ნანა მრევლიშვილი ეკა ჩიკვაიძე

ლიტერატურული წერილები

თბილისი
2013

კრებულში თავმოყრილია ავტორთა მიერ სხვადასხვა დროს გამოქვეყნებული ლიტერატურული წერილები, რომლებიც ქართული ლიტერატურის სამ პერიოდს მოიცავს – ძველს, ახალსა და მე-20 საუკუნეს. ნაშრომთა თავმოყრა ორ პრინციპს (ქრონოლოგიურსა და თემატურს) ეფუძნება. ვფიქრობთ, რომ სწორედ ქრონოლოგიური თანმიმდევრულობით წარმოდგენილი თემატურად დაკავშირებული პუბლიკაციები ვიწრო სამეცნიერო წრეებთან ერთად ფართო საზოგადოების ყურადღებასაც მიიპყრობს და ლიტერატურულ პროცესთა თუ საკითხთა სისტემურ აღქმა-გააზრებაში დაეხმარება დაინტერესებულ მკითხველს. წარმოდგენილი სტატიების თემატიკისა და ანალიზის მეთოდური ასპექტების გათვალისწინებით, წინამდებარე გამოცემა განკუთვნილია როგორც ფილოლოგიური მეცნიერების მკვლევართათვის, ისე ქართველოლოგიური მეცნიერებით დაინტერესებულ პირთათვის, ფილოლოგებისთვის, აბიტურიენტებისთვის, საჯარო სკოლების საბაზო და საშუალო საფეხურის მოსწავლეებისთვის.

რედაქტორები:
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი
დარეჯან მენაბდე
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი
მაკა ელბაქიძე

რეცენზენტი:
ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი
ინგა მილორავა

გარეკანის დიზაინი:
ნანა მრევლიშვილისა

ISBN978-9941-0-6707-5

სარჩევი

ნანა მრევლიშვილი
ეკლესიასტეს ბიბლიური ტექსტი და მისი ეგზეგეზა --------- 8

ნანა მრევლიშვილი
ეგზეგეტიკური ჟანრის განვითარების ძირითადი ტენდენციები ბიზანტიასა და საქართველოში ---------- 26

ეკა ჩიკვაიძე
ნიკოლოზ გულაბერისძის „სვეტიცხოვლის საკითხავი“ და „წმინდა ნინოს ცხოვრება“---------- 36

ნანა მრევლიშვილი
იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამების“ სტრუქტურულ-კომპოზიციური თავისებურება ---------- 64

ეკა ჩიკვაიძე
საღვთისმსახურო ტრადიციები და ტერმინოლოგია „შუშანიკის წამებაში“---------- 85

ეკა ჩიკვაიძე
„შუშანიკის წამების“ ერთი ეპიზოდის გააზრებისათვის ------ 108

ნანა მრევლიშვილი
იოანე საბანისძის „აბოს წამება“ - ეპიზოდის გააზრებისათვის ---------- 111

ნანა მრევლიშვილი
ქრისტიანობის დამოკიდებულება ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობისადმი ადრებიზანტიურ ლიტერატურაში და ქართველ ელინოფილებთან ---------- 114

ეკა ჩიკვაიძე
პრეელინოფილური ტენდენციები და რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების საკითხი გიორგი მერჩულის „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების“ მიხედვით---------- 123

ნანა მრევლიშვილი
მხატვრული ტექსტის იდეოლოგიური კონტექსტი - გიორგი მერჩულის „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ერთი ასპექტის გამო ---------- 147

ეკა ჩიკვაიძე
უარეოფის უარეოფა „ვეფხისტყაოსანში“ ---------- 156

ნანა მრევლიშვილი
გრამატიკული სქესის საკითხი სულხან-საბა ორბელიანის *სიტყვის კონაში* ---------- 167

ეკა ჩიკვაიძე
ცა, ცანი ცათანი და ვარსკვლავთა სისტემა (კოსმოგრაფიული სურათი) სულხან-საბასთან და მისი ურთიერთმიმართება იოანე დამასკელის „გარდამოცემასთან“---------- 176

ნანა მრევლიშვილი
დროის კატეგორის გაგებისათვის იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ მიხედვით ---------- 188

ნანა მრევლიშვილი
ილია ჭავჭავაძის „განდეგილის“ კონცეპტის გააზრებისათვის ---------- 196

ეკა ჩიკვაიძე
„პოეზია უცნაური მადლია და პოეტი ამ მადლით მოსილი კაცია“ (ილია ჭავჭავაძის პოეზია) ---------- 228

ეკა ჩიკვაიძე
დანაშაული და სასჯელი აკაკის წერეთლის „გამზრდელის“ მიხედვით ---------- 244

ეკა ჩიკვაიძე
ისევ აკაკის „სულიკო“---------- 264

ნანა მრევლიშვილი

„კაი ყმის“ ორი მოდელი ვაჟა-ფშაველას „ალუდა ქეთელაურის“ მიხედვით ---------- 275

ნანა მრევლიშვილი
პერსონაჟის სტრუქტურული ტიპის მოდალობის პრინციპისა და ინტერპრეტაციის საკითხისათვის ---------- 291

ეკა ჩიკვაიძე
ბიბლიური პარადიგმა ვაჟას „გველისმჭამელში“ ---------- 306

ნანა მრევლიშვილი
შიშის ფენომენის სოციო-კულტურული ასპექტები ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში ---------- 316

ეკა ჩიკვაიძე
თვითშემეცნება - ქრონოტოპის განმსაზღვრელი - მ. ჯავახიშვილის „ჯაყოს ხიზნების“ მიხედვით ---------- 328

ნანა მრევლიშვილი
ბესიკ ხარანაულის ერთი ლექსის გამო („სად არიან შვილები...“) გამო ---------- 339

ეკა ჩიკვაიძე
ალტერნატიული აზროვნების მოდელები XX საუკუნის ქართულ ჰომილეტიკაში (ტოტალიტარული სახელმწიფო და XX საუკუნის ქართული ეკლესია: ომი და მშვიდობა?!) ------- 342

ნანა მრევლიშვილი
ანა კალანდაძის პოეზია---------- 355

ნანა მრევლიშვილი
ოთარ ჭილაძე, „სამრეკლოების მდუმარე ჩრდილში“ ---------- 365

ეკა ჩიკვაიძე
მხატვრული ნაწარმოების სათაურის გააზრებისთვის ---------- 371

ეკა ჩიკვაიძე
„უბრალოდ ქართველობის გამაერთიანებელი ფასეულობების

ჩამონათვალი“?---------- 375

ნანა მრეველიშვილი
ძველი ქართული ლიტერატურის სწავლების სპეციფიკა
თანამედროვე სკოლაში ---------- 381

ეკა ჩიკვაიძე
ენის დღე---------- 392

ნანა მრევლიშვილი

ეკლესიასტეს ბიბლიური ტექსტი
და მისი ეგზეგეზა

ბიბლიის პოეტიკა, რომლის კონტექსტშიც ძევს ძველი აღმოსავლური აზროვნება, მნიშვნელოვნად განსხვავდება ანტიკური, კლასიკური კულტურისაგან. მისი დასავლეთ კულტურასთან დაახლოების მიზნით ლათინელი და ბერძენი პოეტები ქმნიდნენ ბიბლიურ პარაფრაზებს. ამ მიზნით იყენებდნენ ჰეგზამეტრს და ლექსთწყობის სხვა კლასიკურ სახეებს. შედეგად ყალიბდებოდა ახალი პოეტური ფორმები (8: 12).

ძველი აღთქმის კანონიკურ წიგნებს ებრაელი ხალხი საუკუნეების (ძვ. წ. აღ.-ით XIII – XII ს.) მანძილზე ქმნიდა, არაკანონიკური, აპოკრიფული წიგნების წარმოშობა-გავრცელების საკითხი ბოლომდე გარკვეული არ არის. ფ. ვიგურუ მიუთითებდა: „ჩვენ ისიც არ ვიცით, რა ნიშნების მიხედვით ასხვავებდნენ ძველ აღთქმაში კანონიკურ წიგნებს არაკანონიკურისაგან“ (2: 46). არაკანონიკური წიგნები ებრაული ბიბლიის შედგენილობაში არ გვხვდება. ამ წიგნებს არ ასახელებს არც იოსებ ფლავიოსი, I საუკუნის (ახ.წ.აღ.-ით) მოღვაწე, რომელსაც მოცემული აქვს სრული სია ძველი აღთქმის წიგნებისა ებრაულ ენაზე. ამ სიაში მხოლოდ კანონიკური წიგნებია დასახელებული (6: 11).

ბიბლიური კანონიკური წიგნებიდან *ეკლესიასტე* ყველაზე გვიანდელი ნაწილია ძველი აღთქმისა. ჯერ კიდევ XVII ს.-ში ბიბლიის მკვლევარი ჰუგო გროცი მიუთითებდა (11: 47) *ეკლესიასტეს* ტექსტის ენობრივ თავისებურებებზე, რომელიც განასხვავებდა მას სოლომონის ეპოქის ენისაგან. ებრაულად წიგნს ჰქვია „წიგნი მქადაგებლისა (***divere qoheleth***), დავითის ძისა, იერუსალიმის მეფისა.“ სიტყვა ***qoheleth (კოჰელეთი)***, როგორც მიუთითებენ, წარმოადგენს ფორმა ***Qal***-ის მხოლობითი რიცხვისა და მდედრობითი სქესის მიმღეობას, რომელიც ნაწარმოები უნდა იყოს ***qahal*** ძირიდან. ეს ფორმა გვხვდება, აგრეთვე, ***შეკრების*** (***Hipl'il***) მნიშვნელობით. ზუსტი შინაარსი ამ სიტყვისა ბოლომდე არ არის გარკვეული. უფრო სარწმუნო ვერსიით, ეს ფორმა უნდა აღნიშნავდეს ადამიანს, რომელიც ერთად უყრის თავს საზოგადოების წევრებს, ანდა სიტყვით

მიმართავს მათ (5: 45).[1] სეპტუაგინტაში ის თარგმნილია ფორმით ***Ekklesiastes***, აქედან იღებს საფუძველს მისი დასათაურებაც. იერონიმე მას თარგმნის ფორმით ***Concionator*** (ე. ი. ის, ვინც კრებს საზოგადოების წევრებს). ამგვარად, სიტყვა ***qoheleth*** აღნიშნავს ხელმძღვანელი პირის როლს, რომელიც სიტყვით მიმართავს საზოგადოებას და, აქედან გამომდინარე, ითარგმნება ფორმით *მქადაგებელი* (12:114).

ავტორის ნამდვილი სახელი წიგნში არ არის ნახსენები.[2] ფრაზით - **სიტყუანი ეკლესიასტესნი, ძისა დავითისნი, მეფისა ისრაელისანი** - ვარაუდობენ, რომ საუბარია სოლომონზე და, აქედან გამომდინარე, ზოგიერთი მკვლევარი ასკვნის, რომ ამ წიგნის ავტორი სოლომონია. მაგრამ ამ მოსაზრებამ პოპულარობა ვერ მოიპოვა, რადგან მკვლევართა ნაწილი და ორთოდოქსული ეკლესიის წარმომადგენლები მიიჩნევენ, რომ სოლომონი არ უნდა იყოს ამ წიგნის ავტორი რამდენიმე მიზეზის გამო:

1. ტექსტში სოლომონის სახელს ვერსად ვხვდებით. ვერ ვხვდებით, აგრეთვე, მითითებას, რომ სოლომონია წიგნის ავტორი.
2. სოლომონის ყველა წიგნის სათაურში მოხსენიებულია მისი სახელი. აქ კი სახელის ნაცვლად გვაქვს უჩვეულო სიტყვა – კოჰელეთი.
3. ამავე დროს, ფრაზა - **ძისა დავითისნი, მეფისა ისრაელისანი** – უნდა მიუთითებდეს სოლომონზე. მაგრამ რა იგულისხმება ამ სიტყვებში? ფიქრობენ, რომ ამ ფრაზის გამოყენების მიზანი არ უნდა იყოს წიგნების ავტორად სოლომონის დასახელება. მით უმეტეს, რომ სოლომონი სიბრძნით განთქმული იყო და

---

[1] ამის შესახებ მინიშნებას ვხვდებით მცხეთურ ბიბლიაშიც, რომელშიც *ეკლესიასტეს* ორი ტექსტია მოთავსებული და რომლის სათაურიც ამგვარად იკითხება: *„ეკლესიასტე, რომელსა* ებრაელებრ *კუზლეთე* ეწოდების.“

[2] წიგნის ავტორისა და კომპოზიციის შესახებ იხ.: Источники Христианство (словарь). М., 1996; Библеиская энциклопедия, Издание Свято-троице-Сергиевой Лавры, 1990; Священник А. Мень; Библиологический словарь. СПБ., 2002

ამიტომ ის აქ მოიხსენიება, როგორც ბრძენი ადამიანი, რომელსაც შეუძლია გამოთქვას ის, რასაც ასე სიღრმისეულად ფლობს და, რასაც ამდენად დიდი მნიშვნელობა აქვს უფლის რჩეული ერისათვის. ამგვარად, აქ სიბრძნე განსახიერებულია ადამიანში და ეს ადამიანი არის სოლომონი. აქ საუბარია სოლომონზე, როგორც ზოგადად, სიბრძნის განსახიერებაზე და მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ აქ ავტორი მიმართავს ლიტერატურული მისტიფიკაციის ხერხს, მკვლევართა ნაწილი კრიტიკულად განიხილავს.

4. მეთექვსმეტე მუხლში (**ვთქუ გულსა შინა ჩემსა თქუმაჲ, აჰა, მე განვდიდენ და შევძინე სიბრძნე ყოველსა ზედა, რომელნი იყვნეს უწინარეს ჩემსა იერუსალიმს შინა – I. 16**), მკვლევართა დასკვნით, საუბარია იმ ადამიანებზე, რომლებიც მანამდე მეფობდნენ იერუსალიმში. ამის გამოც სოლომონის ავტორობის ვერსიას საფუძველმოკლებულად მიიჩნევენ. *ეკლესიასტეში* მითითებულია მხოლოდ სამეფო ქალაქი იერუსალიმი, ამგვარი შემოსაზღვრაც არადამაჯერებელი ჩანს. ნაკლებად სარწმუნოა, რომ ავტორი (თუ ეს იყო სოლომონი) ამ სახით გაუტოლებდა თავს წინამორბედებს, ანდა ამ ჩამონათვალში მოიხსენიებდა თავის მამას – დავითს. მკვლევარები ასკვნიან, რომ ავტორი ცხოვრობდა სოლომონის მეფობის შემდგომ პერიოდში.

5. *ეკლესიასტეს* მკვლევარები ყურადღებას ამახვილებენ, აგრეთვე, I. 12 მუხლზე, სადაც ავტორი ამბობს: „**მე, ეკლესიასტე, მეფე ვიყავ ისრაელისაჲ, იერუსალიმს შინა.**“ ზმნის ფორმა, რომელიც წარსულ დროშია დასმული, მიუთითებს, რომ ის ახლა უკვე აღარ არის მეფე. შესაძლოა ზმნა hayithi ითარგმნოს - „მე ვიყავი და დღემდე ვრჩები...“ მაგრამ ამგვარი თარგმანი უთუოდ ხელოვნური იქნება. მოყვანილი მუხლის მიხედვით ასკვნიან, რომ ავტორი მეფე იყო, მაგრამ იმ მომენტში, როდესაც ის ამ წიგნს წერს, მეფე აღარ არის. სოლომონი კი, როგორც ცნობილია, სიცოცხლის ბოლომდე მეფობდა.

6. მეცნიერები ყურადღებას ამახვილებენ, აგრეთვე, წიგნის ისტორიულ ფონზე, რომელიც არ შეესაბამება სოლომონის ეპოქას. ეს არის უბედურებისა და ამაოების ეპოქა (I. 2-11). ისრაელისათვის დადგა კვდომისა და უიმედობის დრო (III. 1-15), ყველგან უსამართლობა და ძალადობა მეფობს (IV. 1-3), ზეიმობს წარმართული ტირანია (V. 7,9-19).

წიგნის ენა და სტილი, როგორც მიუთითებენ, შეესაბამება სოლომონის მეფობის შემდგომი ეპოქის ხასიათს, მაგრამ არა ტყვეობამდელს, არამედ - ტყვეობის შემდგომს. ძეგლში დასტურდება არამეიზმები. აღნიშნულის გათვალისწინებით, ძეგლის დაწერის დროდ მალაქიას ეპოქას ვარაუდობენ. ამ ვარაუდის სასარგებლოდ მეტყველებს ძეგლის პოლიტიკური ფონი და წარმართული ხანის ის თავისებურებები, რომლებიც ელინდება ნაწარმოებში.

თალმუდში (Baba Bathrats) მითითებულია, რომ *ეკლესიასტეს* წიგნი დაწერეს ეზეკიამ და მისმა ხალხმა. ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს იმას, რომ თალმუდი სოლომონის ავტორობას უარყოფს. აქ ალბათ საუბარი უნდა იყოს იმის შესახებ, რომ ეზეკიამ და მისმა ხალხმა მოახდინეს ტექსტის რედაქტირება. ადრექრისტიანული და იუდეისტური გადმოცემები ამ წიგნს სოლომონს მიაკუთვნებენ და პირველი, ვინც ეს აზრი უარყო, როგორც ჩანს, იყო ლუთერი (ცნობილი გერმანელი განმანათლებელი, რეფორმატორი, მოღვაწეობდა VXI ს.-ში).

ზოგიერთი მკვლევარის აზრით, წიგნი ნამდვილად სოლომონის დაწერილია და შემდეგ გადაამუშავეს და გაამდიდრეს დამატებითი მუხლებით. ამ სარედაქციო საქმიანობაში, შესაძლოა, რამდენიმე რედაქტორი მონაწილეობდა. ამ თეორიის მიხედვით, წიგნი ნამდვილად სოლომონს ეკუთვნის, თუმცა დამატება ან რედაქციის ძირითადი ნაწილი მოგვიანო საუკუნეებშია შექმნილი. *ეკლესიასტეს* წიგნის ავტორობის საკითხს განიხილავენ მკვლევარები ჰანს მელერი, გიტმანი, შუმახერი. ვინც მიიჩნევს, რომ წიგნის ავტორი ცხოვრობდა სოლომონის შემდგომ ეპოქაში, მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ეს ეპოქა აუცილებლად ტყვეობის შემდგომი ხანაა, მაგრამ კონკრეტულად რომელი წლებით შეიძლება განისაზღვროს დაწერის თარიღი? აქ აზრთა სხვადასხვაობაა. ზოგი იხრება იმ ვარაუდისაკენ, რომ წიგნი ჩვ. წ. აღ.-მდე 200

წელს დაიწერა, რადგან, როგორც ამ მოსაზრების მომხრეები მიიჩნევენ, წიგნს აშკარად ეტყობა ელინისტური ფილოსოფიური აზროვნების კვალი. სხვანი წიგნს ჩვ. წ. აღ.-მდე 100 წლით ათარიღებენ. ზოგიერთი მკვლევარის აზრით კი, წიგნი შესაძლოა ჰეროდე დიდის ეპოქაში იყოს დაწერილი (14: 67).

აზრთა სხვადასხვაობაა, აგრეთვე, ძეგლის **კომპოზიციურ** მთლიანობასთან დაკავშირებით. ზოგიერთი წმინდა მამა (გრიგოლ დიდი, გრიგოლ ნეოკესარიელი (საკვირველთმოქმედი), გრიგოლ ნოსელი, იერონიმე), შუა საუკუნეების მწერლები (ბონავენტურა, თომა აქვინელი) მიიჩნევენ, რომ წიგნი თავისთავად წარმოადგენს დიალოგს, რომელშიც განხილულია სხვადასხვა პრობლემა. მაგრამ ამ აზრის მომხრეები არ უარეყოფენ ნაწარმოების კომპოზიციურ მთლიანობას.

ზოგიერთი მკვლევარი მიიჩნევს, რომ XII. 13-14 ნაწყვეტები წარმოადგენენ დამატებას, რომელიც ჩართულია იმ მიზნით, რათა დაფარონ წიგნის ჭეშმარიტი, ნამდვილი შინაარსი (ამავე მიზეზით ეეჭვებათ, რომ XI. 9 და XII. 1; 7 ნაწყვეტები ავტორისეული იყოს). საწინააღმდეგოდ ამისა, მკვლევართა მეორე ნაწილი ამგვარი ვარაუდის საფუძვლად *ეკლესიასტეს* სწავლების არასწორ გაგებას მიიჩნევს.

მკვლევარები საუბრობენ, აგრეთვე, *ეკლესიასტეს* ავტორის მსოფლმხედველობაზე ბერძნული ფილოსოფიის გავლენის შესახებ და ცდილობენ პარალელები დაძებნონ როგორც არისტოტელესა და ჰერაკლიტეს ფილოსოფიასთან, ასევე – სტოიციზმისა და ეპიკურიზმის წარმომადგენლების მსოფლმხედველობასთან. სხვანი თვლიან, რომ ეს პარალელები ისეთივე მოჩვენებითი და ხელოვნურია, როგორც პარალელები ეგვიპტური და წარმართული სამყაროს სხვა კულტურულ მემკვიდრეობასთან. გარდა ამისა, არსებობს შეხედულება, რომლის მიხედვითაც *ეკლესიასტე* შორდება ევანგელურ აზროვნებას. მიიჩნევენ, რომ წიგნი არის უბრალო ადამიანური აზროვნების ნიმუში და წარმოადგენს საუკეთესოს, რაც კი შეიძლება მოიაზროს ადამიანმა. წიგნის სწორი გაგებისათვის გასაღებს იძლევა სიტყვები: **„დასასრული ყოვლისა სიტყჳსაჲ ისმინე, ღმრთისა გეშინოდენ და მცნებანი მისნი დაიცვენ, რამეთუ ესე ყოველსა კაცსა, რამეთუ ყოველი ქმნილი მიიყვანოს ღმერთმან საშჯელად ყოვლისა თანა უდებმყოფელისა, გინა თუ კეთილ იყო, გინა თუ ბოროტ.“** ადამიანს არ შეიძლება ჰქონდეს

უფრო დიდი მი'სანი, ვიდრე ეს მიზანია. მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ მისაღწევი მიზანი ნათელია, ადამიანი შორსაა მისგან. *ეკლესიასტეს* სწავლების მიხედვით, ადამიანი, რომელიც ღმერთმა სრულყოფილი შექმნა, გადაიხარა ჭეშმარიტების გ'სიდან და ხელყო პირველსახე, რომლითაც შექმნა ღმერთმა. წარმართულ ბერძნულ ფილოსოფიაში ამგვარი ა'როვნების ნიმუშს ვერსად ვხედებით. ამდენად, უფრო მართებული ჩანს ვარაუდი, რომლის მიხედვითაც ჩვენ წინაშეა წმინდა ბიბლიური ა'როვნება, ა'როვნება ადამიანისა, რომელსაც აქვს მდიდარი და მრავალმხრივი გამოცდილება.

