კარზე მამუკა თავაქალაშვილის მიერ გადაწერილი პოემის ტექსტზე ადრინდელი ხელნაწერის უქონლობა ართულებდა საქმეს პოემის პირვანდელ სახეზე წარმოდგენის შესაქმნელად. მას გულს უღონებდა, რომ ნანუჩა ციციშვილის მსგავსი ინტერპოლატორთა (ყალბისმქნელთა) წყალობით რამდენად იყო «ვეფხისტყაოსნის» ტექსტი დაზიანებული. თანაც, ეტყობა, აღარ აკმაყოფილებდა პოემის მანამდელი რედაქციული ცვლილებანი. ჰაერივით საჭირო საქმედ მიაჩნდა, რაც შეიძლებოდა მაქსიმალურად კრიტიკულად დადგენა ტექსტისა პირველსახესთან მისაახლოებლად. ამ საშური საქმის განხორციელების ინიციატორად იონა მეუნარგია გვევლინება.

გაზ. «დროების» 1880 წლის (№341) ფურცლებზე ქვეყნდება იონა მეუნარგიას, იაკობ გოგებაშვილის და რაფიელ ერისთავის მოწოდება «ვეფხისტყაოსნის» ტექსტის გასინჯვისა და დადგენის

[1] გ. იმედაშვილი, რუსთველოლოგიური ლიტერატურა, გვ. 67.

თაობაზე. გავეცნოთ ამ მოწოდებას: «დიდი ხანია განზრახვა გვქონდა დასტამბული «ვეფხისტყაოსანი» შეგვეთანხმებინა ხელნაწერ "ვეფხისტყაოსანთან" და აგრეთვე ის გარემოება, რომ მთელი გამოცემა გაიყიდა და ზოგიერთი გამომცემელნი აჰირებენ ხელახლა ბეჭდვას, გვაძლევს მარჯვე შემთხვევას ჩვენი განზრახვა სისრულეში მოვიყვანოთ დაუყოვნებლივ... ჩვენ ვფიქრობთ, რომ თანამედროვე ქართველ ლიტერატორს არცა აქვს ნება და არც შეუძლია უბრალო რამ ცვლილება მოახდინოს «ვეფხისტყაოსანში», თუ ეს ცვლილება არ იპოვება თითონ პოემის სხვადასხვა ვარიანტებში. ჩვენი მოვალეობა იქნება მხოლოდ სხვა და სხვა ვარიანტებიდან უკეთესის არჩევა და აქა-იქ მართლწერის ნიშნების შესწორება.

ჩვენი განზრახვა არის:

ა) შევათანხმოთ ვეფხისტყაოსანი სხვა და სხვა ვარიანტებთან, რაც აკლია, შევმატოთ ტექსტს და რაც ნამეტანია გამოვაკლოთ (სელთ გვაქვს ხუთი ხელთ-ნაწერი ვარიანტი, კიდევ ველით რამდენსამე).

ბ) თუ შესაძლებელი იქნება: შევიტყოთ – ვინ არიან ამ დამატების ავტორნი, რომელნიც არ იქნებიან რუსთველის ნაწერად ცნობილნი, მოვიყვანოთ წიგნში სრული ბიოგრაფიული ცნობა რუსთველზე"

აი, ასეთი პასუხისმგებლობის გრძნობით ეკიდებოდა იონა მეუნარგია «ვეფხისტყაოსნის» კრიტიკულად დადგენილი ტექსტის გამოცემას. იგი, ბუნებრივია, იცნობდა ადრინდელ გამოცემებს: 1712 წელს ვახტანგისეულ რედაქციას, ასევე 1841 წელს პეტერბურგში დასტამბული «ვეფხისტყაოსნის» ტექსტს - მარი ბროსეს. ზა-ქარია ფალავანდიშვილის და დავით ჩუბინაშვილის რედაქციით (ჩვეულებრივ ამას ბროსეს გამოცემას უწოდებენ.) ცხადია, იონასთვის ხელმისაწვდომი იყო დავით ჩუბინაშვილის საკუთარი გამოცემები პოემისა პეტერბურგში 1846, 1860 წლებში. როგორც შენიშნულია, დავით ჩუბინაშვილი აღნიშნულ გამოცემებში დიდ ანგარიშს უწევდა ვახტანგისეულ ტექსტს. გარდა ამისა, რუსთაველის სიკვდილუკარება თხზულება გამოქვეყნდა 1867, 1875, 1883

წლებში. უეჭველია, რომ ყველა ზემოთ დასახელებულ გამოცემას საფუძვლიანად იცნობდა იონა მეუნარგია, მაგრამ გული მიუწევდა ტექსტის უკეთესად დადგენისაკენ. მისი თაოსნობით (ეს გამომცემლის შენიშვნიდან ჩანს) შედგა პოემის ტექსტის დამდგენი რედაქცია: გრიგოლ ორბელიანი (თავმჯდომარე), წევრები: დიმიტრი ყიფიანი, გაბრიელ ეპისკოპოსი, ილია ჭავჭავაძე. აკაკი წერეთელი, ვახტანგ ორბელიანი, გიორგი წერეთელი, სერგეი მესხი, პეტრე უმიკაშვილი, ნიკო დადიანი, დავით ერისთავი და სხვ. რედაქციის მთავარი საზრუნავი იყო ხელნაწერების შეგროვება. გაზ. «დროებაში» (11 იანვარი, 1981) ქვეყნდება ცნობა, რომ რედაქციაში სხვადასხვა პირისაგან შემოსულა 16 ხელნაწერი. გაზ. «დროების» 1881 წლის 12 თებერვლის ნომერში იწყება გამოქვეყნება იონა მეუნარგიას ქრონიკალური ცნობებისა თუ ანგარიშებისა «ვეფხისტყაოსნის» ტექსტის დამდგენი კომისიისა. სხდომებს წესისამებრ უძღვებოდა კომისიის თავმჯდომარე გრიგოლ ორბელიანი. პირველ სხდომაზე, რომელიც 1881 წლის 6 თებერვალს ჩატარდა სპეციალურად შევჩერდებით. ვემყარებით გ. იმედაშვილის "რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში» ანოტირებულ მასალებს (გვ. 51-52). კომისიის სხდომა ჩატარებულა გრ. ორბელიანის თავ-მჯდომარეობით. მის მუშაობას ესწრებოდნენ: ი. ჭავჭავაძე, ნ. დადიანი, რ. ერისთავი, დ. ჯორჯაძე, ს. მესხი, ი. გოგებაშვილი, დ. დადიანი, არქიმანდრიტი გრიგოლი, პ. უმიკაშვილი, ი. მაჩაბელი, ვ. მიქელაძე, თ. ჟორდანია, გ. იოსელიანი, ვ. თულაშვილი, ი. წინამძღვაროვი, მ. გურგენიძე, ო. ჭავჭავაძისა, ქ. ბაგრატიონ-მუხრანსკი, ნ. ორ-ბელიანისა, ე. გაბაშვილისა, ა. შაიშმელოვისა... ამ ცნობის გამომ-ქვეყნებელი იონა მეუნარგია შენიშნავს, რომ აკ. წერეთელი აღარ დასწრებია «ვეფხისტყაოსნის» ტექსტის დამდგენი კომისიის პირველ სხდომას და მისი მოუსვლელობა ყველას გაუკვირდაო. სხდომის მონაწილეებს გრ. ორბელიანისთვის დაუვალებიათ კერძო პირთა ხელში არსებული «ვეფხისტყაოსნის» ხელნაწერების შეგროვება

სამუშაოდ. იონა მეუნარგიას ცნობით, საზოგადოება გულგრილად მოკიდებია ყრილობის თხოვნას ხელნაწერების გამოგზავნის შესახებ. რედაქციამ მუშაობა დაიწყო მის ხელთ არსებული 22 ხელნაწერით, რომელიც ეკუთვნოდათ: ე. ქავთარაძეს, დ. თუმანოვს, ა. მამაცოვს, გ. მუხრანსკის, ზ. ჭიჭინაძეს (სამი ეგზემ.), ა. მელიქოვს, დ. ბაქრაძეს, ე. მარჯანიძეს, ნ. წერეთელს, ბ. წერეთლის მემკვიდრეებს, ი. მერკვილაძეს, ნ. კორინთელს, რ. ერისთავს, გ. თუმანოვს, ა. თუთაევს, პ. უმიკაშვილს, კეზელს, ი. მეუნარგიას. ეს უკანასკნელი გამოქვეყნებულ «ვეფხისტყაოსანს» შეუდარებს პარიზის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში დაცულ ხელნაწერს. იგი იძლევა მოკლე დახასიათებას ამ ხელნაწერების სიძველისა და სანდოობის თვალსაზრისით, იქვე ჩამოთვლის რედაქციის ხელთ არსებულ ბეჭდურ გამოცემებს.

კომისიის პირველ სხდომაზე დაუდგენიათ, რომ პოემა იწერებოდა ვ-ს გარეშე («ვეფხისტყაოსანი» და არა - "ვეფხვისტყაოსანი"). აქვე დაუდგენიათ პოემის ყოველი სტროფის ბოლო სტრიქონში "და"-ს გამოტოვება. «დროება» იუწყება, რომ კომისიის სხდომები ჩატარებულა 1881 წლის 26-27 თებერვალს, 1-6-10-13-17-20-24-27-1 მარტს, 3-28 აპრილს.

იონა მეუნარგია «დროების» (1881, №123) ფურცლებიდან იუწყებოდა, რომ «ვეფხისტყაოსნის» ტექსტის დამდგენ კომისიას მუშაობა შეუწყვეტია ხელნაწერების უქონლობის გამო. იგი მიმართავს ოჯახებს, რათა ათხოვონ დროებით პოემის ტექსტის ხელნაწერები. აქვე იგი იხსენიებს პლატონ იოსელიანს, რომელსაც ნ. ელიოზოვის ოჯახში უნახავს ალექსანდრე მეფის (1443) ნაქონი «ვეფხისტყაოსანი».

ორიოდე სიტყვით უნდა შევეხოთ «ვეფხისტყაოსნის» ტექსტის დამდგენი კომისიის საქმიანობისადმი აკ. წერეთლის დამოკიდებულებას. იგი «დროების» (1881, 1 მარტი) ფურცლებზე აქვეყნებს ფელეტონს «ცხელ-ცხელი ამბები» (შენიშვნა ვეფხისტყაოსანზე). სახელგანთქმული პოეტი სახუმარო ტონით აკრი-

ტიკებს რუსთაველის განუმეორებელი პოემის ტექსტის დამდგენი კომისიის მუშაობას: "ეს არის ამით ვათავებთ იმაზედ ლაპარაკს და გადავდივართ ვეფხისტყაოსნის გამრჩეველ საზოგადოებაზედ... იცით, რომ ჩვენ რუსთაველს ვასწორებთ?.. თქვენმა მზემ, ვასწორებთ; მაგრამ რუსულათ... დიდი ბაასი გვქონდა ამასწინეთ ორი ასოს ა-სა და ი-ს შესახებ. ჩვენის აზრით - ა-ნი არის პირ-აღმა აპლაკული ი-ნი და ი-ნი კი თავდაღმა დაპლაკული ა-ნი! ახლა ამაზედ გვექნება ბაასი შემდეგში, თუ სად როგორ ხმარობდა რუსთველი ამ ასოებს აპლაკულათ და დაპლაკულათ? ამებს ყველას ბ. მეუნარგია გაცნობებსთ გაზეთით! მართალია, რომ საზოგადოთ საქმე გაგვიჭირვა ამ «ვეფხვის» ანუ როგორც გავასწორეთ: «ვეფხის ტყაოსანმა». თუ რუსულათ არ გადავთარგმნეთ, ისე გვიჭირს ჰაზრის გაგება და რუსულათ გადასათარგმნელად კი ქართულის გაგებაა საჭირო. ცეცხლში ვართ... ზოგიერთებმა ინატრეს: ნეტავი რუსთველი ადგებოდესო. ეს რომ კიდევაც მოხერხდებოდეს. რა სარგებელი იქნება? ის, შამოვა თუ არა ამ ჩვენს კრებაში, სირცხვილით და ჯავრით ისევ ჩაწვება კუბოში და ტყვილათ რაღათ უნდა გავსარჯოთ ის პატივცემული კაცი და მოვიყვანოთ საიქიოდან».

შესაძლოა ვიფიქროთ, რომ დასახელებულ ფელეტონს შემთხვევით არ ქვეყნებს «გამზრდელის» ავტორი. პოეტის ზემოთ დამოწმებული სიტყვები შინაგანად იქითკენ გვიბიძგებს, რომ გვაფიქრებინოს: აკაკი წერეთელი «ვეფხისტყაოსნის» ტექსტის დადგენას, რასაც სპეციალური კომისია ეწეოდა, მაინც და მაინც დიდი ენთუზიაზმით არ უჭერდა მხარს. ეს არც არის გასაკვირი. ასეა თუ ისე, კომისიამ შეძლებისამებრ თავისი საქმე გააკეთა «ვეფხისტყაოსნის» ტექსტის დამდგენმა კომისიამ თუ რედაქციამ ენერგიული მუშაობით და უჩვეულო ენთუზიაზმით გამოსაცემად მოამზადა რუსთაველის გენიალური პოემის შედარებით კრიტიკულად დადენილი ტექსტი. ქართველთა ამ მუდმივად სათაყვანებელმა წიგნმა (კრიტიკულად დადგენილმა) მზის სი-

ნათლე იხილა 1888 წელს. ამაში განუზომელი წვლილი მიუძღვის ცნობილ კომერსანტსა და მეცენატს გიორგი ქართველიშვილს (1830-1901). მას დაუწანებლად დიდი თანხა გაუღია («უზარმაზარი თანხა») ამ განუმეორებელი წიგნის გამოსაცემად. როგორც მართებულად შენიშნავს დარეჯან მენაბდე, ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური თვალსაზრისით რამდენადმე წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო: გაცხრილულა ტექსტი, გასწორდა ზოგიერთი ტექსტობრივი შესაბამობა, გაიმართა არაერთი ადგილი, დაზუსტდა მრავალი სიტყვის დაწერილობა. შეიცვალა სტროფული შედგენილობაც – მასში 1576 სტროფია. მიუხედავად ამისა, მისი მეცნიერული ღირებულება მაინცდამაინც დიდი არაა. იგი, არსებითად, არცაა პოემის მეცნიერულ-კრიტიკული გამოცემა.[1]

ლ. მენაბდე შენიშნავს, რომ კომისიის მუშაობის პროცესს, სამწუხაროდ, კარგად არ ვიცნობთ. ჩვენს განკარგულებაშია მხოლოდ მოკლე ჩანაწერები, რომლებიც «დროებაში» გამოაქვეყნა იონა მეუნარგიამ. ზოგიერთი საყურადღებო ცნობა შემოუნახავს ი. მანსვეტაშვილსაც. ამ მონაცემებით სურათის მთლიანად აღდგენა არ ხერხდება.[2] ერთი რამ ცხადად ჩანს, რომ კომისიის მუშაობა და საქმიანობავარდფენილიგზითარმიდიოდა.ისინითურმემუშაობის პროცესში წინააღმდეგობებს აწყდებოდნენ. არც თუ იშვიათად სამუშაო პირობებიც არ ჰქონიათ. ილია არ მალავდა, რომ ერთხანს კომისიის შემადგენლობა შენობაში სამუშაოდაც არ დაუშვიათ.[3] როგორც ივანე ჯავახიშვილი მიუთითებს, «ვეფხისტყაოსნის» ტექსტის დამდგენი კომისიის მუშაობისას განსაკუთრებით ის ართულებდა მდგომარეობას, რომ ასეთი დიდი საქმე პეტერბურგის

---

[1] დ. მენაბდე, იონა მეუნარგია - "ვეფხისტყაოსნის" გამომცემელი და მთარგმნელი, ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის სამეცნ. შრომ. კრებ. "რუსთველოლოგია", II, თბ., 2003, გვ. 314.

[2] ლ. მენაბდე, XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსები და ძველი ქართული მწერლობა, თბ., 1973, გვ. 121.

[3] ი. ჭავჭავაძე. თხზულებანი V, გვ. 125; იხ. ასევე გაზ. "დროება", 1884, №222, 226; გაზ. "შრომა", 1881, №9, 11.

ქართველ მეცნიერთა მონაწილეობის გარეშე კეთდებოდა».[1] დ. მენაბდეც წერს: «სიძნელეს ქმნიდა ისიც, რომ ტექსტზე მუშაობაში არ მონაწილეობდა არც ერთი აღმოსავლეთმცოდნე, კომისიის წევრებს არ ჰქონდათ ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური მუშაობის გამოცდილება.[2]

ახლა კი საჭიროდ გვესახება იონა მეუნარგიას ავტობიოგრაფიიდან ამოვიწეროთ შემდეგი პასაჟი: «მთავარი განზრახვა - მომწყვდეულიყო ტფილისში ვეფხისტყაოსნის უძველესი ხელნაწერი, დარჩა მიუწვდომელი, რადგან მე-16 საუკუნეზე ადრე დაწერილი ეგზემპლარი არსად არ აღმოჩნდა, მაგრამ ტექსტების შედარებამ კი გადამწერთა რამდენიმე დამახინჯებული ადგილი რუსთაველის ქმნილებისა გამოასწორა, რის შედეგადაც დაიბეჭდა გ. ქართველიშვილისეული ძვირფასი, თუ შეიძლება ითქვას, პირველი მდიდრული და აკადემიური გამოცემა უნგრელი მხატვრის მიხ. ზიჩის ილუსტრაციით».

1888 წელს გამოქვეყნებული «ვეფხისტყაოსნის» ბოლოს გამომცემელი ამბობს: «პირველი აზრი სურათებიან «ვეფხისტყაოსნის» დაბეჭდვისა დაიბადა მაშინ, როდესაც ბ. იონა მეუნარგიას თაოსნობით შემდგარმა კომისიამ შეამოწმა ამ პოემის ტექსტი ძველ ვარიანტებთან. თუმცა ძველისძველი ეგზემპლარი არ აღმოჩნდა, კომისიისგან მოპოვებული უძველესი გადაწერილია 1646 წელს - მაინც კომისიამ სხვადასხვა ხელნაწერების ერთმანეთთან შეერთებით რამდენიმე ბნელი აზრი გამოარკვია, ბეჭდებური მართლწერა შეძლებისამებრ აღადგინა და ზოგიერთი ხანა, რომელიც ძველ ვარიანტებში არ იყო და აზრის მიმდინარეობას უშლიდა, ტექსტს გამოაკლო.

სურათების დახატვა ამ წიგნისათვის იკისრა უსასყიდლოდ გამოჩენილმა მხატვარმა ზიჩიმ, რომელსაც ამ დავალებისთვის უსაზღვრო მადლობას ვუძღვნით. ზიჩის ხელით დახატულიდამ

[1] ივ. ჯავახიშვილი, ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები, გვ. 8;

[2] დ. მენაბდის დასახ. ნაშრომი, გვ. 308.

ფოტო-ცინკოგრაფიით ვენაში ანგერერმა გადაიღო, სოლო ფერადებიანი სურათი გაკეთებულია პეტერბურგს, ბრეზეს ქომოლითოგრაფიაში"...[1]

ზიჩის ილუსტრაციებმა ასე დაამშვენა «ვეფხისტყაოსანი», ამაში უდიდესი წვლილი მიუძღვის იონა მეუნარგიას. მას ილია ჭავჭავაძემ დაავალა დაჩქარებით და სწრაფად ეთარგმნა რუსთველის სიკვდილუკარება პოემა ვიქტორ ჰიუგოს ენაზე (იხ. «დროება», 1884 წ., №211), რათა მის შინაარსს გაცნობოდა უნგრელი მსატვარი. ზიჩი ითხოვდა თურმე პოემის წაკითხვას მის მიერ დაუფლებულ რომელიმე ევროპულ ენაზე.[2]

იონა მეუნარგია ჩვეული ენერგიით შესდგომია პოემის თარგმნას ფრანგულ ენაზე. 1884 წლის 16 დეკემბერს ნიკო ნიკოლაძისადმი გაგზავნილი წერილიდან ჩანს, რომ მთარგმნელს პოემა გაუგზავნია ფრანგული თარგმანის სახით ზიჩისათვის: «ძვირფასო ძმაო ნიკო!.. როგორც ეს წიგნი გამოვიდეს, უთუოდ იმ დღესვე, ან მეორე დღეს მაინც, ზიჩისთან მიდი. ეს ხუთი დღეა გამიგზავნია მისთვის სურათები და თარგმანი... შენ იცი რასაც ეტყვი თარგმანზე; მე მაგინე რამდენიც გინდა, მხოლოდ წიგნის დადება არ დაუმცირო იმას, თორემ გულს აიყრის. უთხარი, რომ ჯერ თარგმანს ბევრი გასწორება სჭირია-თქო. მთარგმნელი აპირებს კიდევ ორი-სამი თვე ზედ იმუშავოს-თქო". იმავე წერილში იონა მეუნარგია ატყობინებს ნიკო ნიკოლაძეს პარიზიდან რენანის წერილის მიღების თაობაზე, სადაც წერდა თურმე: «გამომიგზავნე თარგმანი (იგულისხმება «ვეფხისტყაოსნისა») და მე პარიჟის აზიურ საზოგადოებას წარუდგენო». იონა განაგრძობს: «თარგმანს, რასაკვირველია, მე იმას არ გავუგზავნი, რადგანაც მარტში მე თვითონ ვაპირებ პარიჟში წასვლას, მაგრამ ეს კი იცოდე, რომ მაშ მეგრელი არ ვყოფილვარ, თუ წინასწიტყვაობა მე არ დავტყუე მას, - ზიჩისაც უთხარი ეს ამბავი».

---

[1] ვეფხისტყაოსანი შოთა რუსთაველისა, გამოცემული გ. დ. ქართველიშვილის მიერ, ტფილისი, სტამბა ი. მარტიროსიანცისა, 1888.

[2] სოლ. ცაიშვილი, ლიტერატურული ნარკვევები, თბ., 1962, გვ. 10.

წერილიდან აშკარად გამოსჭვივის, რომ იონა მეუნარგია «ვეფხისტყაოსნის» ფრანგულ ენაზე მის მიერვე შესრულებული თარგმანით თავიდანვე თვითონაც არ ყოფილა კმაყოფილი და ამიტომ მასზე მუშაობას მომავალშიც გააგრძელებდა. ეს დადასტურდა კიდეც ნიკო ნიკოლაძისადმი ხელმეორედ სრულიად ახლო ხანებში (1885 წლის 9 იანვარი) ცაიშიდან გაგზავნილ წერილში: "ეხლა ვგრძნობ ყოველს ნაკლულოვანობას ჩემის თარგმნისას, მაგრამ ჯერ გვიან არ არის, ჩემგან გაპრუნდებულს მევე გავასწორებ. სხვათა შორის, ზიჩის უთხარი ლაპარაკის დროს, რომ ჩემს თარგმანში, სიტყვა ქართული «ალვა» ცუდად ვთარგმნე ბროსეს წყალობით. იმავე წერილში იგი თავის გამოჩენილ მეგობარს ატყობინებს არტურ და ბერტა ზუტნერების ცაიშში ჩაყვანას, სადაც ფრანგულად პოემის თარგმნას ხელმეორედ შესდგომიან «უფრო უმეტესის დაკვირვებით და სინიდისით. ჯერ უკანასკნელს რედაქციას ვადგენთ ფრანციცულად და მერე იქვე ნემეცურად ვთარგმნით წიგნსა. ეს ორი კვირაა დღე და ღამე ვმუშაობთ და როგორც იყო ერთს მეოთხედს მოუღეთ ბოლო. ამ პირველს მეოთხედში ერთი შეცდომა შემსვდა წინანდელის ჩემის თარგმნისა, რომელიც უთუოდ უნდა გასწორდეს ზიჩის ეგზემპლარში, თორემ მხატვრობა ნამდვილი არ გამოვა»... აქედან ირკვევა, თუ რა პასუხისმგებლობის გრძნობით ეკიდებოდა იონა მეუნარგია «ვეფხისტყაოსნის» ფრანგულ ენაზე გადაღების საკითხს და პოემის ტექსტის დამდგენი კომისიის მიერ გამოსაცემად სამზადისში ზიჩის მიერ მისივე დასურათების საქმეს. რათა ევროპელთათვის ახლოს გაეცნო რუსთაველის გენიალური თხზულება.

«ვეფხისტყაოსნის» თარგმნასთან ერთად მისი ქართულ ენაზე მორიგი გამოქვეყნების საქმეს თუ რა ფაქიზად და პასუხისმგებლობით ეპყრობოდა იონა მეუნარგია, ნათლად ჩანს ივანე მაჩაბლისადმი ზუგდიდიდან გაგზავნილ წერილში 1887 წლის 23 ივნისს: «მომწერე «ვეფხისტყაოსნის» საქმე. არამც და არამც არ დაიწყო ბეჭდვა შემოდგომამდის... ძნელია და თავსაქექი ეს საქმე,

მაგრამ რაკი ხელი მოჰკიდე, მეტი რა ღონეა, თავში ქვა უნდა იცე, კიდეც იკითხო, ასწორო, ოფლი ღვარო და სულ ყველაფერი რომ დამზადდება, მერე მოჰკიდო ხელი ბეჭდვას. აი, კიდევ მეორე რჩევა: თუ სხვაფრივ მზათა ხართ, დაბეჭდე ნიმუშად ერთი ფორმა (რვა გვერდი), ვითომ და მარჯილა გამოსაცემად ბეჭდავთ, თავის ბორდიურებითა და სხვა ჰანგებით. წმინდათ, ფაქიზად, დაბეჭდე ასე, ოციოდე ეგზემპლიარი, აჩვენე ნაცნობ-მეგობრებს, იმათი აზრი მოისმინე. შენ და სხვათაც დააკვირდნენ ამ ზაფხულ (დრო დიდი ოსტატი არის) და ბოლოს ვნახოთ რა გამოვა რისაგან».

1887 წლის 19 აგვისტოს იონა მეუნარგია კვლავ იყანე მაჩაბელს უგზავნის წერილს: «ვნახე სვანეთი-სავანეთი, საცა სამი კვირა დავყავ და გაბრუნებულზე "ნოვოე ობოზრენიეში" წავიკითხე «ვეფხისტყაოსნის» ბეჭდვა დაიწყესო. И в добрый час, არ იქნება კარგი, რადგანაც ეს პირველი გამოცემა არის "როსკოშისა", მაგრამ ხომ უნდა დაიწყოს როდისმე, - ჩვენი თაობის შეცდომაზე მეორე თაობა დალაქობას ისწავლის, მაგრამ რაც შეიძლება, ცდას ნუ დააკლებ... ოტტისკი რათ არ გამომიგზავნე? თუ ძმა ხარ გამომიგზავნე, სული მიმდის, სანამ დავინახავდე...

ერთი სიტყვით, XIX საუკუნის 80-იან წლებში სხვა პრობლემებთან ერთად იონა მეუნარგია დაკავებულია ერთი ძირითადი პრობლემით «ვეფხისტყაოსნის» ტექსტის დამდგენი კომისიის შექმნა, კრიტიკულად დადგენილი პოემის მაღალ პოლიგრაფიულ დონეზე გამოქვეყნება, მისი შემკობა ზიჩის ილუსტრაციებით. უნგრელი მხატვრის მიერ «ვეფხისტყაოსნის» შინაარსში ღრმად ჩაწვდომის მიზნით მისი თარგმნა ფრანგულ ენაზე.

როდის უნდა დაეწყო ფრანგულ ენაზე იონა მეუნარგიას «ვეფხისტყაოსნის თარგმნა? ყველაფრიდან ჩანს, რომ ამ საქმეს იგი ხელს ჰკიდებს 1884 წლიდან. მოვუსმინოთ «დროების» (3 აგვისტო, 1884) ერთ ცნობათაგანს: «ერთი ჩვენი მწერალთაგანი (იგულისხმება იონა მეუნარგია) შესდგომია სრულის «ვეფხისტყაოსნის» თარგმანს ფრანციცულ ენაზედ. მეოთხედი კიდევაც გადაუთარგმნია და

დანარჩენების გათავების იმედი სექტემბრისთვის აქვს. რაღა თქმა უნდა, რომ ფრანცუზული თარგმანი დაიბეჭდება კიდეც ლეგუვეს ან რენანის წინასიტყვაობით, როგორც გვწერს ამ აზრით გატაცებული მთარგმნელი». სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებულია, რომ "მ. ბროსეს შემდეგ «ვეფხისტყაოსნის» ფრანგულად თარგმნას ხელი მოჰკიდა ცნობილმა ქართველმა მწიგნობარმა იონა მეუნარგიამ, რომელსაც ენერგიულად ეხმარებოდნენ თანამემამულენი თუ უცხოელი მოღვაწენი. მან, როგორც მისი თანამედროვენი აღნიშნავენ, კარგად გაართვა თავი ამოცანას, დასაბეჭდად გაამზადა თარგმანი, მაგრამ, სამწუხაროდ, იგი არ გამოქვეყნებულა. ამჟამად მის ხელნაწერიც აღარ ჩანს».[1]

იონა მეუნარგიას "ვეფხისტყაოსანის" თარგმნა ფრანგულ ენაზე უკვე დასრულებული ჰქონია 1884 წლისთვის. ამის შესახებ ინფორმაციები ქვეყნდება «დროებაში» (3. VIII, 1884; 2-XII, 1884;), «ივერიაში» (VII-VIII, 1884) და სხვ. ამ თარგმანმა იმთავითვე მიიპყრო ქართველი და უცხოელი მოღვაწეების ყურადღება. თავისი აღტაცება ვახტანგ ორბელიანმა ლექსით გამოხატა.[2] საგულისხმოა ილია ჭავჭავაძის აზრი: «დღეს როგორღაც წილად მხვდა, საცა დიდს იხსენებენ, იქ პატარაც მოვიხსენიო. როცა პირველყოფილი კაცობრიობა, მზის ბრწყინვალებით განცვიფრებული, თაყვანს სცემდა მას, ვითარცა ღმერთს, იმავე დროს პატივსა სცემდა მთვარესაც, რომელსაც მხოლოდ მზის შუქი ანათებს. რაკი სამართლიანის თაყვანისცემით მოვიხსენიეთ რუსთაველი, მაშინ უსამართლობა და უმადურობა იქნება დავივიწყოთ მისი მთარგმნელი. რუსთაველი მზეა და მთვარე მისი მთარგმნელი - მეუნარგია იქნება, რადგან ვითა მზის შუქით ჰნათობს მთვარე, ისე რუსთაველის შუქით იმნათობებს მეუნარგიაც დღეის იქით ჩვენს მოღვაწეთა შორის. ღმერთმა ადღეგრძელოს მეუნარგია». ილიას ეს სიტყვა პირველად ქვეყნდება "დროებაში" (1884, №260).

[1] რუსთაველი მსოფლიო ლიტერატურაში, I, თბ., 1976, გვ. 21.

[2] ვ. ორბელიანი, "ნანგრევთა შორის ლამპარი", ლექსების კრებული, თბ., 1928, გვ. 109.

ცალკე უნდა გავეცნოთ არტურ ზუტნერის სტატიას «უცხოელის აზრი «ვეფხისტყაოსანზე», რაც დაიწერა იონა მეუნარგიას მიერ ფრანგულ ენაზე პოემის თარგმანთან დაკავშირებით. იგი პირველად გამოქვეყნდა გაზ. "კავკაზ"-ში, გაზ. «დროებაში» და ჟურნ. «ივერიაში» 1884 წელს (იხ. "კავკაზი", 1884, №265, 267, 268; «დროება», 1884, №258, 259, 261, 264, 265; «ივერია», 1884, XI-XII, გვ. 68-102).

ავსტრიელი ცოლ-ქმარი არტურ ზუტნერი (1850-1902) და ბერტა ზოფია ფელიჩიტა კინსკი (1843-1914). ბერტა გარეგნულად და სულიერად უმშვენიერესი ქალი ყოფილა. იგი მოსწონდა თურმე ერეკლე მეორის შვილიშვილს ირაკლი ბაგრატიონს, ასევე სამეგრელოს მთავრის ძეს ნიკოლოზ დადიანს. ამასთანავე, ბერტა იყო სალომე დადიანის პარიზელი მეგობარი. არტური და ბერტა მთელი ხუთი წლის მანძილზე ზუგდიდში იმყოფებოდნენ. არტურ ზუტნერი იყო დადიანის მამულების მმართველი სამეგრელოლეჩხუმში. ქართული და მეგრული სალაპარაკოდ შეუსწავლია. როდესაც იონა მეუნარგია პოემის თარგმნას შეუდგა, არტურ და ბერტა ზუტნერებს ქართული ენა ჯერ არ სცოდნიათ. არტური თავის «მემუარებში» ამაზე პირდაპირ მიუთითებს (მთარგმნელს 3 თვის განმავლობაში ცაიშში ჰყოლია ზუტნერები): ქართული ეროვნული პოემის - «ვეფხისტყაოსნის» შინაარსს იონა მეუნარგია ფრანგულ ენაზე გვითარგმნიდა სიტყვა-სიტყვით და ჩვენ მას მხატვრულად ვმართავდით ფრანგულ და გერმანულ ენაზეო.

დავუბრუნდეთ არტურ ზუტნერის საყურადღებო ნარკვევს «უცხოელის აზრი «ვეფხისტყაოსანზე». აქ არ გავაანალიზებთ ავტორის დაკვირვებებს პოემის სხვადასხვა საკითხზე, მხოლოდ შევჩერდებით ფრანგულად თარგმნის ისტორიასთან დაკავშირებულ მომენტებზე. ზუტნერი თავიდანვე აღნიშნავს იონა მეუნარგიას კეთილსინდისიერებას დასახული მიზნის მისაღწევად: «ამ გატაცებამ აიძულა ბატონი ი. მეუნარგია პოემის თარგმნისათვის მოეკიდა ხელი, რათა წარედგინა იგი ევროპელი მკითხველისათვის. მისი კალმით შეიქმნა რუსთველის პოემის

პირველი სრული პწკარედი თარგმანი. თვით მთარგმნელი არ მალავს, თუ რა დიდი სიძნელის გადალახვა მოუხდა მას... აღიარებს, რომ დასახულ ამოცანასა და მის შესრულებას შორის ღრმა უფსკრულია. ასეთი თავმდაბლობა მთარგმნელის სასარგებლოდ მეტყველებს და ნათლად გვიჩვენებს, თუ რა დიდი მოწიწებითა და პატივისცემით მოჰქცევია იგი სათარგმნ ნაწარმოებს... ლექსის საუკეთესო თარგმანი სხვა არა არის რა, თუ არა კარგად გარეცხილი ქსოვილის უკუღმა პირი: აქ იგივე ძაფებია (ე.ი. იგივე სიტყვები), მაგრამ ყვავილებისა და არაბესკების ნაცვლად ისინი მხოლოდ საერთო მოხაზულობას გადმოსცემენ, ისიც მეტად მკრთალად».