ძირითადი თემა წიგნისა გამოტანილია მე-2-3 მუხლში, სადაც ავტორი ამბობს, რომ ყველაფერი ამაოა. მომდევნო თავები იმის მტკიცებაა, რომ მთელი სამყაროა ამაო იმ შემთხვევაში, თუ ადამიანი ცხოვრობს ღმერთის გარეშე.

წიგნი თემატიკის მიხედვით ოთხ ძირითად ნაწილად განიხილება:

1. შესავალი, რომელშიც ავტორი 'სოგადად მსჯელობს ამაოება'ზე.
2. ამაოება ამაოებათა – ამაოა ადამიანი სწრაფვა სიბრძნის დაუფლებისადმი, ამაოა სიმდიდრე, ფუფუნება, განცხრომა. ფუჭია და ამაო ადამიანის ძალისხმევა კეთილდღეობის მოსაპოვებლად. ადამიანი ყოველთვის არ შეიძლება დატკბეს თავისი შრომის ნაყოფით. სჯობს იყო ღარიბი და ბრძენი, ვიდრე - მდიდარი და უგნური. ადამიანი უნდა ისწრაფოდეს იყოს მსგავსი თავისი პირველხატისა.
3. ავტორი იძლევა რჩევას, თუ როგორ უნდა იცხოვროს ადამიანმა: ყველა ადამიანი ცოდვილია, მაგრამ ბრძენის ძალა სიბრძნეშია. აქვე გამოთქმულია მოსა'სრება სამყაროს წყობისა და მასთან დამოკიდებულების შესახებ.
4. ეპილოგი – ავტორი კიდევ ერთხელ უბრუნდება ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთობის თემას - ადამიანს უნდა ჰქონდეს ღვთის შიში და სიყვარული, უნდა მისდევდეს და იცავდეს ღვთის მცნებებს.

ეკლესიასტეს წიგნი, როგორც ვთქვით, ბიბლიურ კანონიკურ წიგნებს განეკუთვნება. ბიბლია, ქრისტიანული ტრადიციის მიხედვით, შედგება იუდეისტური კანონის 50

წიგნისაგან, რომელთაც ძველი აღთქმის სახელწოდება მიიღეს და ბიბლიის პირველ ნაწილს წარმოადგენენ, და, ახალი აღთქმის სახელწოდებით 27 წიგნისაგან. ახალი აღთქმა, გარდა ოთხი სახარებისა, შეიცავს საქმე მოციქულთას, მოციქულთა ეპისტოლეებსა და აპოკალიფსს (იოანეს გამოცხადება). ახალი აღთქმის წიგნები დაიწერა ბერძნულად და ცნობილია რამდენიმე რედაქციით.

IV საუკუნის დასასრულს ქრისტიანული ბიბლიის კანონიკა უკვე საბოლოოდ გაფორმდა და მასში შემავალი წიგნების შედგენილობა დამტკიცდა 363 წ. ლაოდიკიის საეკლესიო კრებაზე. ამავე დროს ითარგმნა ბიბლია სხვადასხვა ენაზე. ამ თარგმანებიდან ყველაზე პოპულარული იყო ლათინური ვულგატა.

წმინდა წერილის წიგნების კანონიზაცია, მისი შედგენილობის დადგენა და გამყარება რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში მიმდინარეობდა. *თორამ* კანონიკური სახე ჩვ.წ.აღ.-მდე V საუკუნეში მიიღო. *წინასწარმეტყველთა* წიგნების კორპუსი გაფორმდა ჩვ.წ.აღ.-მდე II საუკუნის დასაწყისში. *აგიოგრაფთა* შედგენილობა დამტკიცდა ჩვ.წ.აღ.-ით I საუკუნეში. *თანახში* შემავალი წიგნების ბერძნულად თარგმნა (სეპტუაგინტა) დასრულდა 100 ჩვ.წ.აღ.-მდე (15: 160).

ბიბლიური წიგნების სხვადასხვა ენაზე თარგმანს მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს. ქართული ორიგინალური მწერლობის ფორმირების პროცესს, სავარაუდოა, რომ წინ ქართველ მოღვაწეთა მთარგმნელობითი საქმიანობა უძღოდა და ქართულმა მწერლობამ გაიზიარა და განავითარა სხვათა კულტურული გამოცდილება. ამ აზრის სასარგებლოდ მეტყველებს ცნობა ქართულ სინამდვილეში ნათარგმნი ძეგლების არსებობის შესახებ, რომელიც დაცულია ერთ-ერთ უპირველეს ორიგინალურ ქართულ აგიოგრაფიულ ძეგლში, „შუშანიკის წამებაში“: სასახლისკენ მიმავალმა შუშანიკმა თან წაიყოლა „ევანგელმ თჳსი და წმიდანი იგი წიგნნი მოწამეთანი.“

რამდენადაც ჩვენი ინტერესი ამჯერად ეკლესიასტეს ბიბლიური წიგნით შემოიფარგლება, ვნახოთ რა ვითარებაა ამ წიგნის თარგმნასთან დაკავშირებით.

ქართულმა სასულიერო მწერლობამ *ეკლესიასტეს* ბიბლიური ტექსტის ოთხი რედაქცია შემოგვინახა:[3]

ოშკის (იგივე ათონის), მცხეთის, მოსკოვის და გელათის (სხვაგვარად – პეტრიწონული[4]).

ამათგან მცხეთის რედაქციის ტექსტი ნაკლულია. ამ რედაქციის ორი ტექსტია მოღწეული და ორივე მოთავსებულია საეკლესიო მუზეუმის A 51 ხელნაწერში, რომელიც მცხეთის ტაძრის კუთვნილება ყოფილა. ამიტომაც უწოდებენ მას მცხეთის რედაქციას. ამ ხელნაწერში მოთავსებული ორივე ტექსტი წყდება მეხუთე თავის მეორე მუხლზე. ორივე ტექსტი ერთი რედაქციისაა, მცირეოდენი ვარიანტული სახესხვაობებით.

ოშკის რედაქცია, რომელიც კ. კეკელიძის ამაევ გამოცემაშია გამოქვეყნებული, მოთავსებულია ოშკში 978 წელს

---

[3] ოთხივე რედაქცია გამოქვეყნებული აქვს კ. კეკელიძეს 1920 წელს ნაშრომში „თარგმანებაჲ ეკლესიასტესი მიტროფანე ‘სმჳრნელ მიტროპოლიტისაჲ.“

[4] ქ. ბეზარაშვილი (ქ. ბეზარაშვლი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბ. 2004) მიუთითებს, რომ „ტერმინ „პეტრიწონულის“ ამ მნიშვნელობით გამოყენება უარყო ი. ლოლაშვილმა, რადგან პეტრიწის მოღვაწეობა არ ეფუძნება უშუალოდ პირველწყაროებს და მხოლოდ სახელთა დამთხვევაზე იყო დამყარებული. მთარგმნელობითი სტილის მნიშვნელობით ი. ლოლაშვილმა საჭიროდ მიიჩნია ტერმინ „პეტრიწონულის“ (ანუ პეტრიწის დარად შექმნილის გამოყენება (ლოლაშვილის სათნოებათა კიბე, თბ., 1968, გვ. 44-52. ლოლაშვილი, მცირე უწყებანი, თბ., 1983, გვ. 64-65), რადგან პეტრიწისა და მისი მიმდევრების ლიტერატურული პროდუქცია გელათში იქმნებოდა, ამიტომ დ. მელიქიშვილი „პეტრიწონულის“ მნიშვნელობით ტერმინ „გელათურს“ ხმარობს (მელიქიშვილი დ., გელათური სკოლა, გვ. 217, მელიქიშვილი დ., გელათის სამონასტრო-ლიტერატურული სკოლა, თბ. 2009, გვ. 7). ამავე მნიშვნელობით ეხედებით „გელათურს“ ე. ჭელიძის შრომებში (ჭელიძე, საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია; ჭელიძე, იოანე პეტრიწი, I, გვ. 122-123). ამგვარი ფორმალური ეკვივალენტის ტიპის, ანუ ელინოფილური თარგმანის და ტერმინოლოგიური სიზუსტის თეორიის მნიშვნელობით „პეტრიწულთან“ და „გელათურთან“ ერთად „ელინოფილურ“ სკოლაზე საუბრობენ დ. მელიქიშვილი, ე. ჭელიძე, ე. ასათიანი. მ. რაფავა, ნ, მელიქიშვილი, დ. თვალთაძე, თ. ოთხმეზური, ქ. ბეზარაშვილი და სხვ.“ (გვ. 326).

გადაწერილ ბიბლიაში, რომელიც ათონსე, ივერიის მონასტერშია დაცული. მეცნიერს უსარგებლია არა უშუალოდ ამ ხელნაწერით (რადგან, როგორც თვითონ შენიშნავს, არც მასსე და არც ამ ხელნაწერის ფოტოფირსე[5] ხელი არ მიუწვდებოდა), არამედ - ამ ნუსხის ორი პირით, რომელიც გადმოულიათ 1851 წელს, როდესაც ათონის ხელნაწერი საქართველოში ჩამოიტანა პლატონ იოსელიანმა. მეცნიერი ამ ნუსხებს ბოლომდე საიმედოდ ვერ მიიჩნევს, ორთოგრაფიული უზუსტობების, ხშირ შემთხვევაში, დედნის არასწორი წაკითხვისა და გადმოწერისას გამოტოვებული ადგილების გამო.

მესამე რედაქცია, ეს არის მოსკოვში 1742-43 წელს გამოცემული ბიბლიის ტექსტი, საიდანაც 1884 წელს გადმოიბეჭდა თბილისის გამოცემა გარკვეული სხვაობებით. კ. კეკელიძე მის პუნქტუაციას ბარბაროსულს, ხოლო ორთოგრაფიას უაღრესად გავულგარულებულს უწოდებდა. აქვე დასძენდა, რომ ამ თვალსაზრისით თბილისის გამოცემა კიდევ უფრო მეტად იყო შერყვნილი. თბილისის გამოცემა, თავის მხრივ, წარმოადგენს 1890 წელს ქ. ოზურგეთში გრიგოლ გურიელის მიერ გამოცემული *ეკლესიასტეს წიგნის* წაიაროს.

მოსკოვის რედაქცია სამეცნიერო წრეებში ბაქარის ბიბლიის სახელით არის ცნობილი.

რაც შეეხება გელათურ რედაქციას, რომელსაც კ. კეკელიძე პეტრიწონულ რედაქციად მოიხსენიებს, დაცულია A 61 ხელნაწერში. ეს ხელნაწერი, როგორც შევნიშნავდით, შეიცავს ერთადერთ თხზულებას, ეს არის *ეკლესიასტეს განმარტების* ეგზეგეტიკური ძეგლი (ეკლესიასტეს ბიბლიური ტექსტი და ორი ეგზეგეტიკოსი ავტორის – მიტროფანე სმირნელისა და ოლიმპიოდორე ალექსანდრიელის - კომენტარები).

მცხეთური რედაქციის ტექსტი კრიტიკული აპარატის დართვით გამოქვეყნდა 1985 წელს ზ. სარჯველაძის რედაქციით.[6] გამოკვლევის ავტორი, ე. მეტრეველი ერთმანეთს უდარებს *ეკლესიასტეს* ქართულ რედაქციებს, ბერძნულ სეპტანტას,

---

[5] ოშკის ბიბლიის ფოტოპირი ინახება პეტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიის საა'ნო მუზეუმში.

[6] მცხეთური ხელნაწერი, გამოსაცემად მოამზადა ე. მეტრეველმა.

სომხურ ვენეციის გამოცემას და ეოსკანის[7] ბიბლიებს და ებრაულის რუსულ თარგმანს. ამ რედაქციათა ზოგიერთი მუხლის (2:3; 2:12; 2:21; 2:22; 3:16; 3:17; 4:18) იკითხვისების ურთიერთშეჯერების საფუძველ'ზე მკვლევარი ასკვნის: „ოშკისა და მცხეთის ბიბლიებს საერთო წყარო უჩანთ, რომელიც ალბათ სომხურია“ (5:15). „ჩვენ მიერ მოტანილი მასალა, ჩვენი აზრით, იმას გვიჩვენებს, რომ „ეკლესიასტეს“ არასრული ტექსტი, რომელიც შესულია მცხეთურ ბიბლიაში, სომხურზე დამოკიდებულებას გვიჩვენებს“ (5:19).

კ. კეკელიძის მითითებით, *ეკლესიასტეს წიგნის* ოშკის რედაქცია უფრო მცხეთისას უახლოვდება და ენათესავება, ვიდრე – მოსკოვისას. ხოლო გელათური რედაქციის შესახებ ის შენიშნავს, რომ ეს რედაქცია „დამოუკიდებლივ ნათარგმნია სიტყვა-სიტყვით, როგორც ეს სჩვევიათ პეტრიწონული სკოლის მიმდევართ“ (2: XXXII – XXXIII). გელათური რედაქციის მკვეთრი სხვაობა ოშკურ და მცხეთურ რედაქციებთან აშკარაა, მაგრამ, ამავე დროს, ჩანს, რომ ბაქარისეული ტექსტი გარკვეულ სიახლოვეს ავლენს გელათურთან. ამ ოთხი რედაქციის ურთიერთშეჯერებისას გვხვდება რიგი იკითხვისებისა, რომლებიც ბაქარისა და გელათის რედაქციების სიახლოვეზე და ამავე რედაქციების ოშკისა და მცხეთის რედაქციებისაგან მკვეთრ სხვაობა'ზე მეტყველებენ. საილუსტრაციო მასალა, რომელიც წარმოდგენილია ქვემოთ მოხმობილ ცხრილში, დაჯგუფებულია შემდეგი პრინციპით: ლექსიკური მსგავსება-სხვაობები, ენობრივი მსგავსება-სხვაობები, სიტყვათა გადაადგილება და სიტყვების, ფრაზების გამოტოვება. ენახოთ კონკრეტულად:

ლექსიკური მსგავსება-სხვაობები:

რედაქცია თავი მუხლი	ოშკის (ათონის)	მცხეთის	ბაქარის (მოსკოვის)	გელათის
1:7	ჭევნები	ჭევნები	ღვარნი	ღვარნი
1:13	განსრახეად	განსრახ-	განხილეად	განხილ-

[7] ეოსკანის ბიბლია არის პირველი სომხური ნაბეჭდი ბიბლია, რომელიც 1666 წ. დაისტამბა ამსტერდამში.

		ვად		ვად
1:13	შრომისაჲ	შრომისაჲ	ბოროტი	ბოროტი
1:13	მზესა	მზესა	ცასა	ცასა
1:14	ყოვლითურ თ	ყოვლითურ თ	თანად	თანად
1:14	ვერ ჴელეწიფებ ის	ვერ ჴელეწიფე ბის	არა შესაძლებე ლ არს	არა შესაძლებ ელ არს
1:16	ვიტყოდე	ვიტ[ყ]ოდე	ვთქუ	ვოქუ
1:14	გამორჩევა	გამორჩევა	აღრჩევა	აღრჩევა
1:18	ცნობაჲ	ცნობაჲ	ლმობაჲ	ლმობაჲ
2:2	მიმოგანყოფ ილ	მიმოგანყო ფილ	მოღუაწები სა	მოღუაწებ ისა
2:3	გული	გული	ჴორცი	ჴორცი
2:7	ნაშობნი	ნაშობნი	წულნი	წულნი
2:18	რუდუნებაჲ	რუდუნებაჲ	შრომა	შრომაჲ
2:19	იცის	იცის	უწყის	უწყის
4:3	უმჯობჱს	უმჯობეს	კეთილ	კეთილ
4:13	ყრმა	ყრმა	მონა	მონა
4:14	საპყრობილ ისა	საპყრობი ლისა	კრულთათა	კრულთაჲ სა

ენობრივი მსგავსება-სხვაობები:

რედაქცი ა / თავი მუხლი	ოშკის (ათონის)	მცხეთის	ბაქარის (მოსკოვის)	გელათის
1:14	ქმნულ-	ქმნულ-	ნაქმარნი	ნაქმარნი

	არიან	არიან		
	უმეტეს	უმეტეს	უმეტესობა	უმეტესობა
2:7	მონები	მონები	მონანი	მონანი
2:2	ჰსამ	ჰსამ	ჰყოფ	ჰყოფ
	გამორჩევა	გამორჩევა	აღრჩევა	აღრჩევა
2:5	მტილები	მტილები	მტილნი	მტილნი
2:5	სამოთხეები	სამოთხეები	სამოთხენი	სამოთხენი
2:18	ყოვლითურ თ	ყოვლითურ თ	ყოველი	ყოველი
2:18	იყოს	იყოს	ყოფადსა	ყოფადსა
3:5	ჟამი არს შეკრებად	ჟამი არს შეკრებად	ჟამი შეკრებად	ჟამი შეკრებად
3:1	ყოველთა-თჳს ჟამი არს	ყოველთა-თჳს ჟამი არს	ყოველთაე ჟამი	ყოველთაე ჟამი
3:7	დადებად ქვაჲ	დადებად ქვაჲ	განყრად ქვათა	განყრად ქვათა
3:9	უმეტეს	უმეტეს	უმეტესობაჲ	უმეტესობა
4:1	იქმნებიან	იქმნებიან	ქმნილისა	ქმნილისა
4:5	მისნი	მისნი	თჳსნი	თჳსნი
4:4	მჴნე	მჴნე	სიმჴნისა	სიმჴნისა
4:3	იქმნებიან	იქმნებიან	ქმნილნი	ქმნილი
4:6	ორთა მჴელთასა	ორთა მჴელთასა	ორთაეე მჴელთა	ორთაეე მჴელთა

სიტყვაითა გადაადგილება:

რედაქცია / თაეი	ოშკის (ათონის)	მცხეთის	ბაქარის (მოსკოვის)	გელათის

მუხლი				
2:25	ვინმე უკუე ჭამოს	ვინმე უკუე ჭამოს	რამეთუ ვინ ჭამოს	რამეთუ ვინ ჭამოს
1:4	უკუნისამდე ჰგიეს	უკუნისამდე ჰგიეს	ჰგიეს უკუნისამდე	ჰგიეს უკუნისამდე
2:8	შევიკრიბე მე ოქროჲცა და ვეცხლიცა	შევიკრიბე მე ოქროჲცა და ვეცხლიცა	შევიკრიბე მე ვეცხლი და ოქრო	შევიკრიბე ჩემდა ვეცხლიცა და ოქროჲცა

სიტყვების, ფრაზების გამოტოვება:

რედაქცია / თავი მუხლი	ოშკის (ათონის)	მცხეთური	ბაქარის (მოსკოვის)	გელათის
1:5	მივალს სამხრით	მივალს სამხრით	მივალს სამხრით კერძო	მივალს სამხრით კერძო
1:16	იერუსალმს	იერუსალმს	იერუსალმს შინა	იერუსალიმს შინა
1:11	რომელნი ყოფილ არიან უწინარეს ჩვენსა	რომელნი ყოფილ არიან უწინარეს ჩვენსა	----------	----------
2:10	ყოვლისაგან სიხარულისა	ყოვლისაგან სიხარულისა	ყოვლისაგან სიხარულისა ჩემისა	ყოვლისაგან სიხარულისა ჩემისა
4:10	უკუეთუ	უკუეთუ	რამეთუ	რამეთუ

	დაეცნენ	დაეცნენ	უკუეთუ დაეცნენ	უკუეთუ დაეცნენ
4:9	რომელთაჲ არს მათდა სასყიდელი	რომელთაჲ არს მათდა სასყიდელი	რომლისა არს სასყიდელი	რომლისა არს სასყიდელი
4:7	მსესა ამას ქუეშე	მსესა ამას ქუეშე	მსესა ქუჷშე	მსესა ქუეშე

მსგავსი ნიმუშების მოხმობა კიდევ შეიძლება. წარმოადგენილი მასალის მიხედვით ვასკვნით, რომ, სავარაუდოდ, მოსკოვის რედაქცია, სხვა წყაროსთან ერთად, ეყრდნობოდა *ეკლესიასტეს* გელათურ რედაქციასაც. ის საკითხი, რომ მოსკოვში გამოცემული ტექსტი ცალკე რედაქციაა, უდავოა ამ ორ რედაქციას შორის დადასტურებული სხვაობების გამო, რომელთა მოხმობაც საჭიროდ აღარ მოვიჩნიეთ.

ბიბლიური წიგნების კომენტირებას მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს. მართლმადიდებელი ეგზეგეტიკოსების აზრით, იმისათვის, რომ გავიგოთ ბიბლია, საჭიროა მისი შესწავლა ოთხი ასპექტით:

1. ისტორიული ანუ ბუკვალური (პირდაპირი)
2. ალეგორიული ანუ ტიპოლოგიური
3. ტოპოლოგიური ანუ ეთიკური
4. ანაგოგიური ანუ მისტიკური

ოთხივე ეს ასპექტი მჭიდრო ურთიერთკავშირშია ერთმანეთთან, ურთიერთშეპირისპირებულობით მოიცავენ ერთმანეთს და მათი დანიშნულებაა ერთი მთლიანისა და დასრულებულის განმარტება (8: 36).

წმინდა წერილის განმარტების ებრაული ტრადიცია სავარაუდოდ უნდა მომდინარეობდეს ეზრას ეპოქიდან. თორა (მოსეს კანონი) მოითხოვდა გარკვეულ ინტერპრეტაციას, რომლის გამოც წარმოიშვა ჯგუფი „მწიგნობრების“ სახელწოდებით, რომლებიც იყვნენ მასწავლებლები და კომენტატორები მოსეს კანონისა. თუმცა ასეთი მნიშვნელოვანი ამოცანა არ შეიძლებოდა მხოლოდ ცალკეული კომენტატორების, თუნდაც ნიჭიერი მოაზროვნეების მეშვეობით განხორციელებულიყო. ამიტომ დროთა განმავლობაში

შეიმუშავეს ფორმალური პრინციპები, განმარტების წესები; ჩამოყალიბდა ეგზეგეტიკოსთა სკოლები. შუასაუკუნეების ფილოსოფია კომენტატორული ფილოსოფიაა. ძირითადად კი წმინდა წერილის კომენტირება ხდებოდა. წმინდა ტექსტების განმარტებისას ფილოსოფოსების დამოკიდებულება იყო არა ანალიტიკური და კრიტიკული, არამედ – ეგზეგეტიკური ხასიათისა. შუასაუკუნეების ფილოსოფიური აზროვნების სტილი გულისხმობს ანონიმურობისაკენ სწრაფვას. ამასთან მისი უმთავრესი ასპექტია დიდაქტიზმი, ხოლო გადმოცემის ფორმა – მონოლოგი.

ბიბლიური წიგნებიდან *ეკლესიასტე* უძველესი დროიდანვე იქცევდა მწერლების, ისტორიკოსებისა თუ ფილოსოფოსების ყურადღებას. მისი პირველი პარაფრაზი, რომელიც ჯერ კიდევ III საუკუნეში შეიქმნა, ეკუთვნის გრიგოლ ნეოკესარიელს. მოგვიანო საუკუნეებში სასულიერო მწერლობის წარმომადგენლები ქმნიდნენ ერცელ ეგზეგეტიკურ ნაშრომებს, რომლებშიც განმარტავდნენ *ეკლესიასტეს* მუხლებს. ეს ავტორები იყვნენ დიონისე ალექსანდრიელი, გრიგოლ ნოსელი, ევაგრე პონტოელი, იპოლიტე რომაელი, ოლიმპიოდორე ალექსანდრიელი, მოტროფანე სმირნელი, გრიგოლ აკრაკანტელი.[8]

ამათგან ქართულმა მწერლობამ შემოგვინახა გრიგოლ ნეოკესარიელის *მეტაფრასი ეკლესიასტესი* და მიტროფანე სმირნელისა და ოლიმპიოდორე ალექსანდრიელის *ეკლესიასტეს განმარტებანი.*

გრიგოლ ნეოკესარიელის *ეკლესიასტეს მეტაფრასიც*, ისევე, როგორც მიტროფანე სმირნელისა და ოლიმპიოდორე

---

[8] ოქსფორდის ბერძნული პატროლოგიური ცნობარი (Oxf. (Eng.), 1838-44) გვაწვდის III – VIII საუკუნეების ბერძენი ეგზეგეტი ავტორების ჩამონათვალს, ამ ცნობარში გეხვდება ყველა ზემომითითებული ავტორის სახელი. ხოლო მოტროფანე სმირნელს, როგორც ამ პერიოდის ეგზეგეტიკოს ავტორს, ეს ცნობარი არ ასახელებს, საკარაუდოდ იმ შეცდომის გამო, რომლის მიხედვთაც ეკლესიასტეს კომენტარების მოტროფანესეული ტექსტის ავტორად დიდი ხნის განმაკლობაში გრიგოლ აკრაკანტელი იყო მიჩნეული (საკითხთან დაკავშირებით იხ. ჩვენი სტატია ნ. მრეველიშვილი, ტერმინთა მნიშვნელობა ანონიმ ავტორ-მთარგმნელთა ეინაობის დადგენისას; თსუ სამეცნიერო კონფერენცია, თბილისი, 2009)

ალექსანდრიელის *ეკლესიასტეს განმარტებანი*, ქართულ მწერლობაში მხოლოდ ერთმა ხელნაწერმა - A 292 - შემოგვინახა. ეს ხელნაწერი, რომელიც საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტშია დაცული, თარიღდება 1800 წლით. ძეგლს დართული აქვს ანდერძი, რომლის მიხედვითაც ვიგებთ, რომ მთარგმნელი *ეკლესიასტეს მეტაფრასისა* არის ეფრემ მცირე (407v), გადამწერი იოანე ოსეს ძე (1v, 407v) (4: 21-22)

მიტროფანე სმირნელისა და ოლიმპიოდორე ალექსანდრიელის *ეკლესიასტეს განმარტებანი* განეკუთვნება ბერძნული ეგზეგეტიკის მესამე პერიოდს (I – დასაწყისი: I – III სს.; II – კლასიკური: IV – V სს.), რომელიც ბიზანტიური პერიოდის სახელითაა ცნობილი, იწყება VI ს.-დან და გრძელდება თითქმის კონსტატინოპოლის დაცემამდე (XIV ს.). მესამე პერიოდის ეგზეგეტიკოსების მიმართულების თავისებურება, რომელიც მდგომარეობდა არა იმდენად ორიგინალური ეგზეგეტიკური თხზულებების შექმნაში, რამდენადაც წინა ეპოქის მოღვაწეთა ასრების ციტირებაში, განპირობებული იყო ორი მიზეზით, პირველი - კულტურულ-ისტორიულ პირობათა გამო საგანმანათლებლო დონის დაწევით და მეორე - VI მსოფლიო საეკლესიო კრების მე-19 კანონის დადგენილებით, რომლის მიხედვითაც ეგზეგეტიკოს ავტორებს არ უნდა შეეცვალათ წმინდა მამათა ნააზრევი, რომელიც გადმოცემული იყო წინა ეპოქების სასულიერო ლიტერატურაში. ამან განაპირობა კატენებიანი (კატენი - ლათ. catenae patrum – ჯაჭვი) საკითხავების შექმნა.

ეს კრებულები შეიცავდნენ ბიბლიური წიგნების განმარტებებს. ადრეშუასაუკუნეების ეპოქაში ამგვარი კომპილაციის წარმოშობამ საბოლოოდ განაპირობა ის, რომ ორიგინალური, შემოქმედებითი ეგზეგეტიკური თხზულებები თითქმის აღარ იქმნებოდა. კატენური კრებულების შემდგენელთა მიზანი, როგორც ვთქვით, იყო შენარჩუნება პატრისტიკის ეგზეგეტიკური მემკვიდრეობისა, რომელიც საკალდებულო ორიენტირი უნდა ყოფილიყო ბიბლიის კომენტატორთათვის. კატენის ‘სემომითითებული მნიშვნელობით ტერმინად გამოყენება ხდება მხოლოდ XV საუკუნის ბოლოსათვის. კატენების კრებული, შესაძლოა, შედგენილი ყოფილიყო ერთი ავტორის წიგნიდან ამოკრეფილი მასალით, ან

სხვადასხვა კომენტატორების ნაშრომებიდან ციტირებული ფრაგმენტებით.

ამ ტიპის უძველესი თხზულება, რომელიც შემოგვრჩა ბერძნულ მწერლობაში, ეკუთვნის პროკოფი ღაზელს და თარიღდება VI ს.-ით (16: 8).

ეკლესიასტეს განმარტების გელათური თარგმანების სახით საქმე გვაქვს სწორედ კატენებიან თხზულებასთან, რომელშიც, გარდა მითითებული ორი ავტორის თხზულებისა, მრავლად არის წარმოდგენილი ციტატები სხვა ავტორთა ნაშრომებიდან.

ძეგლის კატენების ძირითადი ნაწილი ანონიმური ხასიათისაა. ოლიმპიოდორე ალექსანდრიელიცა და მიტროფანე სმირნელიც მხოლოდ რამდენიმე კატენის ავტორად უოითებენ სვიმახოსს: ხოლო ამასვე ძალსა ცხად-ჰყოფს **სუმმახოს**, იტყოდის-რაჲ ესრეთ [11. II – მიტროფ.]; რომელიცა *სუმმახოს* უგანცხადებულესად თარგმნა, რამეთუ თქუა, ვითარმედ [150. I – მიტროფ.]; ხოლო უგანცხადებულესადრე *სუმმახოს* წარმოაჩენს ამას, იტყოდის რაჲ, ვითარმედ: [182. I – მიტროფ.]; *სუმმახოს*, ნაცვალად ყოველთა შინაჲსა ამაოებისა, ესრეთ გარდამოსცა, ვითარმედ: [223. II – ოლიმპ.]; ხოლო შემდგომი იგი მუჴლი *სუმმახოჲს* მოცემულისაებრ ამას ცხად-ჰყოფს, ვითარმედ: [151. I - ოლიმპ].

ქართულ მწერლობაში ამ პრინციპით შედგენილი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ძეგლია გელათის კატენებიანი ბიბლია, რომელიც დაცულია საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში (A 1108; Q 1152).

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. ბესარაშვილი ქ., რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბ. 2004
2. კეკელიძე კ. თარგმანებაჲ ეკლესიასტესი მიტროფანე სმყრნელ მიტროპოლიტისაჲ, თბ. 1920
3. მელიქიშვილი დ., გელათის სამონასტრო-ლიტერატურული სკოლა, თბ. 2009
4. მრეველიშვილი ნ., გრიგოლ ნეოკესარიელის *ეკლესიასტეს მეტარფასის* ქართული თარგმანი, თბ. 2005

5. მცხეთური ხელნაწერი, თბ. 1985
6. ქურციკიძე ც., *ძველი აღთქმის აპოკრიფული წიგნების ქართული ვერსიები*, II, თბ. 1973
7. ჭელიძე ე., ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, თბ. 1996
8. Библейская наука. Кн.1: Очерк истории толкования Библии, Тула, 1898
9. Ф. вигуру, Руководство к чтению и изучению Библии, перевод с последнего (12-го) французского издания с дополнительными примечанниями и указзателями русской библейской литературы, СПБ, В. В. Воронцова, москва, 1916
10. Источники Христианство (словарь). М., 1996
11. Дан Кон-Шервокю Иудаизм и Христианство (словарь, М, 1995
12. Источники Христианство (словарь). М., 1996; Библеиская энциклопедия, Издание Свято-троице-Сергиевой Лавры, 1990;
13. Священник А. Мень; Библиологический словарь. СПБ., 2002
14. Я к и м о в И. С., О происхождении Кн. Екклесиаста, ХЧ, 1887, № ¾
15. Библеиская энциклопедия, Издание Свято-троице-Сергиевой Лавры, 1990
16. C r a m e r J.A., Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum, v.1-8, Oxf. (Eng.), 1838-44; *L i e t z m a n n H., Catenen, Lpz.-Tub., 1897; RGG, Bd.1, S.1627.

ნანა მრევლიშვილი

ეგზეგეტიკური ჟანრის განვითარების ძირითადი ტენდენციები ბიზანტიასა და საქართველოში

ეგზეგეტიკის, როგორც ჟანრის, ჩამოყალიბება განაპირობა ბიბლიის ტექსტის განმარტების აუცილებლობამ. როდის და რა ეტაპზე წარმოიშვა ეს აუცილებლობა? ბიბლიური წიგნების კომენტირებას მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს. წმინდა წერილის განმარტების ებრაული ტრადიცია სავარაუდოდ უნდა მომდინარეობდეს ესრას ეპოქიდან. თორა (მოსეს კანონი) მოითხოვდა გარკვეულ ინტერპრეტაციას, რომლის გამოც წარმოიშვა ჯგუფი მწიგნობრების სახელწოდებით, რომლებიც იყვნენ მასწავლებლები და კომენტატორები მოსეს კანონისა. თუმცა ასეთი მნიშვნელოვანი ამოცანა არ შეიძლებოდა მხოლოდ ცალკეული კომენტატორების, თუნდაც ნიჭიერი მოაზროვნეების მეშვეობით განხორციელებულიყო. ამიტომ დროთა განმავლობაში შეიმუშავეს ფორმალური პრინციპები, განმარტების წესები; ჩამოყალიბდა ეგზეგეტიკოსთა სკოლები.

განვითარების მიხედვით ბერძნული ეგზეგეტიკის ისტორიაში სამი ძირითადი პერიოდი გამოიყოფა: 1. დასაწყისი, რომელიც პირველ სამ საუკუნეს მოიცავს. 2. კლასიკური, IV-V საუკუნე. 3. ბიზანტიური, რომელიც VI საუკუნიდან იწყება და თითქმის კონსტანტინოპოლის დამხობამდე გრძელდება (კეკელიძე 1972: 179).

ბიზანტიური ეგზეგეტიკური მწერლობის განვითარების პირველი, საწყისი ეტაპი, მსგავსად ქრისტიანული მწერლობის სხვა ჟანრების საწყისი პერიოდებისა, გამოირჩევა თხზულებათა სტილისტური სიმარტივითა და სისადავით, რაც, თავის მხრივ, განპირობებულია ორი მიზეზით: 1. განვითარების საწყისი ეტაპისათვის ლოგიკურად დამახასიათებელი სიმარტივე და სისადავე. 2. ავტორთა ორიენტირება ქრისტიანთა „სიჩჩოებაზე," რომელთაც საჭიროა მსუბუქი, ადვილად ასათვისებელი საზრდო მიაწოდონ და ამგვარად შეამზადონ ინტელექტუალურად შემდგომი სირთულეებისათვის. ამდენად, ეგზეგეტიკურმა მწერლობამ გაიარა გზა „მეთევზური სიტყვიდან" კლასიკური, რიტორიკულფილოსოფიური მაღალფარდოვანი სტილით შექმნილ თხზულებებამდე. ამასთან, უნდა ითქვას, რომ ეს იყო

არა მდაბიურობა (ე.წ. დაბალი სტილი), არამედ ევანგელური სისადავე (ბესარაშვილი 2004: 12).

ბიზანტიური, და შესაბამისად - ეგზეგეტიკური, მწერლობის პირველი პერიოდი თხზულებების სიმრავლითა და სიღრმით არ გამოირჩევა. სულ რამდენიმე ავტორია, რომელთაც სხვა თხზულებათა შორის ეგზეგეტიკური შრომებიც შეუქმნიათ: იპოლიტე ჰრომაელი (გარდ. 236 წ.), ორიგენე (გარდ. 254 წ.), დიონისე ალექსანდრიელი (გარდ. 264 წ.), მეთოდე ოლიმპიელი (გარდ. 310 წ.) და გრიგოლ ნეოკესარიელი (გარდ. 270 წ.). ამ ავტორთაგან ქართულ ენაზე შემორჩენილია მხოლოდ იპოლიტე ჰრომაელისა და გრიგოლ ნეოკესარიელის თხზულებები. უძველესი ხელნაწერი, რომელმაც იპოლიტე რომაელის თხზულებების ქართული თარგმანები შემოგვინახა, არის შატბერდის კრებული (გადაწერილია X საუკუნის მეორე ნახევარში) (კეკელიძე 1972: 182-183).

გრიგოლ ნეოკესარიელის მიერ შექმნილი ეკლესიასტეს მეტაფრასი წარმოადგენს იმ ერთადერთ ეგზეგეტიკურ თხზულებას, რომელიც შემოგვრჩა მისი ლიტერატურულ-თეოლოგიური მემკვიდრეობიდან. ეს უკანასკნელი ქართულ მწერლობაში მხოლოდ ერთმა ხელნაწერმა, A 292 - შემოგვინახა. ხელნაწერი დაცულია საქართველოს ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის ფონდში, თარიღდება 1800 წლით, ძეგლს დართული აქვს ანდერძი, რომლის მიხედვითაც ვიგებთ, რომ მთარგმნელი ეკლესიასტეს მეტაფრასისა არის ეფრემ მცირე (407ვ), გადამწერი იოანე ოსეს ძე (1v, 407v). ამ ძეგლის შესახებ კ. კეკელიძე მიუთითებდა: „ნეოკესარიის ეპისკოპოსმა, გრიგოლ საკვირველთმოქმედმა († 270 წ.) დაწერა ეგრეთწოდებული Μεταφρασις εις τον Εκκλησιαστης Σολομωντος, რომელიც წარმოადგენს მოკლესა და ცოცხალ მოთხრობას ეკლესიასტის შინაარსისას, ბერძნულ სეპტანტაზე დამყარებულს (Migne, Patr. Gr.-Lat. tom. X, col, 987 - 1018). პრაქტიკულად, ძეგლი ბიბლიური ტექსტის გაერცობა უფროა, ვიდრე - კომენტირება. თხზულებას არა აქვს არც ეგზეგეტიკური ჟანრის შემდგომი პერიოდის ძეგლებისათვის დამახასიათებელი სტრუქტურული სახე, რომელიც გულისხმობს ბიბლიური ტექსტის კომენტირებას მუხლების მიხედვით და არც ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ხედვების სიღრმითაა გამორჩეული.

მეორე, კლასიკური პერიოდი გამოირჩევა ეგზეგეტიკური ძეგლების სიუხვითა და მრავალფეროვნებით. ამ პერიოდის

მოღვაწეთა საღვთისმეტყველო-ფილოსოფიური სააზროვნო სისტემა ქრისტიანული თეოლოგიის საფუძველს წარმოადგენს. ამ პერიოდში ხდება ქრისტიანული რელიგიის დოგმატურ-საღვთისმეტყველო სისტემის ფორმირება. ამ პერიოდის პატრისტიკის წარმომადგენელთა აზროვნების მახასიათებელია შემოქმედებითი ძიება, თამამი ინტერპრეტაციები.

IV-VI ს. ლიტერატურის განვითარების ხასიათს მნიშვნელოვნად განსაზღვრავდა, აგრეთვე, ქრისტიანობის ანტიკური კულტურული მემკვიდრეობისადმი დამოკიდებულების საკითხი.

II-III საუკუნის ქრისტიანი აპოლოგეტების პოლემიკამ - შეიძლება თუ არა ქრისტიანობამ გამოიყენოს წარმართული კულტურული მემკვიდრეობა - შედეგი ვერ გამოიღო და საკითხი გარკვეული პერიოდის განმავლობაში ღიად რჩებოდა. ქრისტიანი აპოლოგეტების ნაწილი ყურადღებას ამახვილებდა ელინისტური კულტურული ელემენტების ღირებულებაზე და შესაძლებლად მიიჩნევდა მათ მორიგებას ქრისტიანულ მსოფლმხედველობასთან, სხვათათვის საკითხისამდი ამგვარი მიდგომა მიუღებელი და დაუშვებელი იყო და ქრისტიანი მოღვაწეების ეს რადიკალურად განწყობილი ნაწილი მთლიანად გამორიცხავდა ამგვარი სინთეზის შესაძლებლობას. ასეთი ვითარება იყო ალექსანდრიაშიც, რომელიც ფილოსოფიური და რელიგიური დისკუსიების უძველეს კერას წარმოადგენდა. მაგრამ, მიუხედავად დისკუსიების სიმრავლისა, საკითხი ქრისტიანული მსოფლხედვის ჩამოყალიბების პირველი სამი საუკუნის მანძილზე გაურკვეველი რჩებოდა.

IV საუკუნიდან ვითარება მკვეთრად იცვლება ქრისტიანობისა და წარმართობის ურთიერთმორიგების ტენდენციის სასარგებლოდ, რაც განაპირობა, ერთი მხრივ, ხელისუფლების პოზიტიურმა განწყობილებამ და, მეორე მხრივ, „ერესების“ არსებობამ, რომლებიც ინტელექტუალური დისკუსიების გაცხოველებას იწვევდა და დღის წესრიგში ახალი, მნიშვნელოვანი პრობლემების გადაჭრის აუცილებლობას აყენებდა. ამ დროისათვის ქრისტიანობა ინტენსიურად იწყებს ანტიკური, კლასიკური კულტურის ელემენტების ქრისტიანობის სამსახურში ჩაყენებას. როგორც კრუმბახერი მიუთითებს, „ქრისტიანული აზროვნება წარმართული სამოსით 'შეიმოსა“ (კრუმბახერი 1912: 330). შუასუკუნეების ფილოსოფიური

ა'როვნების ცნებითი აპარატის ფორმირებაში. უდიდესია პლატონისა და არისტოტელეს წვლილი. ხოლო ამ ფილოსოფიის არსებითი მახასიათებელი რელიგიურობაა (ფილოსოფია ღვთისმეტყველების მსახურია).

III-IV საუკუნეების ქრისტიანული საღვთისმეტყველო სკოლების მნიშვნელოვანი ნაწილი საერთოდ უარყოფდა ფილოსოფიის მნიშვნელობას ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის. უარყოფდნენ და გაურბოდნენ მას. ამ სკოლებს შორის აღსანიშნავია მცირეა'სიური (კაპადოკიური) და ჩრდილოაფრიკული (კართაგენული) სკოლები. სხვა საღვთისმეტყველო სკოლები თეოლოგიური სწავლების სისტემატიცა'სიისა და ქრისტიანული სარწმუნოების ძირითადი ფორმულირებისათვის, რომლის გამოხატვის ფორმაც სწორედ ეგ'სეგეტიკა გახლდათ, ცდილობდნენ ბერძნულ-რომაული ფილოსოფიის გამოყენებას. ამ სკოლათა შორის გამოირჩეოდა ორი, ერთმანეთის კონკურენტი საღვთისმეტყველო სკოლა - ალექსანდრიისა და ანტიოქიისა, რომლებმაც გადამწყვეტი როლი შეასრულეს ქრისტიანული საღვთისმეტყველო სწავლების შემდგომ განვითარებასა და ჩამოყალიბებაში და, რომელთა ეგ'სეგესაც, ფორმალური თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანწილად განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან.

ამდენად, ბიზანტიაში ხდება ფილოსოფიის თეოლოგიზაცია და თეოლოგიის ფილოსოფიზაცია. ეს ტენდენცია მეტ-ნაკლებად ყველა საღვთისმეტყველო სკოლის კონცეფციაში იკვეთება. თავად საღვთისმეტყველო სკოლების ჩამოყალიბების საფუძველს ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ა'როვნების ძირითადი ასპექტები და თავისებურებები განაპირობებს. სხვაგვარად, დიფერენცირება ხდება იმის მიხედვით, თუ ეგ'სეგე'სის რა ხასიათსა და მიმართულებას ავლენს ესა თუ ის სალიტერატურო სკოლა.

IV-V საუკუნეების ქრისტიანულ აღმოსავლეთ'ში არსებობდა სხვა ცნობილი ლიტერატურული ცენტრებიც, რომელთა წარმომადგენლები მნიშვნელოვან გავლენას ახდენდნენ ქრისტიანული ა'როვნების განვითარების 'ოგად ტენდენციებ'ზე. ამ მოღვაწეთა შორის პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ ბასილი დიდი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი და გრიგოლ ნოსელი. ისინი კარგად იცნობდნენ კლასიკურ კულტურას და განეკუთვნებოდნენ ე. წ. „ახალი

ალექსანდრიელების“ ჯგუფს. ეს მიმართულება, რომელიც აქტიურად იყენებდა კლასიკური ფილოსოფიური ასროვნების მიღწევებს, ძირითად პრიორიტეტად სახავდა რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების საკითხს, რაც ქრისტიანული ღვთისმეტყველებისა და კლასიკური ფილოსოფიური ასროვნების, სხვაგვარად - თეოლოგიისა და ფილოსოფიის სინთეზს გულისხმობდა. ამასთან, ისინი არ იზიარებდნენ ალექსანდრიული სკოლის მოღვაწეების უკიდურეს მისტიკურ-ალეგორიული ასროვნების ტენდენციებს.

მესამე პერიოდის ხასიათის ჩამოყალიბებაზე მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინეს იმ ერესებმა, რომლებიც დოგმატური საკითხების არასწორი ინტერპრეტირების შედეგად წარმოიშვა. შემდგომი განწვალებებისაგან (სხიზმებისაგან) თავის არიდების მიზნით მესამე პერიოდის მოღვაწეები მკაცრად დასაღვრულ ჩარჩოებში იყვნენ მოქცეულნი და ორიენტირებულნი იყვნენ არა იმდენად ორიგინალური თხზულებების შექმნაზე, რამდენადაც წინარე ეპოქების წმინდა მამების ნააზრევის ციტირებაზე. ამით აიხსნება კომპილაციური და კატენებიანი საკითხავების შექმნა. ამ გარემოებამ, თავის მხრივ, გამოიწვია ეგეგეტიკური ჟანრის განვითარების შეფერხება.

რა ვითარებაა ეგზეგეტიკური მწერლობის განვითარების თვალსაზრისით საქართველოში?

საქართველოში ეგზეგეტიკური ჟანრის განვითარება შეიძლება ორი ასპექტით განვიხილოთ: 1. ნათარგმნი თხზულებების სახით შემოსული ეგზეგეტიკური ძეგლები 2. ორიგინალური ქართული ეგზეგეტიკური თხზულებები.