არტურ ზუტნერის აზრით, იონა მეუნარგიას თარგმანს სხვა დატვირთვაც აქვს: «ბატონ ი. მეუნარგიას თარგმანით მოცემული პირველი ბიძგის შემდეგ რუსთაველის შესწავლის საქმე ერთ ადგილზე აღარ გაიყინება». «სავსებით შესაძლებელია, - განაგრძობს სტატიის ავტორი, - რომ ქართველებს გარდა გამოჩნდებიან სხვა ფილოლოგები, რომლებიც ხელს მოჰკიდებენ რუსთაველის ენის შესწავლას, რათა უფრო ღრმად გამოიკვლიონ პოეტი და ამავე დროს წარმოდგენა შეიქმნან XII საუკუნის დროინდელი ქართული კულტურის მდგომარეობის შესასწავლად». არტურ ზუტნერის მიხედვით, «იონა მეუნარგიას თარგმანს არა აქვს პრეტენზია საბოლოო წარმოდგენა შეუქმნას ევროპელებს აღმოსავლური პოემის შესახებ. მისი საპატიო და ღირსეული მიზანია, დასავლეთის მეცნიერ-მკვლევარებს მიანიშნოს აღმოსავლური ლიტერატურის ჩვენთვის ჯერ კიდევ უცნობი ძეგლის არსებობაზე». ნარკვევის ავტორი იონა მეუნარგიას ემადლიერება იმას, რომ იგი პირველი ევროპელია (დასავლელი კაცი), რომელმაც თავიდან ბოლომდე წაიკითხა «ვეფხისტყაოსანი» ფრანგულად და მიეცა საშუალება ისეთი ეტიუდის შექმნისა, რომლის მიხედვით თავის შთაბეჭდილებებს გააცნობს ევროპელებს რუსთაველის უკვდავ პოემაზე.

განსაცვიფრებელია თუ რა ჯადოსნური ენერგია და «ვეფხის-

ტყაოსნის» შეუცნობელი სიყვარული უნდა ჰქონოდა კაცს, მოკლე დროში ისე ეთარგმნა პოემა, რომ მის შინაარსს ღრმად ჩასწვდომოდნენ მისნი ზიჩი და ჯერ კიდევ (1884) ქართული ენის უცოდინარი არტურ ზუტნერი. ამის გამო გაკვირვებას გამოთქვამს ჟულ მურიე. იგი XIX საუკუნის 70-იანი წლების კავკასიის მეფისნაცვლის შვილის – მიხეილ ნიკოლოზის ძის აღმზრდელად მუშაობდა თბილისში. მან 80-იან წლებში თბილისში დააარსა ფრანგული გაზეთი, რომელსაც თვითონ რედაქტორობდა. აქ იგი აქვეყნებდა წერილებს, ცალკეც მოზრდილ ნაშრომებს. ცნობილია მისი წიგნი სამეგრელოზე.[1]

ჟულ მურიემ რუსთაველის შემოქმედებაზე შექმნა ნაშრომი - «ჯერ არდაბეჭდილი ხელნაწერი... ვეფხის‚ტყაოსანი ფრანციზულს ენაზე ნათარგმნი ი. მეუნარგიასი». ვიდრე იგი ფრანგულ ენაზე გამოქვეყნდებოდა, უთარგმნიათ ქართულად და დაუბეჭდავთ კიდეც («დროება», 1884, N256; გვ. 1-3). ამ სათაურს სქოლიოში აქვს რედაქციის შენიშვნა: ეს ცნობა ჩვენი გამოჩენილის პოემის შესახებ ეკუთვნის ბ. მურიეს, რომელიც აპირებს მის დაბეჭდვას ფრანციზულს ენაზე, მაგრამ დაბეჭდვამდე დაგვავალა და გადმოგვცა ჩვენ ჩვენი მკითხველის გასაცნობად. დასაწყისში მურიე გამოთქვამს გაკვირვებას, რომ მოიპოვება ქართველი, რომელიც ეხლანდელ დროში რამდენიმე თვეს ანდომებს პოემის ფრანგულად თარგმნას. ავტორისათვის ი. მეუნარგიას მიუნდვია ფრანგულად თარგმნილი «ვეფხისტყაოსნის» შესწორება. მურიე შენიშნავს: «თუ ვეფსისტყაოსანი საუკეთესო ქართული თხზულებაა, მე მგონია ფრანცუზულადაც არ უნდა გამჭირებოდა მისი გაგება.[2]

საინტერესოა, რომ «დროებაში» (1884, ნოემბერი) ქვეყნდება უავტორო ცნობა ამავე გაზეთში დაბეჭდილი მურიეს ფელეტონის გარშემო იონა მეუნარგიას მიერ ფრანგულ ენაზე თარგმნილი ვეფხისტყაოსნის შესახებ. მურიე მთლიანად გაცნობია თარგმანს

[1] ი. მეგრელიძე, რუსთველოლოგები, თბ., 1970, გვ. 86.
[2] გ. იმედაშვილი, რუსთველოლოგიური ლიტერატურა, გვ. 88.

და შეუნიშნავს მისი ღირსებანი. ეს კი ევროპელებს საშუალებას მისცემსო შესანიშნავი ქართველების გასაცნობად. გაზეთში მითითებულია, რომ თარგმანმა გამოიწვია ზუტნერის წერილი "კავკაზში". იონა მეუნარგიას ეს თარგმანი გადაეგზავნაო ზიჩის სახელმძღვანელოდ სურათების დახატვისათვის და რომ ეს თარგმანი შემდეგ გაგზავნილი და დაბეჭდილი იქნება პარიზში (იქვე, 94).

«ვეფხისტყაოსნის» ფრანგულ თარგმანს გამოხმაურებია მოურიერი. იგი 1887 წელს ერთ-ერთ ჟურნალში წერს, რომ დაუწყიათ რუსთაველის პოემის პროზაული თარგმნა ფრანგულ ენაზე. ეს არის იონა მეუნარგიას თარგმანი. მისთვის თვითონ მთარგმნელს უთხოვია, რათა მისეული აზრი გამოეთქვა პოემაზე და თარგმანზეც.

მართალია, "ვეფხისტყასნის" ფრანგულად თარგმანს იონა მეუნარგიას შესრულებით იმთავითვე გამოსჩენია დამფასებლები როგორც ქართველთა, ისე უცხოელთა მხრიდან, მაგრამ, სამწუხაროდ, არ ეძინათ თურმე ამ კეთილშობილური მოვლენის წინააღმდეგ ნიჰილისტურად განწყობილ პირთ. ზოილმა (დ. კეზელი) ეს ბოღმა ერთ-ერთ გაზეთშიც გადმოანთხია. "Новое Обозрение"-ში 1886 წლის 7 სექტემბერს გამოქვეყნებულ პასკვილში იგი პირდაპირ დასცინის ჟულ მურიეს და იონა მეუნარგიას მუშაობას «ვეფხისტყაოსნის» ფრანგულად თარგმნა-შესწავლის საქმეში. იგი აღნიშნავს: გაფრანგებული მეგრელის იონა მეუნარგიას ნახევრად ველურმა წინაპრებმა, რომლებიც ოდიშში გარეულ ღორებზე ნადირობდნენ, არაფერი იცოდნენ შოთა რუსთაველის შესახებ და ეჭვი არ ექნებოდათ, რომ მათი შვილიშვილი მიწერ-მოწერას გამართავდა ფრანგ აკად. რენანთან და შეეცდებოდა, როგორმე ერთი-ორი სტრიქონი დაეწერებინა ვეფხისტყაოსნის ფრანგული თარგმანის განზრახვის გამოცემისათვის.[1]

სპეციალური შენიშვნის ღირსია, რომ იონა მეუნარგიამდე

[1] ცნობა ამოღებულია გ. იმედაშვილის დასახელ. წიგნიდან, გვ. 109.

«ვეფხისტყაოსნის» უცხო ენაზე თარგმნის ტრადიციას საფუძველი უკვე ჩაყრილი ჰქონდა. პოემის პირველი სტროფის რუსული სიტყვა-სიტყვით თარგმანი გამოაქვეყნა 1802 წელს ევგენი ბოლხოვიტინოვმა თავის ცნობილ წიგნში. 1828-1831 წლებში მარი ბროსე პროზაული სახით თარგმნიდა ფრანგულ ენაზე «ვეფხისტყაოსანს». მისი რუსულ ენაზე თარგმნის პირველ სერიოზულ ცდას წარმოადგენდა ი. ბარტდინსკის თარგმანი, შესრულებული დავით ჩუბინაშვილის მონაწილეობით. ბარტდინსკის დახმარებას უწევდა გრიგოლ დადიანი. ნაწყვეტები ქვეყნდება 1845 წელს. ი. ევლახოვმაც შეასრულა პოემის ნაწყვეტების თარგმანი, რაც დაბალი ღირსებისაა. ამას მოჰყვა ა. აბაშიძის პროზაული თარგმანი. XIX ს. 40-იან წლებში «ვეფხისტყაოსანი» გ. ერისთავის დახმარებით პოლონურ ენაზე თარგმნა კაზიმირ ლაფჩინსკიმ. ეს პროზაული თარგმანი დაიბეჭდა 1863 წელს. როგორც ზემოთაც მიეთითა, ა. ბორენი (ბობრინსკი) რუსთაველის პოემის შემოკლებულ ვარიანტს თარგმნის ფრანგულად პროზული ფორმით, რაც მეტად სუსტია და უფერული. შესაძლოა ითქვას, იონა მეუნარგიას მიერ ფრანგულ ენაზე თარგმნილი «ვეფხისტყაოსანი» ფეხბედნიერი აღმოჩნდა, ვინაიდან ამან დიდად გაზარდა ინტერესი მისადმი ფრანგულენოვან საზოგადოებაში, რომელსაც რუსთაველის პოემის გარშემო არაერთი საგულისხმო ცნობა მიაწოდეს ჟ. მურიემ (1886), ა. ხახანაშვილმა (1896), ბარონ დე ბაიმ (1898), მ. თამარაშვილმა (1910), შ. ბერიძემ (1928), ნ. მარმა (1928), კ. კარსტმა (1934) და ა.შ. XX საუკუნის 30-იანი წლებიდან კიდევ უფრო ღრმავდება მისწრაფება საფრანგეთში «ვეფხისტყაოსნით» დაინტერესებისა. 1938 წელს პარიზში ქვეყნდება პოემის სრული პროზაული თარგმანი (მთარგმნელნი: გ. გვაზავა, ანი მარსელი-პაონი) 1937 წელს ფრანგულ ენაზე რუსთაველის გენიალური პოემა თარგმნა ე. ორბელიანმა სოლ. იორდანიშვილთან ერთად. საინტერესო წერილები უძღვნეს «ვეფხისტყაოსნის» ცალკეულ საკითხებს გ. გვაზავამ, ე. ჟალუმ, ლ. არაგონმა, კ. სალიამ, ნ. სალიამ,

მ. წერეთელმა... 1964 წელს პარიზში დაიბეჭდა პოემის ახალი სრული პოეტური თარგმანი, შესრულებული ს. წულაძის მიერ (კონსტულტანტი შ. ნუცუბიძე). მას მაღალი შეფასება მიეცა, ხოლო საფრანგეთის აკადემიამ ლანგლუას სახელობის პრემია მიანიჭა. ეს თარგმანი დიდად შეაფასეს რ. ლაკოტმა, მ ბრიონმა, ჟ. კატალამ. ცნობილი ფრანგი ქართველოლოგი რ. ლაფონი რუსთაველის შემოქმედებაზე აქვეყნებს საყურადღებო წერილს. რუსთაველს მაღალ შეფასებას აძლევდნენ: ე. ტოლსტაია, ა. ლანუ, ე. გიევიკი, ჰ. გამარა, ი. განდინი. ამასთანავე, უნდა ითქვას, რომ დიდ და პატარა ფრანგულ ენციკლოპედიებსა და ლექსიკონებში სხვადასხვა დროს გამოქვეყნდა საგულისხმო მასალები რუსთაველისა და მისი პოემის შესახებ.[1]

კვლავ დავუბრუნდეთ ჩვენს საკითხს. «ვეფხისტყაოსნის» იონა მეუნარგიასეული ფრანგული თარგმანი უპირველესად გამიზნული იყო ცნობილი უნგრელი მხატვრის მიხაი ზიჩისათვის, რათა მას დაესურათებინა ტექსტის დამდგენი კომისიის მიერ გამოსაცემად მომზადებული ეს უკვდავი წიგნი. უნგრელი ფერმწერი და გრაფიკოსი ზიჩი (1827-1906) 1847 წლიდან ცხოვრობდა პეტერბურგში. 1858 წელს აირჩიეს პეტერბურგის სამხატვრო აკადემიის აკადემიკოსად. 1859 წლიდან საიმპერატორო კარის მხატვარია. 1881-1882 წლებში ცხოვრობდა კავკასიაში. დაასურათა მედიჩის «ადამიანური ტრაგედია», ლერმონტოვის «დემონი» («თამარის ცეკვა», "ტრეტიაკოვის გალერეა», «თამარი კუბოში», პუშკინის «სახლ-მუზეუმი», პეტერბურგი და სხვ.).. ზიჩი 1881 წელს ჩამოდის თბილისში, სადაც მოწინავე ქართველი საზოგადოების თხოვნით დაიწყო «ვეფხისტყაოსნის» ილუსტრაციაზე მუშაობა. სულ შექმნა 34 სურათი (შეუკვეთეს მხოლოდ 14). «ვეფხისტყაოსნის» საგამომცემლო კომისიამ 27 სურათი შეარჩია. აღნიშნული ნამუშევრები (ამჟამად ინახება საქართველოს ხელოვნების მუზეუმში) მხატვარმა უსასყიდლოდ გადასცა ქართველ ხალხს. გარდა ამისა,

[1] შდრ. რუსთაველი მსოფლიო ლიტერატურაში, I, გვ. 19-29.

ქართულ თემაზე ზიჩიმ შექმნა რამდენიმე ტილო: «ქართველი ქალის პორტრეტი», იკორთის მონასტერი საქართველოში მეორედ ჩამოსვლის დროს (1888).

მიხაი ზიჩი «ვეფხისტყაოსნის» სიკვდილუკარება ილუსტრაციებს ქმნის იონა მეუნარგიასეული ფრანგული თარგმანის საფუძველზე. ზუტნერის, მურიეს, ილია ჭავჭავაძის მაღალი შეფასებანი და ზიჩის მხრიდან სრული წვდომა პოემის შინაარსის სამყაროში ნათლად გვიდასტურებს, რომ ეს თარგმანი ერთ-ერთი საუკეთესო უნდა ყოფილიყო. რაოდენ დასანანია, რომ იგი უკვალოდ გაქრა. 1955 წელს იონა მეუნარგიას შემოქმედებითი მემკვიდრეობის გამოსამზეურებლად დიდად დამაშვრალი სოლ. ცაიშვილი წერდა: «ვეფხისტყაოსნის» იონა მეუნარგიასეული ფრანგული თარგმანი, რომელმაც დადებითი როლი შეასრულა პოემის უცხოელთათვის გაცნობის საქმეში», ჯერ კიდევ არაა გამოცემული, დაკარგვის გზაზეა და საჭიროა მისი მოძებნა. ავტორი იქვე შენიშნავს, რომ ამ თარგმანის ერთი ცალი ერმიტაჟში უნდა იყოს დაცული და მეორე კი მთარგმნელს ბალმონტისთვის უთხოვებია 1915 წელს, მაგრამ იგი საქართველოში აღარ დაუბრუნებიათ, რის შემდეგაც მისი კვალი არა ჩანს. ეჭვი არ გვეპარება, ამ სიტყვების დაწერიდან სოლ. ცაიშვილი მალე რომ არ გარდაცვლილიყო (1957), ყველაფერს გააკეთებდა დაკარგული თარგმანის კვალის მისაგნებად.

საკითხზე მუშაობისას ფრიად საგულისხმო ცნობას წავაწყდით. 1938 წლის გაზ. «ლიტერატურულ საქართველოში» გამოქვეყნებულ თავის სტატიაში («რუსთაველის საიუბილეო გამოფენა") დ. ჯანელიძე წერს: «გამოფენაზე წარმოდგენილია «ვეფხისტყაოსნის» ოთხი ფრანგული თარგმანი ბროსესი, მეუნარგიასი, ბორენისა და ე. იოსელიანისა. თუ 1938 წლისთვის პოემის მეუნარგიასეული ფრანგული თარგმნის ფიზიკურ არსებობაზეა საუბარი, მაშინ გასაკვირია, რა უნდა მოსვლოდა მას, სად უნდა გამქრალიყო. ამ მიმართულებით საინტერესო დაკვირვება აწარმოა გ. შარაძემ თავის ნარკვევში - «ვეფხისტყაოსნის» იონა მეუნარგიასეული ფრანგული

თარგმანის ფრაგმენტები». ჯერ კიდევ 1938 წელს სოლ. ცაიშვილმა გამოაქვეყნა ცნობა იმის შესახებ, რომ ზუგდიდის სახელმწიფო ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმში, კერძოდ, იონა მეუნარგიასეულ ფონდში (№778) დაცულია მიხაი ზიჩის ნაკლებად ცნობილი შარჟები იონა მეუნარგიაზე და «ვეფხისტყაოსნის» პერსონაჟებზე. ამ შარჟების გაცნობით დაინტერესდა გ. შარაძე და საყურადღებო მასალებსაც მიაკვლია. იგი წერს: «ზოგიერთ შარჟს შემოუნახავს ზიჩის ხელითვე ფანქრით მიწერილი იმ სტროფთა ნომრები, რომელთა ილუსტრაციასაც იგი წარმოადგენს (ასეთებია: 40, 136, 219, 553, 734, 962, 1127, 1172). ხოლო ორ შემთხვევაში კი, რაც ყველაზე მეტად საგულისხმოა, ფრანგული თარგმანი სტროფისა - ერთი, მე-40 სტროფის მთლიანი თარგმანი, მეორე, 84-ე სტროფის დასაწყისი სტრიქონი»... შემდეგ მკვლევარს მოჰყავს ეს თარგმანები.[1]

ავტორს გამოაქვს სარწმუნო დასკვნა: «უნდა დაბეჯითებით ითქვას, რომ მ. ზიჩის შარჟებისათვის მხატვრის ხელით მიწერილი ეს ფრანგული ტექსტი, რომელიც უკვე ძლიერ გამქრალებულია, უნდა იყოს ფრაგმენტები ზიჩისათვის 1884 წლის 11 დეკემბერს გაგზავნილი «ვეფხისტყაოსნის» იონა მეუნარგიასეული სრული ფრანგული თარგმანის პირველი ვარიანტისა, რომელიც ისე როგორც დანარჩენი სხვა ორი ვარიანტი ერთი მირთმეული თბილისში იმპერატორისათვის (1888), ხოლო მეორე - ქუთაისში კ. ბალმონტისთვის (1914) დღემდე დაკარგულად ითვლება.[2] გურამ შარაძემ ზიჩის შარჟების საფუძველზე კიდევ ერთ საიდუმლოებას ახადა ფარდა: "ზიჩის შარჟებზე მისივე ხელით შემორჩენილი ფრაგმენტების მიხედვით ახლა უკვე შეიძლება წარმოდგენა ვიქონიოთ «ვეფხისტყაოსნის» იონა მეუნარგიასეული დაკარგული სრული ფრანგული თარგმანის რაობაზე, რომ იგი შესრულებული ყოფილა თეთრი ლექსით». მკვლევარმა ასევე დაადგინა, რომ იონა მეუნარგიასეული ფრანგული თარგმანი შეიცავს 1593 სტროფს. მას ეს თარგმანი შეუსრულებია რუსთაველის პოემის დავით

[1] გ. შარაძე, არქეოგრაფიული ძიებანი, თბ., 1973, გვ. 94-95.
[2] გ. შარაძე, არქეოგრაფიული ძიებანი, თბ., 1973, გვ. 94-95.

ჩუბინაშვილის მიერ 1860 წელს გამოცემულ ტექსტის მიხედვით.

1888 წელს თბილისში დაბეჭდილმა «ვეფხისტყაოსანმა», შემკულმა მიხაი ზიჩის ილუსტრაციებით, დიდი ინტერესი აღძრა რუსულ საზოგადოებაში იმ რეცენზიების საშუალებით, რაც ამ მდიდრულ გამოცემაზე გამოქვეყნდა მაშინდელ ქართულ-რუსულ პერიოდულ გამოცემებში. განსაკუთრებით ხაზი უნდა გაესვას ერთ მნიშვნელოვან ფაქტს. 1888 წლის 28 სექტემბერს თბილისში ჩამოვიდა მეუღლითურთ იმპერატორი ალექსანდრე III. ამ დროს უკვე დაბეჭდილი იყო იონა მეუნარგიასა და გ. ქართველიშვილის ძალისხმევით «ვეფხისტყაოსანი». მისი ერთი ეგზემპლარი გამომცემელმა გ. ქართველიშვილმა მიართვა იმპერატორის მეუღლეს მარიამ თეოდორეს ასულს. ამ შეხვედრისათვის მზად ყოფილა იონა მეუნარგიაც. მას რუსულ ენაზე შეუდგენია რუსთაველის პოემის ვრცელი შინაარსი, რაც ცალკე წიგნად გამოუცია გ. ქართველიშვილს. ეს წიგნაკი რუსი დედოფლისათვის გადაუცია იონა მეუნარგიას. აღფრთოვანებულ დედოფალს ქართველიშვილი და მეუნარგია დაუჯილდოებია იაგუნდითა და ბრილიანტებით შემკული ბეჭდებით. ამის შესახებ იმთავითვე იუწყებოდა «ივერია».[1] ეს ყველაფერი მტკიცე დასტურია იმისა, თუ რა სულისკვეთებით იბრძოდა და ზრუნავდა იონა მეუნარგია, რათა «ვეფხისტყაოსანი» მახლობელი ყოფილიყო უცხოელთათვის (ფრანგები, რუსები).

ამგვარად, ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ შეიძლება დავასკვნათ:

1. იონა მეუნარგიას «ვეფხისტყაოსნისადმი» დიდი სიყვარული სიყმაწვილიდანვე ჰქონდა ჩანერგილი;

2. 25 წლის იონა მეუნარგიას პირველი საქმიანი მიმართება «ვეფხისტყაოსანთან» გამოჩნდა პარიზის ნაციონალურ ბიბლიოთეკაში მუშაობისას, სადაც იპოვა და გადმოწერა 396 სტროფი ნანუჩა ციციშვილისეული «ვეფხისტყაოსნის» დამატებანისა;

[1] "ივერია", 1888, №207-209; შდრ. სოლ. ყუბანეიშვილი, "ვეფხისტყაოსნის" რუსულ ენაზე თარგმნისა და გამოცემის პირველი ცდა", ზუგდიდის სახელმწ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის შრომები. I, გვ. 385-386.

3. «ვეფხისტყაოსნის» კვლევა-ძიებისადმი მისი ინტერესი გააღვივა და განამტკიცა 1876-1878 წლებში პარიზში ყოფნისას საფრანგეთის უდიდეს მწერალთან ვიქტორ ჰიუგოსთან მეტად გახმაურებულმა შეხვედრა-დიალოგმა;

4. სამშობლოში დაბრუნებული იონა მეუნარგიას ინიციატივით XIX საუკუნის 80-იანი წლების დასაწყისიდანვე შედგა «ვეფხისტყაოსნის» ტექსტის დამდგენი კომისია, რომელშიც შევიდნენ იმჟამინდელი სახელგანთქმული ქართველი მოღვაწენი (ილია ჭავჭა-ვაძე, გრიგოლ ორბელიანი, აკაკი წერეთელი, დიმიტრი ყიფიანი, გიორგი წერეთელი...);

5. ქართველ მოწინავე საზოგადოებაში დაიბადა სურვილი, რომ რუსთაველის პოემის კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი გამოცემულიყო განთქმული უნგრელი მხატვრის მიხაი ზიჩის ილუსტრაციებით დამშვენებული;

6. მიხაი ზიჩის მხრიდან «ვეფხისტყაოსნის» შინაარსში ღრმად ჩასაწვდომად და ილუსტრაციების შესაქმნელად ილია ჭავჭავაძის დავალებით იონა მეუნარგია მოკლე ხანში (1884 წლის სექტემბერ-ნოემბერში) სრულად თარგმნის ფრანგულ ენაზე პოემას;

7. მის მიერ ვიქტორ ჰიუგოს ენაზე გადათარგმნილმა რუსთაველის უკვდავმა ქმნილებამ იმთავითვე დაიმსახურა მაღალი შეფასება როგორც ქართველთა (ილია ჭავჭავაძე, ვ. ორბელიანი...), ისე უცხოელთა (არტურ ზუტნერი, ჟულ მურიე...) მხრიდან;

8. იონა მეუნარგიას მიერ მიხაი ზიჩისათვის გაგზავნილი, ასევე 1915 წელს კ. მალმონტისათვის მირთმეული «ვეფხისტყაოსნის» ფრანგული თარგმანი დღემდე დაკარგულად ითვლება;

9. «ვეფხისტყაოსნის» 1888 წლის მდიდრულ გამოცემაში დიდია წვლილი იონა მეუნარგიასი;

10. იონა მეუნარგიას სახელთან არის დაკავშირებული რუსთაველის მსოფლიო მნიშვნელობის შედევრის შინაარსის პირველი სრული რუსული თარგმანის შესრულება, რაც 1888 წელს გ. ქართველიშვილის წყალობით ცალკე წიგნაკად გამოქვეყნდა.

ფართოდ არის ცნობილი ძველი ქართული კულტურისა და მწერლობის კვლევა-ძიების მასშტაბურობა და მიღწევები. ამ დიდ საქმეში განუზომელია ქართულ ფილოლოგიის მამამთავრის კ. კეკელიძის წვლილი. გამოჩენილმა მეცნიერმა მოღვაწეობა სწორედ მაშინ დაიწყო, როდესაც „ქართული ლიტერატურის ისტორიის დამუშავება ბიბლიოგრაფიულ ანუ სტატისტიკურ პერიოდში იმყოფებოდა“. დიდმა მეცნიერმა ასევე დაუღალავი შრომა გასწია ძველი ქართულ ლიტერატურის ისტორიის დარგში მომუშავე მკვლევარ-სპეციალისტთა კადრების წრთობისა და აღზრდის საქმეში. ძველი ქართული კულტურის სამსახურში კ. კეკელიძის ღირსეულ მოწაფეთა შორის პროფ. ლევან მენაბდე ერთგული და მუხლჩაუხრელი ჯარისკაცივით დგას.

ბუნების მიერ ხელდასხმულ ნიჭს შრომისმოყვარეობის უჩვეულო უნარი დაერთო და მის ფასად ლ. მენაბდემ ღვაწლმოსილი მეცნიერის სახელი დაიმკვიდრა. მრავლისმეტყველი და ტევადი სიტყვაა – 300-ზე მეტი ნაშრომი (გამოკვლევები, სამეცნიერო-პოპულარული წერილები, რეცენზიები, შენიშვნები, ბიბლიოგრაფია), რომელიც მკვლევარს დღემდე გამოქვეყნებული აქვს. ლ. მენაბდე მრავალი წიგნის ავტორია. მეცნიერის ნაშრომებს მშობლიურ ენაზე კითხულობენ რუსი თუ უცხოელი სპეციალისტებიც.

ლ. მენაბდის ნაშრომებს შრომის საგანგებოდ უნდა გამოიყოს 3 წიგნად დასტამბული „ძველი ქართული მწერლობის კერები“. მკვლევარს აღიარებისათვის მარტო ეს ნაშრომი ეყოფოდა. ამ რთული პრობლემის შესწავლის საკითხი სამეცნიერო ლიტერატურაში დიდხანს იდგა და პირველთაგანმა ლ. მენაბდემ წარმატებით შეძლო მისი მონოგრაფიულად დამუშავება. ამით კი ამოვსებულ იქნა ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში არსებული ხარვეზი.

ძველი ქართული მწერლობა ის უშრეტი წყაროა, რომელმაც

გზა გაუხსნა XIX საუკუნის ქართულ ლიტერატურას. ვინც იცნობს V-XVIII საუკუნეების და XIX საუკუნის ქართული მწერლობის კლასიკურ ნიმუშებს, თვალნათლივ შეუძლია წარმოიდგინოს თუ რა კვალი დააჩნია შუა საუკუნეების ქართულმა სიტყვიერმა კულტურამ ახალი ქართული ლიტერატურის საუკეთესო წარმომადგენელთა შემოქმედებითი აზრის ჩამოყალიბება-განვითარებასა და ცხოველმყოფელობას.

მართალია, ბევრი დაწერილა XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსების კავშირურთიერთობაზე (იდეურ-თემატიკური, მხატვრულ-ფორმობრივი თვალსაზრისით) ძველ ქართულ მწერლობასთან, მაგრამ პროფ. ლ. მენაბდემ თავის წიგნში „XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსები და ძველი ქართული მწერლობა“ მოგვცა მნიშვნელოვანი პრობლემის ახლებური გაშუქება. ეს იყო პირველი სერიოზული ცდა და ნაბიჯი აღნიშნული საკითხების შედარებით სრულად შესწავლის საქმეში.

ავტორს ამ საყურადღებო პრობლემის გადასაჭრელად მეტად დიდი და ნაყოფიერი შრომა გაუწევია. იგი ღრმად და დაკვირვებით გაცნობია XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსების მხატვრულ მემკვიდრეობას, კრიტიკულ და პუბლიცისტურ-პოლემიკურ წერილებსა და ეპისტოლარულ მასალებსაც კი. ყოველივე ამის საფუძველზე მკვლევარმა წარმოაჩინა ახალი ქართული ლიტერატურის სახელოვანი წარმომადგენლების ღვაწლი ძველი ქართული ხელნაწერების შეკრების, მეცნიერული აღწერილობისა და პუბლიკაციისა, მათი როლი ძველი ქართული მწერლობის შესწავლასა და მისი ხელმყოფელთაგან დაცვის საქმეში.

ლ. მენაბდე ამჟღავნებს რა როგორც ბიბლიური წიგნების, ისე ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლთა ტექსტების საფუძვლიან ცოდნას, მეცნიერულად ასაბუთებს XIX საუკუნის ქართველ კლასიკოსთა მიერ შუა საუკუნეების ქართველ შემოქმედთა გონითი ნაღვაწის გამოყენების ფაქტებს თავიანთ ნაწერებში.

XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსები დიდად აფასებდნენ

რა ძველ ქართულ მწერლობას, ზოგჯერ იჩენდნენ ერთგვარ უზუსტობას, მოსდიოდათ ფაქტობრივი შეცდომებიც კი, რაზეც მკვლევარი თავის წიგნში საგანგებოდ ამახვილებს ყურადღებას და იხილავს ამ საკითხს V-XVIII საუკუნეების ქართული ლიტერატურის მეცნიერული შესწავლის დღევანდელი მაღალი დონის პოზიციებიდან.

წიგნში ამომწურავადაა გაშუქებული XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსების რუსთველოლოგიური ნააზრევი. ლ. მენაბდე წერს: „XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსები იჩენდნენ „ვეფხისტყაოსნის“ საფუძვლიან ცოდნას და დაუფარავად ამჟღავნებდნენ უსაზღვრო სიყვარულს გენიოსი შემოქმედისადმი, კარგად ერკვეოდნენ რუსთველოლოგიურ პრობლემებში და დაბეჯითებით ამტკიცებდნენ პოემის ორიგინალობას, მიიჩნევდნენ მას ქართული სინამდვილის მხატვრულ გარდასახვად. აღსანიშნავია, რომ ამ პრობლემას მეცნიერმა ცალკე მონოგრაფია მიუძღვნა, რომელიც ჯერ კიდევ 1967 წელს გამოქვეყნდა სათაურით – „ვეფხისტყაოსანი“ და საქართველოს ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მოღვაწენი“. წიგნში განხილულია და შეფასებული ი. ჭავჭავაძის, ა. წერეთლის, გ. წერეთლის, ნ. ნიკოლაძის, ი. გოგებაშვილის, ვაჟა-ფშაველას რუსთველოლოგიური შეხედულებანი, ნაჩვენებია მათი ნააზრევის ისტორიულ-მეცნიერული ღირებულება თანამედროვე თვალსაზრისით, გარკვეულია „ვეფხისტყაოსნის“ როლი საქართველოს ეროვნულ-გამათავისუფლებელ მოძრაობაში XIX საუკუნის II ნახევარში. ამასთან დაკავშირებით ნაშრომში ვკითხულობთ: XIX საუკუნის ქართველმა კლასიკოსებმა თავიანთი რუსთველოლოგიური ნააზრევით და საზოგადოებრივ-ლიტერატურულსა თუ კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობაში „ვეფხისტყაოსნის“ ოსტატური გამოყენებით ისინი ხელს უწყობდნენ ქართველთა შორის ეროვნული გრძნობის განმტკიცებას, ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის კიდევ უფრო მეტი ძალით გაჩაღებას. ამავე წიგნში ავტორი ვრცელ ნარკვევს

უძღვნის XIX საუკუნის 60-იანი წლებისათვის რუსთველოლოგიის დონის მიმოხილვის საკითხს, კერძოდ, მხედველობაში მიიღება „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცემები და რუსთველოლოგიური ლიტერატურა.

მკვლევარმა დასახელებულ წიგნში ფართო ადგილი დაუთმო „ვეფხისტყაოსანთან“ ილია ჭავჭავაძის დამოკიდებულების საკითხს. იგი ეხება „ვეფხისტყაოსნის“ ისტორიულ-ლიტერატურულ პრობლემატიკას, პოემის ორიგინალობას, პოემის გმირთა დახასიათებას, „ვეფხისტყაოსნის“ ზნეობრივად ამამაღლებელი ტიტანური ძალის სიყვარულს. ლ. მენაბდის საგანგებო ყურადღებას იქცევს ილია ჭავჭავაძის წერილი „აკაკი წერეთელი და „ვეფხისტყაოსანი“, სადაც ღრმა მეცნიერული დონით არის განხილული პოემა. მასში ნათლად იკვეთება „ვეფხისტყაოსნის“ ლიტერატურულ-ესთეტიკური თვალსაზრისით გაშუქების შთამბეჭდავი ძალისხმევა. მკვლევარი განიხილავს დიდი ილიას დასახელებულ წერილს, მის პოლემიკას აკ. წერეთელთან იმის თაობაზე, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობის ძეგლია და შეუწყნარებელია მისი „ვიწრო ფარგლებში მომწყვდევა“. აქ ილია მართალს მხედველობაში ჰქონდა ის გარემოება, რომ აკ. წერეთლის დედააზრით, რუსთაველმა პოემაში თითქოსდა გამოსახა საქართველოს სხვადასხვა კუთხის (ქართლი, იმერეთი, სამეგრელო) მკვიდრი ქართველი. ეს შეხედულება, ილიას თქმით, „მეტისმეტად სუსტი რამ არის და თუმცა ზედ ასხმულს მარგალიტებს ჰზიდავს, მაგრამ კრიტიკის ხელშეხებას კი ვერ უძლებს“.