ეგზეგეტიკური ძეგლების თარგმნა ქართველ მოღვაწეებს უძველესი დროიდანვე დაუწყიათ. კ. კეკელიძე მიუთითებს, რომ „პირველს ქართულ თარგმანს, ამ სიტყვის პრიმიტიული მნიშვნელობით, ჩვენ ვპოულობთ ესტატე მცხეთელის მარტვილობაში, რომელიც VI საუკუნეშია დაწერილი, არქიდეაკონი სამოილი უთარგმნის ესტატეს საღმრთო წერილის, ე. ი. ძველისა და ახალი აღთქმის ისტორიას. თარგმანება სამოილისა მდგომარეობს ამ ისტორიის თავისუფლად და თავისებურად გადმოცემაში, სამოილი მონურად არ მისდევს ბიბლიურ ტექსტს, ხანდისხან მას შორდება, ხანდისხან აკლებს, უმატებს ანდა სცვლის ამა თუ იმ ადგილს, ამ მხრივ

საინტერესოა სახარების ინტერპრეტაცია. აქ შეცვლილია იესო ქრისტეს მსახურების თანდათანობა“ (კეკელიძე 1972: 182).

ადრეულ თარგმანთა რიგს განეკუთვნება სევერიანე გაბალოვნელის **ექუსთა დღეთა**, რომელიც საკმაოდ ვრცელ ეგზეგეტიკურ თხზულებას წარმოადგენს და, რომელიც იერუსალიმის ქართულ ხელნაწერებში აღმოჩნდა. ქართული მწერლობა ძალზე მდიდარია ნათარგმნი ეგზეგეტიკური თხზულებებით. ქართველი მთარგმნელ-მოღვაწეები სწორად აფასებდნენ ეგზეგეტიკური ჟანრის ძეგლების თარგმნის საჭიროებას ქართული საზოგადოებისათვის. X-XI საუკუნეებიდან ამ ჟანრის ძეგლები ინტენსიურად ითარგმნება ქართულ ენაზე. იგივეს ვერ ვიტყვით ამ ჟანრის ორიგინალური ძეგლების შესახებ. გარდა იოანე პეტრიწის **პროკლე დიადოხოსის კავშირნი ღვთისმეტყველებითნის** განმარტებასა და ეფრემ მცირის **ფსალმუნთა** თარგმანებისა, ორიგინალური ეგზეგეტიკური ძეგლები ქართულ მწერლობაში არ გვხვდება. პირველი ქართველი ავტორი, რომელიც კომპილაციის გზით ფსალმუნთა განმარტების ეგზეგეტიკურ ძეგლი ქმნის, არის ეფრემ მცირე. ეს ძეგლი „შინაარსით, აზრებითა და, საზოგადოდ, მასალით... ორიგინალური არაა, ხოლო გარეგანი კონსტრუქციითა და გეგმით, რომელიც გამოიხატება მასალისა და წყაროების შერჩევაში და მათ დალაგებაში, ის ეფრემის ორიგინალურ ნაწარმოებად უნდა ჩაითვალოს“ (კეკელიძე 1972: 194).

ეფრემ მცირის **ფსალმუნთა** თარგმანება,* რომლის სრული სათაურია **„წმიდათა და ნეტართა მამათა ჩუენთა ალექსანდრიელ მთავარეპისკოპოსთა ათანასესი და კჳრილესი და სხუათა შემდგომთა მათთაჲ თარგმანებაჲ ფსალმუნთა წიგნისაჲ, რომელ არიან ასორმოცდაათნი ფსალმუნნი დავითისნი, ხოლო ბერძულისაგან ითარგმნა ნეტარისა მამისა ეფრემის მიერ,“** გარდა ორიგინალური კონსტრუქციისა და გეგმისა, მცირე ორიგინალურ ჩანართებსაც შეიცავს. ჩვენამდე მოაღწია ეფრემის თხზულების მხოლოდ პირველმა ნაწილმა, 1-75 ფსალმუნის თარგმანებამ. ანდერძში, რომელიც დართული აქვს ამ თხზულების ერთ-ერთ (Q 37) ხელნაწერს, ეკითხულობთ: „...ბევედრებით ყოველთა, რომელნი მიემთხჳნეთ [წმიდასა ამას] წიგნსა, ლოცვა-ყავთ ზემოჴსენებულისა მამისა საბაჲ[სთჳს]

ბერისა, ეფრემ ოშკელისათჳს, მოძღუართა, მშობელთა, ძმათა და შვილთა მათთათჳს, რამეთუ მათი წინაძღომითა და საჭეთმპყრობელობითა და უფროჲსლა საჴმრითა და წარსაგებელითა ქმნილ არს ყოველივე კეთილი ჩუენ ზედა ღმრთისა მიერ, რომელმან ძუელ ოდესმე კარაულიცა ბალამისი აღატყუა, რომლისასა არარაჲთ უნაკლულეს არს აღტყუებაჲ პირუტყუთ-სახესა ამას გონებასა ჩემ მცირისა და უნდოჲსა ეფრემისსა, რომელმან-ესე ვთარგმნე ბერძენთა ენისაგან ქართველთა ენად და მოქენე ვარ ღმრთისა წმიდითა ლოცვითა თქუენითა აჴოცად ბრალთა და ცთომილებათა ჩემთა, დაიწერა წმიდა ესე წიგნი შავსა მთასა, სანახებსა წმიდისა სჳმეონისსა, მონასტერსა მამისა ეზრაჲსსა ჴელითა [იოვანე] ხუცისა მთავარაჲსძისაჲთა...“ (Q 37; 8r) (დობორჯგინიძე 1998: 8)

ეფრემ მცირის **ფსალმუნთა თარგმანება**, რომელიც წარმოადგენს თეოდორიტე კვირელის, ორიგენეს, ისიდორე პილუსელის, იოვანე ოქროპირის, მაქსიმე აღმსარებლისა და გრიგოლ ღვთისმეტყველის ნაშრომების კომპილაციას, თავის მხრივ არის ფსალმუნთა გამოკრებული თარგმანების ერთ-ერთი ძირითადი წყარო. იგი „მრავალმხრივ საყურადღებო ძეგლია. ...შექმნილი უნდა იყოს XII ს.-ში სხვადასხვა ქართულ და ბერძნულ წყაროთა კომპილაციის გზით“ (დობორჯგინიძე 1998: 8).

ორიგინალური ეგზეგეტიკური ძეგლია იოანე პეტრიწის **განმარტება პროკლე დიადოხოსის ღვთისმეტყველების საფუძვლებისა**. ერთი შეხედვით უცვეულოა, რომ იოანე პეტრიწმა ხელი მოჰკიდა იმ თხზულების კომენტირებას, რომლისგანაც, როგორც თვითონვე შენიშნავს, „წარწყმდა სამგზის წყეული არიოზი,“ მაგრამ მთარგმნელი იქვე დასძენს, რომ, თუ მას განწმედილი გონებით მიეახლები და წმიდა მამათა აზრით იხელმძღვანელებ („საზღვართა მამათა წმიდათასა ნუ გარდაჰვლინდები“) (მელიქიშვილი 1999: XXXI), მაშინ ეს წიგნი სულიერ საცთურად არ შეგექმნება.

ეგზეგეზის რა მეთოდებს იყენებს იოანე პეტრიწი და პრინციპებით ხელმძღვანელობს კომენტირებისას? პეტრიწი თანაბრად მიმართავს როგორც სილოგიზმის, დასაბუთების, ისე ანალოგიის, მაგალითის გზას. თუმცა ამ ორ მეთოდს იგი ფილოსოფიასა და თეოლოგიას შორის ანაწილებს და

მწვალებლობის საფრთხის აცილების . მიზნით, „ღვთისმეტყველებისას... ამჯობინებს ჩვენების, ნათელყოფის, სახეებისა და მაგალითების გზას და არა სილოგიზმის მეთოდს (რომელსაც წარმატებით იყენებს ბუნებითი, ანუ ფიზიკური და ფილოსოფიური კატეგორიების შესახებ მსჯელობისას), ვფიქრობთ, სწორედ ამით განსხვავდება იგი თავისი დროის რაციონალისტური მიმართულების ბიზანტიელი თეოლოგებისაგან, რომლებიც სილოგიზმის კანონებით სვლისას, ლოგიკური არგუმენტაციის გზაზე აუცილებლობით მიდიოდნენ დოგმების უარყოფამდე“ (მელიქიშვილი 1999: XXXI).

ამდენად, როგორც შევნიშნეთ, ორიგინალური ეგზეგეტიკური თხზულებები ქართულში, გარდა მითითებულისა, არ გვაქვს, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ იმ სქოლიო-კომენტარებს, რომლებიც ზოგიერთი ხელნაწერის არშიებზე გვხვდება. სქოლიო-კომენტარები, ე.წ. „შეისწავლეები“ ერთგვარი ტექნიკური ხერხია იმისთვის, რომ დამატებითი ინფორმაცია, სათქმელი დედნისეული ტექსტის შეუცვლელად გადმოიცეს. ბიბლიური წიგნებისა თუ წმიდა მამათა ნაშრომებისადმი ამგვარ დამოკიდებულებასაც თავისი ახსნა აქვს. ბიბლიის ღვთის სიტყვად მიჩნევა-გააზრება წარმოადგენდა ბიბლიის შინაარსის მისტერიალური ასპექტით განხილვის საფუძველს, რაც თავისთავად მის შეცვლას (სიტყვათა და წინადადებათა წყობის თვალსაზრისითაც კი) დაუშვებელს ხდიდა არა მხოლოდ გადაწერის, თარგმანის შემთხვევაშიც კი. „თარგმანი „მასვე და ერთსა უნდა ჰმეტყუელებდეს... და აქუნდეს ოდენ მოსწავება პირსა თითოეულისა სიტყჳსასა.“ ეს არის ბიბლიური წიგნების თარგმნის უმნიშვნელოვანესი თეოლოგიური პრინციპი, რომლის დაცვას, ზოგ შემთხვევაში, ენათა ინდივიდუალური ბუნება შეუძლებელს ხდის. ის, რაც ბერძნულისათვის და ებრაულისათვის ბუნებრივია, „არა უსაკუთრეს არს ქართულისათვის“ (დობორჯგინიძე 1998: 145).

რაც შეეხება წმიდა მამათა ნაშრომებს, ამ ნაშრომებისადმი დამოკიდებულება განისაზღვრებოდა დოგმატური საკითხების განუხრელი დაცვის აუცილებლობით. ეს პრინციპი დაედო საფუძვლად კატენურ კრებულებს, მათი შემდგენელების მიზანი პატრისტიკის ეგზეგეტიკური მემკვიდრეობის შენარჩუნება იყო. ხოლო ეს მემკვიდრეობა თავის მხრივ საკალდებულო ორიენტირი უნდა ყოფილიყო

ბიბლიის კომენტატორთათვის. ამავე პრინციპით ხელმძღვანელობდნენ საღვთისმეტყველო ძეგლების მთარგმნელები, ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ ისინი არამცთუ ორიგინალურ ეგზეგეტიკურ თხზულებებს არ ქმნიან, თარგმანშიც კი ერიდებიან საკუთარი ნააზრევის ჩართვას. ასე, მაგალითად: ეკლესიასტეს განმარტებათა გელათური ვერსია (ხელნაწერი A 61), რომელიც ვრცელი ეგზეგეტიკური, კატენური ტიპის თხზულებაა, შეიცავს მხოლოდ ერთ ჩანართს, რომელიც ორიგინალური ქართული წარმოშობისაა: „მამაჲ ეფთჳმე მთაწმინდელი იტყჳს: ხოლო აღრჩევად სულისად ვნებულთა ნებათა სულისათა ეჰგონებ მე ყოფად“ (A 61; 106. 1). ეს კომენტარი, რომელიც ძირითად ტექსტშია ჩართული, საფიქრებელია, რომ არშიაზე განთავსებული სქოლიო უნდა ყოფილიყო, რომლის ტექსტში ჩართვაც მოგვიანებით, გადაწერისას მოხდა.

ამდენად, დავინახეთ, რომ ეგზეგეტიკური ჟანრის განვითარების ძირითადი წილი ბიზანტიურ მწერლობაში კლასიკურ პერიოდზე მოდის, მოგვიანო პერიოდის ძეგლების ავტორები შემოქმედებითობითა და აზროვნების სიღრმით აღარ გამოირჩევიან, ხოლო ქართულ სინამდვილეში ეს ჟანრი ორიგინალურ ნიადაგზე საერთოდაც არ განვითარებულა, წარმოდგენილია ძირითადად ნათარგმნი ძეგლებით და ამ ჟანრის ნაწარმოების სრული ნიმუში მხოლოდ იოანე პეტრიწის სამწერლობო მემკვიდრეობაშია მოცემული პროკლე დიადოხოსის კავშირნის განმარტების სახით. ამ გარემოებას ორგვარი ახსნა უნდა ჰქონდეს: 1. ქართულ მწერლობაში ეგზეგეტიკური ჟანრის ძეგლების ნაკლებობა განაპირობა იმავე მიზეზმა, რომელმაც ბიზანტიურ მწერლობაში ამ ჟანრის განვითარების შეფერხება გამოიწვია - უკვე შექმნილ ძეგლებზე და ავტორიტეტულ პერსონებზე ორიენტირება (ავტორიტეტის ცნება და როლი იმდენად მნიშვნელოვანი ფაქტორი იყო, რომ ზოგჯერ ნაკლებად ცნობილი მწერლები საკუთარ ნაშრომებს ამგვარ ცნობილ ადამიანებს მიაწერდნენ ხოლმე). 2. ბიზანტიურ მწერლობაში ეგზეგეტიკური ჟანრის ძეგლების სიმრავლემ და თემატურმა მრავალფეროვნებამ ქართველ მთარგმნელ-მოღვაწეთა მთელი შემოქმედებითი პოტენციალი სწორედ მთარგმნელობითი საქმიანობისაკენ მიმართა და ამგვარად შეიცვალა ის ხარვეზი თუ

ნაკლოვანება, რომელიც ამ თვალსაზრისით არსებობდა ქართულ სასულიერო მწერლობაში.

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. ბესარაშვილი 2004: ბესარაშელი, ქ. რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბ.: 2004.
2. დობორჯგინიძე 1998: დობორჯგინიძე, ნ. ფსალმუნთა გამოკრებული თარგმანება და ძველი ქართული ლინგვისტური აზროვნების საკითხები; სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად., თბ.: 1998.
3. კეკელიძე 1972: კეკელიძე, კ. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, თბ.: 1972.
4. კრუმბახერი 1912: K. Krumbacher. Die griechische Literatur des Mittelalters. Berlin, 1912
5. მელიქიშვილი 1999: მელიქიშვილი დ. იოანე პეტრიწი, განმარტება პროკლე დიადოხოსის ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა, თბ.: 1999
6. შანიძე 1971: შანიძე, მ. ეფრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანების ტექსტისათვის, თბ.: 1971
7. A 61 - ხელნაწერთა ეროვნული ფონდი
8. A 292 - ხელნაწერთა ეროვნული ფონდი

ეკა ჩიკვაიძე

ნიკოლოზ გულაბერისძის „სვეტიცხოველის საკითხავი“ და „წმინდა ნინოს ცხოვრება“

წმინდა ნინოს მოციქულებრივი ღვაწლი არაერთმა თხზულებამ შემოგვინახა. ქართველთა განმანათლებელი ეკლესიამ შეაფასა წოდებით „მოციქულთა სწორი“, ხოლო სასულიერო მწერლობამ - მისი მოღვაწეობისა და „სრბის“ აღმწერი არაერთი ძეგლით. „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ერთ-ერთი რედაქცია დაცულია XI საუკუნის II ნახევრის ისტორიკოსის - ლეონტი მროველისეული „ქართლის ცხოვრების“ („ქართლის ცხოვრება“ 1955:72-130) სახელით ცნობილ კრებულში. მოგვიანებით, XII საუკუნის II ნახევარში, მოციქულთა სწორი ქალწულ-განმანათლებლის მოღვაწეობის სწორედ ეს რედაქცია დაიმოწმა და გამოიყენა ნიკოლოზ გულაბერისძემ „სვეტიცხოველის საკითხავში“ (საბინინი 1882:69-119), სწორედ ამიტომ, თხზულება ყურადსაღებია წმინდა ნინოს ღვაწლის შეფასების თვალსაზრისითაც. გულაბერისძე არის თამარის ეპოქის ავტორი, რომელიც არა მხოლოდ აღწერს, არამედ აფასებს ნინოს-ქალსა და „საზეპურო ერის“ განმანათლებელს. ამთავითვე უნდა შევნიშნოთ, რომ წმინდა ნინოს ცხოვრების აღწერა გულაბერისძის მიზანი არ ყოფილა. ძეგლს სრულიად განსხვავებული მიზანდასახულება აქვს. კ. კეკელიძე მიუთითებს, რომ „ნიკოლოზის მიზანი ყოფილა აღეწერა ამ თხზულებაში ის სასწაულები, რომელნიც სვეტიცხოველის მიერ სრულდებოდა ქართველების მოქცევისას და შემდეგშიც. ვინაიდან სვეტიცხოველის ამბავს ცენტრალური ადგილი უკავია ნინოს ცხოვრებაში, თავისთავად ცხადია, ავტორი ვერ ასცდებოდა ვერც ნინოს ცხოვრების აღწერას“ (კეკელიძე 1951:298). თუკი დავაკვირდებით, შევნიშნავთ, რომ შესავალში ავტორი თავად გვიხსნის თხზულების კომპოზიციურ-სიუჟეტური და ლოგიკური აგების, სტრუქტურის (თხრობაში წმინდა ნინოს ხაზის ჩართვის) მიზეზს (განმარტავს „მიზეზსა ცხადყოფისასა“, საბინინი 1882:70): **„სამნი ესე სამებისა წმიდისა მსახველნი: კათოლიკე ეკლესია, კუართი უფლისა და სუეტი ცხოველი, საუნჯესა უკუდავმყოფელსა გუანაყოფებენ, მირონსა, ვითარცა ღმერთმყოფელსა და ნათელმყოფელსა გვიწყაროებენ“** (საბინინი 1882:70). ე. ი. თხზულების კომპოზიციაც ამგვარადვეა

აგებული: საუბრობს კათოლიკე ეკლესიაზე, . მოციქულთა ღვაწლზე, სადაც ახსენებს პეტრესა და იაკობს და ლოგიკურად გადადის ნინოზე, რომელიც არის ერთ-ერთი საფუძველი ქართული ეკლესიისა, მოციქულთა სწორი დედა, რომელზეც დგას ქართული ეკლესია, ისევე, როგორც ზოგადად მოციქულთა ღვაწლზე - ეკლესია. თუკი პეტრე არის კლდე, რომელზეც დაეშენა ეკლესია, წმინდა ნინოც არის ის საფუძველი (თორმეტთა თანა მეათცამეტე მოციქული), ის „მიზესი", რომელიც განაპირობებს „ქართლებრთა ამათ აღმოსავლეთის ეკლესიათა სიმტკიცეს", რომელიც არის „სულთა ჩვენთა გამომხსნელი *სამოელის* მონებისა და ტყუეობისაგან" (საბინინი 1882:71). წმინდა ნინოს ორგანულად უკავშირდება კვართის ამბავი, სადაც პირველად აღესრულა სვეტის სასწაული. ამგვარად, კომპოზიციური სტრუქტურა „სვეტიცხოველის საკითხავისა" ამგვარია: 1. შესავალი; 2. კათოლიკე სამოციქულო ეკლესიის დაფუძნება ქართლში (წმინდა ნინოს ცხოვრება - კვართის ამბავი; სვეტისა და სვეტიცხოველის სასწაულები); 3. სვეტიცხოველის შესხმა (ხაირეტიზმი). ნიკოლოზ კათალიკოსი თავადვე გვამცნობს: „რამეთუ ვინ *გამოწულილვით მეძიებლობდეს დასაბამსა და ვინაობასა და სადაობასა* ნეტარისა მის ნინოსასა, წიგნი იგი *ხელად მიიღენ აღწერილი მოწერილობით მოთხრობისათვის ქართველთა ცხოვრებისა* და მისგან გეუწყოს ყოველივე აღმავსებელად ჩუენისა ნაკლულევანებისა. ხოლო ჩუენ *შესაბამად წმიდისა ამის დღესასწაულისა* მხოლოდ აღმავსებელად კმა საყოფელი რეცა სულმცირედ შემოკლებული თხრობილი მოხსენებაჲ ნინოსიცა აღესწეროთ და შემდგომითი შემდგომად შეუდგინოთ ყოველივე ჯეროვანი გამოსაჩენელი და საცნაურმყოფელი სუეტისა ცხოველისა და კუართისა საუფლოისა დიდებულებაჲ უგუნურებისა ჩუენისაგან შესაძლებელი" (საბინინი 1882:73). ამგვარად, ნიკოლოზ გულაბერისძემ თავადვე განმარტა მიზესი წმინდა ნინოს ცხოვრების შემოკლებული ვერსია-რედაქციის ჩართვისა, განსაზღვრა თხრობის მიზანი, რაგვარობა, თხზულების (საკითხავის) შედგენის მოტივაცია და, ამასთანავე, მიუთითა უპირველესი წყაროც, საიდანაც ნინოს ღვაწლის წარმოჩენისას უსარგებლია. კ. კეკელიძემ „ქართული ლიტერატურის ისტორიის" I ტომში შენიშნა გულაბერისძის საკითხავის მსგავსება ლეონტი მროველის ძეგლთან.

მკვლევარის აზრით, ნინოს მოღვაწეობა და ღვაწლი აქაც ისევეა შეფასებული და გადმოცემული, როგორც „ქართველთა ცხოვრებაში“ (კეკელიძე 1951: 298).

„სვეტიცხოვლის საკითხავი“ ენობრივ-სტილური თვალსაზრისითაც სამ პირობით ნაწილად დავყავით. ესაა: შესავალი (დასაწყისი), ნინოს მოღვაწეობა და ნინოს შემდგომი სასწაულები („გიხაროდენით“). საერთო და უცვლელი მთელ თხზულებაში იდეურ-სახისმეტყველებითი ასპექტებია, რაც ამთლიანებს ძეგლს და, ასევე, ავტორის სტილი (მხედველობაში გვაქვს არა ენობრივ-სტილური საკითხები, რაც განსხვავებულია I-III და II ნაკვეთებში, არამედ თხრობის, საკითხის წარმოჩენის- „საძიებლის“ ჭვრეტის, გამოწულილვისა და საფილოსოფოსო ძიების გულაბერისძისეული სტილი, რაც „ქართლის ცხოვრების“ იმ მონაკვეთისთვის, რომლითაც ნიკოლოზი სარგებლობს, უცხოა). გულაბერისძის საკითხავი ინარჩუნებს ქვეთავთა თანმიმდევრობას: აბიათარის მონათხრობი, სიდონიას მონათხრობი, მაგრამ ზედმიწევნით არ მისდევს მათ. ძეგლთა ურთიერთშედარებამ თხზულებათა ურთიერთმიმართების *სამი ასპექტი* წარმოაჩინა: *ა. ორი ძეგლი ზედმიწევნით* (ან მცირე ვარიანტული სხვაობით) მისდევს ერთმანეთს; *ბ. გულაბერისძე „ქართლის ცხოვრების“ მოკლე ვერსიას გვთავაზობს, სადაც კვალი ამ უკანასკნელისა ნათელია* და *გ. თხზულებები ერთმანეთისგან განსხვავდება.* როგორც ქ. ცხადაძე მიუთითებს, „საფიქრებელია, რომ სხვაობანი გამოუწვევია „ქართლის ცხოვრების“ რედაქტორ-შემდგენლებისა და მთარგმნელის საერთო მიზანსა და გეგმას, ზოგჯერ კი გადამნუსხველის გემოვნებას. ქართულ წყაროებში ყველაზე მეტი ცვლილებით ლეონტი მროველის რედაქცია წარმოდგენილია XII საუკუნის II ნახევრის მოღვაწის ნიკოლოზ გულაბერისძის საყურადღებო შრომაში. ავტორის მიზანია აღწეროს უფლის კვაროის ადგილსამყოფელზე აგებულ ტაძარში აღმართული სვეტიცხოველის ისტორია და მისი სასწაულები. გულაბერისძისთვის საინტერესოა „ნინოს ცხოვრების“ ის ნაწილი, რომელშიც გადმოცემულია ნინოს მოღვაწეობა მცხეთაში, მის მიერ ქართლის მოქცევა და არა მთელი ცხოვრება. ამიტომ იგი თხრობას იწყებს ნინოს ჯავახეთს შემოსვლით და ამთავრებს სვეტისა და ჯვრების სასწაულებით. ამ ნაწილს ავტორი გადმოგვცემს ლეონტი მროველის თანახმად

თავისუფალი თხრობის სახით“ (ცხადაძე... 1960:390-1). მნიშვნელოვანი ფაქტობრივი სხვაობაა *ოთხი* ჯვარი (რომელსაც სიმბოლური, სახისმეტყველებითი და იდეური განსხვავება შემოაქვს თხრობაში, თუკი მას ფაქტად ვაღიარებთ)[9]; შესაშური

---

[9]საყურადღებოა ოთხი ჯვრის შესახებ დაცული ცნობა, რომელიც ნინოს ცხოვრების სხვა არც ერთ რედაქციაში არ გვხვდება: „განკუეთეს ხე იგი მაისის ერთსა და შეჰქმნნეს *ჯუარნი ოთხნი*“. ქრისტიანული სიმბოლიკის თვალსაზრისით, თავისთავად, ოთხი საკრალური რიცხვია, შეიძლება ოთხ კუთხეს, შესაბამისად, სარწმუნოების ყოველმხრივ გავრცელებას (გაეიხსენოთ ოთხი მახარებელიც) უკავშირდებოდეს. ამ სხვაობაზე ყურადღება შეაჩერა მ. ჩხარტი'შვილმა (ლიტერატურათმცოდნ. სიმპოზიუმის მასალები, პიეროტოპია წმინდა ნინოს ცხოვრებაში, 18-20, 2007), სადაც განსხვავებას იეროტოპიის სხვაგვარი ხედვით ხსნის. უნდა ითქვას, რომ რაიმე დასკვნის გამოტანამდე საჭიროა თავად გულაბერისძისეული ტექსტის გულდასმით შესწავლა. ჯვრის აღმართვის შესახებ თხრობისას ნიკოლოზ პატრიარქი გადმოგვცემს: „ჯუარი ცეცხლისა ჩამოვიდის ზეცით და ეკლესიასა მას ზედა, რომელსა ჯუარნი ესუენნეს გვირგვინითა დაადგრის... და რიუურაეს ოდენ განკრთიან *ორნი* ვარსკულავნი და *ერთი* წარეიდის აღმოსავლეთით, ხოლო *ერთი* დასავლით და იგი თავადი ეგის თვისსა მას ადგილსა“... აქ უკვე *სამი* ვარსკვლავი ჩანს, რომელიც *სამ* ჯვარს განუწესებს სამყოფელს: „*ერთისა* მის დასავლეთით თხოთისა მთისა მიწვენა მიუთხრეს, ხოლო *ერთისა* აღმოსავლეთისა მის ბოდს კუხეთისა...მიწვენა მიუთხრეს და *ორთავე* მათ ესრეთ საცნაურ იქმნა საზღუარი“, მინიშნებულ ადგილას უბრძანა „ნეტარმან ნინო წარხუმა *ორთა* ჯუართა“-*ერთი* თხოთის მთაზე, ხოლო *მეორე* (თანაც, ნიკოლოზისავე შენიშვნით, *ერთი*)- „უჯარმოს ქალაქსა“, „ხოლო *თავადი ესე ჯუარი პატიოსანი მესამე* უწვენებითა ზეგარდამოთა აღმოიყვანეს ზე ბორცუსა მას ქუეშე წყაროსა მას ზედა, სადა დიდი იგი უმთავრესი ვარსკულავი აღმოვიდეს“ და ეპისკოპოსის კურთხევით აღმართეს (საბინინი 1882: 100). არსად თხრობისას არ ჩანს მეოთხე ჯვარი. აქვე უნდა გავითვალისწინოთ ნიკოლოზ გულაბერისძის დამოკიდებულებაც ისეთ პრინციპულ რედაქციულ-ფაქტობრივ სხვაობებთან, როგორიც წარმოდგენილი შემთხვევაა. მას, როგორც უაღრესად დაკვირვებულ, „გამომძიებელ“ და „საძიებელთა“ „სათანადოდ“ მაანალიზებელ ისტორიკოსს არ სჩვევია ფაქტთა უკომენტაროდ მიღება. ქართლის ცხოვრებისგან განმასხვავებელი სტილური თავისებურების ერთი ასპექტი სწორედ ეს „ძიებაა“ (მაგალითისთვის საბერძნეთიდან ჩამოსულ ეპისკოპოსთა ვინაობის ორი განსხვავებული ცნობის მორიგების გულაბერისძისეული

ლოგიკური აზროვნება წარმოჩნდება, როცა გულაბერისძე ორი სხვადასხვა ეპისკოპოსის ქართლად შემოსვლის ცნობას განიხილავს. იგი არ იღებს უკრიტიკოდ არც ერთს, მაგრამ ხედავს შესაძლებლობას, მოაგვაროს ორივე ინფორმაცია ერთმანეთთან, რასაც გვთავაზობს კიდეც. მნიშვნელოვანია სხაობა, როცა ის განპირობებულია გულაბერისძის პარადიგმული ან კიდევ გელათის სკოლისთვის დამახასიათებელი აზროვნებით, პოზიციით, მსოფლხედვით. ეს, ძირითადად, მაშინ ხდება, როცა „ცხოვრებისეული“ ინფორმაცია, თხრობა გულაბერისძის მიზანს სცდება და ან კიდევ, ნიკოლოზი თვლის, რომ „სათანადო არს“ „გამოწულილება“ თუ „ძიება“-კომენტარი. მისთვის მნიშვნელოვანია ფაქტთა სიზუსტე, ამიტომვე საკამათო საკითხს არკვევს: „ვითარ წინააღმდგომ არს სიტყვა სიტყვისა, ფრიად საძიებელ არსო“ (საბინინი 1882: 89).

გავრცელებული მოსაზრებით, ნინოს ცხოვრების მრავალგზის დამუშავების ერთ-ერთი მიზეზი ჰაგიოგრაფიული თხზულების ცალკე ჩამოყალიბების მცდელობას უნდა უკავშირდებოდეს. ამ თვალსაზრისით, ნიკოლოზ გულაბერისძის „სვეტიცხოვლის საკითხავი“ სიახლეს არ გვთავაზობს. ამიტომ, ძეგლის უპირველეს შემფასებელს მ. საბინინს იგი *სვინაქსარად* მიუჩნევია (იხ. ჩვენივე კომენტარი ქვემოთ). ნიკოლოზის თხზულების ჟანრობრივი სპეციფიკის განსაზღვრა ძალზე საინტერესო საკითხია და, ჩვენი აზრით, განაპირობებს როგორც „ქართლის ცხოვრებასთან“ მის დამოკიდებულებას, ისე ძეგლის კომპოზიციურ, სტილურ-ენობრივ და იდეურ-სახისმეტყველებით ასპექტებს. ნიკოლოზ გულაბერისძის თხზულების შესახებ გამოთქმული ვარაუდით, „სვეტიცხოვლის საკითხავი“ არის ა) ჰაგიოგრაფიული, ბ) ისტორიული (*გამოკვლევა* - თ. ჟორდანია), გ) ჰიმნოგრაფიული, დ) პოლიჟანრული თხზულება;

ვერსიაც გამოგვადგება. მნიშვნელოვანია, რომ, ერთი მხრივ, ლეონტისგან განსხვავებულ ვერსიას ეპისკოპოსთა შესახებ სიუჟეტურად მოსდევს ჯვრის აღმართვის ამბავი, რომელიც, ამ შემთხვევაში, ლეონტის ქრონოლოგიას ზედმიწევნით იმეორებს, თუმცაღა მისგან განსხვავდება ფაქტობრივად. იხ. საბინინი 1882: 95-97). ამიტომ, სავარაუდოა, რომ ცნობა ოთხი ჯვრის შესახებ მხოლოდ გადამწერის შეცდომაა და არა - გულაბერისძის განსხვავებული ვერსია.

ჰაგიოგრაფიულ თხზულებას სრულიად კონკრეტული მიზანი, მოდელი და ტიპოლოგია აქვს. მას უნდა ჰყავდეს გმირი, რომლის ცხოვრება-მოღვაწეობას წარმოაჩენს ჰაგიოგრაფი ავტორი. ამასთანავე, ეს არის გზა მიწიერი, ჩვეულებრივი მოკვდავობიდან წმინდანობამდე, გზა, რომელიც განსაცდელთა დაძლევით უფალთან ერთობით გვირგვინდება და, რომელიც ჩვენ, ასევე ჩვეულებრივ მოკვდავთ, ხატად, მაგალითად უნდა გვექმნას. თავის მხრივ, წმინდანი ბაძავს მაცხოვარს, ხოლო ჰაგიოგრაფი წმინდანის გზის ჩვენებით - მახარებელს. საბოლოოდ კი იქმნება ხატი, მზერისა და გულისყურის წარმმართველი, წმინდანისა, რომელიც მეოხი ხდება წინაშე ღვთისა, რათა ჩვენც დავიმკვიდროთ ცათა სასუფეველი. მოწამე თუ დამმოწმებელი, მოქალაქე (ცხოვრების გმირი) თხზულების ცენტრალური ფიგურაა და თხრობა ან თანმიმდევრულად ვითარდება (სადაც ნაჩვენებია მოღვაწეობის დასაწყისიდან ბოლომდე განვლილი გზა), ან კიდევ ჰაგიოგრაფის შეხედულებისამებრ (მაგალითად, პრინციპით: „საქმემან შენმან გამოგაჩინოს შენ“), მსგავსად „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებისა“ (რომელიც კომპოზიციურად ცხოვრების ფრაგმენტთა ამსახველ ხატს ჩამოჰგავს). ისტორიულ თხზულებაში აქცენტი ისტორიულ ფაქტთა და მოვლენათა განვითარებაზე უნდა იყოს გადატანილი. იმიტომაც, რომ საკუთრივ საისტორიო თხზულებათა სტანდარტულ მოდელში გულაბერისძის ძეგლი ვერ თავსდება, ივ. ჯავახიშვილმა ნიკოლოზ პატრიარქს ისტორიის ფილოსოფოსი უწოდა. „სვეტიცხოვლის საკითხავს“ ვერც ჰიმნოგრაფიულ თხზულებათა რიგს მივაკუთვნებთ, რადგან საგალობელს მკაცრად განსაზღვრული კანონიკა აქვს, რაც ძეგლში არ ჩანს. თვით თხზულების ბოლო ეპიზოდიც კი, რომელიც *გიხაროდენის* სახელითაა ცნობილი და რომელსაც დაუჯდომელი გალობად კითხულობენ ეკლესიაში, ცალკე, დამოუკიდებელი სახით არ შექმნილა. მას სრულიად განსხვავებული ფუნქცია აქვს. „საკითხავი“ ვერ შესრულდება ღვთისმსახურებისას როგორც ჰიმნი. პოლიჟანრული თხზულება სხვადასხვა ჟანრის ძეგლთა ერთობლიობას უნდა წარმოადგენდეს, აქ შესაძლებელი უნდა იყოს სხვადასხვა ჟანრის პლასტთა გარჩევა, სხვა შემთხვევაში ეს ის ბუნებრივი მრავალპლანიანობა იქნება, რაც, ზოგადად, სასულიერო თხზულებათა სინკრეტული ბუნებითაა

განპირობებული. „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ შესახებ მსჯელობისას ს. ალექსიძე მიუთითებს, რომ იგი არც „სუფთა ისტორიული ნაწარმოებია, არც ჰაგიოგრაფიული, თუმცა, იმავე დროს, ერთიცაა და მეორეც... „მოქცევაჲ ქართლისაჲმ“ თავისი ტრადიციაც კი შექმნა მსგავსი სინთეტური ტიპის ჟანრისა. „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ შესახებ დაწერილი ყველა მომდევნო ხანის რედაქცია ერთსა და იმავე დროს არის ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოებიც და ისტორიული თხზულებაც“ (ალექსიძე 2007: 4). ჰაგიოგრაფიული და ისტორიული ხაზი „სვეტიცხოვლის საკითხავშიც“ ჩანს, მაგრამ მათ არა აქვთ დამოუკიდებელი მიზანი. ისტორია თითქმის ყველა სასულიერო ხასიათის თხზულებაში ისახება, რადგან აქ განსაკუთრებული ყურადღება ენიჭება ფაქტთა ნამდვილობას, წყაროთა უტყუარობას (გავიხსენოთ ნებისმიერი ჰაგიოგრაფიული, ისტორიული, ჰიმნოგრაფიული თხზულება, სადაც თვითმხილველობა, მოწმეთა მონათხრობი, დადასტურებული ინფორმაცია უსათუოდ აღსანიშნი ფაქტორია, უტყუარობის, სანდოობის განმაპირობებელია). ამიტომვე „ისტორიის ფილოსოფოსად“ მოხსენიება ნიკოლოზ გულაბერისძისა ჩვენ არა ძეგლის ჟანრობრივი სპეციფიკის განსაზღვრად, არამედ თხზულების ისტორიული ასპექტების შეფასებად მიგვაჩნია. თავად გულაბერისძე შენიშნავს, რომ მიზნად დაუსახავს „ჭეშმარიტი და უტყუელი“ ამბის „ჭეშმარიტებითვე საცნაურქმნა“, რაც სასულიერო მწერლობისთვის აუცილებელი პირობაა. ჩვენი აზრით, ***სვეტიცხოვლის საკითხავი არის ჰომილეტიკური ჟანრის თხზულება, კერძოდ, სადღესასწაულო ქადაგება***. ჰომილია, როგორც ცნობილია, სამღვდელო პირთა მიერ წარმოთქმული მოძღვრება-ქადაგებაა, რომელიც ან წინასწარ იწერებოდა შემთხზველის მიერ, ან ქადაგების შემდეგ ჩაიწერდნენ ხოლმე. ჰომილეტიკურ ლიტერატურაში გამოყოფენ სადღესასწაულო ქადაგებებს (რომელთა მიზანიც დღესასწაულის განდიდებაა), ენკომიებს (რითაც მოწამეებსა და წმინდანებს ასხამენ ხოტბას), ეპიტაფიებსა და საკუთრივ ჰომილიებს, რომელთაც ეგზეგეტიკურ-მორალისტური ხასიათი ჰქონდათ (ლექსიკონი-ცნობარი I, 1984:279). **სწორედ წინასწარ ჩაწერილი სადღესასწაულო ჰომილიის სახე აქვს „სვეტიცხოვლის საკითხავს“**. ძეგლი გაჯერებულია მკითხველისა თუ მსმენელისადმი მიმართვით. ნინოს ხაზის დასრულებას

ახალ სასწაულთა გადმოცემა ცვლის, სადაც გულაბერისძე ამბობს: „სიხარული *დღესასწაულისა და ჟამი შეკრებისა ჩვენისა* სხუისა რასამე უახლესისა და სახარულევანისა ხელეოფად იძულებულგეყოფს ჩენ, რამეთუ ვინათგან დღესასწაულისათვის არს სიტყუა, სათანადო ვიდრემე ვჰგონე ღვთისმოყუარენო, კუალადცა საცნაურეოფად ზოგსრე სასწაულთათვის სვეტისა ცხოველისა“ (საბინინი 1882: 104). მიუხედავად იმისა, რომ ძეგლში ჩართულია წმინდა ნინოს ცხოვრების საკმაოდ ვრცელი ეპიზოდი, ვერ ვიტყვით, რომ იქმნება წმინდანის ხატი. ავტორისთვის მნიშვნელოვანია არა წმინდა ნინოს ღვაწლის განსოგადება, არა მისი მაგალითად, სახედ წარმოჩენა, არამედ წმინდა ნინოს ღვაწლის შედეგი- **„ქართლებრთა ამათ აღმოსავლეთის ეკლესიის“ დაფუძნება.** წმინდა ნინოს ღვაწლის ჩართვა თხზულებაში ემსახურება ნიკოლოზის მიზანს-სათავე დაუდოს სვეტიცხოველის დღესასწაულს და მას თავისუფალი კომპილაციის ხასიათი აქვს[10] (ამით უნდა იყოს განპირობებული შეფასებაც - **სვინაქსარი. საერთოდ, კომპილაცია სასულიერო თხზულებებში ჩვეულებრივი, თუმცა, რატომღაც შეუსწავლელი მოვლენაა. კომპილირების კვალი არაერთ ნათარგმნ თუ ორიგინალურ თხზულებას ატყვია**). წმინდა ნინო არ არის გულაბერისძის თხზულების ცენტრალური ფიგურა. აქ არ არის ნაჩვენები მხოლოდ და საკუთრივ ქართველთა განმანათლებლის ღვაწლი (მიუხედავად კ. კეკელიძის მითითებისა, რომ თხზულებაში მოცემულია „გააზრება და შეფასება ნინოს ღვაწლისა და მისი საქმიანობისა საქართველოში“, რასაც ცხადია, ვეთანხმებით, მაგრამ დავძენთ, რომ ამ გააზრება-შეფასებას ნიკოლოზი საკითხავის შედგენის მიზანს უქვემდებარებს. კეკელიძე 1951: 105). თხრობა არც ნინოს მოღვაწეობის პირველ დღეთა თხრობით (როგორც ეს საერთოდ ხდება ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში, უფლის ან ღვთისმშობლის მიერ წმინდანის სამოღვაწეოდ მოწოდებით) იწყება და არც მისი გარდაცვალებით სრულდება. ძეგლში ნამდვილად წარმოჩენილია წმინდა ნინოს სახე განსხვავებულ კონტექსტში. ამ განსხვავებულ ხედვას კი გულაბერისძის მიზანი ქმნის. ავტორი

---

[10] ამიტომაც ატყვია ქართლის ცხოვრების, არსენ ბერისეული ნინოს ცხოვრებისა და სხვა თხზულებათა კვალი.

თავადვე გვიცხადებს: „რამეთუ ვინ გამოწულილვით მეძიებლობდეს დასაბამსა და ვინაობასა და სადაობასა ნეტარისა მის ნინოსასა, წიგნი იგი ხელად მიიღენ აღწერილი მოწერილობით მოთხრობისათვის ქართველთა ცხოვრებისა და მისგან გეუწყოს ყოველივე აღმავსებელად ჩუენისა ნაკლულევანებისა. ხოლო *ჩუენ შესაბამად წმიდისა ამის დღესასწაულისა მხოლოდ აღმავსებელად კმასაყოფელი რეცა სულმცირედ შემოკლებული თხრობილი მოხსენება ნინოსიცა აღვწეროთ და შემდგომითი შემდგომად შეუდგინოთ ყოველივე ჯეროვანი გამოსაჩენელი და საცნაურმყოფელი სუეტისა ცხოველისა და კუართისა საუფლოსა დიდებულება უგუნურებისა ჩუენისა შესაძლებელი“* (საბინინი 1882: 73). ნიკოლოზ გულაბერისძე თავადვე განმარტავს ნინოს ცხოვრების ეპიზოდთა ჩართვისა და ამგვარი რედაქციით წარმოდგენის მიზანს, ეს არის *„დღესასწაულის შესაბამად“ თხრობა.* ქართველთა განმანათლებლის ღვაწლი და სახე ერთი რგოლია იმ ჯაჭვისა, რომლითაც პატრიარქს საბოლოო შედეგამდე მივყავართ. ეს არის უფლის დიდება, ჭეშმარიტების წვდომა, საცნაურყოფა, დამბადებლის დაბადებულით ქება-შეცნობა, ქართული ეკლესიის წიაღში თავჩენილ საკვირველქმედებათა ახსნა, ყველაფერი კი კონკრეტულ შემთხვევაში სამი ასპექტით: ეკლესია-კვართი-სვეტი გამოვლინდა. მხოლოდ ამიტომ შემოდის თხრობაში წმინდა ნინო და არა დამოუკიდებელი ფუნქციით, როგორიც მას ექნებოდა ჰაგიოგრაფიული თხსულების შემთხვევაში. ამიტომვე აქვს თხრობას გამოკრებილი ხასიათი. მივყვეთ ხაზს: ავტორი პირველივე სტრიქონით გვამცნობს, რომ საჭიროდ ჩაუთვლია „კათოლიკე ეკლესიისა და ყოვლადწმიდისა საუფლოსა კვართისა და მას ზედა ღუთივაღმართებულისა სუეტისა ცხოველისა დღესასწაულის“ ჯეროვნად შესხმა, რადგან მათ მიერ მოგვენიჭება „ზოგადი“ სიხარული, მათგან გვეწყაროება მირონი და უკვდავმყოფელი საუნჯე, უკვდავი სანოვაგე „კედართაგან სიბნელისათა გამოხსნილთა“. რადგან არ უნდა დავივიწყოთ, რომ „დამბადებელი დაბადებულთა მიერ საცნაურ იქმნებისო, რამეთუ რაჟამს ვხედვიდეთ შუენიერებასა არსთასა, არა უკუე ეგოდენ განკვირვებულ ვიქმნებით, რაოდენ ღირს არს განკვირვებად“ (საბინინი 1882: 70). ნიკოლოზ პატრიარქი მოიხმობს უფლის ხილულ სასწაულებს, რომელთაც შეეჩვიეთ და რომელთა ხილვაც აღარ გვაოცებს (ეს არის