ლ. მენაბდე აანალიზებს რა ილია ჭავჭავაძის პოლემიკურ წერილს, მკითხველის ყურადღებას მიაქცევს იმ ხარვეზსა თუ ნაკლზე, რაც დასახელებულ ნარკვევს ახლავს. ესაა უპირველესად ეროვნულისა და ზოგადსაკაცობრიოს დაცილება ერთმანეთისაგან. მიუხედავად ამისა, როგორც მეცნიერმა შენიშნა, ილიას წერილი – „აკაკი წერეთელი და „ვეფხისტყაოსანი“ ეს არის სერიოზული

და ფრიად მნიშვნელოვანი კრიტიკული ანალიზი რუსთაველის პოემისა. ფაქტიურად იგი იყო პირველი ცდა „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ-ესთეტიკური თვალსაზრისით განხილვისა და ტიპაჟის სრულად დახასიათებისა. რუსთაველის თხზულების პერსონაჟთა საკითხი დასმულია ასევე ილია ჭავჭავაძის სხვა წერილში, როგორიცაა „ჩვენი ეხლანდელი სიბრძნე-სიცრუე“. ილია წერდა: პოემის გმირები „არც თავის დღეში ყოფილან და არცა არიან, არც ოდესმე უცხოვრიათ და არც ეხლა სცხოვრობენ“. პოეტმა მოგონილს ამბავს ისეთი სული ჩაატანა, რომ „არაჭეშმარიტი ამბავი მართალი გვგონია“. უნდა აღინიშნოს ერთი საგულისხმო ფაქტი. ილია ჭავჭავაძეს აკ. წერეთლის წერილზე თუ, საერთოდ, პოემის იდეურ-მხატვრულ მხარეზე მსჯელობისას არაფერი უთქვამს „ვეფხისტყაოსნის“ ალეგორიულ პოემად დასახვის თაობაზე. მითუმეტეს მისმა წინამორბედებმა (ვახტანგ VI, დავით გურამიშვილი, ანტონ კათალიკოსი) თუ თანამედროვეებმა (აკაკი წერეთელი, ვაჟა-ფშაველა, მარი ბროსე) საგანგებოდ გაამახვილეს მასზე ყურადღება. ერთი სიტყვით, „ვეფხისტყაოსნის“ ალეგორიული ინტერპრეტაციის შესაძლებლობის საკითხი ილია ჭავჭავაძეს არ დაუსვამს, რაზეც ლ. მენაბდესაც არ უმსჯელია.

ლ. მენაბდე თავის წიგნში ასევე განიხილავს ილია ჭავჭავაძის კრიტიკულ გამოსვლებს ი. ჯაბადარისა და ნ. მარის შეხედულებების წინააღმდეგ „ვეფხისტყაოსნის“ ცალკეულ პრობლემებთან დაკავშირებით (განსაკუთრებით, პოემის ორიგინალობის თაობაზე), ლ. მენაბდე სრულ წარმოდგენას უქმნის მკითხველს იმის შესახებ თუ რა უხვად სარგებლობდა ილია ჭავჭავაძე „ვეფხისტყაოსნით“ მხატვრული თხზულებებისა და მეცნიერულ-პოლემიკური წერილების შექმნისას. საქმე ეხება პოემის ბრძნულ გამონათქვამებს, მახვილგონივრულ აფორიზმებს, სენტენციებს, რუსთაველის სიტყვებს (ფრაზეოლოგიურ ერთეულებს). მკვლევარი საგანგებოდ გახაზავს იმას, რომ დიდი ილია რუსთაველის გამონათქვამებს ზოგჯერ თავისუფლადაც ეკიდებოდა, ცვლიდა

მას, მაგრამ შინაარსობრივ-აზრობრივ მხარეს უნარჩუნებდა. სათანადო ნიმუშები დაფიქსირებულია ლ. მენაბდის წიგნში. აქვე ვეცნობით ილიას მხატვრულ ძეგლებსა და პუბლიცისტურ წერილებში რუსთაველის სიტყვების პერიფრაზირების ფაქტებსაც. მეცნიერი თვალნათლივ მიგვანიშნებს რუსთაველის პოემის გავლენის შესახებ ილია ჭავჭავაძის პოეტურ ოსტატობაზე. კერძოდ, მხედველობაშია მიღებული: აზრის მკაფიოდ გამოსახატავად სიტყვათა გამეორება („შაბაშ სიტყვა, შაბაშ საქმე, მისგან ქმნილი"), მიმართვა და შეძახება („ჩემო მკვლელო! ვიცი, ვიცი, არ ხარ ისე მშვენიერი") განმეორება მიმართვისას („ღმერთო, ღმერთო, ეს ხმა ტკბილი გამაგონე ჩემს მამულში"), მხატვრული ჩამოთვლის ხერხი („მინდორნი, ტყენი, სახნავნი, ველნი"), ზმნების სიუხვე („გავიშლი ფრთებსა, გავიჭიმები"), უარყოფითი „არ" ნაწილაკის ხმარება სიტყვათა საწარმოებლად („არ-გათენება", „არ-გამწყრალი", არ-ფიცხელი").

ლ. მენაბდის წიგნში ფართო ადგილი ეთმობა აკაკი წერეთლის რუსთველოლოგიური ნააზრევის შესწავლა-განხილვას. როგორც მართებულად შენიშნავს მკვლევარი, აკ. წერეთელი, ერთი მხრივ, ეწეოდა „ვეფხისტყაოსნის" პოპულარიზაციას, მეორე მხრივ, რუსთაველის პოემას იყენებდა თანამემამულეთა შორის ეროვნული იდეების საქადაგებლად. იგი დიდი შემოქმედისათვის სულიერ საზრდოსთან ერთად კვლევა-ძიების ობიექტიც იყო. ლ. მენაბდე გვაძლევს კრიტიკულ ანალიზს აკ. წერეთლის რუსთველოლოგიური წერილებისა, როგორიცაა: „სამი ლექცია „ვეფხისტყაოსანზე", „რამდენიმე სიტყვა ბატონ ილია ჭავჭავაძის საპასუხო „ვეფხისტყაოსნის" გამო", „ს. კაკაბაძის მოხსენების გამო" და სხვა. აკ. წერეთელი დაინტერესებული იყო მრავალი პრობლემით, კერძოდ: ავტორის ვინაობა, მისი ცხოვრება და მოღვაწეობა, პოემის ტექსტოლოგიური საკითხები, ტიპაჟი, პოემის ფაბულის წყაროს საკითხი, თამარისდროინდელი საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური თუ კულტურული ვითარების ანარეკ-

ლი „ვეფხისტყაოსანში“ და სხვა, რაც კვლევის საგნად გაუხდია ლ. მენაბდეს. მეცნიერი ასევე დაწვრილებით განიხილავს აკ. წერეთლის მოსაზრებებს რუსთაველის ენის შესახებ, რუსთაველის პოემის გავლენაზე მომდევნო ხანის ქართულ მწერლობასა და საერთოდ ქართველი საზოგადოებრიობის ცხოვრებაზე. მკვლევარი მსჯელობის მიღმა არ ტოვებს ცალკეულ შეცდომებს, უზუსტობებს, არასწორ შეხედულებებს აკ. წერეთლისა და რუსთველოლოგიურ პრობლემატიკასთან დაკავშირებით.

ლ. მენაბდეს დეტალურად შეუსწავლია თუ რა გავლენა მოახდინა „ვეფხისტყაოსანმა“ აკ. წერეთლის შემოქმედებაზე. პოეტი რუსთაველის ცალკეული აზრების ფართოდ გამოყენებას მიმართავდა მხატვრულ ძეგლებში, მეცნიერულ-კრიტიკულ თუ პუბლიცისტურ წერილებში, იყენებდა ასევე აფორიზმებს, სენტენციებს. მკვლევარს მოაქვს ამის დასადასტურებლად მეტად მდიდარი მასალები. აკ. წერეთელიც (ისევე როგორც ილ. ჭავჭავაძე) თავისუფლად ეკიდებოდა პოემის ტექსტს, უცვლიდა მას სახეს, ოღონდ კონსტრუქციის დაუზიანებლად. ამ ფაქტორსაც საკმაოდ ეხება მეცნიერი. ლ. მენაბდე ვრცლად განიხილავს გიორგი წერეთლის, იაკობ გოგებაშვილის, ნიკო ნიკოლაძის რუსთველოლოგიურ შეხედულებებსაც, მაგრამ ამჯერად გვსურს შევჩერდეთ ვაჟა-ფშაველას ნააზრევზე საკითხთან დაკავშირებით. ლ. მენაბდე აანალიზებს „გველისმჭამელის“ ავტორის შეხედულებებს რუსთველოლოგიის შემდეგ პრობლემებზე: „პოემის ორიგინალობის საკითხი, სიუჟეტის სადაურობა, „ვეფხისტყაოსნისა“ და ხალხური „ტარიელიანის“ ურთიერთობა, ტექსტოლოგიური პრობლემები, ტიპაჟი და ა. შ. ვაჟამ მკაცრად გააკრიტიკა ისინი, ვინც პოემას სპარსულიდან თარგმნილად თვლიდა. ალ. ბარამიძის თქმისა არ იყოს, ვაჟამ ძირი გამოუთხარა „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის სპარსულიდან მომდინარეობის თეორიას და მეცნიერულად დაასაბუთა პოემის ორიგინალობა. თანამედროვე რუსთველოლოგია მთლიანად

იზიარებს მის პრინციპულ მოსაზრებასაც და საბუთიანობასაც. ლ. მენაბდე მკითხველს მიანიშნებს იმაზეც, რომ ვაჟა-ფშაველას „ვეფხისტყაოსანი“ არა მხოლოდ ორიგინალურ ნაწარმოებად მიაჩნდა, არამედ მის ტექსტში თამარის დროის საქართველოს პოლიტიკურ-ისტორიული ვითარების ანარეკლს ხედავდა. ვაჟა ერთგან წერდა: „თამარის დიდებული ეპოქა თავის გამოჩენილი ისტორიულის პირებით, მჩქეფარე, გამარჯვებული ცხოვრებით აღაფრთოვანებდა შოთას, აჟღერებდა მის ჩანგს, აძლევდა მარაგს ტიპების შექმნისას, შინაარსს „ვეფხისტყაოსნისათვის“. ლ. მენაბდის დასკვნით, ვაჟა-ფშაველას რუსთველოლოგიურ შეხედულებებს დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა, ხოლო ზოგიერთი კიდევ უფრო დადასტურდა შემდგომი კვლევა-ძიებით. მეცნიერი ამასთან ერთად მოცემულ ნარკვევში არ ღალატობს თავის მეთოდოლოგიას და ვრცლად ეხება საკითხს იმის შესახებ, თუ რა გავლენა მოახდინა, საერთოდ, „ვეფხისტყაოსანმა“ ვაჟას მხატვრულ შემოქმედებაზე: როგორ მიმართავდა იგი და იყენებდა რუსთაველის აფორიზმებს, ბრძნულ გამონათქვამებს, შეგონებებს პუბლიცისტურ წერილებში, მხატვრულ შემოქმედებაში. ავტორს მოაქვს მთელი რიგი საილუსტრაციო მასალები ყოველივე ამის დასასაბუთებლად.

რუსთველოლოგიური პრობლემატიკის კვლევა სულ უფრო და უფრო ფართო ადგილს იკავებს ლ. მენაბდის მეცნიერულ მოღვაწეობაში. ბოლო ხანებში (1988, 1990 წლებში) ზედიზედ გამოვიდა მკვლევარის ორი მონოგრაფია: რუსთაველი საბჭოთა კავშირის ხალხთა ლიტერატურაში (თბ., 1988), რუსთაველი საზღვარგარეთულ ლიტერატურაში (თბილისი 1990). პირველ წიგნში თავმოყრილია მეტად მდიდარი მასალა რუსეთის, უკრაინის, ბელორუსიის, უზბეკეთის, ყაზახეთის, საქართველოს, აზერბაიჯანის, ლიტვის, ლატვიის, ესტონეთის, მოლდავეთის, ყირგიზეთის, ტაჯიკეთის, სომხეთის, თურქმენეთის მოღვაწეთა რუსთველოლოგიური ნააზრევიდან. საკითხებზე მსჯელობისას ლ. მენაბდე მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს ზემოთ ჩამოთვლილ

რესპუბლიკების მკვიდრი ხალხების ენებზე პოემის ამეტყველებას. ცნობილია, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ რუსულ ენაზე სრულად ითარგმნა რვაჯერ, აზერბაიჯანულად ორჯერ, სომხურად ორჯერ, აფხაზურად ორჯერ, ოსურ ენაზეც ორჯერ, პოემა ასევე თითოჯერ თარგმნილია მოლდავურ, ყირგიზულ, ტაჯიკურ, თურქმენულ, ჩეჩნურ, ბალყარულ, ყაბარდოულ, იაკუტურ და ლაკურ ენებზე. ლ. მენაბდის ნაშრომში ვრცლად არის წარმოჩენილი დასახელებულ რესპუბლიკებში მოღვაწე მეცნიერთა წვლილი რუსთველოლოგიური პრობლემატიკის დამუშავების საქმეში, თუმცა თქმული თანაბრად არ ვრცელდება ყველა რესპუბლიკაზე. მკვლევარი მწუხარებით შენიშნავს, რომ ზოგიერთ რესპუბლიკაში რუსთაველზე ჯერ მხოლოდ ზოგადი ხასიათის პოპულარული წერილები იბეჭდება, რაც რუსთველოლოგიის განვითარების თანამედროვე ეტაპზე საკმარისი არაა.

უაღრესად მნიშვნელოვანია და რუსთველოლოგიით დაინტერესებულ პირთათვის დიდი სარგებლობის მომტანი მეორე მონოგრაფია – „რუსთაველი საზღვარგარეთულ ლიტერატურაში“. ავტორს ჩაუტარებია მეტად შრომატევადი სამუშაო, რომლის საფუძველზე თვალსაჩინოდ წარმოჩნდა საზღვარგარეთელ მოღვაწეთა რუსთველოლოგიური ნააზრევი. ლ. მენაბდე თავისი წიგნის წინასიტყვაობაში ერთგან მეტად საყურადღებო ფაქტს გვამცნობს: „არაერთმა უცხოელმა მკვლევარმა „ვეფხისტყაოსანი“ გაიცნო და შეისწავლა არა საკუთრივ ქართველოლოგიური ინტერესების გამო, მისი გაანალიზება საჭიროდ მიიჩნია ქართული ლიტერატურული ცხოვრების ეპოქალური მნიშვნელობის მოვლენების სწორად ახსნისა და შემოქმედებითი პროცესების უკეთ გააზრების მიზნით“. წიგნში მკითხველი გაეცნობა ევროპის (საფრანგეთი, გერმანია, ავსტრია, პოლონეთი, ინგლისი, უნგრეთი, იტალია, ბულგარეთი, საბერძნეთი, ბელგია, ჩეხოსლოვაკია, შვეიცარია, ნორვეგია, ჰოლანდია, ესპანეთი, ირლანდია, რუმინეთი, დანია, იუგოსლავია, შვეცია, ფინეთი), ამერიკის (ამერიკის შეერ-

თებული შტატები, ჩილე, კანადა, კუბა, ვენესუელა), აზიის (ირანი, ჩინეთი, იაპონია, ისრაელი, მონღოლეთი, ინდოეთი, ვიეტნამი, თურქეთი, სირია, ლიბანი), აფრიკისა და ავსტრალიის მკვიდრი მოღვაწეების რუსთველოლოგიურ ნააზრევს. ამასთანავე, ლ. მენაბდე მოკლედ მიმოიხილავს მრავალი ქვეყნის საზოგადოებრიობის მიერ „ვეფხისტყაოსნის" გაცნობის, თარგმნისა და შესწავლის ისტორიას. მეცნიერი იმაზეც ამახვილებს ყურადღებას, რომ, მართალია, უცხოელ მოღვაწეთა რუსთველოლოგიურ წერილებში ხშირად გვხვდება საგულისხმო დაკვირვებები, მახვილგონიერული პარალელები, დამახინჯებული დასკვნები, მაგრამ არც თუ იშვიათია შეცდომები და გულუბრყვილო მსჯელობა.

ცალკე უნდა შევეხოთ ლ. მენაბდის სოლიდურ მონოგრაფიას ვახტანგ მეექვსის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის, მისი მრავალმხრივი კულტურულ-ლიტერატურული მემკვიდრეობის შესახებ. ავტორი ვრცლად მიმოიხილავს მეფე პოეტის რთული ცხოვრების გზას, რომელიც ორიოდე სიტყვით ასე შეიძლება გადმოცემულ იქნას: ვახტანგ მეექვსის აღზრდა, ქართლის ტახტისათვის გაჩაღებულ ბრძოლაში მონაწილეობა, ქართლის გამგებლობა, ირანში ჩასვლა და ტყვეობის ხვედრი, სამშობლოში დაბრუნება, რუსეთში წასვლა მრავალრიცხოვანი ამალითურთ, ასტრახანში აღსრულება და იქვე პოვნა სამუდამო განსასვენებლისა. ერთი სიტყვით, ლ. მენაბდის წიგნის ის მონაკვეთი, რომელიც გვამცნობს მეფე პოეტის ნარ-ეკლიანი ცხოვრების გზას, იკითხება ინტერესით. მკვითხველს სრული წარმოდგენა ექმნება ამ დაუღალავი მოღვაწის მიერ განვლილ გზებზე. ამავე დროს საფუძვლიანად ვეცნობით XVII საუკუნის მიწურულისა და XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკურ ვითარებას.

ლ. მენაბდეს საანალიზო წიგნის მეორე ნაწილში განხილული აქვს ვახტანგ მეექვსის ლირიკული ნაწარმოებები, რომლებიც შექმნილია პატრიოტულ თემატიკაზე, მიჯნურობაზე, წუთისოფლის რაობაზე. იგი საგანგებოდ ჩერდება პოეტის მიერ სიყვარულის

ალეგორიულ-მისტიკურ გააზრებებზე, მის დამსახურებაზე ქართულივერსიფიკაციისდარგში.ასევე,მეცნიერისკვლევისობიექტში ექცევა ვახტანგ მეექვსის მთარგმნელობითი მოღვაწეობა. კერძოდ, მეფე პოეტის მიერ თარგმნილი ისეთი ძეგლები, როგორიცაა: „ამირნასარიანი“, „ქილილა და დამანა“ „სიბრძნე მალაღობელი“. ლ. მენაბდეს სპეციალური დაკვირვების საგნად უქცევია ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსანი“. იგი არაერთი მეცნიერის (განსაკუთრებით რუსთველოლოგთა) კვლევის საგანი ყოფილა წლების მანძილზე. მკვლევარი აშუქებს ძირითად საკითხებს, რაც ვახტანგ მეექვსის მიერ „ვეფხისტყაოსნისათვის“ დართულ კომენტარებს უკავშირდება. ამათგან სპეციალურად გამოვყოფდით „ვეფხისტყაოსნის“ სიყვარულის თემატიკის საღვთო მიჯნურობად გაგებას. ლ. მენაბდეს თავის წიგნში ასევე ზოგადად განხილული აქვს ვახტანგ მეექვსის მეცნიერული შრომები ისეთ დარგებში, როგორიცაა: ასტრონომია, ქიმია, მედიცინა, ლექსიკოგრაფია, ისტორიოგრაფია და ა. შ.

რევაზ სირაძე რუსთაველის ესთეტიკაზე

რუსთაველის ლიტერატურულ-ესთეტიკურ შეხედულებებს და „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველებას არაერთი ნაშრომი და სპეციალური გამოკვლევანი მიეძღვნა, რომელთა შორის გამოვყოფთ: შ. ნუცუბიძის, კ. კეკელიძის, ა. ბარამიძის, მ. გოგიბერიძის, გ. ნადირაძის, ელ. ხინთიბიძის, გ. ჯიბლაძის, აკ. გაწერელიას, გ. იმედაშვილის, შ. ხიდაშელის, შ. ღლონტის, ს. ცაიშვილის, მ. დუდუჩავას, ნ. ნათაძის, მ. გიგინეიშვილის, ზ. გამსახურდიას და სხვათა გამოკვლევებს.

რუსთაველის ესთეტიკას წლების განმავლობაში წარმატებით იკვლევდა რევაზ სირაძე, რომელიც დასახელებულ მეცნიერთა ნაშრომების გათვალისწინების საფუძველზე წარმოაჩენდა ახალ მომენტებსაც. ამთავითვე ვიტყვით, რომ მისი კვლევის შედეგები ერთობ ახლებურია და სულ სხვა კუთხით გვახედებს რუსთაველის ესთეტიკის სამყაროში. ეს ნათლად გამოჩნდა რ. სირაძის პირველივე მონოგრაფიაში – „ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები“,[1] სადაც შეტანილია ნარკვევი – „ასახვის რუსთველური მეთოდი და „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულა.

ვიდრე უშუალოდ ამ პრობლემაზე იმსჯელებდეს, რ. სირაძე მკითხველს შეახსენებს წინარუსთველურ ქართულ ლიტერატურაში გავრცელებულ მკვეთრად გამოხატულ ლიტერატურულ ტრადიციას, რომლის თანახმად ლიტერატურამ უნდა ასახოს მხოლოდ კონკრეტულ-ისტორიული და ქართული სინამდვილიდან აღებული მოვლენები („ჭეშმარიტად აღწერის“ მეთოდი). გამონაგონზე დამყარებული ნაწარმოები „ზღაპრობად“ და „ნატყუარად“ ითვლებოდა. ეს მეთოდი შეიცვალა საერო მწერლობის აღმოცენების შემდეგ.

რ. სირაძის შენიშვნით, მხატვრული აზროვნების თვალსაზრისით ძირითადი სიახლე, რომელიც საერო მწერლობის წარმოშო-

[1] რ. სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბ., 1975.

ბიდან დაინერგა, სწორედ ის იყო, რომ ამიერიდან ლიტერატურა დაემყარა გამონაგონის მხატვრულ სიმართლეს, სადაც მოვლენები „ნამდვილი“ იყო არა კონკრეტულ-ისტორიულობით (როგორც აგიოგრაფიაშია), არამედ შესაძლებლობის თვალსაზრისით.[1] აქვე მკვლევარი ჩვენს ყურადღებას მიაქცევს იმ გარემოებას, რომ XII-XIII სს. საერო მწერლობის წარმოშობის შემდეგაც ძველთაგანვე შემუშავებული ლიტერატურული ტრადიცია ნაწარმოებში ასახულიყო კონკრეტულ-ისტორიული ფაქტები – კვლავ დომინირებდა აღორძინების პერიოდის ქართულ მწერლობაში. ეს კი გამოწვეული იყო სპარსოფილური ტენდენციების წინააღმდეგ მიმართული რეაქციით.[2] ეროვნულ-ისტორიული თემატიკის დამკვიდრების მიზნით, არჩილის „მართლის თქმის“ პრინციპი დაუპირისპირდა XVII საუკუნეში ქართულ ლიტერატურულ სინამდვილეში მოძალებულ სპარსული მწერლობის ნიმუშებს, რომელიც აგებული იყო გამონაგონ ამბებზე და პერსონაჟებზე.

აქედან გამომდინარე, „მართლის თქმის“ პრინციპის მიმდევარნი „ზღაპრებად“ და „ნატყუარად“ თვლიდნენ „კეფხისტყაოსანში“ მოთხრობილ ამბავსაც (ალ. ბარამიძე). რ. სირაძე საინტერესოდ შენიშნავს: თავის მხრივ, „გამონაგონსა“ და „ნატყუარს“ უწოდებენ „სპარსულ ამბავს“, რამდენადაც სპარსულ ლიტერატურაში გამონაგონ სიუჟეტებს ხედავდნენ. ასე რომ, „სპარსული ამბავი“ ლიტერატურული მნიშვნელობით ესმით. მაშასადამე, ტერმინით „სპარსული“ მხოლოდ სადაურობა კი არ აღინიშნებოდა, არამედ ნაწარმოების შინაარსის მხატვრულ-ლიტერატურული ხასიათი განიზომებოდა“.[3] ამასთან დაკავშირებით, მეცნიერს საყურადღებო გარემოებად ესახება ის ფაქტი, რომ ტერმინი „სპარსული“ ასეთივე ზოგადი (არა მხოლოდ სადაურობის აღმნიშვნელი) შინაარსით იხმარებოდა რუსთაველის ეპოქის ქართულ მწერლობაში, რის-

[1] რ. სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბ., 1975, გვ. 191.
[2] იქვე.
[3] იქვე.

თვისაც პირველად კ. კეკელიძეს უწარმოებია დაკვირვება. დიდი მეცნიერის თანახმად, თამარის პირველი ისტორიკოსის თხზულებაში სიტყვა „სპარსული“ მაჩვენებელია არა ადგილისა, არამედ ისტორიკოსის უარყოფითი დამოკიდებულებისა გარკვეული წესისადმი“.[1]

ყოველივე ზემოაღნიშნულის საფუძველზე რ. სირაძე პირველად მივიდა საინტერესო დასკვნამდე „ვეფხისტყაოსნის“ ერთ სტროფზე დაკვირვებისას:

„ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები,
ვით მარგალიტი ობოლი, ხელით-ხელ საგოგმანები.
ვპოვე და ლექსად გარდავთქვი, საქმე ვქმენ საჭოჭმანები,
ჩემმან ხელმქმნელმან დამმართოს დაღმან და ლამაზმან ნები.“

მეცნიერი ნათლად გვარკვევს და გვარწმუნებს იმაში, რომ ამ სტროფში ნახმარი სიტყვა „სპარსული“ სადაურობაზე არ მიგვითითებს. ე. ი. აქ ის კი არაა აღნიშნული, რომ პოემის ამბავი წარმოშობითაა სპარსული, არამედ ის, რომ პოემის ამბავი „სპარსულია“ თავისი ლიტერატურული ხასიათით, რამდენადაც იგი გამონაგონია. ასეთი ხასიათის ფაბულები სწორედ სპარსული ლიტერატურული ნაწარმოებებისათვის იყო დამახასიათებელი.[2] ამის შემდეგ გასარკვევი ხდებოდა შესიტყვება „ქართულად ნათარგმანები“. მის არსს რ. სირაძე ასე გვიხსნის: „თარგმანება“ ძველ-ქართულად ნიშნავს არა მხოლოდ თარგმნას დღევანდელი გაგებით, არამედ კომენტარს, ახსნა-განმარტებას, გააზრებას. ამ შინაარსით იხმარება იგი რუსთაველამდე: „თარგმანებაჲ დაჲთნისაჲ“ (ეფრემ მცირე), რუსთაველის დროს:

„თარგმანებაჲ ეკლესიასტესი“, ასევე, რუსთაველს შემდეგაც: „თარგმანი ვეფხისტყაოსნისა“ (ვახტანგ VI).[3]

გამომდინარე აქედან, რ. სირაძემ პირველი ტაეპის შინაარსში

[1] კ. კეკელიძე, ეტიუდები, IV, გვ. 25.
[2] რ. სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, გვ. 192.
[3] იქვე.

შემდეგნაირად გაგვარკვია: „პოემის ამბავი „სპარსულია“ (რამდენადაც იგი გამონაგონია), მაგრამ იგი „ქართულადაა ნათარგმანები“ – გაგებულია, გააზრებულია ქართველთა თვალსაზრისით“.[1] ავტორის დასკვნები იმდენად დამაჯერებელია, რომ მასში ეჭვის შეტანა შეუძლებელია.

რ. სირაძე განაგრძობს: „რუსთაველი აღნიშნავს, რომ „სპარსული“, ოღონდ „ქართულად ნათარგმანები“ ამბავი კი არ შეუთხზავს, არამედ უკვე გავრცელებული „პოვა“ და მან მხოლოდ „ლექსად გარდათქვა“. აქ მკვლევარი მოუხმობს ალ. ბარამიძის დასკვნას: „რუსთველმა გამოიყენა მსოფლიო ლიტერატურაში კარგად ცნობილი ხერხი – სიუჟეტური შენიღბვის ხერხი, სიუჟეტის ხელოვნურად გაუცხოურების თუ გაუცნაურების ხერხი“.[2] „ამ ხერხის გამოყენებით, – დასძენს რ. სირაძე, – რუსთაველმა სპარსული გამონაგონი ამბავი საკუთარი ფანტაზიის ნაყოფად არ გამოაცხადა. რამდენადაც საყურადღებოა, რომ არა თუ ასეთი ამბების შეთხზვა, არამედ მისი გალექსვაც კი მაშინ, როგორც ჩანს, „საჭოჭმანებ საქმედ“ ითვლებოდა, თუნდაც ეს ამბავი საყოველთაოდ აღიარებული ყოფილიყო.[3]

1978 წელს რევაზ სირაძემ გამოაქვეყნა უაღრესად მნიშვნელოვანი მონოგრაფია – „ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან“, რომელიც არასოდეს დაკარგავს ღირსება-ღირებულებას. ამ ნაშრომში, ბუნებრივია, კუთვნილ ადგილს იკავებს რუსთაველის ესთეტიკა. მკვლევარი დასაწყისშივე მიგვითითებს რუსთაველის ესთეტიკის ორმხრივ გაგებაზე (რუსთაველის ესთეტიკური შეხედულებანი და „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული სამყარო), ქრესტომათიული და პრობლემური ცოდნის გამიჯვნაზე. აქცენტს აკეთებს ადრიდანვე დამკვიდრებულ ტრადიციაზე, რომ-

[1] რ. სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, გვ. 192.

[2] ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთაველი, თბ. 1975, გვ. 68.

[3] რ. სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, გვ. 194.

ლის მიხედვით რუსთაველის ესთეტიკის ამა თუ იმ მხარის შეფასება პოეტის მსოფლმხედველობას უკავშირდებოდა. თუმცა, იქვე შენიშნავს: „თანამედროვე მეცნიერული მეთოდოლოგია ითხოვს, გათვალისწინებულ იქნას, რომ პოეტის რელიგიურ-მსოფლმხედველობითი ტენდენციები მთლიანად არ ემთხვევა და შეიძლება უპირისპირდებოდეს კიდევაც მისსავე ესთეტიკურ იდეალებს“.[1]

რევაზ სირაძე მოკლედ წარმოგვიდგენს რუსთაველის ესთეტიკის შესწავლის ისტორიის ზოგად სურათს. უპირველესად ყურადღება მიქცეულია აღორძინების პერიოდის მოსაზრებებზე (არჩილი, ვახტანგ მეექვსე, დავით გურამიშვილი), რომლის მიხედვით, „ვეფხისტყაოსანი“ გამოცხადებულია მხატვრული სრულყოფილების ნიმუშად, ქართული პოეზიის განვითარების ნიშანსვეტად. ავტორი განსაკუთრებით გამოყოფს ვახტანგ მეექვსის „თარგმანს“, რომელშიც „ვეფხისტყაოსანი“ გააზრებულია ალეგორიულ პოემად, ორპლანიან თხზულებად – სასულიერო და საერო ძეგლად. ვახტანგის თანახმად, „ვეფხისტყაოსნის“ მიუხედავად მისტიკურ ალეგორიზმს ემყარება და ღვთის სიყვარულს გულისხმობს. ვახტანგი ამგვარი გაგებით ცდილობდა პოემის დაცვას საერო თხზულებების უარმყოფელთაგან, რომლებიც ნაწარმოებთა შინაარსს აფასებდნენ იმის მიხედვით, თუ რამდენად იყო მათში მოცემული სასულიერო შინაარსი.[2]

აქვე ასახელებს რევაზ სირაძე ვახტანგ მეექვსის თვალსაზრისის მოწინააღმდეგეებს ანტონ პირველის და ტიმოთე გაბაშვილის სახით. „ვეფხისტყაოსნის“ ესთეტიკის გაგების თვალსაზრისით, მკვლევარი არსებით სიახლეს ვერ ხედავს თეიმურაზ ბატონიშვილის „განმარტებაშიც“, თუმცა სხვა მხრივ იგი საყურადღებო რუსთველოლოგიურ ნაშრომად ესახება. რევაზ სირაძის თქმით, მე-19 საუკუნეში „ვეფხისტყაოსნის“ ესთეტიკის შესახებ სპეციალური

[1] რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978, გვ. 208.
[2] იქვე, გვ. 209.

ნაშრომი არ შექმნილა. მისი აზრით, ქართველ „სამოციანელთა“ დამოკიდებულება „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ სამყაროსადმი უპირატესად იყო არა მეცნიერულ-აკადემიური, არამედ ეროვნულ-პუბლიცისტური. უწინარესად პოემა აინტერესებდათ არა ესთეტიკური, არამედ ეროვნული თვალსაზრისით.

რევაზ სირაძე ასახელებს იმ მეცნიერებს, რომლებმაც მეოცე საუკუნეში შექმნეს სპეციალური გამოკვლევანი რუსთაველის ლიტერატურულ-ესთეტიკურ შეხედულებებზე და „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ სამყაროზე. მათზე დაყრდნობით გამოყოფს რუსთაველს ესთეტიკურ შეხედულებებს და ეხება ზოგიერთ ახალ მომენტსაც. მეცნიერი დაკვირვების ობიექტად აქცევს რუსთაველის მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში გამოთქმულ თეორიულ მოსაზრებებს, რომელთაგან გამოყოფს შემდეგ საკითხებს:

პოეტური შთაგონების წყარო;

პოეტური შემოქმედების ელემენტები;

პოეტური შემოქმედების საგანი;

მიჯნურის ესთეტიკური იდეალი;

შაირობის განმარტება;

შაირობის ჟანრობრივი კლასიფიკაცია.

რუსთაველის პოეტური შთაგონების წყაროსთან დაკავშირებით რევაზ სირაძე წერს: „რუსთაველისათვის, ისევე როგორც საზოგადოდ ანტიკური ხანის, შუა საუკუნეებისა და რენესანსის ხანის შემოქმედთათვის, პოეტური შთაგონების პირველსათავეა ღვთაება. ამ მხრივ, რუსთაველი ტრადიციულ გაგებას მიჰყვება“.[1] მკვლევარი ყურადღებას მიაქცევს იმას, თუ რუსთაველი კონკრეტულად როგორ წარმოადგენს შემოქმედებისას ღვთაებრივ შთაგონებას. მიიჩნევს, რომ რუსთველისათვის შემოქმედებით პროცესში ღვთაებრივი შთაგონება ნიშნავს სიყვარულის გრძნობით გამსჭვალვას, ამასთანავე, ღვთაებრივი შთაგონება გულისხმობსო შემოქმედის ეთიკურ კათარზისს... შემოქმედებითი შთაგონება

[1] რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, გვ. 211.