სამყაროს მშვენიერება, ბუნების მოვლენები, რითაც. შეიმეცნება უფალი). იგი იმოწმებს თითო მაგალითს და „წულილადად მეტყველების ძალს“ დაუთმობს ბასილი დიდსა და მის „ექუსთა დღეთას“. პატრიარქი თავად სვამს კითხვას: „რომლისა უკუე მიზეზისათვის საჭირო იქმნა წარმოთქმა პირველხსენებულთა მათ სიტყუათა?“ და თავადვე გასცემს პასუხს: თუკი „წარმდინარეთა ნივთთა დამბადებელი ესრეთ იდიდების და იკურთხევის მათ მიერ ჩუენგან...რამცაღა ვინ შეუძლოს გამოთქმად სულიერობათა მათ და საღმრთოდ განკუთვნილთათვის...ესე-იგი არიან ეკლესიანი წმიდანი“ (საბინინი 1882: 71), რომელთაც „საყდარ ღუთისა ეწოდების მათ შინა მკვიდრ-ყოფისათვის ღვთისა“. ეკლესიის გარეშე არ არის სულთა ხსნა, „განხრწნადი და წარმავალი“ ცხოვრებიდან „სამარადისოთა უხილავად შეერთება“ სწორედ ეკლესიაში ხორციელდება. ხოლო რადგან ეკლესია დაეშენა მოციქულთა ქადაგებაზე-„ეკლესიანი აღემართნეს და დაემტკიცნეს წმიდათა მოციქულთა ქადაგებითა და სიტყვითა“, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ახსენებს იაკობ და პეტრე მოციქულებს. „ქართლებრთა ამათ აღმოსავლეთისა ეკლესიისა სიმტკიცე“ კი არის მოციქულთა სწორი წმინდა ნინო („ათორმეტთა თანა მეათცამეტე მოციქული“), რომელიც „ეკლესიათა მიზეზ გუექმნა“, რომელმაც საქართველო გამოიყვანა „სამოელის მონებისა და ტყუეობისაგან“ (საბინინი 1882: 71). **ამიტომ, ეკლესიაზე საუბრისას ნიკოლოზ გულაბერისძე მსჯელობას იწყებს ქართლის წმინდა ნინოს-ქალის მიერ გაქრისტიანების მიზეზთა გარკვევით** (გულაბერისძის სიტყვით, „მცირედ რაიმე შემოკლებულად და სულმცირედ ზოგსრე წარმოვაჩინოთ, ვითარ მიზეზ იქმნაო“). და ამ შემთხვევაში წმინდა ნინოს მიერ ქართლის მოქცევა გაიგივებულია ქართლებრთა ეკლესიის ისტორიასთან. თავისთავად ძალზე უჩვეულო და, შესაბამისად, საყურადღებოა *სამოელის* სახე. *„სამოელის მონებას“* ერთ გვერდზე ორგზის ვხედებით თხზულებაში: „ემბაზსა შინა ნათლისასა წარღუნითა ცოდვათა ჩვენთათა დაინთქმის და შეიმუსრვის ძალი სამოელისი“ (საბინინი 1882: 71), წმინდა ნინო „გამომხსნელია *სამოელის* მონებისა და ტყუეობისაგან“ (საბინინი 1882: 71), 77-ე გვერდზე ვკითხულობთ: „ხოლო ამისიცა სათანადო არს თქმაი, რათა თვით მებრ ეშმაკნიცა მთავრისა მის და მამისა მათისა თანა ძარღვ შეჭრილ და მობრეკილებულ

იქმნენ. პირველვე უკუე ამისთვის წარმოავლინა წმიდაი იგი კუართი ნათელი. ნათელთა ყოველთა მფლობელისა ცეცხლისა მის ღუთაებისა გუამსა შემცველი და დამფარველი, რათა უკუე დედასა მას ქადაქთასა საშუალ მდებარეობითა ვითარცა ცეცხლი მუცელსა შინა შთაგდებული მძაფრიად უწყალოდ სცვიდეს *სამოელს*" (ზიარების წინა ლოცვებში ვკითხულობთ: „ეძრწი შეწყნარებად ცეცხლისა, ნუუკუე შემწვას ვითარცა ცვილი და ვითარცა თივა... ვითარცა ცეცხლი მექმენინ და ვითარცა ნათელი ხორცი შენი და სისხლი შენი პატიოსანი, მაცხოვარო ჩემო, შემწველ ცოდვათა ნივთსა და დამწველ ეკალთა ვნებათასა", გალობა 8, 9, ლოცვანი 2004: 340-341), ხოლო 82-ზე კი ზოგადად ადამის მოდგმის მტრად მოიხსენებს მას: „ქრისტე იმისთვის გარდამოხდა ზეცით, რომ „წყეული მტერი ნათესავისა ჩუენისა *სამოელ* ამპარტავნებითა და ზუაობითა ბოროტად დაეცა". კონკრეტულად ვის უკავშირდება „სამოელის ძალის" შემუსვრა? ბიბლიის ენციკლოპედიაში მითითებული სამი სამოელისგან (რიცხვთა, XXXIV, 20; I მეფეთა, VII, 2; I მეფეთა, I,20; II,11; შესაქმ. III, 24; ებრ. XI, 32 და ა.შ.) არც ერთს ბოროტების (მით უმეტეს, განზოგადებული ბოროტებისა ან კერპთაყვანისმცემლობის) სახე არა აქვს. სამოელი არც როგორც ანთროპონიმი უკავშირდება ამგვარ დატვირთვას, რადგან ეს ებრაული სახელი „ღვთის მიერ შესმენილს" (ის, ვისიც შეისმინა უფალმა) ნიშნავს (ენციკლოპედია 1991: 124). ბიბლიური სახელები, როგორც წესი, შემთხვევითი არ არის და იმ შინაარსსა და სახისმეტყველებას გადმოგვცემენ, რაც ღვთის განგებულებით ებოძათ. ბიბლიური სახისმეტყველებით ეს ალეგორიული ანთროპონიმი ვერ იხსნება. საყურადღებოა, რომ ქართული (კერძოდ, სვანური) მითოლოგია იცნობს სამოელს (ზოგი ვერსიით სამაელს), რომელიც სვანური მითოსური წარმოდგენებით თვით ქრისტე ღმერთს ეწინააღმდეგება, ებრძვის და ეურჩება (ნიჟარაძე ელ. 1982). სვანური მითოსის სამოელს, ამ ავტორთა აზრით, ბიბლიურ სამოელ წინასწარმეტყველთან კავშირი არ აქვს. უნდა აღვნიშნოთ, რომ, მიუხედავად ქართულობისა, მოულოდნელია გულაბერისძის თხზულებაში მითოსურ სახე-სიმბოლოსთან შეხვედრა, მაგრამ *თუკი ეს არ არის გადამწერის შეცდომა, ქარაგმის არასწორი წაკითხვა (ან კიდევ საკუთრივ ქართულ ისტორიულ ცხოვრებაში გასიმბოლურებული სახე, მსგავსად*

დავით გურამიშვილისეული კახაბერისა[11]), მაშინ საქმე გვაქვს ძალ'ზე ორიგინალურ შემთხვევასთან (რომელიც იქნებ ელინოფილური მიმართულების სპეციფიკით აიხსნას). ამავე დროს გვაფიქრებს ერთი ფაქტიც: საკითხავმა XVII საუკუნის ხელნაწერებით მოაღწია ჩვენამდე. თითქმის ამავე პერიოდის მოელენებს ასახავს აკაკი წერეთლის თხ'ზულება „სოლომონ I დიდი იმერეთის მეფე", რომელშიც ავტორმა ჩართო როსტომ რაჭის ერისთავის მიერ სოლომონ მეფისადმი ლექსად მიწერილი „წიგნი", სადაც ეკითხულობთ: „შენ*სა მოველ* და შევამკობ მე შენსა ტანადობასა, შენი უდასტურობა კი არღვევს ბატონ-ყმობასა". ჩვენი ყურადღება სწორედ გამოკვეთილმა *სამოველ. სატანა, იუდა* ურთიერთდაკავშირებულმა ლექსემებმა მიიპყრო (დაეოფა აკაკისეულია, ე.ჩ.). მნიშვნელოვანია, რომ *სამოელი* აქაც იმავე დატვირთვის მატარებელია, როგორიოაც მას ვხედებით გულაბერისძის საკითხავში[12] (აკაკი 1958: 322). ვისაც უნდა მივაკუთვნოთ სამოელის სახესთან დაკავშირებით მოხმობილი პარალელები, ერთი რამ ცხადია, ის ფიქრობდა, რომ გარემო, რომლისთვისაც იწერებოდა თხ'ზულება, სწორედ ისე მიიღებდა ამ პარალელს, როგორც ითქვა და სახის სიმბოლური გააზრება ეჭვს არ აღძრავდა, რაკიღა არც ერთ დამოწმებულ შემთხვევაში (როგორც საკითხავში, ისე აკაკისთან) არც ერთი ავტორი (თუ გადამწერ-რედაქტორი) არ თვლის საჭიროდ კომენტარი დაურთოს სამოელის სახის ამგვარ ინტერპრეტაციას.

ახალი არ არის, რომ წმინდა ნინოს მოღვაწეობა მოციქულთა ღვაწლთანაა შედარებული. გულაბერისძეს სხვა მწერალთაგან განარჩევს ფაქტთა და მოვლენათა შეფასება-განზოგადება, სადაც მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ტრადიციული პარადიგმული ა'ზროვნება, არამედ „საძიებელთა" ახალი ასპექტით წარმოჩენა, რაც ზოგჯერ ეკლესიის ისტორიის თვალსა'ზრისითაც ხდება საყურადღებო. სვეტიცხოველის საკითხავის ავტორი წმინდა ნინოს ქართლში შემოსვლას სამი მი'ზე'ზით ხსნის: 1. „ბრძანებითა უფლისათა" „ისრად რჩეულად

---

[11] თუკი საქმე გვაქვს ისტორიული პირის ამგვარ გასიმბოლურებასთან, მაშინ იგი XII-XVII საუკუნეებში უნდა ვეძიოთ, რადგან არ ეიცით, გადამწერის ჩანართთან გვაქვს საქმე, თუ გ'ულაბერისძისეულ სახესთან.
[12] ლექსი მოგვაწოდა ზ. ცხადაძემ.

და ელვად ნათლისად“ „კიდეთა ქუეყანისათა წარიელინნეს მოციქულნი“. „აღმოსავალით კერძოთა მათ“ ქადაგებად წადიერ იყო დედა ღვთისა „შესაბამობისათვის სახელისა მისისა (ე.ი. ძისა, ე.ჩ.), ვითარცა თვით ეწოდების აღმოსავალ მზისა სიმართლისა“.[13] პატივი აღმოსაელეთში ქადაგებისა ღვთისაევ ნებით ღვთისმშობლის - ქალის - ნაცვლად ხედა ახლა უკვე

---

[13]ქრისტიანული აზროვნება უაღრესად სიმბოლიზებულია. სიმბოლურია აღმოსაელეთის მნიშვნელობაც მთელს ძველსა და ახალ აღთქმაში („მოგვნი აღმოსავალით მოვიდეს“, მთ. 2,1; „ვიხილეთ ვარსკულავი მისი (ქრისტესი) აღმოსავალით“, მთ.2,2). აღმოსაელეთით არის მიმართული მართლმადიდებლური ეკლესიის საკურთხეველი, შესაბამისად, აღმოსაელეთისაკენ აქვს პირი მლოცველს. აღმოსაელეთით მოძრაობს ახალი ნათელღებულიც და ჯვარდაწერილიც ანალოგიის გარშემო (მზის საწინააღმდეგო, მაგრამ შემხვედრი მიმართულებით. „ქრისტიანული მოძღვრება არის წინამძღვარი კაცობრიობისა სწორედ დასავლეთიდან აღმოსაელეთისაკენ, რადგან დასავლეთი უკლებლივ ყველა წმინდა მამასთან არის ბნელეთისა და კვდომის სიმბოლო, ხოლო აღმოსავლეთი-სინათლისა და სიცოცხლის“. ამგვარად, ტრადიციის მიხედვით და, ცხადია, არა შემთხვევით: ყველა რიტუალური მსახურებისას მღვდელმსახური მიმართულია აღმოსავლეთისაკენ (ეს ჩვეულება რიგით მორწმუნეზეც ვრცელდება). გადმოცემით, სწორედ აღმოსავლეთიდან გამოჩნდება მაცხოვარი მეორედ მოსვლის ჟამს. იოანე დამასკელი საგანგებოდ მსჯელობს „აღმოსავალით თაყვანისცემის“ შესახებ და ბრძანებს: „ვინაადგან ღმერთი ნათელი არს საცნაური და მზე სიმართლისაჲ და „აღმოსავალად“ (საქ3,8 ლკ.1,78) წერილთა შინა სახელიდების ქრისტე, მისდა შეწირულ იქმენინ თაყვანისცემაჲ აღმოსავალით... იტყუს... დავითცა: - უგალობდით უფალსა ... აღმოსავალით (ფს.47,33), მერმეცა იტყვის წერილი: „დაჰნერგა ღმერთმა სამოთხე ედემს აღმოსავალით (შესაქმე, 2,8.)“... მოსეანსაცა კარავსა აღმოსავალით აქუნდა კრეტსაბმელი და სალხინებელი ... უფალიცა ჯუარცუმული დასავალად მიმართ ჰხედვიდა და ესრეთ თაყვანის-ესცემთ მისსა მიმართ მხედველნი. და ამაღლდებოდა რა, აღმოსავალით კერძო აღვიდოდა ... და ესრეთვე მოვიდესო, ვითარ სახედ იხილეთ იგი აღმავალი ზეცად, ანგელოსნი იტყოდეს მოციქულთა მიმართ (საქმე მოციქულთა 2.11) და თვით უფალი: „ვითარცა ელვაჲ გამოვალს აღმოსავალით და ჩანს ვიდრე დასავალადმდე, ეგრეთ იყოსო მოსლვაჲ ძისა კაცისაჲ (მთ. 24,27)“. მისნი უკუმ მომლოდენი თაყვანის-ესცემთ აღმოსავალით“ (გარდამოცემა: 245).

ღვთისმშობლისაევ ნებითა და შეწევნით ქალს - ნინოს. დედა-ღვთისმშობელი „უსესთაესია დედათა და მამათა და ზეცისა ძალთაცა“. ამიტომ, „რაჟამს ღმერთმან ინება წყალობა და ცხოვრება ნათესავისა ჩვენისა, დედაკაციევ წარმოავლინა... გამოთხოვითა და ხუაიშნითა დედისათა... ვინადგან ნაწილიცა იყო დედისა ღვთისა“. „ერთი ჭეშმარიტი და უეჭველი მიზეზი“ ქართველთა ნათესავის დედაკაცის მიერ მოქცევისა სწორედ ღვთისმშობლის წილხვედომილება ყოფილა. ხოლო ღვთისმშობლის წილხვედომილების ერთ-ერთი მიზეზი კი „ქართლებრთა ნათესავის აღმოსავალით“ ცხოვრება, რაკიღა თვით უფალი - მზე სიმართლისა - აღმოსავალით აღმობრწყინდება. ღვთისმშობლის წილხვედომილების შესახებ ცნობას პირველად ილარიონ ქართველის ცხოვრებაში ვხვდებით, XსკI ნახ., XII საუკუნიდან კი არაერთგზის დასტურდება (საკითხის შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს კ. კეკელიძე ეტიუდების IV ტ., კეკელიძე 1957: 137-140). 2. **„მეორე და უჭეშმარიტესისა ესე არს, ვინადგან ყოველთა ნათესავთა უმძვინვარესნი და უველურესნი იყვნეს ესე ნათესავნი, ამისთვისცა დედაკაცი წარმოავლინა, რათა უმეტეს საცნაურ იქმნეს ძალი ღვთაებისა მისისა და არავისი ენა კადნიერ იქმნეს ამაოსა მთხზველობისათვის ცუდისა მეტყველებად, ვითარმედ სიმხნემან და სიბრძნით ფილასოფოსობამან, გინა ენარიტორობამან მის ვისმე კაცისამან დაეაცხრო ბოროტ-ბოროტეულებაი მათიო, ამისთვისცა უკუე ლბილითა მით და ნარნარად მდინარითა წყლისა ნეკტარითა დაშრიტა სიმძაფრე სახმილისა“** (საბინინი 1882: 72). რადგან, როგორც ნიკოლოზს გულაბერისძე ხსნის, განმართლდეს უფლის სიტყვები: „ძალი ჩემი უძლურებასა შინა სრულ იქმნებისო“. საკითხავის ავტორი ასევე განმარტავს, რომ უფალი „სათნო იჩენს არა სხვილბარკალთა მამაკაცთასა“, არამედ „მოშიშთა სახელისა მისისათა, ვითარცა იტყვის „მივხედნეო გარნა მშვიდსა და მდაბალსა და რომელი ძრწოდეს სიტყუათაგან ჩემთა“ და კუალად „მსხუერპლ ღვთისა არს გული შემუსრვილი და დამდაბლებული ღმერთმან არა შეურაცხყოს“. ქართლის ქალის მიერ გაქრისტიანების მეორე მიზეზად გულაბერისძეს მიაჩნია „ქედფიცხელთა (*ურჩი, თავხედი*), ულმობელთა (*აქ: სასტიკი*) და უგლიმთა (*ბრიყვი, უგუნური*) ნათესავთა“ „უძლურისა ბუნებისა დედაკაცისა მიერ“ მოლბობა (საბინინი 1882:73). ნიკოლოზს

გულაბერისძის კომენტარი ამ შემთხვევაში განსხვავდება არსენ ბერისეული პოზიციისგან ქართველთა ნათესავის ბუნების შესახებ, სადაც ეკითხულობთ: „არა მნებავს ქადაგებად წარსლვა შენი, არამედ წარვედ შენ სახიდ შენდა სიონდ, რამეთუ *ნაწილ შენდა არიან ადვილ-მოსაქცეველნი ერნი წარმართნი და ქვეყანა მათი*“ (ძველი ქართული...1978: 360). ეროი მხრივ, გასაგებია ადვილმოსაქცეველობის შინაარსი: ქართველთა გაქრისტიანებასა და ამ სარწმუნოების სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებას მსხვერპლი არ მოჰყოლია. ეს, უფლის განგებულებასთან ერთად, მოციქულთა სწორი ქალწულგანმანათლებლის ხანგრძლივი ღვაწლის შედეგი იყო. მაშინ მოტივაციათა წინააღმდეგობაზე უფრო მეტად განსხვავებულ ხედვაზე უნდა ვისაუბროთ. უმნიშვნელოვანესია, რომ მოციქულთა სწორის, ნინოს, ღვაწლი გულაბერისძემ სწორედ ამ ასპექტით განიხილა. საუბარია არა მხოლოდ ფიზიკურ უძლურება-სისუსტეზე, არამედ ფილოსოფიურ კონცეფციაზე, მჭევრმეტყველების ხელოვნების იარაღად გამოყენების უარყოფაზე, რასაც ამ კონკრეტულ კონტექსტში სარწმუნოება, ღვთისმოშიშება, სიმშვიდე და სიმდაბლე („შემუსრვილი გული“) უპირისპირდება (თხსულებაში არაერთგზის იკვეთება მოციქულთა სწორის სწორედ ეს თვისებები). ამავე კონტექსტში და სწორედ ამ მოტივით იმოწმებს ნიკოლოს გულაბერისძე „უსწაველელ მეთევსურებსა და მდაბიოთ“. ამავე არგუმენტს ნიკოლოს პატრიარქი ამყარებს გედეონის მაგალითის მოხმობით. ბიბლიაში მოხსენებული ორი გედეონიდან აქ ისრაელის VII მსაჯული იგულისხმება (მსაჯ. VI, 11), კერძოდ, VIII თავში გადმოცემული ამბავი 300-კაციანი ლაშქრით მრავალრიცხოვანი მტრის დამარცხებისა, რომელიც, ასევე, უფალს მინდობითა და გედეონის მიერ დამორჩილებული ხალხისადმი შეთავაზებული წინადადებით-*უფალმა იმეფოს თქვენზე*-არის ყურადსაღები (მსაჯულთა VIII, 23). **გედეონის მსგავსად, უფალს გაამეფებს ქართველთა ნათესავზე წმინდა ნინოც.** 3. „დედათა პატივის“ დამადასტურებელი მესამე არგუმენტი ნიკოლოსისთვის არის ის, რომ მაცხოვრის აღდგომის ხარების პატივი სწორედ დედათ ხვდათ წილად. მნიშვნელოვანია, რომ ჰომილიაში შემოდის პოლემიკის ელემენტიც (რაც ნამდვილად არ არის უჩვეულო მოვლენა). პატრიარქი მიმართავს ყველას, ვინც აკნინებს „ქადაგებასა და

მოქცევასა ჩუენსა“, თუმცა, ვის გულისხმობს კონკრეტულ შემთხვევაში, არ ჩანს: „დაიყავნ პირი ბოროტად და ამაოდ დამაკნინებელი ქადაგებისა და მოქცევისა ჩუენისათვის ბუნებისა მიერ დედობრივისა, არამედ უფროსად და უმეტესად ვმოხარულობდეოცა და ვმოქალაქობდეთ მეუედრებელთა მათ ჩუენთა მიმართ უგუნურების მომსრახთა“ (საბინინი 1882: 73). მნიშვნელოვანია დასკვნა: **ის, რაც შესაძლოა ვინმეს დამაკნინებლად ეჩვენებოდეს, სინამდვილეში ჩვენი ეკლესიის პატივია.** უსათუოდ გაგვახსენდება გიორგი მთაწმიდელის პასუხი ანტიოქიის პატრიარქისადმი, რომელიც ზუსტად მსგავსი დატვირთვის, სულიერი ძალისხმევის, პათოსისა და ინტონაციისაა[14].

როგორც აღვნიშნეთ, წმინდა ნინოს ხაზი ნინოს ჯავახეთში შემოსვლით იწყება და მის მიერ ქართლის გაქრისტიანებით (ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებით) სრულდება. რეალურად, თუკი დაეუკვირდებით, ეს არის მხოლოდ ამბავი ნინოს ქართლში შემოსვლისა და ეკლესიის დაფუძნებისა, რომელიც დაკუმშულად აღადგენს ისტორიას და სადაც წარმმართველი იმ სასწაულთა გახსენებაა, რომლებიც უკავშირდება ჯერ კვართს, შემდეგ სვეტსა და ეკლესიას (სვეტიცხოველის ტაძარს)[15]. ამავე დროს, გულაბერისძეს აინტერესებს ქართლში, კერძოდ, კვართის, სვეტის ადგილას, სამოთხეში (სოგი რედაქციით, ვენახში) და მაყველოვანთან აღსრულებული სასწაულები (საკითხავში ნინო არ ტოვებს მაყველოვანს, ღვთისმშობლის საფარველს და ყოვლადწმიდა დედის მეოხებით აღწევს თავადაც ერთობას უფალთან, საკვირველმოქმედებს). გარეშე, სხვაგან ჩენილ საკვირველქმედებათ ნიკოლოზ გულაბერისძე აღწერს მხოლოდ

---

[14] რ. სირაძე სწორედ ამ არგუმენტაციათა გათვალისწინებით ანდრია კრიტელის „ღვთისმშობლის საკითხავთან“ დაკავშირებით ფიქრობს, რომ სვეტიცხოველი განასახიერებს ღვთისმშობელს (სირაძე 1992: 134).