ღვთაებასთან აახლოებს ადამიანს.[1]

ღვთაებრივი სიყვარული ამქვეყნად ვლინდება. ღვთაებრივი იდეალური სიყვარულის ამქვეყნიურ გამოვლენას პოეტი თამარის სახეში ხედავს. ამიტომ თამარი კონკრეტული შთამაგონებელია იმ ამაღლებული სიყვარულისა, რომელიც განსახიერებულია „ვეფხისტყაოსნის" პერსონაჟთა სახეებში.[2] რევაზ სირაძის მიხედვით, ღვთაებრივ სიყვარულს თან მოაქვს მშვენიერება... აქვეა გაშლილი მისი ესთეტიკური ასპექტიც. რუსთაველს სიყვარულის ღვთაებრივი გამოცხადება ეძლევა თამარის სახეში „მისი (თამარის) სახელი შეფარვით ქვემორე მითქვამს, მიქია". რუსთაველისათვის შემოქმედებითი პროცესი ითხოვს „მიჯნურთა სურვილით" გამსჭვალვას. ამ უნარის გარეშე პიროვნება მოკლებულია მხატვრულ შემოქმედებით უნარს. ასეთია პოეტური შთაგონების რუსთველური გაგება".[3] ამის შემდეგ რევაზ სირაძე მსჯელობს პოემის პროლოგში მოცემულ პოეტური შემოქმედების ელემენტებზე: ენა, გული (იგივე გრძნობა), ხელოვანება (ანუ ოსტატობა), გონება (ღვთაებისაგან მონიჭებული გონება). ამ ელემენტების გამოყენების საფუძველზე რუსთაველი მიზნად ისახავს პოეტური გამოთქმის სილამაზის მიღწევას.

რევაზ სირაძე მკითხველის ყურადღებას მიაქცევს რუსთაველის პოეტური შემოქმედების საგანს, მიჯნურის ესთეტიკურ იდეალს. ავტორი მსჯელობს „ვეფხისტყაოსნის" პროლოგში რუსთაველის მიერ ჩამოყალიბებული თეორიულ შეხედულებებზე სიყვარულს გარშემო, თუ როგორი უნდა იყოს იდეალური მიჯნურის სახე: რუსთაველი ჩამოთვლის იდეალური მიჯნურის თვისებებს, ხაზგასმულია იდეალური მიჯნურისათვის მორალური სიმტკიცის აუცილებლობა, სადაც ერთმანეთს უკავშირდება

[1] რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, გვ. 211.
[2] იქვე, გვ. 212.
[3] იქვე.

სიყვარული, სიკეთე და მშვენიერება.[1]

ამის შემდეგ მკვლევარი ეხება რუსთაველის ლიტერატურულ-ესთეტიკურ შეხედულებებს, შაირობის განმარტებას. ეს განმარტება ემყარება რუსთველისეულ გაგებას ორგვარ სიბრძნეზე მოძღვრებისა. მისი აზრით, რუსთაველი ერთმანეთს არ უპირისპირებს ამქვეყნიურ ადამიანურ სიბრძნესა და საღვთო სიბრძნეს. პოეტისთვის საღვთო და საერო სიბრძნე ღვთაებრივია. რევაზ სირაძის თანახმად, როდესაც რუსთაველი ამბობს, შაირობა სიბრძნის დარგიაო, აქ მოცემული გვაქვს შაირობის გვარ-სახეობრივი განმარტება. შაირობისთვის მაღლამდგომი გვარია „სიბრძნე". რუსთაველს „შაირობა" (საერო პოეზია) შეაქვს საერთოდ „სიბრძნის" გვარში. ეს არ ნიშნავს, რომ „შაირობა" – საერო პოეზია საღვთო არაა. რუსთაველმა საერო პოეზიის მნიშვნელობა იმით აამაღლა, რომ „საღვთოდ" გამოაცხადა. მართალია, შაირობა „საღვთოდ გასაგონია", მაგრამ მასვე ამქვეყნიური დანიშნულება აქვს.[2]

შაირობის რუსთველურ განმარტებაზე საუბრის დასრულებისთანავე რევაზ სირაძე მსჯელობს შაირობის ჟანრობრივი კლასიფიკაციის საკითხებზე. „ჟანრობრივი კლასიფიკაცია" პირობითად იწოდება. მეცნიერის თქმით, რუსთაველი პროლოგის, მე-13-17 სტროფებში მხოლოდ სხვადასხვა სახით პოეტურ ნაწარმოებებსაც გამოჰყოფს. ასე რომ, თუ შეიძლება ითქვას, ჟანრობრივ კლასიფიკაციასთან ერთად, სხვადასხვა ტიპის შემოქმედთა კლასიფიკაციაც ხდება.[3]

რ. სირაძე საუბრობს რუსთაველის მიერ გამოყოფილ პოეტურ ნაწარმოებთა და მელექსეთა ოთხ სახეზე. „მდაბალი მელექსეობის" ერთ-ერთ პირველ სახეს გამოყოფს (თითო-ოროლა ნაწარმოების თხზვა და თავის გატოლება ჭეშმარიტ მელექსეებთან). შემდეგ გამოყოფილია „ლექსი ცოტაჲ", რომლის ავტორებს „არ ძალუძთ სრულქმნა სიტყვათა" (საუბარია ლირიკოს პოეტებზე). მესამე

[1] რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, გვ. 216.
[2] იქვე, გვ. 217-218.
[3] იქვე, გვ. 218-219.

ეს არის მდაბალი ღირსების ნაწარმოებად ჩათვლილი ლექსები (სანადიმო, სააშიკო, საღაღოზო, სამღერელი), თუმცა, „ნათლად თქმაში“ ხედავს მათ ღირსებას, მეოთხე სახეში იგულისხმება ეპიკური ძეგლები („გრძლად თქმა“) და ეპიკოსი პოეტები.

ამის შემდეგ რევაზ სირაძე სპეციალურად განიხილავს პოეზიის რაობის რუსთველურ გაგებას. საუბარია „სიბრძნის დარგის“ არსის გარკვევაზე. ავტორი თავიდანვე მიანიშნებს მკითხველს, გამოთქმაში: „შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი“ – მოცემულია არა ზოგადი დახასიათება შაირობისა, არამედ კონკრეტული, გვარ-სახეობრივი განმარტება პოეზიისა. მეცნიერი კრიტიკულად განიხილავს დასახელებულ ტაეპთან დაკავშირებულ სხვადასხვა მოსაზრებას (ს. იორდანიშვილი, ნ. ზაბოლოცკი, პ. ინგოროყვა, გ. ნადირაძე, მ. გოგიბერიძე).

საკითხის ისტორიის განხილვამ წარმოაჩინა უარყოფითი თვალსაზრისი: „რუსთაველის ტაეპში („შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი“) „შაირობა“ არ უდრის საერთოდ ხელოვნებას და არც მის ერთ მხარეს, თუნდაც „მის სინთეზურ ბუნებას“... „ხელოვნება“ („ხელოვანება“) რუსთაველთან არ იხმარება დღევანდელი მნიშვნელობით, ისევე როგორც მთელს შუა საუკუნეებში, თვით რენესანსული აზროვნების წარმომადგენლებთან“.[1] რევაზ სირაძე თვლის, რომ პროლოგში მოცემული მსჯელობა, უპირველესად, თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების სფეროს განეკუთვნება და მხოლოდ ამის შემდეგ განეკუთვნება ესთეტიკურს. რუსთაველის ნააზრევისათვის (ისევე, როგორც მთელი ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნებისათვის) საფუძველს წარმოადგენდა მოძღვრება ორგვარი სიბრძნის შესახებ. იგი გავრცელებული იყო დასავლურ და აღმოსავლურ აზროვნებაში, საღვთო სიბრძნე თეოლოგიის სფეროს განეკუთვნება; სიბრძნის მეორე სახე კი ადამიანური სიბრძნეა, რომელიც აერთიანებს

[1] რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, გვ. 226-227.

ხელოვნებას, მეცნიერებას, ფილოსოფიას თუ ტექნიკას. მთავარი პრობლემა იყო ამ სიბრძნეთა ურთიერთობის გარკვევა.[1]

რუსთაველის ნააზრევში მკვლევარი ხედავს სრულიად თავისებურ პოზიციას ორგვარი სიბრძნის ურთიერთმიმართებასთან დაკავშირებით. იგი სვამს კითხვებს: როგორაა წარმოდგენილი „ვეფხისტყაოსანში“ სიბრძნეთა ურთიერთმიმართების საკითხი; რა დამოკიდებულებაშია ეს საკითხი რუსთაველის თეორიულ-ლიტერატურულ შეხედულებებთან.

რევაზ სირაძე წერს: „რუსთაველისათვის ყოველგვარი სიბრძნის წყარო უმაღლესი სიბრძნეა... აბსოლუტური ერთი... ყოველგვარი ადამიანური სიბრძნე უმაღლესი სიბრძნის გამოვლინებაა... ზოგადად ასეთ პოზიციამდე მისვლა არეოპაგიტულ მოძღვრებაზე დაყრდნობით დიდ სიძნელეს არ წარმოადგენდა... „ვეფხისტყაოსანში ერთმანეთს უპირისპირდება არა ღვთაებრივი და ადამიანური სიბრძნე, არამედ სიბრძნე საერთოდ და უმეცრება“.[2]

ორგვარ სიბრძნეზე მსჯელობისას მეცნიერი აღნიშნავს რუსთველისათვის „სიბრძნის“ განუყოფლობას. „ამიტომაა, რომ შაირობაც – საერო პოეზია რუსთაველმა „საღმრთოდ“ გამოაცხადა („საღმრთო საღმრთოდ გასაგონი“), თუ „სიბრძნე“ საერთოდ საღმრთოა და „შაირობა სიბრძნის დარგია“, შაირობაც, საერო პოეზიაც, ცხადია, საღმრთო უნდა ყოფილიყო, რასაც აღნიშნავს კიდეც რუსთაველი, საერო მწერლობის დიდი მნიშვნელობის შეგნებას რუსთაველი იმით ამტკიცებს, რომ საერო მწერლობაც საღმრთოდ გამოაცხადა“.[3]

რევაზ სირაძემ რუსთაველის ესთეტიკაზე საუბარი განაგრძო 1982 წელს გამოცემულ წიგნში – „სახისმეტყველება“. რუსთაველის ესთეტიკის ორმხრივი გაგებიდან პირველზე – რუსთაველის ესთეტიკური შეხედულებანი – უკვე გვქონდა საუბარი, რასაც აქაც იმეორებს ავტორი: პოეტური შთაგონების წყარო; პოეზიის საგანი;

[1] რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, გვ. 228.
[2] იქვე, გვ. 229-230.
[3] იქვე, გვ. 232.

რა სჭირდება პოეზიას; პოეზიის რაობა; პოეზიის სახეები.

„სახისმეტყველებაში“ მეცნიერი ვრცლად მსჯელობს „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ სამყაროზე. საინტერესოდ ყვება რევაზ სირაძე რუსთაველის გაბუმეორებელი პოემის სათაურზე, როგორც მის გამამთლიანებელ სიუჟეტურ ხაზზე. ვეფხისტყაოსანი არ არისო პოემის უბრალო სახელდება, ვინაიდან მასში, ვითარცა მხატვრულ სახეში, არეკლილია მთელი ნაწარმოების შინაარსი. ასე რომ, რუსთაველს სათაურიდანვე შეჰყავს მკითხველი მხატვრულ სამყაროში: „ვეფხისტყაოსანი პირდაპირ გულისხმობს ტარიელს, ხოლო სიმბოლურად ნესტანს, ამ მხატვრულ სახეში პოემის ორი ყველაზე მთავარი პერსონაჟია გამოხატული“.[1]

მკვლევარი მსჯელობს ვეფხვის ტყავზე, როგორც ტარიელისათვის დაკარგული ნესტანის სიმბოლოზე; ვეფხვის სიჭრელეზე (ყვითელი, შავი ზოლებით). როგორც მწუხარებისა და დაუოკებელი სიყვარულის სიმბოლოზე, პოემის სათაურშივე გახმოვანებულ მთავარ მოტივზე და მთავარ პერსონაჟებზე. საგულისხმოდ შენიშნავს ავტორი: ვეფხისტყაოსნობა ტარიელის ტრაგედიაა, ამიტომ შეიძლება ითქვას, ტარიელის მიზანია, არ იყოს ვეფხისტყაოსანი. ნესტანის გამოხსნისთანავე აზრი დაკარგა ტარიელის ვეფხისტყაოსნობამ, მაგრამ პოეტმა აქ კი არ დაასრულა ამბის თხრობა, არამედ დააგვირგვინა იგი მათივე დაქორწინებით და ბედნიერებით.[2]

აქვე რევაზ სირაძე საუბარს განაგრძობს პოემის ფაბულაზე. დასაწყისშივე ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ ფაბულას და სიუჟეტს ხშირად შინაარსობრივად აიგივებენ, რაც მას არასწორად მიაჩნია: „ჩვენ ხშირად ფაბულის მაგივრად სიუჟეტს ვხმარობთ, რაც არასწორია. სიუჟეტში მხატვრული სინამდვილეა, ფაბულა ჯერ კიდევ არაა მხატვრული რაობა, მხატვრულად ხორცშესხმული ფაბულა სიუჟეტია. ხანაც ფაბულის მაგივრად შინაარსს ხმარობენ.

[1] რ. სირაძე, სახისმეტყველება, თბ., 1982, გვ. 188.
[2] იქვე, გვ. 189.

ესეც შეცდომაა. შინაარსი სხვაა და ფაბულა სხვა.[1] ავტორს საანალიზო წიგნში მთლიანად გადმოტანილი აქვს „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულასთან დაკავშირებით მისივე ნარკვევი პირველივე მონოგრაფიიდან („ძველ ქართულ თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, გვ. 190-195), რაზეც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი და აქ მასზე სიტყვას არ გავაგრძელებთ.

რევაზ სირაძე გვაცნობს „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ შინაარსის მისეულ აღქმას. სამყაროს შექმნის რუსთველური სურათის ხატვისას აქცენტირებულია პოემის დასაწყისი სიტყვა „რომელმან“. მასში დანახულია არეოპაგიტული ესთეტიკის გავლენის კვალი: „რომელმან“ ღმერთს ისე აღნიშნავს, რომ არაფერს ამბობს მასზე. ეს არის „რაღაც“, გაურკვევლობა, ყოველგვარ განმარტებებზე მაღლამდგომი. ფაქტიურად ეს ღმერთის ცოდნაც არაა, ეს არის „რაღაცის“ შინაგანი შეგრძნება, იდუმალებით გამსჭვალვა. ამნაირი გაგება არეოპაგიტიკიდან მოდის საერთოდ, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის (პეტრე იბერიელის) ესთეტიკა რუსთაველზე გავლენას ახდენდა. აქაც ჩანს მისი გავლენა“.[2]

„ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის დასაწყის ტაეპში „რომელმან“-ს მოსდევს სიტყვა „შექმნა“. რევაზ სირაძის დაკვირვებით, აქ ღმერთის მოქმედება ადამიანის მსგავსადაა დახასიათებული, იგი პიროვნებადაა მიჩნეული, რაც ბიბლიურ გაგებას მოიცავს. რენესანსსაც ადამიანურად მოქმედი ღმერთი იზიდავდა და ასე დაესესხა იგი ბიბლიას.

რევაზ სირაძის გაგებით, რუსთველისეული „სამყარო“ („რომელმან შექმნა სამყარო“) უმაღლეს ზეციურ სფეროს, ყველაზე მაღალ ცას ნიშნავს, ხოლო „არსნი“ პირველ არსებანია, ანუ იდეებია. ეს გულისხმობს, რაც კი რამ არსებობს, ყველაფრის შესაბამისად თავდაპირველად შეიქმნა მათი ზოგადი სახეები. „ქვეყანა“ კი ის სფეროა, რომელშიც ადამიანი ცხოვრობს, მთელი სამყაროს

[1] რ. სირაძე, სახისმეტყველება, გვ. 190.
[2] იქვე, გვ. 195.

შექმნის მიზანი ადამიანია. ეს რენესანსული აზრია, რადგან რუსთაველისთვის ადამიანია ცენტრი სამყაროსი.[1]

მეცნიერს მიაჩნია, რომ სამყაროს შექმნის საფესურებრივი წარმოდგენიდან (უმაღლესი ზეცა, მერე „ზეგარდმო არსნი" და ბოლოს ქვეყანა) რუსთაველი პლატონს უახლოვდება. ასე არაა ბიბლიაში. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ სამყაროს გაჩენის წარმოდგენისას რუსთაველი ბიბლიას ემყარება, მაგრამ ბიბლიითაც არ იფარგლება.[2]

პოემის პროლოგზე საუბრის დასრულებისთანავე რევაზ სირაძე გადადის საკუთრივ თხზულების სიუჟეტზე, მოქმედებათა განვითარების ესთეტიკური საფუძვლის ჩვენებაზე. პირველად ჩერდება პოემის პირველ („ამბავი როსტევან არაბთა მეფისა") და მეორე (როსტევან მეფისაგან და ავთანდილისაგან ნადირობა") თავზე, რომელიც გარეგნულად ერთფეროვნადესახება, მაგრამ მასში ხედავს დიდ შინაგან მრავალფეროვნებას. აქ, მისი აზრით, ვლინდება ერთი მნიშვნელოვანი მხატვრულ-ესთეტიკური კანონზომიერება, რომელიც მთელი პოემისთვისაა დამახასიათებელი. ეს არის ერთფეროვნების დაძლევა, განწყობილებათა ცვალებადობით მოქმედებათა აღწერის დაკავშირება სიუჟეტის განვითარებასთან: „ხოლო როცა ამბები გმირის განწყობილებათა კვალობაზე წარიმართება, ამ პერსონაჟში ხედავენ ლიტერატურულ ხასიათს. ლიტერატურული ხასიათები კი სწორედ რენესანსმა დაამკვიდრა და ეს უკვე ჩანს „ვეფხისტყაოსანში".[3]

მეცნიერი მიუთითებს, რომ ერთფეროვნების დაძლევა ხორციელდება ლექსთწყობაშიც (მაღალი და დაბალი შაირის მონაცვლეობა), სტროფების შიგნითაც (ლექსთწყობის მომსახურე „და" – კავშირის შინაარსისგან დაცლილი). ასე ჩაგვახედა

[1] რ. სირაძე. სახისმეტყველება, გვ. 195-196.
[2] იქვე, გვ. 196.
[3] იქვე, გვ. 199-200.

მკვლევარმა „ვეფხისტყაოსანში“ ერთფეროვნების დაძლევის ესთეტიკურ კანონში.

რევაზ სირაძე იკვლევს „ვეფხისტყაოსანში“ მოცემულ დასავლეთისა და აღმოსავლეთის კულტურათა სინთეზს, რაც გამოვლენილია პოემის მხატვრულ სამყაროშიც და მის ესთეტიკაშიც (აღმოსავლურ მეტაფორათა ნაკადი და მისი ფსიქოლოგიური შინაარსი; ადამიანის რენესანსული იდეალი).

რევაზ სირაძე რუსთაველის ესთეტიკაზე საუბარს განაგრძობს ნარკვევში – „რა არის არსებითი ქართული რენესანსული ესთეტიკისათვის“ (წიგნში – „სახისმეტყველება). გამოყოფს სამ უმთავრეს და არსებითს: აზროვნების ესთეტიზაცია, ყოვლისმომცველი მონუმენტალიზმი და პიროვნების მძაფრი მგრძნობელობა. აზროვნების ესთეტიზაცია ნიშნავს, რომ ყველაფერს ესთეტიკის თვალით შეხედეს. ღმერთსაც კი უპირველესად ესთეტიკური თვალთახედვით აფასებენ. ღმერთი იქცა ამქვეყნიური მშვენიერების მომფენად.[1]

რევაზ სირაძის მიხედვით, ფილოსოფიური იდეებიც რუსთაველთან სილამაზეს ამკვიდრებს, პოეტის მსოფლმხედველობა ესთეტიკური სისტემაა. მასში შეიძლება შედიოდეს რელიგიური იდეებიც, ეთიკურიც, პოლიტიკურიც, ფილოსოფიურიც, მაგრამ საბოლოოდ ესენი ქმნიან ესთეტიკურ მთლიანობას. აზროვნების ესთეტიზაციამ მოიტანა ასლებური, რენესანსული მონუმენტალიზმი. გმირთა ფიზიკური, გონებრივი და სულიერი ძალები ზეაღმატებულია.[2]

რენესანსული მონუმენტალიზმის გამოვლენად მეცნიერს მიაჩნია ის, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ სამოქმედო გარემო არაა შეზღუდული არც სივრცით და არც დროით. იგი საუბრობს ასევე რენესანსის ერთ-ერთ არსებით სიახლეზე – პიროვნულ-ინდივიდუალურ ემოციაზე. ემოციური საწყისის გაძლიერებას

[1] რ. სირაძე, სახისმეტყველება, გვ. 206-207.
[2] იქვე, გვ. 207-208.

რომანტიკული ელფერი შეაქვს გმირთა სახეებში. ესაა რენესანსული რომანტიზმი. რევაზ სირაძე მიუთითებს „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებისათვის დამახასიათებელ დიდ მგრძნობელობაზე, რომელთაც არ უმძიმთ გარე ჭირთან გამკლავება. თუმცა, შინაგანი სევდა-ნაღველის დაძლევა უჭირთ. მკვლევარი „ვეფხისტყაოსნიდან“ მოტანილი შესაბამისი მაგალითებითა და არგუმენტებით წარმოგვიდგენს პოემაში აზროვნების ესთეტიზაციას, მონუმენტალიზმს და პიროვნულ ემოციებს, რაშიც ვლინდება რენესანსული ესთეტიკის სიდიადე.

XX საუკუნის II ნახევრის საქართველოს ჰყავდა სულიერი რაინდი, გმირი, უგანათლებულესი პიროვნება, პოლიგლოტი, წინასწარმეტყველი პოლიტიკოსი, ჰუმანისტი ზვიად გამსახურდია. მისთვის მთავარი სამშობლო იყო. ღრმად იცოდა მშობელი ერის ისტორია – დაცემისა და აღზევების პერიოდები. გულს უკლავდა კომუნისტური დიქტატურისა და რეჟიმის წარღვნაში მოყოლილი საქართველოს ხვედრი. სამშობლო იყო მისთვის სალოცავი ხატი, გულის ფეთქვა, სულის მოძრაობა, სუნთქვა და სიცოცხლე. „ჯოლხურ კოშკში“ მამის წყალობით ჩაეფესვა მის არსებაში თავისუფალი და დამოუკიდებელი საქართველოსათვის თავგანწირული ბრძოლის იდეა. ამ იდეის განხორციელებისათვის ბრძოლის საქმეს შეალია თავისი ენერგია და ძალისხმევა. დაიფერფლა კიდეც მისთვის.

მერაბ კოსტავასთან ერთად, ზვიად გამსახურდიას უდიდესი დამსახურება იყო ეროვნული მოძრაობის აღზევება საქართველოში. მან პირადი მაგალითით დაანახა ყველას, რომ 1907 წელს წიწამურთან ვერაგულად მოკლული დიდი მწერლისა და ეროვნული პიროვნების – ილია ჭავჭავაძის საქმე კი არ ჩაკვდა ტყვიის გასროლის ხმაში, არამედ დიდი გამგრძელებელი აღმოაჩნდა ქვეყანაში ზვიად გამსახურდიას სახით. ჩვენი დროის ილიას დღე და ღამე არ ეძინა საქართველოს ნათელი მომავლისათვის ზრუნვის საქმეში. მან ერი ერთ მუშტად შეკრა, ფიზიკურად და სულიერად გაამთლიანა, სამფეროვანი ეროვნული დროშა აღადგინა და მის ქვეშ დარაზმა სრულიად საქართველოზე მლოცველი ქართველობა. ისეთი შთაბეჭდილება იქმნებოდა, რომ ჩვენი მომრევი თითქოს და არავინ იყო. მოყვარე და გარეშე მტერიც ჩააჩუმა, მწარედ დააფიქრა. თვითონ სეპარატისტმა აფხაზებმაც ერთხანს ხმა ჩაიკმინდეს, ჩვენს საწინააღმდეგოდ ჩურჩულსაც ერიდებოდნენ.

ზვიად გამსახურდია ქართველ (და არა მარტო ქართველ)

ხალხზე უდიდეს ზეგავლენას ახდენდა არა მხოლოდ ეროვნული ენერგიით, არამედ ფართო ერუდიციით, გარეგნული ეფექტური მშვენიერებით თუ მჭევრმეტყველებით...

ასე რომ, განუმეორებელი მწერლის განუმეორებელი მემკვიდრე არა მხოლოდ დიდი პოლიტიკური მოღვაწე და ერისკაცი იყო, არამედ სასწაულებრივი განათლების პატრონი. ჩინებული მკვლევარი, პოეტი, იგავთმწერალი, მთარგმნელი. მიუხედავად დევნა-შევიწროებისა, მოასწრო მთელი რიგი წიგნების გამოცემა: ლიტერატურული წერილები, „ვეფხისტყაოსანი“ ინგლისურ ენაზე. „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველება, საქართველოს სულიერი მისსია, წერილები, ესსეები, მთვარის ნიშნობა, იგავ-არაკები და სხვ. ქართულ ენაზე თარგმნა ამერიკელი პოეტების შემოქმედებითი მიღწევები. შესანიშნავი ნარკვევები მიუძღვნა შელლის ლირიკას, ელიოტის შემოქმედებას, უოლტ უიტმანის პოეზიას, ამერიკის სახალხო პოეტის კარლ სენდბერგის შემოქმედებას, რობერტ ფროსტის პოეზიას, რობინსონის, უილიამ მორრისის, უაილდის, სვიფტის შემოქმედებით მიღწევებს. ასევე, ზვიად გამსახურდიამ თარგმნა და ცალკე წიგნად გამოსცა შარლ ბოდლერის ლექსები პროზად.

ენერგიულად იკვლევდა ზვიად გამსახურდია ქართულ სიტყვიერ კულტურას, განსაკუთრებით შუა საუკუნეების სულიერ კულტურას. დიდი ენერგია შეალია უნიჭიერესმა მეცნიერმა ქართული ენის საგალობლის – „ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ“ – კვლევა-ძიების საქმეს. ეს უკვდავი ძეგლი მრავალი მკვლევრის დაკვირვების ობიექტი იყო, ბევრი დაწერილა მასზე, მაგრამ ზვიად გამსახურდიას გამოკვლევა ახალი სიტყვაა სამეცნიერო ლიტერატურაში. აქ იგი შეეხო ფილოლოგიურ პრობლემებს. ენათმეცნიერულ-ეთნოლოგიურ მონაცემებს და საკითხებს. მოგვცა, როგორც მოსალოდნელი იყო, რიგი საკითხების ახლებური გააზრება. ვფიქრობთ, ამ ძეგლის კვლევის საქმეში ახალი ეტაპი დაიწყო ზვიად გამსახურდიას ნარკვევით. მეცნიერი

იკვლევდა ასევე „ამირანდარეჯანიანთან", „თამარიანთან" დაკავშირებულ პრობლემურ საკითხებს.

როგორც ცნობილია, რუსთველოლოგიური მეცნიერება 1712 წელს ჩაისახა მეფე-პოეტ-კომენტატორის – ვახტანგ მეექვსის ძალისხმევით. დღემდე ქართულ (და უცხო) ენაზე აურაცხელი წერილი, სტატია, ნარკვევი, მონოგრაფია გამოქვეყნდა „ვეფხისტყაოსანთან" დაკავშირებულ პრობლემებზე. არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ მათ შორის ზვიად გამსახურდიას რუსთველოლოგიურ ნააზრევს ფრიად თვალსაჩინო ადგილი უჭირავს. მან სწორუპოვარი ერუდიციის წყალობით სცადა მთელი რიგი საკითხების ახლებური ასპექტით გააზრება. ვფიქრობთ, ჩვენი დიდი მამულიშვილი მეცნიერულ მოღვაწეობაში უპირველესად - რუსთველოლოგი იყო. მან ორი მონოგრაფია მიუძღვნა „ვეფხისტყაოსნის" პრობლემატიკას: 1. „ვეფხისტყაოსანი" ინგლისურ ენაზე, 2. „ვეფხისტყაოსნის" სახისმეტყველება. აქვე უნდა აღვნიშნოთ ცალკეული წერილები: რუსთველი და ანტონ პირველი, „თამარიანი" და „ვეფხისტყაოსანი", რუსთველის ანთროპოლოგიის ერთი პრობლემა, „ვეფხისტყაოსნის" სრულყოფილი გამოცემისათვის.

ზვიად გამსახურდიას რუსთველოლოგიურ ნაშრომებში მრავალი პრობლემა ღრმა მეცნიერულ დონეზეა შესწავლილი და დამუშავებული: მსოფლმხედველობრივი, ეთიკური, ესთეტიკური, ლიტერატურულ-ისტორიული, სახისმეტყველებითი საკითხების სახით. მკვლევრის უმთავრეს ნაშრომად „ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება" გვესახება. „სახისმეტყველება" ნიშნავს სახეებით აზროვნებას, განსახოვნებას. რუსთველოლოგ ზვიად გამსახურდიას იგი გამოყენებული აქვს კონკრეტულად როგორც სიმბოლურ-ალეგორიული აზროვნება. მისი მონოგრაფიის მიზანია ფაბულის, სიუჟეტის, მხატვრული სტრუქტურის სიმბოლურ-ალეგორიული ინტერპრეტაცია, რაც საშუალებას იძლევა რუსთაველის მხატვრული აზროვნებისა და მსოფლმხედველობის ახლებური გააზრებისათვის. ნაშრომი დაფუძნებულია ინიცი-

აციური (ინიციაცია საზეო განათლება, საიდუმლოს შესრულება) სიბრძნის ძირითად იდეებზე, რუსთველოლოგიურ საკითხებს ავტორი განიხილავს მითოლოგიურ, რელიგიურ და საღვთისმეტყველო პრობლემებთან მიმართებაში.

„ვეფხისტყაოსნის" ალეგორიული იდეის დაცვისა და განმტკიცების საქმეში ზვიად გამსახურდია მიჰყვება ვახტანგ მეექვსის და დავით გურამიშვილის მიერ გაკვალულ გზას. გვიანი შუა საუკუნეების ამ ორმა დიდმა შემოქმედმა დაამკვიდრეს შეხედულება „ვეფხისტყაოსნის" იგავური ანუ ალეგორიული ხასიათის შესახებ. ზვიად გამსახურდიას კონცეფციით, მთელი „ვეფხისტყაოსანი" ალეგორიაა. პოემაში სიმბოლური აღმოსავლეთია დახატული და არა რეალური აღმოსავლეთი.

მკვლევარმა საანალიზო მონოგრაფიაში დაამტკიცა, რომ „ვეფხისტყაოსანი" არის სიბრძნის წიგნი – იგავურ-ალეგორიული ენით მეტყველი. რუსთველის მიზანს არ შეადგენს მხოლოდ ხორციელი, მიწიერი სიყვარული, მიწიერი ბედნიერების აპოლოგია. პოემაში ეს სახეობა სიყვარულისა არის ბაძვა, ალეგორია საღვთო სიყვარულისა („მიჯნურობა" არაბული სიტყვაა და ნიშნავს სიყვარულში სიწმინდეს).

ყველაზე ფუნდამენტური და მნიშვნელოვანი ზვიად გამსახურდიას რუსელოლოგიურ ნააზრევში („ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება") არის იმის არგუმენტური მტკიცება, რომ თამარი აღიარებულია სულიწმინდად, ღვთის სულიწმინდისეული ასპექტის, პარაკლეტის ინკარნაციად. მისი დასაბუთებით, რუსთველის თხზულება არის ალეგორიული ძეგლი სულიწმინდა-თამარის და მის მიერ კაცობრიობის ხსნის შესახებ, რასაც ჩახრუხაძის „თამარიანი" ალეგორიის გარეშეც წარმოაჩენს. ბიბლიური ცხოვრების ხე იგივე სულიწმინდაა, მეტაფორულად სულიწმინდის განკაცება თამარ მეფეში.

მკვლევარი ამტკიცებს, რომ „თამარიანი" და „ვეფხისტყაოსანი" ქართული სოფიოლოგიის ძეგლებია, სადაც შექებულია საღვთო

სიბრძნის გაპიროვნება, სოფია, იგივე სულიწმინდა, თამარ მეფის სახით მოვლენილი, ჩახრუხაძის ძეგლში უშუალოდ, რუსთველის თხზულებაში კი – ალეგორიულად.

მონოგრაფიაში ზვიად გამსახურდიამ სათანადო ადგილი დაუთმო წმ. გიორგის კულტის ძიებას „ვეფხისტყაოსანში“ (გავიხსენოთ კ. კეკელიძის სიტყვები: წმ. მხედართა ჰაგიოგრაფია წინამორბედია რაინდული რომანებისა და გავლენას ახდენს მათ წარმოშობაზე).

ზვიად გამსახურდიას თავლსაზრისით, წმ. გიორგი ყველაზე „საერო“ წმინდანია, ვინაიდან იგი სიმბოლოა სამხედრო-რაინდული მსახურებისა... წმ. გიორგის კულტი, ღვთისმშობლის კულტთან ერთად, უდიდეს როლს ასრულებს ქართველი ტომების ეროვნული კონსოლიდაციის საქმეში... თასი ანუ ბარძიმი, როგორც უმთავრესი სიმბოლო ქრისტიანობის, გრაალი, რომელიც განასახიერებს მთვარისეულ მარადქალურ საწყისს, სოფიას, ღვთისმშობელს.

„ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველების“ ავტორი როდესაც მსჯელობს წმ. გიორგის კულტის გამოძახილზე რუსთაველის გენიალურ პოემაში, ყურადღებას მიაქცევს შემდეგ გარემოებას: ქაჯეთის დალაშქვრა სამი ძმადნაფიცი გმირის მიერ, უდაოდ ანარეკლია ხალხური ქაჯავეთის დალაშქვრისა წმ. გიორგისა და მისი ძმადნაფიცი ღვთისშვილების მიერ... ქაჯეთიდან წამოყვანა სამსახოვანი ქალღვთაებისა, სამძივარისა, უთუოდ აირეკლა ნესტანის ქაჯეთიდან გამოხსნაში.

ზვიად გამსახურდიამ საინტერესო დაკვირვებები მოგვცა „ვეფხისტყაოსნის გმირთა სახელების სიმბოლიკაზე (სიმბოლური ონომატოლოგია). მაგალითად, ტარიელი სიმბოლურად ნიშნავს საღვთო გზას, ღვთაებრივ, ზეციურ საწყისს, ვარსკლავეთის ღმერთს, ლოგოსს, ღმერთმამაკაცს. ტარიელი სინონიმია მიქაელისა („ძალი ღვთისა). თინათინი არის ინიციატორი შემეცნებისა, იგი გონების პერსონიფიკაციაა. ნესტან-დარეჯანი – „ნესთ ანდარე

ჯეჰან“ (არ არის ქვეყნად). მკვლევრის აზრით, ნესტანი და თინათინი (სარკისეული ანარეკლი ნათლისა) მიგვითითებენ ღვთაების ორ ასპექტზე, – დაფარულსა და ცხადქმნილზე, შეუმეცნებელზე და შემეცნებულზე, ასევე ორ საღვთისმეტყველო გზაზე – აპოფატიკურსა და კატაფატიკურზე.

როგორც ღრმად ერუდირებული მკვლევარი, ზვიად გამსახურდია როცა „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის, მხატვრული სტრუქტურის სიმბოლურ და ალეგორიულ ინტერპრეტაციას ახდენს, ამას იგი აღწევს ანტიკური ეპოქის, დასავლური და აღმოსავლური ლიტერატურის ალეგორიული ხასიათის გარკვევის ფონზე. რუსთველოლოგმა დაამტკიცა, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ არეკლილია შუასაუკუნეობრივი ქალის კულტი, რომელიც ღვთისმშობლის, ქალწულ სოფიას (საღვთო სიბრძნის, სულიწმინდის) რელიგიური კულტის სიმბოლური გამოხატულებაა, როგორც დასავლურ კურტუაზიულ, ისე აღმოსავლურ სუფისტურ პოეზიაში. მკვლევრის დასკვნით, თუ ქალის კულტი ღვთის მარადქალური ასპექტის თაყვანისცემაა, წმ. მსედრის კულტი ვლინდება ღვთის ე. წ. ღმერთმამაკაცობრივ მოქმედებაში, რომლის სიმბოლური სახეა წმ. გიორგი.

1984 წელს ზვიად გამსახურდიამ გამოაქვეყნა მონოგრაფია „ვეფხისტყაოსანი ინგლისურ ენაზე“. მან რუსთველის მსოფლმხედველობრივი პრობლემების კვლევისას გააანალიზა პოემის ინგლისური თარგმანები (მარჯორი უორდროპის, ვენერა ურუშაძის, რობერტ სტივენსონის, ვივიენის) და დაასაბუთა, რომ ეს თარგმანები ვერ აკმაყოფილებს მეცნიერული კრიტიკის მოთხოვნილებას. ავტორმა დაკვირვებისა და მსჯელობის ობიექტად აქცია რუსთველის მსოფლმხედველობის ზოგიერთი საკითხი, დაადგინა რუსთველის ქრისტიანული, თეისტური მსოფლმხედველობის ნიშნები.

მკვლევარმა საგანგებო დაკვირვება აწარმოა რუსთველისეულ გამოთქმაზე „სახე ყოვლისა ტანისა“, დაამტკიცა, რომ მასში

იგულისხმება ქრისტიანულ ანთროპოლოგიაში კარგად ცნობილი გაგება ადამიანის პირველქმნილი სხეულისა, რაც არის „სახე“ ანუ პირველდედანი მთელი კაცობრიობის სხეულისა, ტანებისა... მეცნიერმა დააზუსტა, რომ „სახე“ პირველსხეულის მნიშვნელობით იხმარება ჩახრუხაძესთანაც. ავტორი ეხება მიჯნურობის რუსთველისეულ გაგებას, რაც სიყვარულის ქრისტიანულ გაგებას ემყარება, ღვთისა და მოყვასის სიყვარულის ერთიანობის, განუყოფლობის იდეას, რაც მოცემულია საღვთო წერილში, პეტრე იბერიელის (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის), მაქსიმე აღმსარებლის და სხვათა შრომებში. ადამიანის მიჯნურობისათვის მისაბაძი მაგალითია თუ იდეალია საღვთო მიჯნურობა.

მონოგრაფიაში ზვიად გამსახურდია იკვლევს ასევე რუსთველის ღვთისმეტყველებისა და კოსმოლოგიის ურთიერთმიმართების პრობლემებს, რომლის გაგებისათვის დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს ტერმინებს – „მზე – ხატი ღვთისა“, „ერთარსება“, რაც ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში გავრცელებულია სამების აღმნიშვნელ ტერმინად, „მზე ხატი ღვთისა“ კი გულისხმობს სულიერ მზეს, ლოგოსს, ქრისტეს.

ზვიად გამსახურდიამ, გარდა დასახელებული მონოგრაფიებისა, ვრცელი ნარკვევი მიუძღვნა რუსთველთან ანტონ I ის მიმართების საკითხებს. კერძოდ, მხედველობაში მიიღება ორი დიდი მოაზროვნის მიერ პოეზიის და მითოლოგიის ღვთისმეტყველებასთან ღრმა ურთიერთკავშირში განხილვა, ანტონის სიბრძნის მეტყველებისა და სახისმეტყველების რუსთაველთან კავშირურთიერთობა. მეცნიერის დასკვნით, ანტონ კათალიკოსის შემოქმედება („ღვთისმეტყველება“, „მზამეტყველება“, „წყობილსიტყვაობა“) გვეხმარება რუსთველოლოგიურ კვლევა-ძიებაში, „ვეფხისტყაოსნის“ რთული ფილოსოფიური და საღვთისმეტყველო ტერმინების სიმბოლოებისა და ალეგორიების გაშიფრვაში.

ზვიად გამსახურდია ენერგიულად აგრძელებდა რუსთველოლოგიური პრობლემების კვლევას, რაც მის ერთ-ერთ ინტერ-

ვიუდანაც ჩანდა, მაგრამ აღარ დასცალდა. თუმცა, მის მიერ დატოვებული რუსთველოლოგიურ ნაშრომებს ვერც ერთი მკვლევარი – რუსთველოლოგი გვერდს ვერ აუვლის.

ამრიგად, ზვიად გამსახურდიას სახით, საქართველოს ჰყავდა არა მხოლოდ დისიდენტი, პრეზიდენტი, არამედ უნიჭიერესი მეცნიერი, მკვლევარ-რუსთველოლოგი, პოეტი, იგავთმწერალი, მთარგმნელი, პუბლიცისტი, პოლიგლოტი, ერუდიტი ეროვნული პიროვნება, რომელმაც თავისი სამშობლოს დამოუკიდებლობისა და თავისუფლებისათვის, მისი კულტურის დაცვისა და განვითარებისათვის ბრძოლაში საკუთარი სიცოცხლე მსხვერპლად და ზვარაკად გაიღო.

1. შენიშვნები „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის წყაროზე

დროთა მანძილზე „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის წყაროზე დაწერილ მასალებს თავი რომ მოუყარო, ერთ დიდ, სქელტანიან წიგნს აიწონის. ერთმანეთს ეჯახებოდა ორი, ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავებული, აზრი: რუსთაველის პოემის ფაბულა ორიგინალურია თუ ნათარგმნი ან შეთვისებული სხვა ენიდან. საბედნიეროდ, რუსთველოლოგიური კვლევების თანამედროვე ეტაპზე დადებითად და, ვფიქრობთ, საბოლოოდაც გადაწყვეტილია: „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულა ისევე ეკუთვნის რუსთაველს, როგორც თავად პოემა. ამ საკითხის გარკვევაში ბ. კილანავამ გაიღო მოკრძალებული წვლილი. ამ მხრივ უნდა დავასახელოთ მისი ნარკვევი „შენიშვნები „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის წყაროზე“.

მკვლევარს აღნიშნულ ნაშრომში დაფიქრების და განსჯის ობიექტად გაუხდია „ვეფხისტყაოსნის“ ათზე მეტი უძველესი ხელნაწერისათვის საწყის სტროფად თანმხლები მინაწერი:

„პირველ თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად,
უხმობთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქმს ხორცს არ სულად.
საეროა, არ ახსენებს სამებასა ერთარსულად,
თუ უყურა მონაზონმა, შეიქმნების გაპარსულად“.

ბ. კილანავა შეგვახსენებს, რომ პოემის ამ მინაწერს შეეხნენ: ალ. ბარამიძე, ზ. გამსახურდია, აკ. გაწერელია, ბ. დარჩია, კ. კეკელიძე, მ. მახათაძე, ტ. რუხაძე, ს. ცაიშვილი, დ. ჯანელიძე, შ. ხიდაშელი და სხვანი. ამასთანავე, მასთან დაკავშირებულ ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხთა შემდგომ დამუშავებას სრულიად განსხვავებული ღვაწლი დასდო შ. ონიანმა. მკვლევართა უმეტესობამ მიიჩნია, რომ საანალიზო სტროფი წარმოადგენს სამღვდელოების მხრიდან რუსთაველის დასამცირებლად ან შესაჩვენებლად დაწერილ პასკვილს. ბ. კილანავა კ. კეკელიძის ნათქვამ-ნაფიქრალს გვაცნობს: ზემოთდასახელებულ მინაწერ სტროფზე დაყ-

რდნობით შეუძლებელია ვიმსჯელოთ რუსთაველის რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე, რადგანაც ეს სტროფი შინაარსობრივად ბუნდოვანია და ენობრივ-მსატვრულად მეტად ღარიბი. დიდი მეცნიერი იქვე დასძენს: ინტერპოლატორს არა აქვს ნათქვამი, – რუსთაველი სამებას არ ახსენებსო, – პირიქით, ის თვლის, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ სამება ნახსენებია, უკმაყოფილოა მხოლოდ იმით, რომ იგი (სამება) „ერთარსებით“ არაა მოხსენებული.

კ. კეკელიძე თვლიდა, რომ მინაწერი სტროფი არისო „უხეირო მიბაძვა და გამოძახილი პროლოგის იმ სტროფისა, სადაც ნათქვამია: „ესე ამბავი სპარსული ქართულად ნათარგმანები“.[1] აქედან გამომდინარე, ბ. კილანავას აღნიშვნით, ნებსით თუ უნებლიეთ, საანალიზო სტროფის კვლევა პოემის ფაბულის წყაროს (თვით ფაბულის) გენეზისის საკითხს დაუკავშირდა. რადგანაც „მინაწერი სტროფის პირველ ტაეპსა („პირველ თავი დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად?) და პოემის პროლოგის საჭოჭმანო ტაეპს („ესე ამბავი სპარსული...“) შორის დანახულ იქნა გენეტიკური კავშირი, მკვლევართა გარკვეულმა ნაწილმა თქვა: ინტერპოლატორიც ადასტურებს, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ სპარსული ნაწარმოებიაო“.[2] სხვანაირად ფიქრობდა მ. გუგუშვილი: „უფრო საფიქრებელია, რომ ამ სტროფის ავტორი მიუთითებს „ვეფხისტყაოსნის დასაწყისის სპარსულობაზე“.[3] საუბარია პოემის პროლოგის სპარსულობაზე.

ბ. კილანავა საკითხში ჩაღრმავების საფუძველზე მივიდა მართებულ დასკვნამდე: ინტერპოლაციის პირველი ტაეპი – „პირველი თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად“ გენეტურად არაა დაკავშირებული პროლოგისეულ ტაეპთან – „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათრგმანები“. იგი არ წარმოადგენს მის „უხეირო“ თუ გამართულ გამოთქმას. მკვლევარი სვამს ლოგიკურ კითხვას: შეიძლება თუ არა, პროლოგი მივიჩნიოთ „ვეფხისტყაოსნის“ პირველ თავად, საკუთრივ პოემაში

[1] კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1958. 188;
[2] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, თბ., 2009, გვ. 306.
[3] მ. გუგუშვილი, პოლემიკა რუსთაველის გარშემო (XVI-XVII სს.) თბ., 1966, გვ. 18.

გადმოცემული „ამბის“ დასაწყისად? ამ კითხვაზე დადებით პასუხს პოულობს საერთოდ პოემისა და პროლოგის ერთობლივ დასათაურებაში: „ამა ამბისა დასაწყისი პირველი ამო და სასმენელად შვენიერი სწავლისათვის მოშაირეთასა, ტარიელსა და ნესტან-დარეჯანს „ვეფხისტყაოსნობით“ უხმობენ“. აქედან ჩანს, – შენიშნავს მეცნიერი, – რომ პროლოგი პოემის „ამბავშია“ შეტანილი და ითვლება მის დასაწყისად, ანუ „პირველ თავად“, რომელიც, მართლაც „მოშაირეთა სწავლას“ შეიცავს.

ბ. კილანავას არ ეეჭვება, რომ მინაწერი სტროფის „პირველი თავი“ ანუ „დასაწყისი“ სწორედ საერთოდ პოემის პროლოგს უნდა ნიშნავდეს: „ინტერპოლატორი იმას კი არ ამბობს, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ სპარსული ნაწარმოებიაო, არამედ მხოლოდ იმას გულისხმობს, „ვეფხისტყაოსნის“ საკუთრივ პირველი თავი, დასაწყისი, ანუ პროლოგიაო „სპარსულად ნათქვამი“. ამდენად, ინტერპოლატორი არ არის ის პიროვნება, რომელიც აღიარებს საკუთრივ პოემის თხრობით ნაწილს, ფაბულის სპარსულ წარმომავლობას“.[1] იგი აქვე აფიქსირებს ა. გაწერელიას შენიშვნას, რომ მინაწერი სტროფის „კრიტიკა არ შეხება პოემის სიუჟეტის შემცველ ნაწილს, რადგან ავტორს იქ არ შეეძლო აღენიშნა სამების მომენტი, ამის სურვილი კიდევაც რომ ჰქონოდა: პოემის გმირები მაჰმადიანები არიან, რომელთაც უნდა დაეცვათ თავისი რელიგიის გაგება“.[2]

ამის შემდეგ ბ. კილანავა მიადგა მთავარ საკითხს, რაც სიტყვა „სპარსულის“ გარკვევას შეეხება, რომელიც ძველ ქართულ მწერლობაში პოლისემანტურია (მისი კვლევის ისტორია და შედეგები წარმოდგენილია ვ. გაბაშვილის, პ. მარგველაშვილის, ნ. ჯიშკარიანის სპეციალურ ნაშრომში): „მას უმთავრესად „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულასთან მიმართებაში კვლევის ხანგრძლივი ისტორია აქვს. გამოითქვა მოსაზრება მისი, როგორც

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 316.
[2] ა. გაწერელია, ნარკვევები, თბ., 1938, გვ. 37.

ლიტერატურულ-თეორიული ტერმინის, არსებობის შესახებ ქართული ესთეტიკური აზროვნების ისტორიაში (მხედველობაშია მიღებული რ. სირაძის მოსაზრება – ტ. მ.). ეტყობა, იგი „მართლის თქმის", „ჭეშმარიტად თხრობილის" საპირისპირო შინაარსის შემცველიცაა და გულისხმობს მხატვრული ფანტაზიით შექმნილ სინამდვილესაც. შესაძლოა, მინაწერი სტროფის საანალიზო ტაეპშიც იგი ლიტერატურულ-თეორიული შინაარსით იყოს გაჯერებული, თანაც ჰქონდეს რამდენადმე განსხვავებული მნიშვნელობაც".[1]

ბ. კილანავა ეთანხმება ნიკო მარის მოსაზრებას, როცა ეს დიდი მეცნიერი „ვეფხისტყაოსნის" პროლოგის პროტოტიპს, „სქემას" სპარსულ სინამდვილეში ეძებდა და პოულობდა კიდევაც. ამის გათვალისწინებით ბ. კილანავა ლოგიკურად ვარაუდობს: „ინტერპოლატორის აზრით, რუსთაველის მთელი „ვეფხისტყაოსანი" კი არაა „სპარსული", არამედ მისი მხოლოდ „პირველი თავი, დასაწყისი", ანუ პროლოგი. ის, სტრუქტურული თვალსაზრისით, პოეტმა „თქვა", ააგო „სპარსულად", ანუ სპარსული ეპიკის წაბაძვით. მან იგი გარკვეულ თეორიულ-ლიტერატურულ „სქემას", მოდელს, ტრადიციულ სტრუქტურას დაუქვემდებარა".[2]

ამის შემდეგ ბ. კილანავამ განსჯის ობიექტად აქცია ანტონ ბაგრატიონისეული გამოთქმა, რომელიც მისივე „წყობილსიტყვაობაში" ფიგურირებს. რუსთველისადმი მიძღვნილ იამბიკოში დიდი ანტონი წერს:

„შოთა ბრძენ იყო, სიბრძნის-მოყუარე ფრიად,
ფილოსოფოსი, მეტყუელი სპარსთა ენის;
თუ სამ სწადოდა, – ღმრთისმეტყუელიცა მაღალ;
უცხო, საკვრველ პიიტიკოს-მესტიხე;
მაგრამ ამაოდ დაჰშურა, საწუხ არს ესე!"[3]

ამ იამბიკოში ბ. კილანავას ყურადღებას იქცევს მეორე ტაეპი:

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 317.
[2] იქვე. გვ. 318.
[3] ანტონ ბაგრატიონი, „წყობილსიტყვაობა", თბ., 1980, გვ. 281.

„მეტყუელი სპარსთა ენის“. როგორ უნდა გავიგოთ იგი? სავსებით მისაღები და გასაზიარებელია მკვლევრისეული დასკვნა: „სპარსთა ენის მეტყველებაში“ თუ სპარსული ენის ცოდნას ვიგულისხმებდით, მაშინ სავსებით გაუგებარი იქნებოდა მისი (სპარსული ენის პრაქტიკული ცოდნა) შეპირისპირება სულიერი კულტურის ისეთ დარგთან, როგორიც ღვთისმეტყველებაა. ამიტომაც ჩვენ ვფიქრობთ, რომ რაკი მეორე ანტინომის („ღმრთისმეტყუელება“) შინაარსი სავსებით გამჟვირვალეა და გულისხმობს საზოგადოდ სასულიერო მწერლობის დარგში მოღვაწეობას, ისიც უნდა ვიფიქროთ, რომ „სპარსთა ენით მეტყველება“ ასევე საზოგადოდ საერო მწერლობის დარგში მოღვაწეობას ნიშნავს და არა უთუოდ სპარსთა ნაზღაპრი, „ნაჭოერი“ ამბების გალექსვას, მით უფრო – სპარსული ენის ცოდნას. „სპარსთა ენისმეტყველება“ მხოლოდ ფორმალურად (გარეგნულად) არის დაკავშირებული სპარსულ სამყაროსთან... ანტონის იამბიკოში „სპარსთა ენა“ ფარდია საერო მწერლობისა... ანტონ ბაგრატიონი არ არის ის პიროვნება, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსულ წარმომავლობას აღიარებს, ანტონი მხოლოდ იმას გვეუბნება, რომ რუსთაველის პოემა საერო ხასიათის ნაწარმოებიაო, რის გამოც პოეტს, საპირისპიროდ „ღვთისმეტყუელისა“, უწოდებს „სპარსთა ენისმეტყუელს“.[1]

საგულისხმოა, რომ ამ გაგებით ბ. კილანავა ცდილობს თეიმურაზ პირველსაც შეუმსუბუქოს ის უმძიმესი ბრალდება, რაც ამ ტრაგიკულ პიროვნებას წაუყენა შთამომავლობამ. მხედველობაშია მიღებული თეიმურაზის ნათქვამი: „სპარსთა ენისა სიტკბომან მასურკა მუსიკობანი... მძიმეა ენა ქართველთა“... მოვუსმინოთ მეცნიერს: „იქნებ კახთა მეფეს ამით თავისი დაუძინებელი პოლიტიკური მტრის – სპარსელების ენა კი არ შეუქია და საკუთარი მრავალტანჯული ხალხის ღვიძლი ენა კი არ დაუწუნია (წინააღმდეგ შემთხვევაში, მისი ქმედება ფსიქოლოგიურად აუხსნელი დარჩებოდა), არამედ მაშინდელი მკითხველისათვის

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 324.

სავსებით მარტივად და გასაგებად უთქვამს: საერო მწერლობის („სპარსთა ენის“) სიტკბომ მასურკა პოეტობა. რაც შეეხება სასულიერო მწერლობას („ქართველთა ენას“), ის „მძიმეა“, ღრმაა, ამაღლებულია, რთულია, ამდენად, იქ „მუსიკობა“ ძნელია... ამ გაგებით, თეიმურაზს „ქართველთა ენა“ კი არ დაუმცირებია, არამედ, პირიქით, „სპარსთა ენაზე“ მაღლა დაუყენებია“.[1]

2. „ვეფხისტყაოსნის“ უცნობი ხელნაწერი

სტატიაში ავტორი გვაცნობს 1966 წელს, ჯერ კიდევ სტუდენტობის პერიოდში, თუ როგორ ჩაუვარდა ხელში რუვაზ ჩხარტიშვილის მეშვეობით, „ვეფხისტყაოსნის“ უცნობი ხელნაწერი. ხელნაწერის მფლობელი ყოფილა თბილისელი მოქალაქე, მიხეილ ჯავახიშვილის ახლობელი, ანიკო ჭრელაშვილი. ხელნაწერის არქეოგრაფიით დაინტერესებულ ბ. კილანავას გაურკვევია, რომ პოემის აღნიშნული ხელნაწერი მზითვად გამოჰყოლია ფირან კორინთელის დედას – მელანიას (ბ. კილანავა აქვე შენიშნავს, „ფრიად საყურადღებოა ის გარემოება, რომ პირველი თარიღიანი ხელნაწერი „ვეფხისტყაოსნისა“ ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელ საზოგადოებას ექვთიმე თაყაიშვილის მეშვეობით სწორედ კორინთელებისაგან შეუძენია), მელანიას ვაჟიშვილმა ფირანმა, თავის მხრივ, თურმე იგი მზითვად გაატანა თავის ასულს - ნინოს, რომელიც ცოლად გაჰყოლია დიდი ქართველი მწერლის მიხეილ ჯავახიშვილის ახლობელს სოლომონ ჯავახიშვილს. ბოლოს კი ამ ხელნაწერის არსებობა სცოდნიათ ნიკო ჭრელაშვილის ნათესავს ვალერიან გაფრინდაშვილს, ასევე შალვა დადიანს, რომელსაც 1937 წელს ხელნაწერის პატრონისათვის უთხოვია მისი დათმობა, მაგრამ უარი მიუღია. უარით გაუსტუმრებიათ ვალერიან გაფრინდაშვილიც. ბ. კილანავა წერს: „ეს ხელნაწერი გარკვეულ ყურადღებას იმსახურებს როგორც შედგენილობით (იგი ვახტანგისეული ტექსტიდან მომდინარეობს, დართული აქვს

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 325.

ვახტანგისავე განმარტებები), ისე მარგინალური მინაწერებითაც".[1] მკვლევარი იძლევა მის აღწერილობას. ვარაუდობს, რომ იგი გადაწერილი უნდა იყოს XIX საუკუნის პირველ ნახევარში: „გადამწერი ხშირად შეგნებულად ცვლის ნაბეჭდი ტექსტის ამა თუ იმ სიტყვას, ზოგჯერ ფრაზის სინტაქსურ წყობასაც კი. ჩვენ მთლიანად ვახტანგისეული და ხელნაწერისეული „თარგმანი" შევადარეთ ერთმანეთს. აღმოჩნდა, რომ გადამწერი, მართალია, იმეორებს ვახტანგისეულ ტექსტს, უშვებს კორექტულ შეცდომებსაც, მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში, საკუთარი მოსაზრებებით ასწორებს მას".[2] მკვლევარს სანიმუშოდ რამდენიმე მაგალითი მოაქვს. გადამწერი, ამასთანავე, თურმე ამა თუ იმ აზრის გასაძლიერებლად ვახტანგის ტექსტს ცალკეულ სიტყვებს უმატებს. გადამწერს ბოლო 91 სტროფის განმარტება გადმოუწერია. საკუთრივ პოემის ტექსტების ურთიერთმიმართებისას ბ. კილანავას მიერ შედარებული 300-ოდე სტროფიდან გაირკვა ვარიანტულ სხვაობათა არსებობა.

ბ. კილანავას მიერ ჩატარებული სამუშაო და დაკვირვებები იმის საფუძველს იძლევა, რომ ანიკო ჭრელაშვილის ოჯახში დაცულმა „ვეფხისტყაოსანმა" კუთვნილი ადგილი უნდა დაიჭიროს პოემის ხელნაწერ მემკვიდრეობაში.

3. „ვეფხისტყაოსნის" ერთი საჭირო სტროფის შესახებ

ნარკვევის დასაწყისში ბ.კილანავა შეგვახსენებს, რომ ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის" რაობაზე მეცნიერებაში ორი ურთიერთგამომრიცხავი შეხედულება გაბატონდა. ერთი ნაწილი მკვლევარებისა მას მიიჩნევდა რომელიღაც უძველესი ხელნაწერებიდან გადმობეჭდილ ტექსტად, მეორე ნაწილი კი – ხელოვნურად დამუშავებულ ტექსტად ანუ კრიტიკულად. პ. ინგოროყვა დაბეჯითებით ამტკიცებდა: ვახტანგ მეექვსეს არავითარი შესწორება არ შეუტანია „ვეფხისტყაოსნის" დედანში

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, თბ., 2009, გვ. 60.
[2] იქვე, გვ. 62.

და უცვლელად დაუბეჭდავს, რომელიღაც ძველი ხელნაწერი.[1] მანვე პოემის დასაწყისი („პირველი თავი, დასაწყისი"...), რომელიც ვახტანგის გამოცემაში არ შესულა, შემთხვევით გამორჩენილად გამოაცხადა. ბ. კილანავა ამ საკითხზე მსჯელობისას შენიშნავს: ვახტანგს არა მარტო „ორად ორი" რუსთველური სტროფი გამორჩენია, არამედ გაცილებით მეტი რაოდენობისა, რომელზეც ბევრი თქმულა და დაწერილა სამეცნიერო ლიტერატურაში.

ვიდრე მთავარ საკითხზე მსჯელობას დაიწყებდეს, ბ. კილანავა მკითხველს გაარკვევს შემდეგში: „ძველ ქართულ ტექსტებში დიალოგების წარმართვა გარკვეულ პრინციპზეა აგებული: დიალოგის წინ თითქმის ყოველთვის მითითებულია იმ პირზე, რომელსაც ნათქვამი ეკუთვნის... გმირთა გასაუბრების რუსთველური მანერაც ძველ ტრადიციას მისდევს: როცა „ვეფხისტყაოსნის" გმირები საუბრობენ, რუსთველი მოგვაგონებს ხოლმე: „ავთანდილ იტყვის"; „ფრიდონ თქვა", „მეფემან ბრძანა" და ა. შ. განმეორებით მიმართვისას რუსთველი იტყვის: „კვლა ბრძანა", „კვლაცა ჰკადრა", „კვლა ეუბნების", „მერმე უთხრა" და ა. შ.[2]

მკვლევარი აქვე მიუთითებს ამ მანერის დარღვევაზე სათანადო საილუსტრაციო მასალის საფუძველზე. ავტორი ამის შემდეგ ყურადღებას ამახვილებს ხელნაწერს H-757-ში საცილობელ ადგილზე მოპოვებულ ორ სტროფზე, რომელთაგან ერთი, ხელნაწერის მიხედვით – რიგით მეორე. უნდა ეკუთვნოდეს რუსთაველს. ეს სტროფი ავსებს პოემის ტექსტუალურ ნაკლოვანებას, მისდევს დიალოგის აგების ტრადიციას და, რაც მთავარია, მის შინაარსში სრული გარკვეულობა შეაქვს.[3] ბ. კილანავა იმოწმებს ორივე სტროფს:

„მეფე ლაღი და წყლიანი, გამხიარულდა მეტადრე,

სიცილით უთხრა ავთანდილს: „შვილად გზრდი, მით შემეკადრე.

[1] პ. ინგოროყვა, თხზულებანი, I, თბ. 1963, გვ. 17.

[2] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 68.

[3] იქვე, გვ. 69.

იცი, არ გიწყენ, გაზრდილო, მიე შემართვე ზედადრე
თუ არ გასწბილდე, მაჯობო, ბედი გათოვდეს ბედადრე.“
როსტევან უთხრა: „ვით მკადრე, არ ეჭვდი ჩემგან წყენასა,
რისთვის შემკადრე საუბრად, ვით ათქმევინე ენასა?
სრულ სპათა ყური მოუპყრან, ჩემთა ნათქვამთა სმენასა;
თუ არ გასწბილდე, მაჯობო, ბედი გითოვდეს, ზე ნამსა.“

ამის შემდეგ რუსთველოლოგ ბ. კილანავას მოაქვს საილუსტრაციოდ მისთვის საინტერესო ადგილი აღდგენილი სტროფით და გამოაქვს დასკვნა, რომ ჩამატებული სტროფი მთლიანად ამართლებს ტექსტის შინაარსობრივ მხარეს, ამასთანავე, დიალოგების აგების ძველქართულ და რუსთველურ ხერხს, ერთი აზრი ლოგიკურად გამომდინარეობს მეორისაგან. დასახელებული სტროფების ამგვარი ურთიერთმიმართების გამო რუსთველურად მიაჩნია მეცნიერს H-757 ხელნაწერის ზემოაღნიშნული ორი სტროფიდან რიგით პირველი სტროფი. აღდგენილი სტროფის რუსთველურობაზე. – წერს ბ. კილანავა, – ისიც მიუთითებს, რომ „ავთანდილიცა დამორჩილდის“.[1] იგი კატეგორიულად არ გამორიცხავს მეორე სტროფის რუსთველურობასაც, რადგანაც აზრთა მდინარება მასში ლოგიკურია.

ბ. კილანავას უკვირს, თუ რატომ არ არის შეტანილი ზემოთ დასახელებული პირველი სტროფი „ვეფხისტყაოსნის“ 1966 წლის საიუბილეო აკადემიურ გამოცემაში, ან 1988 წლის აკადემიურ გამოცემაში. ამით დარღვეულია გმირთა გასაუბრების (დიალოგის) რუსთველური მანერა, ეტიკეტი.[2]

4. „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული გამოცემა (აღდგენილი გამოცემითურთ)

ბ. კილანავა ნარკვევის დასაწყისში საუბრობს „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეულ გამოცემის რაობაზე, კონკრეტულად

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 70-71.
[2] იქვე, გვ. 71-72.

ვახტანგის დედნის რაობაზე, ვახტანგ მეექვსის იდეურ მომხრეებსა და მოწინააღმდეგეებზე. შეგვახსენებს ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ ჩატარებულ ტევად სამუშაოზე, რომელმაც პირველთაგანმა დაასკვნა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ 1712 წლის ვახტანგისეული გამოცემა კრიტიკულია. ამ დებულებამ ჭეშმარიტად მეცნიერული დასაბუთება პოვა უპირველესად აკაკი შანიძის გამოკვლევებში. სწორედ ამ ფაქტს გაიხდის მკვლევარი მსჯელობის ობიექტად. იგი წერს: ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ აღმდგენელი ა. შანიძე დეტალურად შეეხო პირველნაბეჭდ ტექსტთან დაკავშირებულ ყველა პრობლემას, თვით პუნქტუაციურ-კორექტურულ უზუსტობათა ჩათვლით. დიდმა მეცნიერმა შეძლო ამოეშიფრა 1712 წლის გამოცემის, უწინარესად მასზე დართული „თარგმანის“, ორასწლოვანი საიდუმლო, რის გამოც მის ნაღვაწს სამართლიანად ეწოდა „ნამდვილი აღმოჩენა“ რუსთველოლოგიაში.[1] „ეს აღმოჩენა, – განაგრძობს მკვლევარი, – შემდეგში მდგომარეობდა: ა. შანიძემ ყურადღება მიაქცია იმ ფაქტს, რომ ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ თითქმის ყველა მკვლევარი ეხებოდა გამოცემაზე დართულ „თარგმანს“, მათ სრულად არასდროს შეუდარებიათ „თარგმანში“ დამოწმებული და განმარტებული ადგილები პოემის პირველნაბეჭდ ტექსტთან. ა. შანიძემ კი ამგვარი შედარება აწარმოა და შედეგმაც არ დააყოვნა: აღმოჩნდა, რომ „თარგმანში“ განმარტებულია ისეთი სიტყვები და ზოგ შემთხვევაში მთელი ტაეპებიც და სტროფებიც კი, რომლებიც საერთოდ არ მოიპოვება პირველნაბეჭდ ტექსტში“. ამის დასადასტურებლად ა. შანიძის მიერ მოტანილი კონკრეტული მასალების ერთ ნაწილს ბ. კილანავაც იმეორებს.

თავის გამოკვლევაში ა. შანიძე ამბობს: „ვახტანგის მონოგრაფიის გულდასმით შესწავლა ეჭვს არ სტოვებს, რომ მას ხელთ ჰქონია ვრცელი რედაქციის ხელნაწერი და ამ ვრცელ „ვეფხისტყაოსანს“ უწერდა იგი „თარგმანს“. მეტიც: დასახელებული მონოგრაფიიდან

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 77.

ისიც ირკვევა, რომ ვახტანგს (ან მის კომისიას) საბოლოოდ სხვა რედაქცია შეუმუშავებია და დაუბეჭდავს". დიდი მეცნიერის დასკვნით: „პირველი გამოცემა „ვეფხისტყაოსნისა" არის ხელოვნურად შემოკლებული ტექსტი და არა უცვლელად დაბეჭდილი რომელიღაც ძველი ხელნაწერი. ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსანი" არის შეძლებისამებრ კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი.[1]

ვახტანგისეულ გამოცემაში ლექსიკურ-სტროფული შედგენილობის გარდა, ბ. კილანავას ყურადღებას იქცევს სწავლული მეფის მიერ „ვეფხისტყაოსნის" სპეციალური ლექსიკონის შედგენისა და პოემის იდეურ-შინაარსობრივი ინტერპრეტაციის ტრადიცია. მკვლევარი განიხილავს ა. შანიძის მიერ აღდგენილი გამოცემის რაობას. ეხება დიდი ენათმეცნიერის მიერ შესრულებული წინასაგამომცემლო სამუშაოს: მეცნიერისთვის მისაწვდომი ყველა ეგზემპლარის ერთმანეთთან შედარება, ტექსტის ზედმიწევნით შესწავლა და გამოკვლევა, ყველა კორექტურული და ტექნიკური დეფექტის აღნუსხვა, გამოცემის სხვადასხვა ცალში პოემის ერთი და იმავე ადგილის განსხვავებული წაკითხვა, სანიმუშოდ ჩამოსხმევა შრიფტისა და ა.შ. სწორედ წინასწარი დაძაბული მუშაობით, – დასძენს ბ. კილანავა, – გაარკვია ა. შანიძემ ის უცნაურობანიც, რომლებიც იგრძნობა ვახტანგის კომენტარებისა და პოემის ტექსტის ურთიერთმიმართებისას.

ბ. კილანავა გვაკვალიანებს, თუ როგორ ემზადებოდა აკ. შანიძე 1936-1937 წლებში „ვეფხისტყაოსნის" აღდგენილი პირველნაბეჭდი ტექსტის გამოსაცემად. ამ წლებში გამოქვეყნებულ სტატიებში დიდი ენათმეცნიერი აშუქებდა მისი მუშაობის ხასიათსა და შედეგებს, აგრეთვე იმ გზებსა და საშუალებებს, თუ როგორ უნდა ყოფილიყო აღდგენილი პირველნაბეჭდი ტექსტი. ა. შანიძის ნამუშევარი ითვალისწინებდა ორიგინალის შეცვლას. ვახტანგისეული გამოცემის რეპროდუქტირებას მაქსიმალური

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 77..