[15] „სვეტიცხოველის საკითხვამ“ არაერთი ხელნაწერით მოაღწია ჩვენამდე, თუმცა, მათი უმეტესობა XVII საუკუნისაა. ეფიქრობთ, რომ დროთა განმავლობაში თხზულების „ქართლის ცხოვრებასა“ და „ნინოს ცხოვრების“ სხვა რედაქციებთან მსგავსების გამოც ძეგლმა გადამწერთა მიერ დაკარგა პირვანდელი სახე და შეიმატა ისეთი ეპიზოდებიც, რომლებიც თავდაპირველად გულაბერისძესთან არ უნდა გექონოდა.

იმ შემთხვევაში, თუკი შემდეგ ის უნდა დაუკავშირდეს სვეტიცხოველს, მაგ.: მირიანის მსის დაბნელება, ან კერპთა მსხვრევა და ა.შ. (თავისთავად, უმნიშვნელოვანესია სვეტიცხოველის, ძველი დღეთას, ნათლით მოსილი კაცის და სხვა სახეთა გააზრება. ამ თვალსაზრისით, საყურადღებოა, რომ „ნინოს ცხოვრების“ სინური ხელნაწერის მინიატურაში სვეტს აღმართავს ქრისტე, შესაბამისად, ძველი დღეთაც ქრისტეს სიმბოლურ სახედაა გააზრებული). ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების (ე.ი. ქართლებრთა ეკლესიის დაფუძნების) თვალსაზრისით შემოდის თხრობაში კონსტანტინესადმი გაგზავნილი წერილი თუ ცნობა ეპისკოპოსთა შემოსელისა. წმინდა ნინოს სახის გააზრება არაერთ მკვლევარს უცდია, ამიტომ ჩვენ აღარ შევჩერდებით მის სახისმეტყველებაზე, თუმცა შევნიშნავთ, რომ გულაბერისძის „საკითხავ“ში“ ქმედითი და მეტყველია ოპოზიცია *ტყვე-დედოფალი* და *უცხო-დედა*. *ტყვე* ნინოს ცხოვრებაში დამკვიდრებული შესატყვისი უნდა იყოს ქრისტიანული ძეგლებისთვის ცნობილი *მონისა*. მამათა განმარტებით, თვით სახარებაც განარჩევს უფალთან ურთიერთობის ორ საფეხურს: მონობასა და მეგობრობას (მეგობარს უფალი უწოდებს ლაზარეს, რომელსაც აღადგენს). **აქ უნდა იგულისხმებოდეს ნინო ქართლის მოქცევამდე და შემდეგ, რადგან ნათლისღების მადლი მოციქულთა სწორ დედას (თორმეტთა თანა მეათცამეტე მოციქულად წოდებულს) ტყვეობიდან უკვე სწორედ მეგობრად წოდების პატივს მიაგებს.** ხოლო რადგან ქრისტე მეუფეა, უფალია, წმინდა ნინო სულიერი ასპექტით ხდება *დედოფალი* და *ტოვებს ტყვეობას* (ე.ი. **ხდება მეგობარი-მონიდან**). წმიდა მოწამე იპოლიტე რომაელი განმარტავს: „ვინც რწმენით შედის განახლების საბანელში, უარყოფს სატანას და უერთდება ქრისტეს, უკუაგდებს მტერს და აღიარებს ქრისტეს თვით ღმერთად, განერიდება მონობას და მიიღებს ძეობას, იგი ბრუნდება ნათლისღების ემბაზიდან ნათელი, როგორც მზე, მბრწყინავი სიმართლის სხივებით და, რაც მთავარია, ბრუნდება ღვთის ძედ და ქრისტეს თანამეცხედრედ“ (ღვთისმსახურის...1989:344). ეს სულიერი გზა ქართველ ერთან ერთად განვლო წმინდა ნინომაც. ამავეს უკავშირდება *უცხო-დედა* წყვილიც. ქართული ჰაგიოგრაფიიდან მრავალი პასაჟის მოხმობა შეიძლება, სადაც *უცხო* სარწმუნოებით უცხოს,

რჯულით უცხოს თუ ღვაწლით უცხოს, ან .განსაკუთრებული წარმომაელობისას აღნიშნავს („უცხო უცხოთა შჯულითა“-აბო, „უცხოევება ღვაწლისა“-გრიგოლისა და ა.შ.), მაგრამ ამავე „აბოს წამებაში“ ეკითხულობთ, რომ ქართლი გამხდარა „დედად წმიდათა“, რომელმაც გააქრისტიანა უცხო შჯულის აბო. ნინო უცხოა მანამ, სანამ გაქრისტიანდება ერი, ხოლო მირიანისა და ნანას სასწაულებრივი განკურნება მას დედად აქცევს და **კაპადოკიელი ქალწული** ხდება **„დედა ქართველთა თემისა“**. ბოროტების დაბნელება, კერპთა მსხვრევა და უარყოფა, რაც ერის ნათლისღებას მოჰყვა, სამარადისოა (და არა დროებითი). უფლის განგებულება და ღვთისმშობლის წილხვედრი ქვეყნის უფლისთვის აღდგენა ხორციელდება ერის ნათლისღებით, უფალთან ერთობით, მიუთითებენ, რომ „დაცემული კაცობრიობისთვის ერთადერთი გზა ხსნისა ღმერთთან ერთობის მიღწევაა“ (ღვთისმსახურის...1989:331). სწორედ ამ გზას აჩვენებს ქართველთ **ტყვეყოფილი დედოფალი** და **უცხოყოფილი** დედა-ნინო. ამავე დროს, მზადდება იდეა: მცხეთა-ქართული იერუსალიმი. თუკი ბოლო დროს შემოღებულ ტერმინოლოგიას მოვიშველიებთ, წმინდა ნინოს ცხოვრებაში და, კერძოდ, გულაბერისძის საკითხავშიც, ასახულია ჰიეროტოპული მიდგომა (ჩხარტიშვილი 2007:322) და ჰიეროფანია (სივრცულ-ლანდშაფტური ხატი, ღვთაებრივი ჩანაფიქრი ადგილის, საკრალური სივრცის შექმნის პროცესი). ირკვევა, რომ ქრისტიანობის გავრცელებისთანავე ამგვარი „ბაძვით“ შექმნილი ხატი იერუსალიმისა არის თვით კონსტანტინეპოლშიც („ახალი იერუსალემი“), გვიან-მოსკოვშიც, ჯერ კიდევ კ. კეკელიძის (შემდეგ, რ. სირაძის და სხვ.) დაკვირვებით-ამავე ხატს იმეორებდა მცხეთაც თავისი შემოგარენით: „ძველმა ქართულმა ეკლესიამ, რომელმაც თავისი დასაბამი წმინდა მიწიდან მიიღო, ტოპოგრაფიული თვალსაზრისითაც თავისი დედისგან-იერუსალიმის ეკლესიისგან მიიღო ასლი, როდესაც მცხეთასა და მის მიდამოებში შექმნა ყველა ის უმთავრესი პუნქტი, რომლებთანაც დაკავშირებული იყო ქრისტეს ამქვეყნიური ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი მოვლენები. მცხეთა ქართული იერუსალიმია... მცხეთა, ეს ქართული იერუსალიმი, მდებარეობს მდ. მტკვრისა და არაგვის შესაყარსე, მის ცენტრშია დიდებული საპატრიარქო ტაძარი 12 მოციქულისა... აქ, მტკვრის ნაპირას, სადაც ქართველები მოინათლნენ, დღემდე შემორჩა მღვიმე

ეკლესიის ნანგრევებით, რომელსაც ბეთლემი ეწოდება. მტკვრის მარჯვენა ნაპირას, სწორედ სამხრეთით აღმართულია თაბორის სახელით ცნობილი მთა. მასზე იდგა ფერიცვალების ეკლესია... მცხეთიდან ჩრდილოეთით, სამხრეთ-აღმოსავლეთით, ...მდებარეობს ეგრეთ წოდებული ბეთანია" (კეკელიძე 1957: 362). რ. სირაძე მიუთითებს, რომ ანალოგიები მრავლად გამოვლინდა და აისახა „ნინოს ცხოვრებაში". ხოლო, რადგან მროველის რედაქციას მისდევს გულაბერისძეც, შესაბამისად, გვხვდება „სვეტიცხოვლის საკითხავშიც". ყველაზე მნიშვნელოვანი კი ისაა, რომ **„იერუსალიმშია ქრისტეს საფლავი, მცხეთაში კი დაფლულია კვართი უფლისა. მცხეთა სახეა ე.წ. „ზეციური იერუსალიმისა"**, ამიტომ ანალოგიები სულიერი სიმბოლიკის შინაარსს შეიცავს... აქ უმთავრეს წყვილეულ სახეებს ქმნიან ჯვარი ვაზისა და სვეტიცხოველი, მაყელოვანი და „სამოთხე", არმაზის მთა და „ბორცვი ჯუარისა", „ზემო" და „ქვემო" ეკლესიები, აქვეა ბიბლიური საკულტო მოები: გებელი და გარიზანი" (სირაძე 1987:100). ქრისტეს საფლავის მცხეთური ანალოგიის-კვართის ადგილი უცნობია ნინოს შემოსვლამდე, ეს ადგილი სწორედ მას მიენიშნება სასწაულებრივად. მნიშვნელოვანია, რომ თუკი მანამდე საკვირველმოქმედებს კვართი, ტაძრის აშენების ჟამს მას ცვლის სვეტი, ხოლო შემდეგ-ტაძარი, რომელიც ამთლიანებს სამივე ხატს, მოიცავს თავის თავშივე სამივე სიწმინდეს, ზეგარდამოქსოვილ საუფლო კვართს, ცხოველ სვეტსა და საკუთრივ ეკლესიას. მხოლოდ ამ შემთხვევაში, ეკლესია შეიძლება ორგვარად გავიაზროთ და ბინარული დატვირთვა მივცეთ: ეკლესია-სვეტიცხოველი და ეკლესია-ახალდაფუძნებული, სამოციქულო. მცხეთა-ზეციური იერუსალიმის ამგვარად გააზრება საუკუნეთა განმავლობაში ქრისტიანული სამყაროს წინაშე ქართველი ერის მიერ საკუთარი მისიის გაცნობიერებას უკავშირდება. მსჯელობის ამგვარად წარმართვა ძალზე **ლოგიკური შედეგით - ქართველი ერის საზეპურო ერად, ახალ იერუსალიმად წოდებით სრულდება.** ამ იდეის ღერძი კი სწორედ მცხეთაში დაფლული კვართია, რომელზეც გამობრწყინდა სვეტი და რომელზეც აიგო საკვირველი ტაძარი-სვეტიცხოველი, რომელიც, ერთი მხრივ, მოციქულთა სახელობისაა, ხოლო, მეორე მხრივ, ქართველთა სიონადაც იწოდება. ჯერ კიდევ VII-VIII საუკუნეებში იოანე საბანისძემ ჩამოაყალიბა ეროვნული თვითშეგნების

მსოფლმხედველობრივი კონცეფცია, სადაც ქრისტიანული სამყაროს ყურეში მოქცეულ ქართველ ერს სარწმუნოებრივი აღმსარებლობითა და ღვთის წინაშე გაღებული ღვაწლით ბერძნებს უთანასწორებს[16] („არა ხოლო ბერძენთა სარწმუნოებაი ესე ღვთისამიერი მოიპოვეს, არამედ ჩვენცა, შორიელთა ამათ მკვიდრთა", ძეგლები 1964:55), ხოლო ქართლს იმ მადლის გამო, რომელიც მის წიაღში დამკვიდრებულთ ქრისტესთვის ღვაწლის სურვილს აღუძრავს, **დედად წმიდათა** უწოდებს. გიორგი მერჩულე ქართველ ბაგრატიონთა გენიალოგიურ შტოს დავით მეფსალმუნეს და, შესაბამისად, მაცხოვარს, უკავშირებს („დავით წინასწარმეტყველისა და უფლისა მიერ ცხებულისა შვილად წოდებულო ხელმწიფეო",-მიმართავს გრიგოლი აშოტ კურაპალატს (ძეგლები 1964:262). თუმცაღა, უსათუოდ უნდა აღვნიშნოთ, რომ დამკვიდრებული მოსაზრების პარალელურად ეს ეპიზოდი, ზოგადად, ცხებულ მეფეთა დავით მეფსალმუნის სულიერ მემკვიდრეობასაც, საღვთო მადლმოსილებასა და მირონცხებულობასაც უნდა გულისხმობდეს. არ იხსენიება საული, რომელიც პირველი ცხებული მეფეა, თუმცა არა მორჭმული ხელმწიფე, სამაგიეროდ იხსენებს დავითს, რომლის შტოშიც იშვა მაცხოვარი და რომელიც მორჭმით განაგებდა ისრაელს, შესაბამისად, „პატიეთან ერთად პატიეცაა" მისი

[16]თუკი იოანე საბანისძე ბერძნებს ქართველებს უთანასწორებს, გელათის სკოლის ავტორი-გულაბერისძე ქართველთა და ბერძენთა ნათესაეის ხასიათსა და თვისებებს წარმოაჩენს და სრულიად განსხვაეებულ პოზიციას გვთავაზობს: მას, როგორც ელინოფილ ავტორს, მოსწონს ბერძენთა ტრადიცია, ხედავს ქართველთა და ბერძენთა განსხვაეებულ თვისებებს და არა მხოლოდ ახასიათებს, არამედ, ერთ შემოხვეეაში ნინოს შემოსვლას გვიხსნის ქართველთა მძვინვარე და უგლიმი ხასიათით, სხვაგან წუხს, რომ ქართველთა ნათესავს არა აქვს ჩვეეა „სამეცნიერო და საფილოსოფოსოთა საქმეთა გამოძიებისა" და ა.შ. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ბერძენთა ნათესავის ამგვარი წარმოჩენა გულაბერისძის მიერ „სვეტიცხოველის საკითხავის" დათარიღების ერთ-ერთ არგუმენტად გვესახება. ამავე დროს, იმავე მომენტებით უკეთ წარმოჩნდება, რომ ქართველთა სასეპურო ერად გამორჩეეა უფლის განგებულებაა და არა ქართველი ერის დამსახურება (ამიტომაც, მიუხედავად რაგვარობისა, სწორედ ***ქართლებრთა ნათესავს*** უწოდებს გულაბერისძე სასეპურო ერს, ქვართის, სვეტისა და სვეტიცხოველის ტაძრის მფლობელს).

სულიერი მემკვიდრეობა). X საუკუნეში იოანე-ზოსიმე მეორედმოსელის უამს ერთა ქართული ენით „განკითხვას“ წინასწარმეტყველებს და მას სახარებისეულ ლაზარეს უწოდებს („სახარებასა შინა ამას ენასა ლაზარე ჰქვია“. ამ უჩვეულო „ქების“ ტექსტის ახსნა-გააზრება არაერთმა მკვლევარმა სცადა, შესაბამისად, არაერთგვარია თხზულების სიმბოლიკისა და სახისმეტყველების ახსნაც. ცხადია, ჩვენ ამ საკითხებს არ შეეხებით).

ახალი იერუსალიმის იდეა სრულიად განსხვავებული კონტექსტით გელათის აკადემიის სიმბოლოც გახდა. X-XIII საუკუნეთა სასულიერო ლიტერატურა მესიანისტურ იდეას ძალუმად წარმოაჩენს. გულაბერისძესთან მეორდება მცხეთის - მეორე იერუსალიმის იდეა, რომელიც ეპოქის შესატყვის გააზრებას იმატებს: ერის რჩეულობის იდეას იძენს. თუკი თავდაპირველად *მეორე იერუსალიმი* ტრანსფორმირდა გამოთქმად *ახალი იერუსალიმი* (რაც ცვლის პირვანდელ დატვირთვას. თავდაპირველი გააზრება კი ამგვარი იყო: „როგორც აღმოსავლური საქრისტიანოს ცენტრია იერუსალიმი, ასევე უნდა იყოს მცხეთა საქართველოსთვისო“, (სირაძე 1987:83), თანდათანობით გაჩნდა ქართველთა მისიის ახალი ახსნაც: როგორც ძველ აღთქმაში ისრაელი იყო რჩეული ერი, ისე ქრისტიანობის გავრცელების შემდგომ ქართველთა ნათესავი რჩეული, ანუ ***საზეპურო ერია***. ამგვარი გააზრება თავად ტერმინშიც აისახა[17] (აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართველთა ნათესავი „საზეპურო ერია“, მცხეთა-**ახალი იერუსალემი**“, მაშინ, როცა კონსტანტინეპოლი-**ახალი ჰრომი**, იერუსალიმში იგულისხმება სულიერი რჩეულება, მაშინ, როცა რომში მოიაზრება მხოლოდ კულტურულ-პოლიტიკური ძალმოსილება). ცხადია, ჩვენ არ შეეხებით ლექსემის გენეზისის საკითხს. ჩვენთვის საყურადღებო ჰაგიოგრაფიულ და ბიბლიურ ტექსტებში მისი დატვირთვა და სიმბოლური გააზრებაა. ტერმინი ***საზეპურო ერი*** არაერთ სასულიერო თხზულებაში გვხვდება: „ნინოს ცხოერება“, „აბდულმესიანი“, „დავით და

---

[17] ნ. სულავამ საგანგებო წერილი უძღვნა ტერმინს „საზეპურო ერი“, რომელშიც შეჯამებულია ყველა ის მოსაზრება, სადაც ამ ლექსემისა და სახის გააზრებაა წარმოდგენილი და გამოთქმულია საყურადღებო დასკვნაც X-XIII სკ.თა ძეგლებში მისი დატვირთვის შესახებ.

კონსტანტინეს მარტვილობის“ მეტაფრასული რედაქცია, არსენ ბულმაისიმისძის ხელთუქმნელი ხატის საგალობელნი და ა.შ.

სასეპუროს მნიშვნელობის განსაზღვრაში განსაკუთრებული როლი ენიჭება ბიბლიის ქართული თარგმანის მონაცემებს, რომელთა მიხედვით <u>საზეპუროდ ისრაელია მიჩნეული</u>... გამოსელ., II შჯულისა და I მეფეთა წიგნებში ისრაელი მოიხსენიება სასეპუროდ: „და აწ უკუეთუ სმენით ისმინოთ ხმისა ჩემისა და დაიცვათ აღთქუმაი ჩემი, იყენეთ ჩემდა ერ სასეპურო ყოველთაგან ნათესავთა, რამეთუ ჩემი არს ყოველი ქუეყანა“ (გამოსლვ. 19,5); „ხოლო უფალმან არა განიშოროს ერი თვისი სახელისა მისისათვის დიდისა, რამეთუ შეგიწყნარნა თქუენ უფალმან და გამოგირჩია თქუენ ერად სასეპუროდ“ (I მეფეთა, 12, 22); „გამოგირჩია უფალმან...რათა იყო შენ მისა ერად სასეპუროდ (II შჯულ. 6,7)“ (სულავა 2004:22). რას ნიშნავს ბიბლიური გააზრებით *რჩეულობა*? გამოსელათას მოხმობილ მუხლს მოსდევს კიდევ ერთი ახსნა: „ხოლო თქვენ იყენეთ ჩემდა სამეუფო, მღდელობა, ნათესავ წმიდა. ესე სიტყუანი ჰრქუნე ძეთა ისრაელისათა“ (გამ. 19, 6). როგორც ჩანს, უფალი რჩეულობას ისრაელს მხოლოდ მცნებათა მიდევნის, სჯულის აღსრულების შემთხვევაში აღუთქვამს (ამიტომვე მიმართავს: *უკუეთუ ისმინოთ...*), თუმცაღა, როგორც ბიბლიის ძველი თარგმანებისთვის იყო დამახასიათებელი, ტერმინი მდგრადი შესატყვისით არ გადმოდის და შეესაბამება ხან „შენს (უფლის) ძეებს“, ხანაც „იაჰვეს ხალხს“.

ჩვენთვის საყურადღებოა, რომ ბიბლიის გელათურ რედაქციაში „საზეპუროს“ ნაცვლად, როგორც წესი, გვაქვს „იყვნეთ ერად ჩემდა“ და, რაც ძალზე დამაფიქრებელია, მხოლოდ ორ ხელნაწერში (A179 1669 წლ.-სა და A51 XVII-XVIII სკ.-ებისა! ეს უკანასკნელი საბას რედაქციადაა ცნობილი)[18] *დასტურდება შესიტყვებით „ერი საზეპურო“.*

„ებრაულ ტექსტში სასეპურო შეესაბამება სიტყვას „სეგილლა“, ღმერთის ძვირფასი საკუთრება, ბერძნულში - λαος περιουσιους, გამორჩეული, საუკეთესო, აღმატებული,

---

[18] ეს ძალზე საყურადღებოა, რადგან საკითხავის ხელნაწერებიც სწორედ ამ პერიოდს განეკუთვნება. შესაძლოა კვლაავაც გვიანი გადამწერ-რედაქტორების კვალიც იკითხებოდეს.

არაჩვეულებრივი ხალხი“ (სულავა 2004:22). ნიშანდობლივია, რომ ბიბლიის მუხლი საბას მიერაა შესწორებული. თავად სულხან-საბა საზეპუროს ამგვარ ახსნას გვთავაზობს: „ხეციური პურისმტე, ღვთიური პურისა და მადლის მოსიარე“. ეს ტერმინი „ქართლის ცხოვრებაშიც“ (სწორედ ლეონტი მროველთან!) გვხვდება: „ოი, დედაო ჩემო, არა უგულებელვყო **ერი იგი საზეპურო** უფროს ყოველთა ნათესავთა, მეოხებითა შენითა მათთუის“ („ქართლის ცხოვრება“ 1955:38).

ნიკოლოზ გულაბერისძესთან კი ვკითხულობთ: „**წინასწარვე განეგო** (!) სახიერსა მას ამის სამეფოსა ერად საზეპუროდ შემსადება და ვინაოგან ნაწილიცა იყო ყოველადწმიდისა ღვთისმშობლისა, ამისთვის უფროსღა ღირს იქმნა ამას საშინელსა მადლსა ესე კედარი, ამისთვისცა უკუე წინასწარვე წარმოავლინა მადლი ღვთაებისა მისისა, რათა პირველადვე დაიწინდოს კუაროთითა მით და მადლითა ღვთაებისა მისისათა“ (საბინინი 1882:77). საფიქრებელია, რომ *საზეპურო ტერმინად ნიკოლოზ გულაბერისძესთან ან „ქართლის ცხოვრებიდან“ გადავიდა ან კელავაც საქმე გვაქვს ტექსტის გვიანი გადამწერების მიერ შეცვლასთან* (სწორედ XVII საუკუნის ჩასწორებებთან). თუმცაღა, აქ მნიშვნელოვანია თავად მესიანური იდეა. ისრაელს უნდა დაეცვა მცნება, რომ ყოფილიყო რჩეული ერი; ერის რჩეულობა, ახალ იერუსალიმად ღვთისავე განგებულებით ქართველთა ნათესავის მოასრება კვართის იერუსალიმიდან მცხეთას ჩამობრძანებითაც გამოიხატა, რისთვისაც მირიან მეფე საგანგებოდ აღავლენს ლოცვას (საბინინი 1882: 97-98).