სიზუსტით, ერთი სიტყვით, დედნის „კოპირებას“.[1]

როგორც ცნობილია, 1937 წელს ა. შანიძის დაუღალავი მუშაობის შედეგად გამოქვეყნდა ვახტანგისეული გამოცემის ასლი. ამასთანავე, მუშაობის პროცესში ა. შანიძემ ამოშიფრა ვახტანგის „თარგმანის“ საიდუმლო. „ვეფხისტყაოსნის“ აღდგენილ გამოცემას მეცნიერთა მხრიდან იმთავითვე მოჰყვა გამოხმაურებანი ცალკეული წერილებისა თუ რეცენზიების სახით. ა. ბარამიძემ რუსთველოლოგიაში ა. შანიძის ნაღვაწს „ნამდვილი აღმოჩენა“ უწოდა, ასევე, სავსებით გაიზიარა მისი დებულებები წერს ბ. კილანავა. ანალოგიური აზრები გამოთქვეს ვ. ბერიძემ, ტრ. რუხაძემ, ი. ენიკოლოფოვმა და სხვ.

დასახელებულ მეცნიერთა რეცენზიების მოკლე მიმოხილვისას, ბ. კილანავა გამოყოფს იქვე გამოთქმულ შენიშვნებსაც. ეს ეხება ა. ბარამიძის შენიშვნებს როგორც ჩატარებული კვლევის სფეროში, ასევე თვით ტექსტის სიწმინდეზე აღდგენილ გამოცემაში. მისივე დასკვნით, ა. შანიძეს ისეთი ხასიათის შესწორებანი შეუტანია ტექსტში, რომელიც უფრო კრიტიკულ გამოცემას შეფერება, ვიდრე აღდგენილ კოპიოს.[2]

ბ. კილანავას შენიშვნით, ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი აღდგენილი გამოცემის შეფასებათა ხოტბითი ტონი, ეტყობა, რამდენადმე რუსთაველის 750 წლის იუბილემ განსაზღვრა. იგივე ტონი შენარჩუნდა 1967 წელს ა. შანიძისადმი მიძღვნილ საიუბილეო წერილებში. სტატიაში ბ. კილანავა განსჯის საგნად გაიხდის იმ წერილებს, რომელშიც აღდგენილი გამოცემის კრიტიკაა მოცემული. ჯერ გვარკვევს იმ მიზეზებში, რამაც განაპირობა ეს კრიტიკა. შემდეგ კი განიხილავს ა. აბრამიშვილის წერილს, თუმცა მის გაანალიზებამდე შენიშნავს: „რამდენადაც აქ საუბარი შეეხო ვახტანგისეული ტექსტის მიმართებას „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერებთან, დამატებით ერთ მაგალითსაც მოვიტანთ: 1712

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 80.

[2] ა. ბარამიძე, ნარკვევები, IV, თბ., 1964, გვ. 405.

წლის გამოცემის 982-ე სტროფის მესამე სტრიქონი ასე იკითხება: „მუნ დაემართა ავთანდილ, მას თანა ყოვლბი ჰყვებოდა“ სიტყვა „ყოვლბი“ ა. შანიძემ კორექტურულ შეცდომად ჩათვალა და ასე გაასწორა – „ყოლბი“. მაგრამ გამოირკვა, რომ ამ შემთხვევაშიც ეს წაკითხვა არ ყოფილა გამოცემის თავისებურება. იგი მისი წყაროდან მოდის. მართლაც, ერთ-ერთ ნუსხაში, როგორიც არის „ზაზასეული“ ხელნაწერი, აღნიშნული წაკითხვა სწორედ ასე იკითხება: „ყოვლბი ჰყვებოდა“.[1]

ა. აბრამიშვილის წერილი ეძღვნება ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ მე-19 ცალს, რომელსაც ა. შანიძე თურმე სტუდენტობის პერიოდშიც იცნობდა და 1936 წელს წინასაგამომცემლო მუშაობისას იგი ვერსად იპოვა. ეს მით უფრო საინტერესოს ხდის აღნიშნულ ნაშრომს, – წერს ბ. კილანავა. გავეცნოთ ბ. კილანავას მიერ განხილულ ა. აბრამიშვილის წერილს. ა. აბრამიშვილს ყურადღება გაუმახვილებია 1712 წლის გამოცემის გვერდების დანომვრაზე და აღმოუჩენია ცალკეული ლაფსუსები. იგივე შეცდომა განმეორებულიაო ა. შანიძის მიერ გამოცემულ-აღდგენილ „ვეფხისტყაოსანშიც“. ასევე, აღდგენილ გამოცემაში განმეორებულიაო პირველ გამოცემაში დაშვებული პაგინაციის სხვა შეცდომებიც, რისი დამადასტურებელი საილუსტრაციო მასალები დაფიქსირებულია წერილში. მასში ასევე ყურადღება მახვილდება აღდგენილ გამოცემაში გაპარულ ტექნიკურ და კორექტურულ დეფექტებზე.

ბ. კილანავა ფიქრობს, რომ 1937 წლის აღდგენილი გამოცემის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობა ძირითადად გამოიწვია იმ პრინციპმა, რომლითაც ხელმძღვანელობდა გამომცემელი. აქვე მკვლევარს მოაქვს ციტატა ა. შანიძის ნათქვამიდან: „პრინციპი რომლითაც ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ აღდგენისას გასწორებით საკითხში ვხელმძღვანელობთ, ის გახლავს, რომ

[1] შდრ. ს. ცაიშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული გამოცემის წყაროები, კრებ. შოთა რუსთაველი, თბ., 1966, გვ. 172.

გამესწორებინა კორექტურული შეცდომები და ტექნიკური დეფექტები, ხოლო ხელუხლებლად დამეტოვებინა თვით ტექსტი ყველა იმ ნაირნაირი ფორმებით, მორფოლოგიურისა და სინტაქსური შეცდომებით, რომლებიც სასტამბო ხელნაწერიდან (დედნიდან) მომდინარეობენ."

ამასთან დაკავშირებით, ბ. კილანავა შენიშნავს: „როგორც ვხედავთ, გამოცემის აღმდგენელი ერთმანეთისაგან მიჯნავს კორექტურულ შეცდომებსა და ტექნიკურ დეფექტებს ყველა იმ ნაირნაირი ფორმებისაგან, რომელიც ტექსტში მოიპოვება. მაგრამ ხომ შეიძლებოდა, რომ ეს „ნაირნაირი ფორმები", გარკვეულ შემთხვევაში კორექტურული და ტექნიკური მიზეზებით ყოფილიყო გამოწვეული როგორც სასტამბო ხელნაწერში, ასევე ბეჭდურ გამოცემაში? ამასთანავე, ძნელია იმის მტკიცება, რომ ეს „ნაირნაირი ფორმები" მაინცდამაინც სასტამბო ხელნაწერიდან მომდინარეობს და არაა გამოწვეული ბეჭდვის პროცესში კორექტურული და ტექნიკური მიზეზების გამო, რადგანაც ჩვენამდე არ მოუღწევია ვახტანგის სასტამბო ხელნაწერს და არც რაიმე ცნობას მის შესახებ. ეს ერთი. მეორე: ის „ნაირნაირი ფორმები", რომლებიც მკვლევარს სასტამბო სავარაუდებელი ხელნაწერისათვის დამახასიათებელ მოვლენად მიიჩნია და არ ჩაუსწორებია ნაბეჭდ ტექსტში, ზოგჯერ უფრო ბეჭდვის პროცესში გაპარულ შეცდომადაა საგულვებელი, ვინემ ხელნაწერის თავისებურებად. ასევე ის შეცდომები, რომლებიც ვახტანგისეულ გამოცემაში კორექტურულ და ტექნიკურ დეფექტად არის აღიარებული და, მაშასადამე, ჩასწორებული აღმდგენლის მიერ, ხშირად უფრო სასტამბო ხელნაწერის თავისებურებაა საგულვებელი.[1] თავისი თვალსაზრისის გასამაგრებლად მკვლევარს მოაქვს საილუსტრაციო ნიმუშები.[2]

ბოლოს ბ. კილანავა მკითხველს აცნობს თავის მოსაზრებას,

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 95.
[2] იქვე, გვ. 95-96.

თუ როგორ უნდა აღდგენილიყო ვახტანგისეული ტექსტი, ამ პრობლემის გადაჭრა თუ როგორ ესახებოდა მას.[1]

5. ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ წყაროებისათვის

როგორც ბ. კილანავა მიუთითებს, „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული გამოცემის რაობის გარკვევის შემდეგ კვლევა წარიმართა ვახტანგის წყაროების დაზუსტების მიმართულებით: „ამ მხრივ და საზოგადოდ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის ისტორიის კვლევაში სრულიად განსაკუთრებულია ს. ცაიშვილის ღვაწლი. მან დამარწმუნებლად დაასაბუთა გასულ საუკუნეში (იგულისხმება XIX საუკუნე – ტ. მ.) გაკვრით გამოთქმული თვალსაზრისი, რომ ვახტანგისეული ტექსტის „ძირითადი წყაროა“ ე. წ. ზაზასეული „ვეფხისტყაოსანი“ (Q_ 1082).[2] ს. ცაიშვილი ასახელებს ხელნაწერებს, რომელთა ტიპის ტექსტებითაც შეიძლებოდა დამატებით ესარგებლა გამომცემელს.

ბ. კილანავა მისივე მხრიდან დაუმატებს, რომ შესაძლოა ვახტანგ მეფემ სათადარიგო წყაროების სახით სხვა ხელნაწერებიც გამოიყენა. მისი აზრით, ამ მხრივ გასათვალისწინებელია არა მხოლოდ იმ ხელნაწერების მონაცემები, რომლებიც უშუალოდ ვახტანგისეული გამოცემისაგან მომდინარეობენ. მართალია, გადამწერლები ძირითადად სარგებლობენ ვახტანგისეული გამოცემით, მაგრამ ხშირად შეგნებულად ცვლიან ტექსტს ლექსიკური თვალსაზრისით. ჩანს, ასეთ შემთხვევაში ისინიც ხშირად ეყრდნობიან გარკვეულ ტრადიციას, პოემის ხელნაწერთა მონაცემებს, ამიტომაც მათი მნიშვნელობის სრული გადაფასება ვახტანგისეული გამოცემის წყაროს კვლევისას მიზანშეუწონელია.[3]

ნათქვამის საილუსტრაციოდ მკვლევარს მოაქვს სათანადო მაგალითები, მხოლოდ ერთი ნიმუშის ჩვენებით დავკმაყოფილდებით: „პირველნაბეჭდ ტექსტში წერია: „რომელმან შექმნა

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I.გვ. 96.
[2] იქვე, გვ. 98.
[3] იქვე, გვ. 98.

სამყარო ძალითა მით ძლიერითა", განმარტებაში იკითხება: „ღმერთმან შექმნა ქუეყანა. ქუეყანასა მისცა ძალი", „ქუეყანას" არ იცნობს არც ერთი ხელნაწერი, მაგრამ ვახტანგის კომენტარი გვავარაუდებინებს ამ სიტყვის ხელნაწერის არსებობას".

ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის" წყაროების ჩვენებისას ბ. კილანავა ასახელებს ხელნაწერებს, საიდანაც შესაბამისი ნიმუშები მოაქვს. ამჯერად ჩვენ მხოლოდ მათი მითითებით შემოვიფარგლებით: ხელნაწერები: H-248; S-4525; W-17; V (ი. გრიშაშვილისეული); H-2074; S-5006; S-4527; H-461; Q-1082 (ზაზასეული); K-205; H-1839;

ბ. კილანავა გვარკვევს, რომ ვახტანგის კომენტარები ესადაგება ხელნაწერებს: Q-1082; S-2829; S-4988; H-2610; S-5006; S-4527; Q-799; H-248, ხოლო დაბეჭდილი ტექსტი – ხელნაწერის P-10 და ა. შ. როგორც ვხედავთ, წყაროების კვლევისას ბ. კილანავას დიდი სამუშაო უწარმოებია, რომელიც სტატიის დასასრულს შენიშნავს: „ვეფხისტყაოსნის" პირველნაბეჭდი ტექსტის წყაროების კვლევა ამით არ ამოიწურება, თუმცა ერთი რამ მაინც აქედანვე ცხადია: მართალია, ვახტანგ მეფე ძირითად წყაროდ ზაზასეულ „ვეფხისტყაოსანს" იყენებს, მაგრამ ამასთან ერთად იგი, ჩანს, ითვალისწინებს საზოგადოდ პოემის ხელნაწერ მემკვიდრეობას, რაც კიდევ უფრო ფასეულს ხდის მის ღვაწლს რუსთველოლოგიაში".[1]

6. ჰ. ინგოროყვა ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის" შედგენილობის შესახებ

პავლე ინგოროყვამ თავისი გამოკვლევებით დიდად შეუწყო ხელი რუსთველოლოგიური მეცნიერების განვითარებას თავისი დიდი ფორმატის წიგნებით – „რუსთველიანა" და „რუსთველიანას ეპილოგი". ის არ იყო მხოლოდ ჩინებული რუსთველოლოგი, არამედ წარმატებით იკვლევდა ძველი და ახალი ქართული

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 102.

ლიტერატურის პრობლემებს, საქართველოს ისტორიას და ისტორიულ გეოგრაფიას, უძველეს ქართულ მუსიკას და ა. შ. პ. ინგოროყვას რუსთველოლოგიური ნააზრევიდან დასახელებულ წერილში ბ. კილანავას დაკვირვების საგნად უქცევია ამ დიდი მეცნიერის შეხედულებები ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენილობაზე. მას მსჯელობა წარუმართავს არა იმ დადებითზე, რაც პ. ინგოროყვამ გააკეთა აღნიშნული საკითხის შესწავლაში, არამედ იმ შეცდომებზე, რაც მან დაუშვა ამავე პრობლემის დამუშავების პროცესში.

ბ. კილანავა შეგვახსენებს იმ რუსთველოლოგებს (თ. ბატონიშვილი, დ. კარიჭაშვილი, იუსტ. აბულაძე), რომლებიც თვლიდნენ, რომ ვახტანგ მეექვსეს „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცემისას ტექსტი უცვლელად გადმოუბეჭდავს რომელიღაც ძველი ხელნაწერიდან. ე. თაყაიშვილი, ა. შანიძე, კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, კ. ჭიჭინაძე, ს. ცაიშვილი და სხვები მიიჩნევენ მას ხელოვნურად დამუშავებულ ტექსტად, 1712 წლის გამოცემას კი – კრიტიკულად. პ. ინგოროყვა გაჰყვა თ. ბატონიშვილის, დ. კარიჭაშვილის, იუსტ. აბულაძის და სხვათა გზას და უკიდურესი პოზიცია დაიკავა ამ საკითხში. მისი მტკიცებით, ვახტანგს არანაირი შესწორება არ შეუტანია „ვეფხისტყაოსნის“ დედანში და მას უცვლელად დაუბეჭდავს რომელიღაც ძველი ხელნაწერი[1] ბ. კილანავა შენიშნავს: ვახტანგისა და „სწავლულ კაცთა“ მუშაობის ამგვარი შეფასება საერთოდ არ არის გამართლებული. პ. ინგოროყვამ პოემის დასაწყისი („პირველი თავი, დასაწყისი“), რომელიც ვახტანგის გამოცემაში არ შესულა, შემთხვევით გამორჩენილად გამოაცხადა. შემდეგ კი აზრი შეიცვალა და ახალგამოცემულ „ვეფხისტყაოსანში“ მიუთითა: ვახტანგმა ეს სტროფი შეგნებულად არ დაბეჭდა, რადგან მის სიყალბეში დარწმუნებული იყოო. ამ განცხადებით, – შენიშნავს ბ. კილანავა, – საფუძველი ერყევა ინგოროყვასავე შეხედულებას იმის თაობაზე, რომ თითქოსდა ვახტანგმა უცვლე-

[1] პ. ინგოროყვა, რუსთველინა, I, თბ., 1926, გვ. 14.

ლად გადმობეჭდა მოკლე რედაქციის ტიპის რომელიღაც უძველესი ხელნაწერი. პ. ინგოროყვა მოკლე რედაქციის ტიპის ხელნაწერის ტრადიციაზე მსჯელობისას უთითებს ხელნაწერ S-5006-ს და უმართებულოდ გვერდს უვლის ს. ცაიშვილის სპეციალურ გამოკვლევას ამ საკითხზე, საიდანაც მტკიცდება, რომ ეს ხელნაწერი ვახტანგის ტექსტიდან მომდინარეობს.[1]

მკვლევარი ასევე ეხება პ. ინგოროყვას თვალსაზრისს „ვეფხისტყაოსნის" დამატებათა შესახებ: „ვერც ერთი რუსთველისტი, რომელსაც აქვს ელემენტარული ცოდნა „ვეფხისტყაოსნის" ენისა და პოეტური სტილისა, ვერ იტყვის, რომ ეს ნართაული ტექსტები ეკუთვნოდეს რუსთაველს". მას გამონაკლისად ორად ორი სტროფი (553 და 1514) ეჩვენება, რომელიც შემთხვევით გამორჩაო ვახტანგს (ამ „ორად ორ" სტროფს პოემაში მოქალაქეობრივი უფლება აღუდგინა ა. ბარამიძემ). ეს ორი სტროფი პ. ინგოროყვას შეაქვს დამატებაში.[2]

ბ. კილანავა დაინტერესებულა იმაზე, თუ რა შეხედულებისა იყო პ. ინგოროყვა თვით ვახტანგისეულ „ვეფხისტყაოსანში" მოხვედრილი ტექსტის სიწმინდეზე. მკვლევარი წერს: ვახტანგისეულ „ვეფხისტყაოსანში" პ. ინგოროყვა ამჩნევს (და სამართლიანადაც ამჩნევს) ე. წ. ნარევ სტროფებს, ყალბ ადგილებს. ხშირ შემთხვევაში მისი დაკვირვებანი მისაღებია, მაგრამ ამ საკითხში ჩავარდნებიც აქვს".[3] ჩვენც გავეცნოთ ამ „ჩავარდნებს".

„ვეფხისტყაოსნის" პროლოგის პრობლემას პ. ინგოროყვაც შეეხო, მან პროლოგის 37 სტროფიდან მხოლოდ 12 მიაკუთვნა რუსთაველს. ეს 12 სტროფი 3 ნაწილად დაყო, თითოეულში ოთხ-ოთხი მოაქცია და ქვეპროლოგებად დაალაგა. 1. ამბის დასაწყისი პირველი (შედის: ა) რომელმან შექმნა..." ბ) „თამარს ვაქებდეთ..." გ) „თვალთა მისგან" დ) „ჩემი აწ ცანით"...). 2 სწავლისათვის მოშაირეთასა (შედის: ა) „შირობა პირველადვე...", ბ) „ვითა ცხენსა"...

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 105.
[2] იქვე, გვ. 109.
[3] იქვე.

გ) „მეორე ლექსი“... დ) „არს მესამე ლექსი“) 3. კარი მიჯნურობისა (შედის: ა) „მიჯნურობა არის...“ ბ) „არს პირველი მიჯნურობა“... გ) „ამა საქმესა მიჯნური“... დ) „მიჯნურსა თვალად“...).

ბ.კილანავა წერს: „პ. ინგოროყვა პროლოგში სხვადასხვა ტიპის დამატებებს ხედავს. იმ პოლემიკურ დანართებს მიჯნურობის კართან მიმართებაში ხედავს... პირველ პოლემიკურ დანართად მიაჩნია შემდეგი სტროფები:

1. „მიჯნური შმაგსა გვიქვიან...“
2. „ვთქვა მიჯნურობა პირველი...“
3. „მას ერთსა მიჯნურობასა...“

პ. ინგოროყვა ამ სტროფებს უწოდებს „სწავლას მიჯნურობისათვის“ და თვლის მას „ვეფხისტყაოსნის“ წინააღმდეგ მიმართულ პოლემიკას.[1] ბ. კილანავას მიხედვით, სტროფის ინგოროყვასეული გაგება აბსოლუტურად დაშორებულია ტექსტის შინაარსისაგან. მკვლევარი ამას ასაბუთებს საილუსტრაციო მასალების მოხმობით და მათი სწორი ინტერპრეტაციით. პ. ინგოროყვას აღნიშნული სტროფის შინაარსის არასწორმა გაგებამ ათქმევინა: „ამ სტროფებში გადმოცემულია „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობის დიამეტრულად საწინააღმდეგო იდეები“.

ბ. კილანავას ყურადღებას იპყრობს „ვეფხისტყაოსნის“ დამატებათა მეორე პლასტში პ. ინგოროყვას მიერ შეტანილი „ინდოხატაელთა ამბავი“. „ხვარაზმელთა ამბავი“, „გმირთა სიკვდილის ამბავი“ და ზოგი ჩანარევი სტროფი. დიდი მეცნიერი „ინდოხატაელთა ამბავს“ მიაკუთვნებს სარგის თმოგველს (III), რომელიც მოღვაწეობდაო XIV საუკუნის პირველ ნახევარში. ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსანი არ იცნობსო ამ დამატებას და, მაშასადამე, იგი დაიწერებოდაო XIV საუკუნის 40-იან წლებზე უწინარესი. ბ. კილანავას რეპლიკით, რუსთველოლოგი ამ შეხედულებას ძალაუნებურად თვითონ არღვევს. მკვლევრის დასკვნით: 1. ვახტანგისეული დედნის პ. ინგოროყვასეული დათარიღება

[1] პ. ინგოროყვა, თხზულებანი, I, თბ., 1963, გვ. 47.

საეჭვოა და შემდგომ დაზუსტებას საჭიროებს; 2. პ. ინგოროყვას მიერ „ვეფხისტყაოსნის" დამატებათა პლასტებად დაყოფა არ არის მეცნიერულად და მეთოდოლოგიურად გამართლებული; 3. პ. ინგოროყვა ცდილობს დაამტკიცოს, რომ „ინდო-ხატაელთა ამბის" ავტორია XIV ს-ის პირველი ნახევრის მოღვაწე სარგის თმოგველი III, რომელსაც თურმე უსწრებდა ვახტანგისეული დედანი.

ვრცლად მსჯელობს ბ. კილანავა „ინდო-ხატაელთა ამბავზე". იზიარებს სამეცნიერო ლიტერატურაში გამყარებულ აზრს, რომ იგი პოემის ორგანული ნაწილია. იგი ფიქრობს: ვახტანგისეული „ვეფსისტყაოსანი" გულისხმობს „ინდო-ხატაელთა ამბავს". ხოლო იგი 1712 წლის გამოცემაში იმიტომ არ შევიდა, რომ „ვახტანგ მეექვსე, როგორც განათლებული პიროვნება, ბრმად არ გაჰყოლია პოემის ხელნაწერთა მემკვიდრეობის ჩვენებას. მას სათანადოდ გაუცხრილავს ხელნაწერებით ნაანდერძევი ტექსტი და შეძლებისგვარად შეურჩევია ცალკეული სტროფები დასაბეჭდად... ერთი რამ ცხადია: მას (ვახტანგ მეექვსეს – ტ. მ.) საზოგადოდ „ინდო-ხატაელთა ამბავი" რუსთველის კუთვნილებად მიაჩნდა.[1]

7. რუსთაველი და „ვეფხისტყაოსანი" აკაკის მხატვრულ-პუბლიცისტურ ნააზრევში

ნარკვევის დასაწყისშივე ბ. კილანავა ასახელებს იმ მკვლევართ, რომელთაც სათაურშივე გახმოვანებული საკითხის გარშემო უმსჯელიათ და ნაშრომები შეუქმნიათ. ესენი არიან: ა. აბრამიშვილი, ა. ბარამიძე, დ. გამეზარდაშვილი, წ. მალევანოვი, ი. მეგრელიძე, ლ. მენაბდე, გ. ნადირაძე, ბ. ქიქოძე, გ. ღლონტი, ჯ. ჭუმბურიძე და სხვ. მაგრამ თავის უდიდეს წინაპართან დიდი მემკვიდრის მიმართების შემდგომი შეცნობა-გააზრების წადილი იყო და დარჩება ქართველ მკითხველთა და მკვლევართა დაფიქრების საგნად.[2] სწორედ ამ „შემდგომი შეცნობა-გააზრების" წადილის ხორცშესხმაა ბ.

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები. I, გვ. 178.
[2] იქვე, გვ. 172.

კილანავას სტატია.

მართებულად მსჯელობს ბ. კილანავა სამეცნიერო ლიტერატურაში ნაკლებად შესწავლილ საკითხზე: „XIXსაუკუნის ეროვნულ-განმათავისუფლებელმა მოძრაობამ მეტ სიღრმესა და სივრცეს აზიარა „ვეფხისტყაოსნის“ ეროვნული განცდა. აკ. წერეთელი, თავისი პოეტურ-პუბლიცისტური მგზნებარებით, ამ განცდის სათავეებთან დგას. მისთვის შოთა რუსთველი იყო პოეტი-ერისკაცი, რომელმაც „ენა და ეროვნება“ შეგვინახა, ურომლისოდაც ქართველთა ხსენებას „წყალი და მეწყერი წაიღებდა“.[1] საკითხთან დაკავშირებით საინტერესოა ერთი ეპიზოდი აკაკის ბიოგრაფიიდან, რაზეც საგანგებოდ ამახვილებს ბ. კილანავა ყურადღებას. ეს არის 60 წელს მიტანებული აკაკის მიერ ახალგაზრდული სულისკვეთებით ჩამოყალიბებული ლიტერატურული წრე, რომელიც მისივე მეთაურობით ეწოდებოდა „ვეფხისტყაოსანს“, სადაც თვითონაც კითხულობდა პოემიდან ნაწყვეტებს. ამასთანავე, იქვე ავრცობდა და აღრმავებდა გენიალური თხზულების ეროვნულ გაგებას.

მოვუსმინოთ დიდ აკაკის: „ვეფხისტყაოსნის“ შესწავლა ჩაგიდგამთ გმირულ სულს, თავის თავისთავად რწმენას აღგაფრთოვანებთ... და როცა ქართველი დედა ამ წიგნს გაიგებს და შოთას შეიგნებს, მაშინ წარმოშობს ტარიელს, ავთანდილს, ფრიდონს, თინათინს... ქაჯეთის ციხიდან მიჯნურს, ნესტანს გამოიხსნის“. ბ. კილანავა ასაბუთებს სათანადო პარალელური საილუსტრაციო მასალებით, რომ აკაკის პოემა „ნათელა“ რუსთაველის გავლენითაა შექმნილი.[2] მკვლევრის დაკვირვებით, რუსთველური ზოგადსაკაცობრიო სახე-სიმბოლონი აკაკი წერეთელთან წარმოჩნდება მკვეთრი ეროვნული განცდით. ეს მისი მეცნიერულ-პუბლიცისტური ნააზრევისთვისაც ამოსავალი პუნქტი იყო: „ცარიზმის თვითმპყრობელობისგან დაბეჩავებული საქართველო კლასიკურ სიმბოლურ განსახოვნებას ჰპოვებს

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 178.

[2] იქვე, გვ. 173.

ქაჯთაგან დატყვევებულ ნესტან-დარეჯანში, ხოლო ქართველთა ეროვნული განთავისფულებისათვის აღძრული ძალები ტარიელს, ავთანდილსა და ფრიდონში სახიერდებიან".[1]

„ვუხმობ ფრიდონს და ავთანდილს,
მხარი მხარს მივცეთ, ხელი - ხელს,
ნესტან-დარეჯან ქაჯებს ჰყავს,
მოელის ტურფა გამომხსნელს".

ბ. კილანავას დაკვირვებით, „ვეფხისტყაოსნისა" და რუსთველის სახეები გაიელვებენ აკაკის შემდეგ მხატვრულ თხზულებებში: „რუსთველის სურათზე". „სიზმარი", „ცოცხალი სურათები", „რამ გამოიწვია „ვეფხისტყაოსანი", „გლეხის ჩივილი", „თამარ ცბიერი", „ბაში-აჩუკი", „ჩვენი აწმყო", „ვორონცოვი", „სურვილი", „საღამო", „ზარი", „საქართველოს დღევანდელი დღე" და სხვ. მხედველობაშია მიღებული: ლექსიკურ-განმეორებათა სიხშირე (მუსიკალურ-აზრობრივი ეფექტის მისაღწევად), პოეტურ მიმართვა-შეძახილთა არსებობის ფაქტი, პოეტური ჩამოთვლის ხერხი, ზმნათა სიუხვე, სიტყვათწარმოებისას „არ" ნაწილაკის ხმარება და ა.შ. „დიდი აკაკი ცდილობდა რუსთაველის „ხმაზედ" ერის გაღვიძებას. ამიტომაცაა მისი ქმნილებანი მოჩუქურთმებული რუსთველური სახე-ხატებითა და აფორისტული გამონათქვამებით, რუსთველური ფრაზეოლოგიითა და ლექსიკით. ამასთანავე, მის მიერ „ვეფხისტყაოსანი" ახალ ვითარებაში - ცარისტული თვითმპყრობელობის ბატონობის პერიოდში - ათვისებულია კონცეპტუალურად: სიკეთე სძლევს ბოროტებას. ნესტანი დაიხსნება ქაჯთა ტყვეობიდან, საქართველო განთავისუფლდება ცარიზმის უღლისაგან.[2]

აკაკი წერეთელი მეცნიერულად იკვლევდა „ვეფხისტყაოსანს". მისი წერილები ფართოდ არის შესწავლილი სამეცნიერო ლიტერატურაში. ბ. კილანავაც მისებურად მიუბრუნდა

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 175-176.

[2] იქვე, გვ. 178.

მას. დავასახელოთ აკაკის წერილები: 1. რამდენიმე სიტყვა „ვეფხისტყაოსნის“ ორიგინალობის სასარგებლოდ“ (რუსულ ენაზე); 2. სამი ლექცია „ვეფხისტყაოსანზე“; 3. რამდენიმე სიტყვა ბატონ ილია ჭავჭავაძის საპასუხოდ „ვეფხისტყაოსნის“ გამო“; 4. თანამედროვე ჰაზრები რუსთველისაგან მე-12 საუკუნეში ნაწინასწარი; 5. სარგის კაკაბაძის მოხსენების გამო. პირველი ნაშრომი აკ. წერეთლის სადისერტაციო გამოკვლევა იყო, რომელიც შეასრულა ჩუბინაშვილის ხელმძღვანელობით. აკაკის პირველივე ამ რუსთველოლოგიურ ნაშრომში ბ. კილანავას იზიდავს „ვეფხისტყაოსნის“ ეროვნული გაგების უსაზღვრო სურვილი. ამიტომაც ამ საკანდიდატო ნაშრომს მეცნიერულთან ერთად საქვეყნო-ეროვნული მნიშვნელობაც ჰქონდა.[1] აკაკიმ ამ გამოკვლევაში შემდეგი პრობლემური საკითხები განიხილა: ავტორის ვინაობა; ვეფხისტყაოსნის მიმდევრები, ტიპაჟი ქალთა ემანსიპაცია, ორიგინალობის საკითხი, ბ. კილანავას თანახმად, აკაკიმ „ვეფხისტყაოსნის“ ტიპაჟის საკითხიცპოემისორიგინალობის მტკიცებას დაუქვემდებარა, ვინაიდან რუსთაველის პერსონაჟებში მან ქართული ხასიათები ამოიკითხა, გამომდინარე აქედან, დიდი აკაკი ფიქრობდა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ორიგინალური ქმნილებაა. მასში სუნთქავენ ქართველი გმირები, რომელთა სამოქმედო ასპარეზიც კი საქართველოა, ოღონდ რუსთველისაგან შეგნებულად გაუცხოებული.[2] „აკაკის რუსთველოლოგიური ნარკვევების საზრისი, - წერს ბ. კილანავა, - პოემის ეროვნული გაგების შემდგომ გაშლა-დასაბუთებას ითვალისწინებდა. მისი „ლექციების“ ძირითად მიზანს წარმოადგენდა ჩვენება იმისა, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ დახატული გმირები ქართველები არიან, საქართველოს სხვადასხვა კუთხის წარმომადგენლები, რომლებიც ხელიხელჩაკიდებულნი მოქმედებენ და არას იშურებენ საერთო მიზნის მისაღწევად. ამის ჩვენებით აკაკი არა მარტო პოემის

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 178-179.
[2] იქვე.

ორიგინალობის დამტკიცებას ლამობდა, არამედ ქართველთა ეროვნული გრძნობის გაღვივებასაც ცდილობდა.[1]

აკაკი დიდ ილიასთან კამათშიც აღიარებდა, რომ ეროვნული არ გამორიცხავს საკაცობრიოს, ისე როგორც კერძო არ გამორიცხავს ზოგადს: „რატომ არ შეიძლება, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები ერთსა და იმავე დროს ქართველებიც იყონ და საზოგადო, საყოველთაო ტიპებიც“. ბ. კილანავა გამოყოფს ასევე ა. წერეთლის ნარკვევებს: „თანამედროვე ჰაზრები რუსთველისაგან მე-12 საუკუნეში ნაწინასწარი“ და „ს. კაკაბაძის მოხსენების გამო“. მათში ავტორმა ყურადღება გაამახვილა ქალთა ემანსიპაციის საკითხზე, „ვეფხისტყაოსნის“ სოციალურ გარემოზე (კერძოდ, პატრონ-ყმობაზე), რუსთაველის წინასწარმეტყველებაზე ქვეყნის გასათავისუფლებლად ქართველთა ერთიანობის აუცილებლობის შესახებ, „ვეფხისტყაოსნის“ ქრონოლოგიაზე და ა. შ.[2]

8. ქართველთა და აფხაზთა ძმობის წიგნი

წერილის დასაწყისში ბ. კილანავა შენიშნავს: „ივ. ჯავახიშვილისა და არნ. ჩიქობავას ისტორიულ-ლინგვისტურ სკოლათა დამსახურებაა იმის დადგენა, რომ ქართულ-აფხაზურმა მოდგმამ ოდითგანვე განუყოფლად იცხოვრა და შექმნა ერთიანი ისტორია, მათ შორის, ერთიანი ისტორიული ფსიქოლოგიაც. ეს განსაკუთრებით „აფხაზთა და ქართველთა“ პირველი მეფის - ბაგრატ მესამის ხანაზე ითქმის, რომლის პოლიტიკურ-კულტურულმა იდეალმა განხორციელება ჰპოვა დავით აღმაშენებლის დროს და კლასიკურ სრულყოფას მიაღწია თამარის ეპოქაში.[3]

სწორედ თამარის ეპოქაში შეიქმნა „ვეფხისტყაოსანი“, რომელმაც მოძმე ხალხის ცხოვრებაშიც გაიკვლია გზა და ახალი ეტაპი შექმნა ქართულ-აფხაზურ კულტურულ ურთიერთობაში.

[1] შდრ. ლ. მენაბდე, „ვეფხისტყაოსანი“ და საქართველოს ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის მოღვაწენი, გვ. 181.
[2] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 182.
[3] იქვე, გვ. 183.

საცილობელი არ უნდა იყოს, რომ აფხაზები რუსთაველის გენიალურ პოემას საუკუნეების განმავლობაში ქართულ ენაზე ეცნობოდნენ და ითავისებდნენ მის იდეებს. თვითონ აფხაზი მეცნიერებიც აღიარებდნენ თავის დროზე, რომ შუა საუკუნეების აფხაზური ზეპირსიტყვიერება და ეთნოგრაფიული ყოფა დავალებულია „ვეფხისტყაოსნით“. როგორც შენიშნულია (ჟურნ. „მნათობი“, N4, 1941, გვ. 78-79), აფხაზური ონომასტიკა შეივსო და გამდიდრდა „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა სახელებით. აფხაზი პატარძალი ძველად მაზლს უდიდესი პატივისცემის ნიშნად ტარიელს არქმევდა.

ბ. კილანავას სხვა მაგალითებიც მოაქვს: „თავისი იდეალის წარმოდგენისას აფხაზის ცნობიერება უწინარესად ტარიელის მძლავრ და სიმპათიურ სახეს მიემართებოდა, ამ დროს „უტარიელოდ ხსენება არავისგან იკადრებოდა“, „ტარიელის მსგავსი“ („ატარიალ დეფიფშუტ“), „ო, როგორ ვეთაყვანები ტარიელის მსგავსს“ (უნან სიკუხშანდაზ ატარიელ დაშპეი ფშუტ“), „მარჯვეა, როგორც ტარიელი“ („ატარიელ ეპნი დაშვრბა“) და ა.შ.[1] აქვე მკვლევარი იხსენებს აფხაზ რუსთველოლოგს დავით ჩქოტუას, რომელიც სიყმაწვილიდანვე გატაცებული ყოფილა „ვეფხისტყაოსნით“, ზეპირადაც შეუსწავლია იგი. დავით ჩქოტუას მოგონებებიდან ჩანს, რომ რუსთაველის სიბრძნეს დაწაფებული ყოფილან მისი წინაპრები. ასე რომ, რუსთაველის პოემა აფხაზეთში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა.

ბ. კილანავას სტატიაში საუბარი გრძელდება დიმიტრი გულიას ღვაწლის წარმოჩენით, რომელმაც შეასრულა „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი აფხაზური თარგმანი. ამ საქმისათვის თურმე აფხაზი პოეტი ემზადებოდა ჭაბუკობიდანვე, რომელსაც თვითონვე გვაუწყებს: „აქედან (ე. ი. ჭაბუკობიდან) იწყება ნამდვილად ჩემი მუშაობა რუსთაველის უკვდავი ქმნილების თარგმანზე. ამ დროიდან შეიჭრა ჩემში მისი სიყვარული. რუსთველის თარგმნა იმ

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 184.

ხალხის ენაზე, რომელსაც შემოუნახავს თქმულებები ავთანდილზე, ტარიელსა და სხვა გმირებზე, ჩემი ოცნების საგანი გახდა". დ. გულია წინასწარ გრძნობდა იმ სირთულეს, რომლის გადალახვა მოუწევდა პოემის თარგმნის გზაზე, თუმცა ეს დაბრკოლებანი წარმატებით დაუძლევია.

მკვლევარი მკითხველის ყურადღებას მიაქცევს იმ გარემოებას, რომ აფხაზმა პოეტმა მთარგმნელის საპატიო ამოცანად მიიჩნია „ვეფხისტყაოსნის" ენის, შინაარსის, რითმის, ალიტერაციის, განცდათა ასოციაციის, აფორიზმებისა და მხატვრული სახეების ჰარმონიის გადატანა მშობლიურ ენაზე; დასახული საპატიო მიზნისათვის მისაღწევად დ. გულიასათვის უანგარო დახმარება გაუწევიათ ს. ჯანაშიას, ქ. ლომთათიძეს. გარდა მთარგმნელობითი საქმიანობისა, აფხაზი შემოქმედი ასევე მეცნიერულად იკვლევდა პოემას. ამისი დასტურია მის მიერ გამოქვეყნებული წერილები „ვეფხისტყაოსანზე".[1]

რუსთაველის პოემის დ. გულიასეული თარგმანი აფხაზურ ენაზე 1941 წელს დაისტამბა, რასაც აფხაზეთის საზოგადოებრიობა სადღესასწაულო განწყობილებით შეხვდა, იგი დიდ მოვლენად იქნა აღიარებული. პოემა გამოქვეყნდა უმაღლეს პოლიგრაფიულ დონეზე. აქვე უნდა აღინიშნოს ბ. შინქუბას მიერ შესრულებული და გამოქვეყნებული რუსთაველის აფორიზმების აფხაზური თარგმანი. მასვე ეკუთვნის პოემის ერთი ნაწილის თარგმანი აფხაზურ ენაზე. „ვეფხისტყაოსნის" მეორე აფხაზური თარგმანი განახორციელა მუშნი ლახურიამ, რის გამოც მას რუსთაველის სახელმწიფო პრემია მიენიჭა.

9. შალვა ნუცუბიძე - რუსთველოლოგი

ამ ვრცელი წერილის დასაწყისში ბ. კილანავა მკითხველს წარმოდგენას უქმნის იმ გამოკვლევებზე, რომელიც რუსთველოლოგიური პრობლემების შესწავლასთან ერთად

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 187.

შექმნა დიდმა მეცნიერმა შალვა ნუცუბიძემ: ორტომიანი მონოგრაფია ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში, სახოტბო პოეზიის ნიმუშების კვლევა, დაკვირვებანი ქართულ თქმულებაზე ამირანის შესახებ, „ბალავარიანის" ატრიბუციის საქმეში გაღებული დიდი წვლილი, პეტრიწოლოგიური კვლევანი, „ამირანდარეჯანიანის" შესწავლა-დამუშავება, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოების" შექმნა, სხვა დარგთა ისტორიიდან მრავალტომეულის შექმნა, მთარგმნელობითი მოღვაწეობა და ა. შ.

ამის შემდეგ ბ. კილანავა საგანგებოდ ჩერდება შ. ნუცუბიძის მონოგრაფიაზე „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი" (გამოქვეყნდა რუსულ ენაზე 1947 წელს). საქმეში ჩახედულთ კარგად მოეხსენებათ თუ რა დიდი გამოხმაურება და რეზონანსი მოჰყვა ამ წიგნს საქართველოშიც და მის ფარგლებს გარეთაც. ბ. კილანავა უშუალოდ მონოგრაფიაზე მსჯელობის დაწყებამდე მკითხველს აკვალიანებს იმაში, თუ რა გამართლება და პერსპექტივა ჰქონდა შ. ნუცუბიძის მიერ წამოწყებულ საქმიანობას, რომელიც დასავლური რენესანსის ძირებს აღმოსავლეთში ეძებდა. მოვუსმინოთ მკვლევარს: „ძველ აღმოსავლურ ცივილიზებულ სამყაროს დასავლოცენტრიზმთან დავის მიზეზი უთუოდ ჰქონდა, აქვს და ექნება მანამ, სანამ ამ უაზრო დავას თუ ევროპა და დასავლოცენტრისტები არ შეელევიან აღმოსავლეთის სასარგებლოდ. ჩვენი დაკვირვებით, ორთქლის მანქანის თუ სასტამბო ხელოვნების გამოგონებამდე, დასავლურ სამყაროს საკუთარი ცივილიზაციის უმთავრესი მონაპოვარი საკუთარ ნერგზე არ აღმოუცენებია. ხატოვნად რომ ვთქვათ, ცივილიზაციის თითქმის ყველა ძირითადი სახის თესლი აღმოსავლურ ნიადაგზე აღმოცენდებოდა, ხოლო თავთავს დასავლეთში იკეთებდა".[1]

ბ. კილანავას ამის დამადასტურებელი საბუთები მოაქვს: ყველა ძირითადი რელიგიური სისტემის აღმოსავლეთში აღმოცენება, დასავლეთი მხოლოდ მათ თეორეტიზირებას ახდენდა; წერის

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 128.

ანბანური სისტემა (დამწერლობა, როგორც კაცობრიობის ცივილიზაციის ყველაზე მნიშვნელოვანი მონაპოვარი) აღმოსავლეთში დასაბამიერდა, საიდანაც იგი შეითვისა დასავლეთმა; აღმოსავლეთში ასტრონომიული მეცნიერების დაბადება (დღესაც განცვიფრებას იწვევს პლანეტათა შორის მანძილის ძველაღმოსავლური უზუსტესი გაანგარიშებანი); მათემატიკის აღმოცენება (გავიხსენოთ, როგორ გავრცელდა ინდოეთიდან არაბული გზით ე. წ. არაბული, სინამდვილეში ინდური, ციფრი); აღმოსავლეთშივე (ჩინეთი, 105 წ.) ქაღალდის გამოგონება (მისი დამუშავების ტექნოლოგია არაბთა მეშვეობით შემოვიდა დასავლეთში).

„დასკვნა ერთია: - წერს ბ. კილანავა - დასავლელი მოაზროვნენი ჰგავდნენ მსოფლიო სივრცეში განფენილ და საკუთარ ძირს მოწყვეტილ ებრაელებს, რომლებიც, სამშობლოდან მოწყვეტის შემდეგ. კი არ აწარმოებდნენ (ჩვენ დღესაც არ ვიცით შემთხვევა, რომ ებრაელი იყოს, ვთქვათ მხვნელ-მთესველი, მეშახტე და სხვ.), არამედ წარმოებულის „კვლავწარმოებას“ მისდევდნენ. აქ კი უდიდესი ნიჭი გამოავლინეს როგორც ებრაელებმა, ასევე დასავლელმა მოაზროვნეებმა... მაგრამ უზნეობა იქნებოდა ძირთაძირის პირველი მწარმოებლის გარჯის მიჩქმალვა“.[1] შუა საუკუნეებისა და ახალი დროის დასავლური აზროვნების სიდიადემ არ უნდა დაგვაბნიოს და არ უნდა დაგვაკარგვინოს იმ ფაქტის გააზრება-გაცნობიერების უნარი, რომ ამგვარი აზროვნების სათავეებთან თითქმის ყოველთვის აღმოსავლეთი იდგა, მათ შორის, როგორც შ. ნუცუბიძის შრომიდან ჩანს, საქართველო“.[2]

წერილში აღნიშნულია, რომ მონოგრაფია „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ აგებულია მკაცრად განსაზღვრულ სტრუქტურაზე. მსჯელობა იწყება რენესანსის პრობლემებზე ზოგადად, კერძოდ და განსაკუთრებით კი აღმოსავლურ და

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 129.
[2] იქვე.

დასავლურ რენესანსზე... რენესანსის პრობლემა აახლებს აღმოსავლურ და დასავლურ კულტურათა ურთიერთმიმართების ჰეგელისეულ გაგებას იმის აქცენტირებით, რომ აღმოსავლური ხალხები თითქმის მოკლებული იყვნენ განყენებული აზროვნების უნარს; ამხედრებს ნეოსქოლასტიკოსებს... აყენებს თეორიას წ. წ. „ჩრდილოური ფილოსოფიის“ (სულის) არსებობის შესახებ, რომელსაც თითქოს თითქმის არავითარი შეხების წერტილი არა აქვს ანტიკურობასთან და მით უფრო, აღმოსავლურ კულტურასთან.[1]

შ. ნუცუბიძემ მეცნიერულად დაასაბუთა ამ თეორიათა უსაფუძვლობა, აღიარა ე. წ. „ჩრდილოური ფილოსოფიის ფიქციურობა. დიდმა ქართველმა მეცნიერმა ამხილა ევროპელი და ამერიკელი ფილოსოფოსები და ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევარნი, რომლებიც თომა აქვინელის მოძღვრების აღორძინებით ცდილობდნენ კაცობრიობის ცივილიზაციის გზაზე რენესანსის მნიშვნელობის გადაფასებას. ნაშრომში აქცენტირებულია, რომ რენესანსის გენეზისისა და მნიშვნელობის დეფინიცირების მცდელობამ არა მხოლოდ კონტინენტური (აღმოსავლეთი-დასავლეთი) დაპირისპირება გამოიწვია, არამედ ვიწრო ნაციონალისტურიც, მხედველობაშია მიღებული გერმანელი ერნსტ კასირერის ბრძოლა იტალიელი ნაციონლისტების წინააღმდეგ იმის გამო, რომ თითქოს იტალიელებმა დააკნინეს გერმანელი ნიკოლოზ კუზანელის მნიშვნელობა იტალიური რენესანსის დადგინებაში.[2]

მკვლევარი შეგვახსენებს რენესანსთან დაკავშირებულ ორგვარ შეხედულებას: 1. რენესანსი განიხილება, როგორც მხოლოდ დასავლეთის კულტურის მოვლენა და მიჩნეულია, რომ იტალია წარმოადგენდა „ნიმუშს მთელი ევროპისათვის“; 2. რენესანსი აღმოსავლური მოვლენაა. ბ. კილანავა გვაცნობს „რენესანსის“ შ. ნუცუბიძისეულ დეფინიციას, ამის შემდეგ დიდი მეცნიერის

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I. გვ. 130
[2] იქვე. გვ. 131.

მსჯელობას მასტიციზმისა და ერესის ისტორიაზე აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. ნაჩვენებია ერეტიკულ და მისტიკურ მოძღვრებათა აღმოსავლური გენეზისი და მათი გავრცელების, დროსა და სივრცეში ცვლილების რელიეფური სურათი დასავლეთში. ერესის ერეტიკული ბუნების პირველმიზეზად მიჩნეულია მისი დაფუძნების ფაქტი ანტიკურობაზე და თვით ქრისტიანობაზე.

შ. ნუცუბიძე, - წერს ბ. კილანავა, - მიზნად ისახავს, გაარკვიოს: 1. ერეტიკულ მოძღვრებათა ძირითადი მიმართულებები აღმოსავლეთსა და დასავლეთში; 2. ძირითადი მიმართულებანი მისტიკური მოძღვრებებისა, რომლებიც უკავშირდებოდა, ერთი მხრივ, ერესს, მეორე მხრივ კი - ანტიკურობას. ამ კონტექსტში მის წინაშე დგება ამოცანა, დაადგინოს, რომ „რევოლუციურმა ოპოზიციამ" მისტიკურ-ერეტიკულ მოძღვრებათა სახით, რომლებიც საშუალო საუკუნეთა მანძილზე აღმოსავლეთიდან დასავლეთში იჭრებოდა, განვითარების გარკვეულ საფეხურზე „შესაძლებელი გახადა" რენესანსი ჯერ აღმოსავლეთში, შემდეგ კი - დასავლეთში.[1]

სწორედ ამგვარ კონცეფციაზეა აგებული შ. ნუცუბიძეს აღმოსავლური რენესანსის თეორია შოთა რუსთაველით დაგვირგვინებული, „ამ გვირგვინის რაობის წარმოსაჩენად, -აღნიშნავს ბ. კილანავა, გაანალიზებულია ერეტიკული მოძრაობის მთავარი ეტაპები აღმოსავლეთში, რა დროსაც იგი ეკამათება დასავლელ მეცნიერებს, რომლებიც ერეტიკული მოძრაობის ქვაკუთხედად ბერძნულ ფილოსოფიას მიიჩნევენ, რაც, მათი აზრით, აღმოსავლეთს უპირისპირდებოდა.[2] ბ. კილანავას ყველაზე საინტერესო მონაკვეთად მონოგრაფიაში ესახება შ. ნუცუბიძის ექსკურსი, რაც დაკავშირებულია მანიქეიზმის გენეზისთან, სადაც რელიეფურადაა წარმოჩენილი მისი განფენილობა დროსა და სივრცეში სათანადო ევოლუციის გათვალისწინებით.

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 134–137.

[2] იქვე, გვ. 132.

შ. ნუცუბიძის თანახმად, მანიქეიზმში, როგორც ფოკუსში, თავს იყრის აღმოსავლური წარმოდგენები სამყაროს შესახებ. ბერძნული ფილოსოფია და ქრისტიანობის მიმართება ზეცასა და მიწას, იდეასა და სინამდვილეს შორის, ერთი მხრივ და ადამიანსა და ცოდვას შორის, მეორე მხრივ, რის გარკვევა სტოიციზმმა სცადა, მაგრამ მოგვცა განსხვავებული გაგება.

ამის შემდეგ შ. ნუცუბიძის მონოგრაფიაში განხილულია მისტიციზმის, როგორც რევოლუციური ოპოზიციის ნაწილი. ნაჩვენებია მისი განვითარების ძირითადი ეტაპები აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. დიდმა მეცნიერმა არეოპაგიტიკის სიღრმისეული შესწავლით გააქარწყლა ევროპოცენტრისტული თვალსაზრისი, თითქოს კუზანელის და ეკჰარტის მოძღვრებანი დაედო საფუძვლად რენესანსს. დასაბუთდა, რომ ესენი არიან ორიგინალური მოაზროვნენი და მთლიანად ემყარებიან არეოპაგიტიკას. აღმოჩნდა, რომ არეოპაგიტიკა დასდებია საფუძვლად ერესის ჩამოყალიბებას აღმოსავლეთსა და დასავლეთში (ხოლო ეს უკანასკნელი რენესანსს) ადამიანის გაღმერთების იდეის აქცენტირებით.[1] მანვე მოახდინა გავლენა მანიქეიზმსა და ისლამის ერესზე – სუფიზმზე.

შ. ნუცუბიძე ენერგიულად იკვლევს არეოპაგიტიკულ მისტიციზმს აღმოსავლეთსა და დასავლეთში, რასაც „ლოგიკურად დაუკავშირდა ერეტიკულ-მისტიკური მოძღვრების ქართული გაფორმება-გაშინაარსიანების საკითხი“. დასავლეთში ყოფილა მცდელობანი არეოპაგიტიკული მისტიკის ეკლესიასთან (დოგმატიკასთან) მორგებისა. მარცხით დამთავრდა ერიუგენას ცდა – სრულიად შეეთანხმებინა არეოპაგიტიკა ეკლესიასთან. დასავლური მეცნიერების მიერ ეკლესიის მომხრედ მიჩნეული მაქსიმე აღმსარებელი არეოპაგიტიკის გაცნობისას კომენტარებდართულ ტექსტს მიაწვდის დასავლურ სამყაროს, რითაც აჩქარებს იქ არეოპაგიტიკის გავრცელებას „აშკარა ერესის“

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 142.

სახით.[1] შ. ნუცუბიძე ფიქრობდა, რომ თვით ბიზანტიური ფილოსოფიური რენესანსი აღმოსავლური სამყაროთი იყო ნაკვები.

ბ. კილანავა აქ იხსენებს მნიშვნელოვან ფაქტს: „XII საუკუნის ბიზანტიაში აღმოსავლურმა ნააზრევმა – არეოპაგიტიკამ განსაზღვრა სამი უმთავრესი მიმართულება: ჰსელოსის და იტალის ნეოპლატონიზმი, სიმეონის მისტიციზმი, მონარქისტულად გადამუშავებული მანიქეური ერესი. მცირე ნიუანსების გამოკლებით, სამივე მიმართულება ერთი და იგივე იდეოლოგიური მიმდინარეობაა. მათი ამოსავალია სამყაროს ერთიან საწყისად სიკეთის აღიარება, რაც საფუძველთა საფუძველია ქართული რენესანსისა, კერძოდ, რუსთაველისა".[2] ბ. კილანავას აზრით, იგი განპირობებულია არეოპაგიტიკის ავტორის მხრივ ემანაციის („გამოსხივება") აღიარებით, რომელიც სრულიად წინააღმდეგობაშია ბიბლიურ შესაქმესთან, როგორც ქმედების პროცესთან და რომელიც სიკეთეს მატერიაში ეძებს და პოულობს კიდეც. ეს კი ამქვეყნიურ ყველასა და ყველაფერს ღირებულებას ანიჭებს, ღვთაებასთან წილნაყარად აცხადებს მათ.[3]

შ. ნუცუბიძე და ჰონიგმანი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად მივიდნენ ერთ დასკვნამდე, რომ არეოპაგიტიკის ავტორია პეტრე იბერი, რომელმაც შეძლო ანტიკურობის სრული სახით ათვისება. არეოპაგიტიკა მოგვევლინა ანტიკური ფილოსოფიის განვითარებად ქრისტიანულ ნიადაგზე. შ. ნუცუბიძემ XI-XII სს საქართველოში არეოპაგიტიკის აღორძინება კოლსეთის აკადემიას დაუკავშირა, სადაც ქართულ და ბერძნულ ენებზე ისწავლებოდაო ნეოპლატონიზმი. წიგნში საუბარია იოანე პეტრიწის წვლილზე ქართული რენესანსის აღორძინება-განვითარების საქმეში, „ვეფხისტყაოსნის" რენესანსული სულისკვეთების ჩამოყალიბების საქმეში. ხოლო მის პოეტურ წანამძღვრად ქართული საკარო-სახოტბო პოეზიაა მიჩნეული. მსჯელობა გაშლილია შავთელის

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 143.
[2] იქვე.
[3] იქვე, გვ. 144.

რენესანსულ განწყობილებაზე, ისევე როგორც – ჩახრუხაძისა. ასე რომ, შ. ნუცუბიძე ქართულ საკარო-სამქებრო პოეზიაში ეძებდა საჭირო მასალას ქართული რენესანსის გენეზისის გამოსავლენად. სწორედ ამ კონტექსტშია შესწავლილი „აბდულმესიანი“ და „თამარიანი“. ამის შემდეგ იკვლევს მოცემული თვალსაზრისით დიდი მეცნიერი „ვეფხისტყაოსანს“.

შ. ნუცუბიძე „ვეფხისტყაოსანს“ უპირველესად ფილოსოფიურ ძეგლად აღიარებს, რომელიც ასახავსო აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მოწინავე იდეებს. მეცნიერი ასაბუთებს, რომ რუსთაველი არა მხოლოდ იცნობდა პეტრიწის ნააზრევს, არამედ ემყარებოდა მას და ავითარებდა კიდევაც. აქ ავტორს საილუსტრაციოდ მოაქვს რუსთველური ტაეპი: „ერთსა მიხვდეს საზიანოდ, დიდებანი იასოცნეს.“ იგი ნეოპლატონიკური წარმოშობისად არის ჩათვლილი, რომელიც სათავეს პროკლიდან იღებს და პეტრიწის გავლითაა ათვისებული. დასახელებულია რუსთველის კიდევ ორი ტაეპი, რომელიც პეტრიწის გამეორებადაა მკვლევრის მიერ მიჩნეული:

„ვინ არს ძალი უხილავი შემწედ ყოვლთა მიწიერთად,
იგი გახდის წამისყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად“

აანალიზებს რა ბ. კილანავა შ. ნუცუბიძისეულ ნააზრევს ქართულ რენესანსზე და ამ კუთხით „ვეფხისტყაოსნის“ ინტერპრეტაციაზე, ყურადღებას ამახვილებს იმ ხარვეზებზე, რომელიც მას ახასიათებს. მსჯელობას იწყებს კ. კეკელიძისეული კრიტიკის გახსენებით. ამ დიდმა მეცნიერმა მიუღებლად ჩათვალა ნუცუბიძის მიერ რენესანსის წარმოშობის ქვაკუთხედად მისტიკისა და ერესის გამოცხადება, მათ შორის, რენესანსის გარკვევაში ზემოხსენებულ მიმდინარეობათა როლი, მაგრამ ასევე მეტად გააზვიადა შ. ნუცუბიძემ მათი მნიშვნელობა.

მკვლევარმა სასურველად მიიჩნია წარმოდგენილ თვალსაზრისთა ურთიერთდაახლოება. მისტიკასა და ერესს მართლა ჰქონდა გარკვეულ, ზოგიერთ მომენტში – არსებითი ხასიათის მნიშვნე-

ლობა რენესანსის შემზადებაში, მაგრამ არა ისეთი გადაწყვეტა, როგორც ეს შ. ნუცუბიძის მონოგრაფიაშია წარმოდგენილი.[1] უახლესი რუსთველოლოგიური მონაცემები და მასალები აფიქრებს ბ. კილანავას დასავლური მისტიკის აღმოსავლური გენეზისის მტკიცებაში, თვით აღმოსავლური მოვლენაა, მაგრამ დასავლურ სამყაროსაც უდევს მნიშვნელოვანი წილი მის განვითარება-სრულყოფაში. ამით მკვლევარი არ უარყოფს რენესანსის ნუცუბიძისეულ თეორიას, მაგრამ გრძნობს რადიკალური ფორმულირებებისგან თავის შეკავების აუცილებლობას.[2]

ამასთან დაკავშირებით, ბ. კილანავა შენიშნავს: „ვფიქრობთ – და ეს არაა სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებული, – შ. ნუცუბიძე ცალკეულ შემთხვევაში, თანაც უმნიშვნელოვანეს საკითხთა ინტერპრეტაციისას ან თავის თავს უპირისპირდება, ან, უკეთეს შემთხვევაში, არღვევს ისტორიზმის პრინციპს.[3] მას საილუსტრაციოდ რამდენიმე დამახასიათებელი მაგალითი მოაქვს. ამჯერად მხოლოდ ერთ მათგანზე შევჩერდებით. ბ. კილანავას საეჭვოდ ესახება რუსთველური მიჯნურობის თეორიის შ. ნუცუბიძისეული ინტერპრეტაცია, რაც უპირისპირდება მისსავე ზოგიერთ ისეთ შეხედულებას, რომელიც განმსაზღვრელიც კი ჩანს რენესანსის თეორიისა. მაგალითისთვის დამოწმებულია რუსთველისეული გამოთქმა:

„მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა თქმულსა:
სიცრუვე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“.

შ. ნუცუბიძე ამ ტაეპებს ასეთ კომენტარს უკეთებს: აქ უწინარესად დასახელებულია ხორცი, ანუ მატერია. ხოლო მას შემდეგ სული. ეს იმის მომასწავებელია, რომ რუსთაველი ესწრაფვის რეალობას, მიწიერებას... რუსთაველი სიყვარულის რაობაზე მსჯელობისას ავითარებს ერეტიკულ თვალსაზრისს, მიმართულს პლატონური სიყვარულის წინააღმდეგ და ზეციურ სასუფეველს ამკვიდრებს

[1] ბ. კილანავა. რჩეული შრომები, I, გვ. 159.
[2] იქვე. გვ. 152.
[3] იქვე.

მიწაზე. პლატონური სიყვარულის კრიტიკა არისო ასევე მოცემული შემდეგ ტაეპში. „მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიხვდებიან“ ამასთან დაკავშირებით ბ. კილანავა წერს: „მოტანილ ინტერპრეტაციათა კრიტიკა შეგვიძლია დავიწყოთ იმ ფაქტზე მითითებით, რომ თვით შ. ნუცუბიძის დაკვირვებით, არეოპაგიტიკის უმთავრესი მონაპოვარია ადამიანის განღმრთობის იდეის ქადაგება, ხოლო რაკი, მისი აზრით, არეოპაგიტიკაა ძირთაძირი რენესანსისა, ბუნებრივია, ამ უკანასკნელში უნდა დომინირებდეს ეს იდეა“.[1]

ბ. კილანავას დაკვირვებით, ადამიანის განღმრთობის იდეის ქადაგება სრულიადაც არ მოასწავებს ზეცის დამკვიდრებას დედამიწაზე... შუასაუკუნეობრივ აზროვნებას ზეცა კი არ ჩამოაქვს დედამიწაზე, არამედ პირიქით – დედამიწა ააქვს ზეცაში. ქრისტეს განკაცებამ ჩვენ არ უნდა შეგვიქმნას ილუზია, რომ ამით ზეცა მკვიდრდება დედამიწაზე; პირიქით, ეს აქტი იმისთვის მოხდა, რომ დედამიწა ზიარებოდა, მიახლოებოდა ზეცას.[2] მკვლევარს საილუსტრაციო მასალები მოაქვს „ევსტატი მცხეთელის წამებიდან“, „აბოს წამებიდან“, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან“, დავით აღმაშენებლის ისტორიიდან, სახოტბო პოეზიიდან, „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგიდან: ქრისტეს განკაცება და დედამიწაზე ჩამოსვლა მოხდა ადამიანის საზიარებლად ზეცაში, ღვთაებასთან მისაახლებლად („ევსტატის წამება“); იოანე საბანისძე ქრისტეს მოვლინებას ადამიანთა საუფლოსი დაცემულისათვის (ცოდვილი ადამიანისათვის) ზეციურის ხელის გაწვდენად თვლის ზეცაში ასაყვანად („აბოს წამება“). წმ. გრიგოლი გამოცხადებულია „ზეცის კაცად და ქუეყანისა ანგელოზად“ („გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“). საინტერესოა, რომ ქართული აზროვნება V საუკუნიდანვე ავითარებს ადამიანის, კერძოდ, მეფის, ღვთისნაცვლობის იდეას ამქვეყნად, რადგანაც მას (ანუ ვახტანგ

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I,გვ. 154.
[2] იქვე. გვ. 159.

გორგასალს) „არა ცუდად ჯრმალ აბიეს“, არამედ დაიარება მიწაზე „ნაცულად ღმრთისა“, ისტორიკოსის თქმით, დავით აღმაშენებელი იყო „ღმერთი ღმერთქმნულთა შორის“. ნიშანდობლივია ის ფაქტი, რომ თამარი, პოეტთა და მემატიანეთა წარმოდგენით, მეოთხე ჰიპოსტასია ღვთაებისა.[1]

„ეს ზოგადი მოსაზრება“ - წერს ბ. კილანავა - კონკრეტულად „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგშიც მართლდება, რომლის ნუცუბიძისეული ინტერპრეტაცია საეჭვოა, მეტიც აშკარად მცდარი“. თავის თვალსაზრისს მკვლევარი ტექსტის საფუძველზე ასაბუთებს კიდეც. გამოტანილია დამაჯერებელი დასკვნაც: პოემის პროლოგში რუსთაველი, ერთი მხრივ, აღიარებს ღვთაებრივი მიჯნურობის უზენაესობას, მაგრამ არც მიწიერ სიყვარულს უარყოფს. პირიქით, აკანონებს მიწიერ, ოღონდ უსპეტაკეს სიყვარულს. ამით ხორციელი სიყვარულის თავისთავადობისა და მისი აუცილებლობის აღიარებით სახავს პერსპექტივას დედამიწის ასატანად ზეცაში და არა ზეცის დასამკვიდრებლად ამქვეყნად.[2] წერილის დასასრულს ნათქვამია: რუსთაველი ამქვეყნად დგას მყარად, უსაზღვროდ აფართოებს კიდეცაც მისი ღირებულების ჩარჩოებს და იხედება ზეცისკენ ამ ღირებულების ასატანად.

10. კორნელი კეკელიძის რუსთველოლოგიური ძიებანი

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღიარებულია, რომ კ. კეკელიძის რუსთველოლოგიურ მემკვიდრეობას დიდი მეცნიერული ღირებულება აქვს „ვეფხისტყაოსნისა“ და მისი ავტორის კვლევისათვის, აგრეთვე რუსთველოლოგიური საკითხების ისტორიის შესასწავლად. დიდი მეცნიერის რუსთველოლოგიური ნაშრომები ერთ დიდ კრებულში მოაქცია და 1971 წელს გამოსცა სოლომონ ყუბანეიშვილმა (კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური ნარკვევები, კრებული შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 155-156.
[2] იქვე. გვ. 152-158.

სოლომონ ყუბანეიშვილმა, თბ., 1971). ამ წიგნის საფუძველზე ბ. კილანავა განიხილავს და აანალიზებს კ. კეკელიძის მიერ შექმნილ ნარკვევებს, რომელიც რუსთველოლოგიური პრობლემატიკის გარკვეული სპექტრის მომცველია: „ვეფხისტყაოსნის" ავტორი და დაწერის თარიღი, პოემის ლექსიკურ-სტროფული შედგენილობა; რუსთველის მსოფლმხედველობისა და აღმსარებლობის საკითხები, მხატვრული სამყარო; თხზულების მიმართება სპარსულ ლიტერატურასთან; რუსთველის ეპოქის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული მდგომარეობა; პოემის გამოცემები; თანამედროვე რუსთველოლოგიური ლიტერატურა და ა.შ.

ბ. კილანავა თითოეულ ამ საკითხს ცალ-ცალკე განიხილავს. უპირველესად მსჯელობს კ. კეკელიძის შეხედულებებზე „ვეფხისტყაოსნის" ავტორთან და დაწერის თარიღთან დაკავშირებით. სპეციალისტებმა და საკითხში ჩახედულმა პირებმა კარგად იციან, რომ ჩვენი დიდი მეცნიერი აღნიშნულ პრობლემებზე სხვადასხვა დროს ურთიერთგამომრიცხავ კონცეფციებს ავითარებდა. პირველად იგი სპეციალურად დაწერილ წერილში („ავტორი „ვეფხისტყაოსნისა" და დრო მისი დაწერისა", 1931 წ.) ამტკიცებდა, რომ „ვეფხისტყაოსანი" შექმნაო სარგის თმოგველმა. არ სცნობდა პროლოგში რუსთაველის ორჯერ მოხსენიებას, ვინაიდან მას პოემის დამატებებს უკავშირებდა. მანამდე კი (1914 წ.) ს. კაკაბაძეც მიიჩნევდა სარგის თმოგველს პოემის ავტორად. ერთ დროს პ. ინგოროყვასთან კამათისას კ. კეკელიძე ამბობდა: „არსებული მასალების მიხედვით, არ შეიძლება იმის დამტკიცება, რომ ავტორი პოემისა არის შოთა რუსთაველი" მათ შორის ჩახრუხაძე, ამ მხრივ, იგი ეპაექრებოდა ნ. მარსაც.

მოგვიანებით კ. კეკელიძე დაუბრუნდა ტრადიციულ შეხედულებას და აღიარა „ვეფხისტყაოსნის" ავტორად რუსთაველი. დიდი პოეტის სახელთან დაკავშირებით მეცნიერი წერდა: პირველად სახელი შოთა გვხვდება თეიმურაზ პირველის მიერ

1629 წელს გადმოკეთებულ „იოსებზილიხანიანის“ შესავალში, რომელშიც ნათქვამია: „ესენი შოთა რუსთველმან შეამკო არსთა მკობითა“ კ. კეკელიძე ფიქრობდა, რომ ეს ცნობა თეიმურაზ პირველს მიაწოდა პალესტინის ქართველთა ჯვრის მონასტრის წინამძღვარმა ნიკიფორე ჩოლოყაშვილმა, რომელიც ერთ დროს თეიმურაზის მდივანი იყო და ელჩი დასავლეთ ევროპაში. სწორედ იქ გაიცნობა მან ლეგენდა რუსთაველის ავტორობაზე და თამარ მეფის მეჭურჭლეთუხუცესობაზე: „ნიკიფორემ ჯვრის მონასტრის ქართული სვინაქსარის აღაპთა შორის ამოიკითხა ერთი აღაპი, რომელიც ასე იკითხება: „ამასვე ორშაბათსა აღაპი შოთაჲსა მეჭურჭლეთუხუცესისაჲ“... მერე, 1643 წლის მახლობლად ნიკიფორემ გადმოიტანა ჯვრის მონასტრის სვეტზე, სადაც დახატულია მაქსიმე აღმსარებელი და იოანე დამასკელი, რომელთა წინაშე მუხლი მოუყრია ერთს დიდებულ ქართველს წარწერით: „ამისა დამხატავსა შეუნდოს ღმერთმან. შოთა რუსთველი“.[1]

ბ. კილანავას საკითხის ამგვარი ინტერპრეტაცია საეჭვოდ მიიჩნია: „დაუჯერებელია, რომ ნიკიფორეს ჯერ სააღაპე სვინაქსარში მოეძია შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის სახელი და გაეიგივებინა იგი ლეგენდის შოთა მეჭურჭლეთუხუცესთან 1629 წელს. ხოლო მხოლოდ 1643 წლის ახლოს ეხილა რუსთაველის ფრესკა სათანადო წარწერით. უფრო ლოგიკურია საპირისპირო აზრის დაშვება: ნიკიფორე იმთავითვე სწორედ ამ ფრესკას იხილავდა ყოველგვარი ძიების გარეშე, ამის შემდეგ კი შეეძლო გასცნობოდა ჯვრის მონასტრის ხელნაწერ სიძველეებს.[2]

მკვლევარი ფიქრობს, რომ ქართველებმა თეიმურაზზე და ნიკიფორე ჩოლოყაშვილზე გაცილებით ადრე იცოდნენ რუსთაველის ფრესკის არსებობა. ამ მხრივ მის მიერ ყურადღებულია „როსტომიანში“ (XV ს.) შესული გაბაასებაში რუსთაველის მოხსენიება სიტყვით „ბერი“ („რას მიმერჩი ბერი ბერსა“). აქ

[1] კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1952, გვ. 182.
[2] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 338.

„ბერი“ არ არის კონფენსიონალური შინაარსის შემცველი, არამედ ასაკის მაუწყებელია. ჯვრის მონასტრის ფრესკა ჯერჯერობით ერთადერთი დოკუმენტური წყაროა, რომელიც რუსთაველის ღრმა მოხუცებულობის დამამტკიცებელია. ისაა წყარო გაბაასების ავტორისა და ხალხური გადმოცემისას.[1]

საბოლოოდ, კეკელიძე მივიდა დასკვნამდე „ვეფხისტყაოსნის“ შოთა რუსთაველის ავტორობის თაობაზე. ბ. კილანავა მოკლედ შეეხო კ. კეკელიძის რეცენზიას პ. ინგოროყვას „რუსთველიანაზე“, სადაც „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიას“ ავტორმა ეჭვმიუტანლად დაამტკიცა: „ვეფხისტყაოსნის“ შემქმნელი არაა ჰერეთის ერისთავი შოთა რუსთაველი, იგივე, მემატიანის მიერ მოხსენიებული შოთა კუპრი. ასევე მან მეცნიერულად დაასაბუთა შოთა რუსთაველის სამშობლოდან გაძევების პ. ინგოროყვასეული მოტივების უსაფუძვლობა და ქრონოლოგიური აღრეულობანი, რუსთაველის გენეალოგიის, დაბადების თარიღის თუ სხვა საკითხები.

ასევე ურთიერთგამომრიცხავი შეხედულებანი ჰქონდა კ. კეკელიძეს „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერის თარიღთან მიმართებაში, რაც მოკლედ არის აღნუსხული ბ. კილანავას სტატიაში. კ. კეკელიძის თავდაპირველი აზრით, პოემის დაწერის თარიღი არ ემთხვევა თამარის დროს, პოემა დაწერილია ო მონღოლთა ბატონობის შემდეგ. ნაწარმოების შექმნის დროდ მიაჩნდა XIII საუკუნის 60-იანი წლები. 1958 წლისთვის თავისი სახელმძღვანელოს მის სიცოცხლეში ბოლო გამოცემაში გადასინჯა ადრინდელი კონცეფციები და პოემის დაწერის თარიღი დაუკავშირა რუსუდანის მეფობის ხანას (XIII საუკუნის 20-30-იანი წლები). ამასთან დაკავშირებით ბ. კილანავა შენიშნავს: „უცნაურია, მაგრამ ფაქტია: იმავე 1958 წელს მან (ე. ი. კ. კეკელიძემ - ტ. მ.) სიტყვასიტყვით აღნიშნა: „პოემა შექმნილია დაახლოებით 1189-1207 წლებში, თამარ მეფისა და მისი მეუღლის

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 339-340.

დავითის ეპოქაში".[1] უფრო ადრე კი, 1927 წელს, მან ორგზის უსაყვედურა პ. ინგოროყვას „სიზიფური შრომის" ჩატარება იმის დასამტკიცებლად, რომ პოემა დაწერილია თამარის დროს, ეს ისედაც ვიცოდითო.[2]

როგორც ცნობილია, დროთა მანძილზე სამეცნიერო ლიტერატურაში ერთმანეთს უპირისპირდებოდა თვალსაზრისი - „ვეფხისტყაოსნის" ფაბულა ორიგინალურია თუ ნათარგმნი. ამ პრობლემურ საკითხთან დაკავშირებით კ. კეკელიძეს ჰქონდა მყარი პოზიცია „ვეფხისტყაოსნის" ფაბულის (სიუჟეტის) ორიგინალური წარმომავლობის თაობაზე. ამას ამტკიცებს მისი ნარკვევები: „დიდი პოეტი და ჰუმანისტი საშუალო საუკუნეებისა"; „საქართველოს პოლიტიკური, სოციალ-ეკონომიკური და კულტურული ვითარება რუსთაველის ეპოქაში". ბ. კილანავას მიხედვით, უფრო მეტის თქმაც შეიძლება. პოემის ორიგინალური წარმომავლობის თვალსაზრისს განამტკიცებს და ამყარებს მისი შეხედულება თვით ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარების შესახებ, რომ არაფერი ვთქვათ მის რეცენზიაზე, რომელიც მიეძღვნა ა. ბარამიძის მონოგრაფიას „შოთა რუსთაველი".[3]

ბ. კილანავა განიხილავს კ. კეკელიძის ღვაწლს „ვეფხისტყაოსნის" სტროფულ-ლექსიკური შედგენილობის შესწავლის საქმეში. დიდ მეცნიერს ჩამოყალიბებული ჰქონდა პრინციპები, რომლითაც ხელმძღვანელობდა პოემის ტექსტის დადგენისას: 1. კონტექსტი, მოთხრობის სიუჟეტურ განვითარებასთან ერთად; 2. სტილი კლასიკური პერიოდისა; 3. ენობრივი მოვლენები ამავე პერიოდისა; 4. პოეტიკა; 5. ხელნაწერთა ტრადიცია; 6. იდეოლოგიური ხასიათის მოსაზრებანი. ბ. კილანავა აშუქებს კ. კეკელიძის კრიტიკას, რომელიც მიმართულია პ. ინგოროყვას მიერ პლასტების დათარიღებისაკენ. მან მეცნიერულად დაასაბუთა მისი

[1] კ. კეკელიძე, ეტიუდები, X, გვ. 284.
[2] კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური ნარკვევები, გვ. 18-20; შდრ. ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I. გვ. 341.
[3] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 342.

უსაფუძვლობა. ბ. კილანავა ჩერდება მხოლოდ ერთ საკითხზე. ესაა ინდო-ხატაელთა ამბის დათარიღება. კ. კეკელიძე მას არ აკუთვნებდა რუსთაველს, რის გამოც ცხარე კამათი ჰქონდა კ. ჭიჭინაძესთან, რომელმაც ინდო-ხატაელთა ამბავი პირველთაგანმა აღიარა „ვეფხისტყაოსნის“ ორგანულ ნაწილად და მისეულ გამოცემაში პოემაში მიუჩინა კიდეც ადგილი.

რაც შეეხება „ხვარაზემლთა ამბავს“ და „გმირთა სიკვდილის ამბავს“, იგი არ გამხდარა კ. კეკელიძის კვლევის საგანი, თუმცა, იზიარებდა ტრადიციულ თვალსაზრისს, რომ ისინი პოემის დამატებებია. ეს უბადლო მეცნიერი დამატებათა ციკლს აკუთვნებდა თავს - „ქორწილი ავთანდილისა და თინათინისა“. ამ თავის მხოლოდ სამი სტროფი ეკუთვნისო რუსთაველს, რაც, ცხადია, ბ. კილანავას საეჭვო დებულებად მიაჩნია. მკვლევარი ასევე შეეხო კ. კეკელიძის დამოკიდებულებას „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენილობისადმი, რომლის გასარკვევად დიდმა მეცნიერმა სპეციალურად შეისწავლა ზაზასეული ხელნაწერი „ვეფხისტყაოსნისა“, რომელიც გადაწერილია XVII საუკუნის 60-იან წლებში. აქვე გაირკვა, რომ რუსთაველის პოემისათვის იოსებ თბილელს ჩაურთავს 65 სტროფი. კ. კეკელიძემ ისიც გაარკვია ზაზასეულ ხელნაწერთა დაყრდნობით, რომ ნანუჩა ციციშვილს დაუმატებია პოემაში „ავთანდილის ანდერძისათვის“ 11 სტროფი. გაცილებით მეტი ნანუჩას „ვეფხისტყაოსნის“ ძირითად ტექსტში ჩაურთავს. ასეთი სულ 50 სტროფიაო.

ბ. კილანავა წერს: „კ. კეკელიძეს რუსთაველისეულად მიაჩნია პროლოგის 26 სტროფი, ეპილოგიდან ერთი სტროფი, სადაც დავით მეფეა მოხსენიებული. რაც შეეხება „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკურ შედგენილობას, მისი პოზიცია გამოიკვეთა განსაკუთრებით კ. ჭიჭინაძესთან კამათის დროს და პოემის აკადემიურ გამოცემაზე მუშაობისას“.[1]

კ. კეკელიძის რუსთველოლოგიურ ნააზრევში განსაკუთრებულ

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 346.

ადგილს იჭერს „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობით-აღმსარებლობითი პრობლემები. ამ საკითხს „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ მეორე ტომში სპეციალური ქვეთავი უძღვნა. აქვე უნდა დასახელდეს სხვა ნარკვევებიც: „დიდი ქართველი პოეტი და ჰუმანისტი საშუალო საუკუნეებისა“; საქართველოს პოლიტიკური, სოციალ-ეკონომიკური და კულტურული ვითარება რუსთაველის ეპოქაში. ამავე საკითხს ესებოდა დიდი მეცნიერი ნიკო მართან და პავლე ინგოროყვასთან პაექრობისას.

კ. კეკელიძე ფართოდ ეხება რუსთაველის ჰუმანისტურ მსოფლმსედველობას. მიაჩნია, რომ რუსთაველმა უფრო მეტად გადალახა ნაციონალურ-ეროვნული ზღუდეები, ვიდრე ჰომეროსმა და ფირდოუსმა, რომელთა „შეხმატკბილებულმა ჩანგმა“ „ვეფხისტყაოსანთან“ ერთად, მოამზადაო ევროპული რენესანსის დასაწყისი. რუსთაველის მიერ ჰუმანისტურად არის გადაწყვეტილი პოლიტიკური, სოციალური და რელიგიურ-ფილოსოფიური საკითხები. საუბარია ასევე მეფის ღვთისწორობის იდეაზე, რისგანაც გამომდინარეობს მეფისადმი თაყვანისცემა ერთგულების აუცილებლობა. კ. კეკელიძის მიხედვით, ჰუმანისტურია რუსთაველის შეხედულება ქალზე, რასაც ანალოგი არა აქვს არც აღმოსავლეთისა და არც დასავლეთის ლიტერატურასა და ცხოვრებაში. კ. კეკელიძის სწორი შენიშვნით, წერს ბ. კილანავა, - „ქალის კულტი“, რომლის აპოლოგიაა მთელი პოემა, ნასაზრდოებია ისტორიული და ქართული ეროვნული ყოფა-ცხოვრებით. ქართველის ცნობიერებაში ქალისადმი მოწიწებას ნერგავდა ის რწმენა, რომ საქართველო მარიამ ღვთისმშობლის წილხვდომილი ქვეყანაა, რომ ქართველობა წმ. ნინომ მოაქცია... XII საუკუნის დამლევს ნიკოლოზ გულაბერიძე ლაპარაკობს „ღირსებისა და პატივისათვის ქალისა“.[1]

კ. კეკელიძის თანახმად, დიდ ჰუმანისტად გვევლინება

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 348.

რუსთაველი ფილოსოფიურ-რელიგიური აზროვნების სფეროშიც, რუსთაველი არც პლატონიკია, არც არისტოტელიკი, არც ნეოპლატონიკი, არც სტოელი, არც სუფისტი, არც ინდური რიგვედის ადეპტი. „ვეფხისტყაოსანში“ გამოვლენილი ფილოსოფიური შეხედულებანი უმეტესწილად საკუთრივ რუსთველურია, ცხოვრებაზე დაკვირვების შედეგებზე დამყარებული. კ. კეკელიძე განსაკუთრებულ ადგილს უთმობს რუსთაველის რელიგიურობას, დიდი პოეტის რელიგიური მსოფლმხედველობის კვლევას. ბ. კილანავა შენიშნავს: კ. კეკელიძეს რუსთაველის აღმსარებლობის ძირითად ნაკლად ის მიაჩნდა, რომ ისინი არ ითვალისწინებდნენ სახელდობრ სად ცხოვრობდა პოეტი, რა კულტურულ გარემოში ქმნიდა თავის შრომას, რა შეეძლო მიეცა მისთვის მშობლიური ქვეყნის ცხოვრების იმ პირობებს, რომელშიც ეს ქმნიდა.

ბ. კილანავა მოკლედ ჩერდება კ. კეკელიძის დამოკიდებულებაზე რუსთაველის მაჰმადიანობის საკითხისადმი, რომლის მკვეთრი გამომხატველნი იყვნენ ნიკო მარი და იუსტინე აბულაძე. კ. კეკელიძემ მეცნიერულად დაასაბუთა დასახელებულ მეცნიერთა კონცეფციების უსაფუძვლობა. დიდმა მეცნიერმა პ. ინგოროყვას „რუსთველიანას“ წინააღმდეგ გალაშქრებისას წინა პლანზე წამოსწია რუსთაველის მანიქეველობის თეორიის კრიტიკა. „უზადოა, - წერს ბ. კილანავა, - არა მხოლოდ მანიქეიზმის, როგორც რელიგიური სისტემის, ძირითადი შინაარსის კ. კეკელიძისეული ინტერპრეტაცია, ასევე, „ვეფხისტყაოსანთან“ მისი მიმართების ხასიათის გარკვევაც. უზადოა აგრეთვე შოთა კუპარსა და რინდნი მანზე ჟამთააღმწერლისეულ ჩვენებათა კ. კეკელიძისეული ინტერპრეტაციაც. ასე რომ, კ. კეკელიძემ ერთხელ და სამუდამოდ ბოლო მოუღო რუსთაველის მანიქეველობის თეორიას, რაც, უდავოდ, მისი დიდი დამსახურებაა რუსთველოლოგიაში.[1]

პ. კეკელიძემ მკაცრად გააკრიტიკა პ. ინგოროყვა, რომელმაც რუსთაველი ჩათვალა სოლარული პაგანიზმის (მზეე ღვთაება) მიმდევრად: „ჩვენ არ ვიცით, რა წარმოდგენისა უნდა იყოს ადამიანი

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 350.

რუსთაველის განათლებასა და მისი დროის საქართველოს კულტურის შესახებ, რომ ის დავსახოთ წარმომადგენლად ისეთი შეხედულებისა და რწმენისა, რომელიც მატერიალურ მზეს ღვთაებად აღიარებს და რომელიც პირველყოფილი ადამიანის აზროვნების დამახასიათებელია“.[1]

კ. კეკელიძემ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტზე დაყრდნობით, წერს ბ. კილანავა, უცილოდ დაასაბუთა, რომ მატერიალური მზე (და არა გონებრივი მზე ნეოპლატონიზმისა) არ არის ღმერთი. მოვუსმინოთ კ. კეკელიძეს: „მას შემდეგ, რაც ნეოპლატონიკურმა ფილოსოფიამ მატერიალური მზის ღვთაება გონებრივი მზით შეცვალა და ღვთაება ტრანსცენდენტად გამოაცხადა, მზე დარჩა მხოლოდ ღვთაების სიმბოლოდ და ხატად, რაც რუსთაველს შემდეგი სიტყვებით აღუნიშნავს: „ჰე, მზეო, ვის ხატად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“.[2] კ. კეკელიძემ დაასაბუთა რუსთაველის ქრისტიანობა. სანიმუშოდ მოაქვს საღმრთო სახელები, ამოკრებილი „ვეფხისტყაოსნიდან“: „უცნაური და უთქმელი“, „ძალი უხილავი“, „უჟამო ჟამი“ (ესაა აპოფატიკური წარმოდგენა ღვთაებისა, რაც ჩვეულებრივია ქრისტიანულ თეოლოგიაში); „ერთი“, „ცხოველი“, „უხვი“, „სახიერი“, „განმკითხველი“, „შემნდობი შეცოდებულთა“ (ესაა კატაფატიკა ქრისტიანული თეოლოგიისა). ამასთან დაკავშირებით, ბ. კილანავა შენიშნავს: კ. კეკელიძემ თავის სახელმძღვანელოს 1958 წლის გამოცემაში დაიმოწმა უხვი საილუსტრაციო მასალა ბიბლიიდან (გვ. 196-199).[3] რუსთაველი ახსენებს ქრისტიანობის ზოგ რიტუალურ მოვლენას, როგორიცაა „აღვსება“ ანუ აღდგომა. ერთი სიტყვით, რუსთაველი ჭეშმარიტი ქრისტიანია, მაგრამ არ იყო მიმდევარი „დოგმატური ქრისტიანობისა“.

როდესაც მსჯელობს ბ. კილანავა კ. კეკელიძის შეხედულებებზე რუსთაველის აღმსარებლობასთან დაკავშირებით, გვერდს ვერ უვლის ერთ გარემოებას, რაც „ვეფხისტყაოსნის“ სიყვარულს ეხება.

[1] კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, გვ. 141-142.
[2] იქვე, გვ. 143.
[3] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 352.

კ. კეკელიძე უარყოფდა პოემის ავტორის მიმართებას აღმოსავლურ მისტიკურ სუფიზმთან, რომლის კონცეფციას პოეტი ეკამათებაო კიდეც პოემის შესავალში: საილუსტრაციოდ დამოწმებულია: „ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენაია“... „მას ერთსა მიჯნურობასა ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან“... ეს დებულება ბ. კილანავას საკამათოდ ესახება: „რუსთაველი მოყვანილ სტროფში არა თუ მისტიკურ სუფიზმს არ ეკამათება, არამედ აქ კამათი არაა არცერთ შეხედულებასთან. იგი საკამათოს არ ხდის აზრს, რომ არსებობს ღვთაებრივი სიყვარული, რადგანაც იცის, რომ ღმერთი თავად სიყვარულია. მისთვის არც ისაა საკამათო, რომ საჭიროა მასთან ზიარება, მისი წვდომა, როგორც იდეალისა. აქ იგი საეკლესიო თვალსაზრისს არ უპირისპირდება, მაგრამ მასთან წინააღმდეგობაში მოდის თვით ღვთაების წვდომის გზის რაობის გარკვევისას“.[1]

„ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ მხარეს, საერთოდ, მხოლოდ ორიოდე სიტყვით შეეხო კ. კეკელიძე. დიდი მეცნიერის შენიშვნით, პოემა შეუნელებელი ინტერესით იკითხება არა მხოლოდ მიმზიდველობის გამო, არამედ უფრო იმიტომ, რომ დიდია და მარტივი მისი არქიტექტონიკა, მომხიბვლელობა, მისი შემადგენელი ნაწილების სიმეტრია, პოეტურ-მეტაფორული გამოთქმანი, ღრმააზრობრივი სენტენცია-აფორიზმები, ლაპიდარული მოკვეთილობა პოეტური მეტყველების საშუალებისა, არაჩვეულებრივი სიმდიდრე ლექსიკური მარაგისა, სიდიადე ეპიკური სტილისა, ბგერათა საოცრად შეხამებული ჟღერა, ალიტერაციის ამომწურავი მარაგი.[2] კეკელიძე იკვლევდა მეტრიკულ სტრუქტურას, შაირის გენეზისს, მაღალი და დაბალი შაირის რაობას, „ვეფხისტყაოსანში“ მათი გამოყენების მიზეზს (ერთფეროვნებისა და მონოტონურობის დაძლევა) და მიზანს, რუსთველურ რითმას.

ბ. კილანავა შეეხო ასევე „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცემების საკითხს

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I,გვ. 353.
[2] შდრ. იქვე, გვ. 355.

და დასაწყისშივე შენიშნა, რომ კ. კეკელიძე პოემის არა მხოლოდ გამომცემელი იყო, არამედ მის წინარე და თანამედროვე გამოცემათა მკვლევარ-შემფასებელიც. მისი ყურადღება უწინარესად მიპყრობილი იყო 1712 წლის ვახტანგისეული გამოცემისადმი. მეცნიერი ითვალისწინებს ვახტანგის განსწავლულობას, მის კრიტიკულ სულს, რედაქტორულ ნიჭს, მისი დასკვნით: „ვახტანგს ხელთ ჰქონდა ვრცელი რედაქციის შემცველი ხელნაწერი, რომლის ტექსტი გაცხრილა და შეძლებისდაგვარად განახორციელა კრიტიკული გამოცემა.

კ. კეკელიძე 1939 წელს კვლავ დაუბრუნდა პოემის ვახტანგისეული გამოცემის რაობას. ბ. კილანავა განიხილავს ამავე წელს მეცნიერის მიერ დაბეჭდილ ნარკვევს - „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი გამოცემა“. მასში არსებითად განსხვავებულ ასპექტშია დასმული საკითხი ტექსტის რედაქციის დამმუშავებლის ვინაობის შესახებ. კ. კეკელიძის ახალი შეხედულებით „განმარტება“ ვახტანგს ეკუთვნის, მაგრამ მეფე-კომენტატორი არაა მისი რედაქტორი. დიდი მეცნიერი დაეყრდნო რა აკ. შანიძის გამოკვლევაში გამოვლენილ იმ სტროფულ-ლექსიკურ სხვაობას, რომელსაც „თარგმანი“ იჩენს ტექსტთან მიმართებაში. დაასკვნა: „ვახტანგი იმდენად გონიერი, განათლებული და წინდახედული კაცი იყო, რომ ასეთ რამეს ვერ ჩაიდენდა: მოეცა ერთი ტექსტი, კომენტირება კი სხვა ტექსტისთვის დაეწერა.[1]

კ. კეკელიძე ვახტანგისეულ „ვეფხისტყაოსანზე“ დაყრდნობით ასკვნის, რომ 1712 წლის პოემის გამოცემის რედაქტორია მიქელ დეკანოზიშვილი. თავფურცელზე მინიშნებულია: „გაიმართა ხელითა ხელმწიფის კარის დეკანოზის შვილის მიქელისათა“. მეცნიერი სათანადო საილუსტრაციო მასალების მოხმობის საფუძველზე თვლის, რომ „გამართვა“ ნიშნავს რედაქტირებას.

როდესაც კ. კეკელიძის რუსთველოლოგიურ ძიებებზე ვსაუბრობთ, უნდა დავასახელოთ მეცნიერის მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ ს. კაკაბაძისეული გამოცემის კრიტიკული განხილვა; ასევე, პოემის

[1] კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური ნარკვევები, გვ. 172.

კ. ჭიჭინაძისეული გამოცემის კრიტიკა. კ. კეკელიძეს დროთა მანძილზე უწერია „ვეფხისტყაოსანთან“ დაკავშირებულ სხვა პრობლემებზეც: „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონალური ალეგორიები; რუსთაველის გავლენა ქართულ პოეზიაზე; რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი; რუსთაველის „მზიანი ღამე“ და ა. შ.[1]

11. პოეტის გახსენება

წერილში წარმოჩენილია ცნობილი პოეტისა და მთარგმნელის კონსტანტინე ჭიჭინაძის რუსთველოლოგიური პრობლემატიკის კვლევა-ძიებანი. იგი „ვეფხისტყაოსნის“ საკითხებს იკვლევდა მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიასთან მიმართებით. გ. კილანავა აღნიშნავს წერილის დასაწყისშივე: „კ. ჭიჭინაძის რუსთველოლოგიურ ნარკვევებში მეტი წილი პრობლემებისა მისი ავტორის ინტელექტისათვის საკადრის დონეზეა გადაწყვეტილი (აღნიშნული, ცხადია, არ ნიშნავს იმას, რომ მას შეცდომები არ ჰქონდა). მეტის თქმაც შეიძლება: კ. ჭიჭინაძის თეორიული განსწავლულობა მაშინაც იჩენს თავს, როცა ამის გარდუვალობას, ერთი შეხედვით, საკითხი იმ დროისათვის თითქოს არც მოითხოვს, როგორიცაა, მაგალითად, „ვეფხისტყაოსნის“ თარიღი და ავტორი“.[2]

მკვლევარი დასაწყისშივე შეგვახსენებს საკითხთა წყებას, რასაც კ. ჭიჭინაძე იკვლევდა დროთა ვითარებაში: 1. „ვეფხისტყაოსნის“ თარიღი და ავტორი; 2. პოემის ვახტანგისეული გამოცემის რაობა; 3. „ვეფხისტყაოსნის“ დაბოლოება; 4. რუსთაველი და სპარსული პოეტური სამყარო; 5. რუსთაველი და ჰუმანიზმი; 6. რუსთაველი და რენესანსი; 7. „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერთა ვარიანტები; 8. რუსთაველის პოეტიკა და ა.შ. კ. ჭიჭინაძე ცნობილია აგრეთვე როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ გამომცემელი (1934), რომელმაც დაძლია ორასწლოვანი ტრადიცია და პოემის ძირითად ტექსტში გზა გაუხსნა „ინდო-ხატაელთა ამბავს“. მას შეუფასებლად არ დარჩენია „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმანები და ქართული გამოცემანი,

[1] გ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 358.
[2] გ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 162.

აგრეთვე, ცალკეული რუსთველოლოგიური ნაშრომები.[1]

„ვეფხისტყაოსნის“ ატრიბუციაზე დაფიქრებამ, – წერს ბ. კილანავა, - ბუნებრივად მიიყვანა კ. ჭიჭინაძე პოემის ფაბულის კვლევის აუცილებლობამდე, ხოლო ამ უკანასკნელის გავლით მის წინაშე დაისვა საკითხი რუსთაველის მიმართების შესახებ სპარსულ ლიტერატურასთან. კ. ჭიჭინაძე იცავს „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის ორიგინალურობას, ამასთანავე, არ გამორიცხავს რუსთაველზე სპარსული ლიტერატურის გავლენასაც“.[2] ბ. კილანავას დაკვირვებით, კ. ჭიჭინაძე, ერთმანეთისაგან განასხვავებს რუსთაველის მსოფლმხედველობას და მსოფლშეგრძნებას. მისი აზრით, რუსთაველი „მსოფლმხედველობით“ განსხვავდება მუსლიმანური აღმოსავლეთის პოეტებისაგან, მაგრამ „მსოფლშეგრძნებით“ მათთან ბევრი საერთო აქვს. მსოფლშეგრძნებაში ნაგულისხმევია წერის მანერა, ფერადოვანი და მოზაიკური სტილი, არქიტექტონიკა, მეტაფორულობა და ა. შ.

ბ. კილანავა შენიშნავს: „კ. ჭიჭინაძე „ვეფხისტყაოსანს“ სპარსული პოეზიისაგან განასხვავებს იმით, რომ რუსთაველი გაცილებით უფრო რთულ სიუჟეტსა და რომანის სიტუაციებს ქმნის, ვიდრე აღმოსავლელი პოეტები. რუსთაველი განსხვავებულია აღმოსავლელი პოეტებისაგან იმითაც, რომ ის მიჯნურობის აღწერისას „ერიდება ფუქსავატ ტონს, უხეში ფიზიკური ზრახვების გამომჟღავნებას“.[3]

კ. ჭიჭინაძემ „ვეფხისტყაოსანი“ არა მარტო სპარსულ, არამედ ანტიკურ და ევროპულ ლიტერატურასთან მიმართებაშიც განიხილა. მისი დაკვირვებით, „ილიადას“, „ნიბელუნგებისა“ და თვით მისტიკური „ღვთაებრივი კომედიის“ ავტორისაგან განსხვავებით, რუსთაველი არ მიმართავს ყოველდღიურ ჩვეულებრივ მოვლენათა დეტალურ აღწერას (ფარი, შუბი, ჩაცმულობა...). იგი მუდამ ცდილობს, ხაზგასმით გვიჩვენოს

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 161.
[2] იქვე. გვ. 163.
[3] იქვე.

მხოლოდ მთაცარი მხარე მის მიერ ასახული მოვლენებისა.

ბ. კილანავა მოკლედ მოხაზავს სათქმელს: კ. ჭიჭინაძე რუსთაველს თვლის ჰუმანიზმის წინამორბედად პოემაში გამოხატული სიყვარულის ამაღლებული გრძნობით, დიადი მეგობრობის კულტით, ადამიანური ღირსებისა და სახელისათვის თავგანწირული ბრძოლით, ცხოვრების მოვლენათა რეალისტური შეფასებით და ა. შ.

მკვლევრის ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ კ. ჭიჭინაძისაგან ჰუმანიზმის წინამორბედად რუსთაველის აღიარება ოდნავადაც არ გულისხმობდა რენესანსული იდეებისადმი რუსთაველის მიმდევრობის აღიარებას, ვინაიდან მას ერთმანეთისაგან გამიჯნული ჰქონდა ჰუმანიზმი და რენესანსი. საინტერესოა, რომ კ. ჭიჭინაძე ქართული კულტურის კლასიკურ პერიოდს (XI-XIII სს.) არ თვლიდა რენესანსის ეპოქად. ამ მომენტის დასკვნით ნაწილში ბ. კილანავა იტყვის: „მართალია, ქართული (აღმოსავლური) რენესანსის თეორია დღეს არსებითად გაზიარებულია, მაგრამ ზემოდასახელებული მოსაზრების იგნორირება გაუმართლებელი იქნებოდა თუნდაც საკითხის ისტორიის გათვალისწინებისას, იქნებ, საზოგადოდაც“.[1]

ამის შემდეგ ბ. კილანავა მოკლედ ეხება კ. ჭიჭინაძის ტექსტოლოგიურ-ფილოლოგიურ ძიებებს: 1. „ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენილობა“; პოემის დაბოლოება; 3. „ვეფხისტყაოსნის“ იკითხვისთა უნიფიცირება. მკვლევარი აქვე გვამცნობს ამ საკითხებთან დაკავშირებით კ. ჭიჭინაძის გამოკვლევათა ძირითად შედეგებს: 1. ვახტანგისეული რედაქცია კრიტიკულად დადგენილი ტექსტია და არა რომელიმე უძველესი ხელნაწერის გამეორება; 2. ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ დასასრული უთუოდ გულისხმობს „ინდო-ხატაელთა ამბავს“; 3. რუსთაველს გამოუშვია თავისი პოემა რამდენიმე ვარიანტით. თუმცა ეს დებულება მისგანვე სახელდებულია „ჰიპოტეტურ მოსაზრებად“ და იგი, მართლაც, ასე დარჩა დღემდე.

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 165.

ბ. კილანავას მოაქვს კ. ჭიჭინაძისეული არგუმენტები ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ კრიტიკული ხასიათის დასამტკიცებლად. ასევე, პოეტი-მკვლევარი შეეცადა და არსებითად დაასაბუთა კიდეც აზრი, რომ ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ დასასრული (აქ არ იგულისხმება ეპილოგი - ტ. მ.) წარმოადგენს რუსთველური ტექსტის ხელოვნურ შემოკლებას. კ. ჭიჭინაძემ არსებითად დაასაბუთა „ინდო-ხატაელთა ამბის“ რუსთველისადმი კუთვნილება, მაგრამ როგორც ბ. კილანავა შენიშნავს, ცალკეულ შემთხვევაში ზედმეტი ნდობა გამოუცხადა ხელნაწერ მემკვიდრეობას და ზოგი აშკარად გვიანდელი სტროფი რუსთაველს მიაწერა.[1]

ბ. კილანავა ბოლოს მოკლედ შეეხო რუსთველოლოგიაში კ. ჭიჭინაძის დამსახურებას „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტიკის კვლევასთან დაკავშირებით: ალიტერაცია ქართულ შაირში და „ვეფხისტყაოსნის“ პრობლემა; „ვეფხისტყაოსნის“ მეტრი და რიტმი, რითმები; მაჯამები; მეტაფორები ამ გამოკვლევებს უწოდეს „ნამდვილი აღმოჩენა“ რუსთველოლოგიაში, „რომელმაც თვალწინ გადაგვიშალა რუსთაველის ლექსის საოცარი კანონზომიერებები“.

ამრიგად, ბ. კილანავამ თავის რუსთველოლოგიურ შრომებში ყურადღება გაამახვილა „ვეფხისტყაოსნის“ პრობლემურ საკითხებზე. ეს იქნებოდა ტექსტოლგიური, ლიტერატურული-ისტორიული, მსოფლმხედველობრივი, პოეტიკური თუ სხვ. ასევე, ღირსეული პატივი მიაგო დიდ ქართველ რუსთველოლოგებს (შ. ნუცუბიძე, კ. კეკელიძე, კ. ჭიჭინაძე), რომელთა რუსთველოლოგიური ძიებანი და მიღწევები პროფესიონალი მკვლევრის დონეზე მიმოიხილა. ასე რომ, ბ. კილანავამ კუთვნილი წვლილი შეიტანა რუსთველოლოგიური მეცნიერების განვითარების საქმეში. მომავალში უდავოდ სასურველია მისი რუსთველოლოგიური ნაწერების ცალკე წიგნად გამოცემა, რათა მკითხველს მწყობრი წარმოდგენა შეექმნას მასზე.

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 168.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

რუსთაველმცოდნეობის ესკიზებიდან 3

რუსთაველის ქრისტიანული მსოფლმხედველობიდან 20

რუსთაველის მიჯნურობის თეორიის ინტერპრეტაციებიდან. 35

სატანის ბიბლიური ალქმისათვის „ვეფხისტყაოსანში“ 51

„ვეფხისტყაოსნის“ ლოგის შესწავლის ისტორიიდან 58

ქუხილის ფერის მხატვრული ფუნქციისათვის
„ვეფხისტყაოსანში“ 73

მტრედის სახისმეტყველებისთვის „ვეფხისტყაოსანში“ 87

„ვეფხისტყაოსნის“ არწივი და ორბი 98

„დავითიანის“ პარალელები „ვეფხისტყაოსანში“ 107

„ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის საკითხისათვის ვაჟა-ფშაველას
რუსთველოლოგიურ ნაშრომში 145

იონა მეუნარგია და „ვეფხისტყაოსანი“ 156

ლეონ მენაბდე და „ვეფხისტყაოსანი“ 183

რეჟაზ სიდამონ რუსთველის ესთეტიკაზე 194

ზვიად გამსახურდიას რუსთველოლოგიური ძიებანი 209

ბეჭან კილასონიას რუსთველოლოგიური შტუდიები 217