უფლის განგებულებით, ქართველთათვის რჩეულობის საწინდარი არა ღვთის მცნებათა მიდევნა, არამედ ღვთისმშობლის წილხვდომილებაა. ამავე დროს, უმნიშვნელოვანესია, რომ ქართველი ერის საზეპურო ერად გამორჩევა, ღვთისავე განგებულებით, მის გაქრისტიანებამდე კვართის ჩამობრძანებითა და „სამოელის ძალის“ ქართლის შუაგულში - წარმართული ქართლის ცენტრში - მცხეთაში დაფლვით შემზადდა და განისაზღვრა: „ხოლო ამისიცა სათანადო არს თქმაჲ, რათა თჳთ მებრ ეშმაკნიცა მოავრისა მის და მამისა მათისა თანა ძარღვ შეჭრილ და მობრუეილებულ იქმნენ. პირველვე უკუე ამისთვის წარმოავლინა წმიდაჲ იგი

კუართი ნათელი ნათელთა ყოველთა მფლობელისა ცეცხლისა მის ღუთაებისა გუამსა შემცუელი და დამფარველი, რათა უკუე დედასა მას ქადაქთასა სამუალ მდებარეობითა ვითარცა ცეცხლი მუცელსა შინა შთაგდებული მძაფრიად უწყალოდ სცვიდეს სამოელს“ (საბინინი 1882:77).

აქეე ერთი ასპექტიც უნდა გამოვკვეთოთ, რომელ'ს'ედაც ნიკოლო'ს გულაბერისძე ამახვილებს ყურადღებას: მცხეთისა და ქართლის (ქართველთა ნათესაეის) - საზეპურო ერის „ეშმაკთა საკრველთაგან“ გათავისუფლება (განსხვავებით გამორჩევისგან) მოხდება არა კვართის ქართლში შემოსელისთანავე, არამედ მხოლოდ ქართველთა მოქცევისა და ეკლესიის შენების შემდეგ, ე.ი. მხოლოდ მას შემდეგ, რაც განიწმინდება ერი და უფლის განგებულებასა და ნებას ერის ნებაც დაემთხვევა (საბინინი 1882: 88-89).

ძალ'ს'ე საინტერესოა, რა დატვირთვა აქვს *ერს* შესიტყვებაში „სა'ს'ეპურო ერი“ და რა ლექსემას მიმართავს გ'ულაბერისძე დღევანდელი ერის მნიშენელობით? ეხვდებით ორ ძირითად ტერმინს-*ერსა* და *ნათესავს*, თუმცაღა ერთგან გვაქვს ტერმინიც *ტომი*: „უგლიმი ნათესაეი“ (**საბინინი** 1882:72), „თაყუანისსცემდეს ყოველნივე იგი **ერნი**“ (**საბინინი** 1882:73), ნინო „ტიროდა ... ტყუე ქმნილობისათვის **ერისა** მის უგულისხმოსა“ (**საბინინი** 1882:73), „განხრწნეს **ერი** შენი“ (**საბინინი** 1882:73), გამოვიდა „მირიან მეფე ყოვლისა **ერისა** თანა“ (74), „ევედრებოდა, რაითა მოხედნეს წყალობით **ერსა** მას შეცთომილსა“ (**საბინინი** 1882:74), „ესუა მას დედა **ტომისაგან** ელი მღუდლისა“ (საბინინი 1882:76), „წინასწარვე განეგო სახიერსა მას ამის სამეფოსა **ერად** სა'ს'ეპუროდ შემზადება“ (**საბინინი** 1882:77), „საქმე დიდი განისმა ...და საცნაურ ექმნა...ყოველსა **ერსა**“ (**საბინინი** 1882:77), „ხოლო ჩუენება ესე მოასწავებდა **ერისა** მის შავისა და დაბნელებულისა ნათლისღებისა მიერ ცოდუათა განსპეტაკებასა, რომელიცა ესე მცირედთა დღეთა შემდგომად უფალმან საქმით გამოაჩინა, რამეთუ ყოველი იგი **ერი** წმიდისა ნინოს მიერ წყლისაგან აღმოშობითა განსპეტაკნეს“ (საბინინი 1882:78), „ჰყვეს შეიდნი დედანი, **ნათესავით** ურიანი“ (**საბინინი** 1882:78), „მტერი იგი **ნათესავისა** ჩუენისა სამოელ ამპარტავნებითა და ზუაობითა ბოროტად დაეცა“ (**საბინინი** 1882:82), „ყოველი **ერი** შემსჭუალულ

იყო ხედუასა მისსა“ (**საბინინი** 1882:83), „დედოფალი ყოველისა მის **ერისა** თანა სიხარულით აქებდეს“ (**საბინინი** 1882:83), „მოახლებულ არს უამი წარწყმედისა მათისა და ამათ **ნათესავთა** მათგან გათავისუფლებისა“ (**საბინინი** 1882:89), „ქრისტიანობისა ებგურად ღირსა ქმნილ **ერსა** ზედა საზეპუროსა წყალობა აურაცხელისა ღვთისაგან“ (**საბინინი** 1882:95) და ა.შ.

ამთავითვე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ***ტომი*** მოხმობილ მაგალითში ნიშნავს შტოს („ტომისაგან ელი მღუდელისა“ - ელი მღვდლის შტოსგან). სწორედ ამგვარადაა შესწორებული გელათის ბიბლიის „რიცხვთა“ წიგნში სხვა რედაქციების „ნათესავი“. მოხმობილი მაგალითებიდან გამომდინარე, ***ნათესავი*** მოდგმას უნდა აღნიშნავდეს, ხოლო ***ერი*** ხალხსაც (ხალხის სიმრავლესაც) და მოდგმასაც. ბიბლიაში ერი და წარმართი ოპოზიციური წყვილია, რომელთაგან ერი ყოველთვის ღვთის რჩეულ ხალხს - ისრაელს აღნიშნავს (მელიქიშვილი 1999:212). გელათის კატენებიანი ბიბლიის ერთ-ერთ სქოლიოში ტომისა და ერის ურთიერთმიმართება ამგვარადაა წარმოჩენილი: „ტომი უმეტეს გარეშემცველობითი არს უფროის, ვიდრე სახელი ერისაი, ვიდრემდის იყოს ტომობაი, ვიდრემდე გეთსონისი სახელად, ხოლო მისგან შთამოსლვაი-ერად ძეთა მისთაი“ (A1108, f. 38r, Q1152, f. 94r). ამ შენიშვნაში საინტერესო ისაა, რომ ერი აქ გაგებულია არა როგორც ზოგადად „ხალხი“, „კრებული“, არამედ სწორედ მისი ახალი, თანამედროვე მნიშვნელობით“ (მელიქიშვილი 1999:213).

შესაძლოა დავუშვათ, რომ „საზეპურო ერშიც“ ერი გულისხმობს სწორედ ამ ტერმინის თანამედროვე გააზრებას („ერი არის ისტორიულად ჩამოყალიბებული მყარი ერთობა, წარმოშობილი ენის, ტერიტორიის, ეკონომიური ცხოვრებისა და იმ ფსიქიკური წყობის ერთობის ბაზაზე, რომლის გამოხატულებაა კულტურის ერთობა“, მელიქიშვილი 1999:23). როგორც ჩანს, „საზეპურო ერს“ სწორედ რელიგიურ-სიმბოლური და პოლიტიკურ-იდეოლოგიური ტერმინის დატვირთვა აქვს.

ნიკოლოზ გულაბერისძე, ერთი მხრივ, ქართველ მოღვაწეთა ტრადიციას აგრძელებს და სამი ურთიერთგანმაპირობებელი სიწმინდის - კვართის, სვეტისა და საკვირველმოქმედი ეკლესიის მადლმოსილების გამო ქართველ

ერს რჩეულ ერს, ახალ იერუსალიმს, საზეპურო ერს უწოდებს (უფრო მეტიც, თავადაც ქმნის ახალი იერუსალიმის ხატს). ხოლო, მეორე მხრივ, ელინოფილ ავტორად რჩება და არ ავიწყდება იმ ღირსებათა ჯეროვნად შეფასება, რაც ბერძენთა ნათესავისთვის მიუმადლებია უფალს. ამავე დროს, არც წმინდა ნინოს ღვაწლის დამაკნინებელთა გაფრთხილება რჩება უყურადღებოდ: „დაიყავნ პირი ბოროტად და ამაოდ დამაკნინებელი ქადაგებისა და მოქცევისა ჩვენისათვის ბუნებისა მიერ დედობრივისა, არამედ უფროსად და უმეტესად ვმოხარულობდეთცა და ვმოქალაქობდეთ მეუედრებელთა მათ ჩუენთა მიმართ უგუნურების მომ'სრახთაო", რადგან სწორედ ის არის ჩვენი ეკლესიის ღირსება, რაც სხვათაგან მისი პატივის დამაკნინებლად გამხდარა.

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. **აკაკი 1958**: აკაკი წერეთლის თხზულებათა სრული კრებული 15 ტომად, თბ., საბჭოთა საქართველო, ტ.VIII, 1958;
2. **ალექსიძე 2007**: ალექსიძე ზ., „მოქცევაი ქართლისაი", თბილისი, 2007
3. **ბეზარაშვილი 2004**: ბეზარაშვილი ქ., რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, თბ. 2004;
4. **ენციკლოპედია 1991**: ბიბლიის ენციკლოპედია ორ ტომად,, ტ. II, მოსკ., „ცენტურიონი", 1991
5. **თამარაშვილი 1995**: თამარაშვილ მ. ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, გამოსაც. მოამზადა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1995;
6. **თამარაშვილი 1995**: თამარაშვილ მ. ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, გამოსაც. მოამზადა ზ. ალექსიძემ, თბ., 1995;
7. **კაკაბაძე 1966**: კაკაბაძე ს. შოთა რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, განათლება, 1966;
8. **კეკელიძე 1951**: კეკელიძე კ. ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. I, თბილისი, სტალინის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამ.-ბა, 1951;
9. **კეკელიძე 1957**: კეკელიძე კ., ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, IV ტ., თბილისი, 1957

10. ლექსიკონი-ცნობარი I, 1984: ქართული მწერლობა ლექსიკონი-ცნობარი, წიგნი I, თბილისი, „განათლება“, 1984;
11. ლოცვანი 2004: ფსალმუნნი და ლოცვანი, თბ., „აკრიანი“ 2004
12. მელიქიშვილი 1996: მელიქიშვილი დ., გელათის სალიტერატურო სკოლის ენობრივი სტილის ერთიანობისა და ინდივიდუალურობის საკითხისათვის, ჟურნ. გელათის მეცნიერებათა აკადემიის უწყებანი, №2, 1996
13. მელიქიშვილი 1999: მელიქიშვილი დ., ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან, „ლოგოსი“, თბილისი, 1999
14. მეტრეველი ე. 1998: ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი, თბილისი, 1998;
15. მეტრეველი რ. 2000ა: საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქები, თბილისი, ნეკერი, 2000წ.;
16. მეტრეველი რ. 2000ბ: საქართველოს მეფეები, თბილისი, ნეკერი, 2000წ.;
17. ნიჟარაძე ე: ნიჟარაძე ე., ქართული მითოსი, ტ.I. ტ.II, თბილისი 1982
18. საბინინი 1882: საბინინი მ. საქართველოს სამოთხე, ნიკოლოზ გულაბერისძის „სვეტიცხოვლის საკითხავი“
19. სირაძე 1987: სირაძე რ., ქართული ჰაგიოგრაფია, „ნაკადული“, თბ., 1987
20. სირაძე 1992: სირაძე რ., ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, თბ. 1992
21. სულავა 2004: ჟურნ. ლიტერატურა და ხელოვნება, ტერმინის „სასეპურო ერი“ ინტერპრეტაციისთვის, თბილისი, 2004, I
22. ქადაგიძე 2001: ქადაგიძე, თამარ მეფისდროინდელი მატიანე, თბ., 2001,
23. „ქართლის ცხოვრება“ 1955: ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, ტ. I, სახელგამი, თბილისი, 1955
24. ქხა I,2: 1976: ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, კ. კეკელიძის სახელობის ქართულ ხელნაწერთა ინსტიტუტის გამოცემა, თბ., 1976;

25. **ღვთისმსახურის...1989**: დიდმოწამე იპოლიტე რომაელის სიტყვა ღვთის განცხადებაზე, ღვთისმსახურის სამაგიდო წიგნი, ოთხ ტომად, ტ. I, მოსკოვი, 1989
26. **ჩხარტიშვილი 2007**: ჩხარტიშვილი მ., პიეროტოპია „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში", ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები (მასალები), თბილისი, 2007
27. **ცხადაძე 1960**: ცხადაძე ქ. უცნობი ავტორის „ნინოს ცხოვრება", კრებულიდან „კ. კეკელიძე-80 წელი"
28. **ძეგლები 1964**: ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. I, თბ., 1964
29. **ძველი ქართული...1978**: ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, „მსოფლიო ლიტერატურის ბიბლიოთეკა", გამომც. საბჭ. საქართველო, რედ. ივ. ლოლაშვილი, თბ., 1978
30. **ჭელიძე ედ. 1998**: ჟ. რელიგია, I-II, იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა;
31. **ჯავახიშვილი II, 1983**: ჯავახიშვილი ივ., ქართველი ერის ისტორია, II, თბ. 1983;

ნანა მრევლიშვილი

იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამების“ სტრუქტურულ-კომპოზიციური თავისებურება

იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“ დღემდე მკვლევართა გაუნელებელი ინტერესის საგანია. ბევრი ითქვა, ბევრი კვლავაც სათქმელი დარჩა, ბევრი რამ ახლებურ ინტერპრეტაციას ითხოვს... შეეეცდებით მოკლედ ვიმსჯელოთ იმ სტრუქტურულ-კომპოზიციური თავისებურებების შესახებ, რომლებიც ამ უნიკალურ ძეგლს ახასიათებს. ამ საკითხებზე მსჯელობა აუცილებელია დავიწყოთ იმის გახსენებით, თუ რა კონკრეტული თემისა და იდეის გამოსახატავად შექმნა ავტორმა ნაწარმოები. ნაწარმოების თემაა ისტორიული პირის, წამებული შუშანიკ დედოფლის სარწმუნოებრივი ღვაწლის აღწერა, ხოლო ავტორის იდეაა შექმნას და წარმოაჩინოს სახე-ნიმუში ქრისტიანი ადამიანისა, რომელსაც, კონკრეტული საჭიროებისას, ყველაზე ღირებულის – სიცოცხლის (ხოლო შუშანიკის შემთხვევაში კიდევ მეტის – შვილების) დათმობაც კი შეუძლია აღმსარებლობისათვის, შუშანიკ დედოფლის მოწამებრივი აღსასრულის ჩვენებით ავტორი გამოკვეთს იდეალს (შეცნობა ჭეშმარიტი აღმსარებლობისა – ქრისტიანობისა - და მისი უანგარო და თავგანწირული მსახურება), რომლისთვისაც ნამდვილად ღირს თავშეწირვა, რომელიც ამქვეყნიურ ყველა იდეალზე მაღლა დგას.

რასაკვირველია, ეს იდეა არც კონკრეტული ავტორის აზროვნების პროდუქტია და არც - ორიგინალურ ქართულ ნიადაგზეა აღმოცენებული. ამგვარი იდეის გამოხატვა თავად აგიოგრაფიული ჟანრის სპეციფიკის უცილობელი ატრიბუტია. ხოლო მთლიანობაში აგიოგრაფიული ძეგლის იდეოლოგიური კონცეპტი, რა თქმა უნდა, თანხვდება ზოგადად ქრისტიანის იდეოლოგიურ კონცეპტს და მისი ფორმულირებაა ადამიანის მიერ ღვთის შემსგავსება, განკაცებული ღმერთის ამქვეყნიური ცხოვრების გზის განმეორების მეშვეობით უფლის წიაღ დაბრუნება.

ამგვარი ანალოგის თვალსაზრისით პრიორიტეტი მოწამეობას ენიჭება და ადრეული პერიოდი განსაკუთრებით გამოირჩევა *მარტვილობათა* ჟანრის ნაწარმოებების სიმრავლით. ამ ტიპის ძეგლების სიმრავლეს, როგორც ცნობილია, თავისი

კონკრეტული მიზეზები აქვს. I-IV საუკუნეებში, ქრისტიანული კონფესიის ფორმირების საწყის ეტაპზე, როდესაც რომის იმპერიაში განსაკუთრებული სისასტიკით იდევნებოდნენ ამ აღმსარებლობის მიმდევრები, იქმნებოდა მათი მოწამებრივი ღვაწლის ამსახველი მასალა, ამასთან, რეალური საფრთხის გამო ყველა ადამიანი, რომელიც ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში მონაწილეობდა, ითვლებოდა „ღვთის კაცად," ღვთისთვის თავშეწირულად. მართალია, ამ დროისათვის, ქრისტიანული კანონიზაცია ფორმირებული არ იყო, მაგრამ ღვთისმსახურების დროს უკვე ხდებოდა ქრისტიანობისათვის თავშეწირულ პირთა, და განსაკუთრებით – მოწამეთა, თაყვანისცემა და საგანგებო ლოცვით მოხსენიება.

პარადოქსია, მაგრამ ადრეული პერიოდის მოწამეთა ღვაწლის ამსახველი ძეგლების წყაროდ გვეველინებიან სწორედ იმ ადამიანებთა ჩანაწერები, რომლებიც სჯიდნენ ქრისტიანებს. ეს არის ძირითადად დოკუმენტური მასალა, დაკითხვების ოქმები, სასჯელის მისჯის ამსახველი წერილობითი აქტები, რომის კონსულებისა თუ მოსამართლეების მიერ დამოწმებული. ცხადია, ამ მასალას, გასაგები მიზეზების გამო, არ შეიძლებოდა ჰქონოდა რაიმე მხატვრული ღირებულება. ეს მასალა ძირითადად ერთმანეთის მსგავსი და ერთფეროვანი იყო და, მეტ-ნაკლებად გადამუშავებული, იგზავნებოდა ერთი ეკლესიიდან მეორეში და ასე იგებდა საზოგადოება ამა თუ იმ მოწამის ღვაწლის შესახებ.

ისტორიულ ქრონიკებში გვხვდება ცნობები, რომ უკვე უძველესი პერიოდიდანვე ქრისტიანებმა დაიწყეს შედგენა კრებულებისა, რომლებშიც საღმრთო ლიტურგიაზე მოხსენიების მიზნით აღნუსხავდნენ მოწამეების ვინაობასა და გარდაცვალების თარიღებს. მოგვიანებით ინფორმაცია წმინდანების შესახებ უფრო მრავალფეროვანი და დეტალური ხდება. თანდათან ყურადღება ექცევა მხატვრულ-ესთეტიკურ ფორმას. ავტორები ცდილობენ გამომსახველობითი საშუალებების მოძიებას, ფორმირებასა და დახვეწას, რთულდება და იხვეწება ძეგლების სიუჟეტურ-კომპოზიციური მხარე, ყურადღება ექცევა თხრობის სტილსა და მანერას, უფრო მოგვიანებით კი ავტორები რიტორიკულ სამკაულებსაც იყენებენ. ეს ყველაფერი მკითხველზე ემოციური ზეგავლენის გაძლიერების მიზანს ემსახურება.

იკონოგრაფიისა, და ზოგადად, საეკლესიო ხელოვნების მსგავსად, აგიოგრაფიას ახასიათებს მკვეთრად განსაზღვრული კანონიკა. ის მისდევს მკაცრად დადგენილ წესებს, რომლებიც გასაზღვრავენ უანრის სპეციფიკას. ამგვარი კანონიკა აყალიბებს ნაწარმოების როგორც ენობრივ-სტილისტურ, ასევე – სტრუქტურულ-კომპოზიციურ ხასიათს. რადგან შუა საუკუნეების ლიტერატურაში თვითმყოფადობისა და თავისუფლების გაგება არ სცილდება მკაცრად კანონიზირებულ ჩარჩოებს, სქემატურია როგორც პერსონაჟის ვიზუალური თუ შინაგანი სახე, ისე ნაწარმოების კონსტრუქცია. თუმცა, ზოგჯერ, მიუხედავად მკაცრად დადგენილი ჩარჩოებისა, ავტორის თვითმყოფადობა თავს იჩენს როგორც სტილისტური თვალსაზრისით, ისე - მხატვრული სახის ფორმირებისას.

როგორც იკონოგრაფია ახდენს ადამიანის სახის გარკვეულ დეფორმირებას ადამიანის სულიერი არსის გამოვლინების მიზნით, ასევე აგიოგრაფია მიზანმიმართული სტრუქტურის გამოყენებით ქმნის წმინდანის სახეს და ამ პროცესში უკანა პლანზე გადადის ყოფითი ასპექტები და რეალურ-ისტორიული ფაქტები. არსებითად, წმინდანის ფიგურა არის ცენტრალური ღერძი ნაწარმოებისა და თხრობის სხვა პლასტები (ყოფითი დეტალები თუ ფაქტები) მისი სულიერი კონტურებისა და, შესაბამისად - წმინდანის ღვაწლის გამოსაკვეთად არის დანიშნული.

კონკრეტულ სქემას ექვემდებარება პერსონაჟთა განლაგებაც. „შუშანიკის წამების“ ცენტრალური ფიგურის – შუშანიკის, გვერდით მუდმივად ჩანს ან მოიაზრება ორი პერსონაჟი, ვარსქენი – მისი მეუღლე, რომელიც მისი მოწამებრივი აღსასრულის მიზეზიცა და აღმსრულებელიც ხდება და დედოფლის მოძღვარი – იაკობი, რომელიც იმავდროულად ნაწარმოების ავტორიცაა. პრაქტიკულად, ეს არის ორი განშტოება – დედოფლის მოწინააღმდეგე და მომხრე ფლანგები, დანარჩენი პერსონაჟების განლაგება და ფუნქცია ამავე პრინციპს ექვემდებარება. ამასთან, ავტორი ხაზგასმით წარმოაჩენს დედოფლის მომხრეთა აშკარა რიცხობრივ უპირატესობას: ჯოჯიკი და მისი ცოლი, რომლებიც მუდმივად თანაუგრძნობენ დედოფალს, რომლებიც ცდილობენ განვითარებული კონფლიქტის შერბილებას (თავდაპირველი მოციქულობა შუშანიკთან, პურობის სცენა, ვარსქენისთვის

შუშანიკის ბორკილებისაგან განთავისუფლების თხოვნა ჰერეთის სა'ხლვართან და ა. შ.), რომლებსაც სჯერათ შუშანიკის მოწამებრივი ღვაწლისა, სჯერათ, რომ დედოფალი ღვთისაგან წმინდანადაა გამორჩეული (ნაწარმოების ფინალი, როდესაც ჯოჯიკი მთელ ოჯახთან ერთად მიდის შუშანიკთან, რათა შენდობა და კურთხევა მიიღოს წამებული რძლისაგან); **სასულიერო პირები** – პრაქტიკულად, ისინი თავიდანვე მკვეთრად და კატეგორიულად გამოხატავენ თავიანთ პოზიციას („წარსწყმიდე თავი შენი და ჩუენცა წარგუწყმიდე...“ ძეგლები 1964: გვ. 14), ამასთან, ზოგი ვარსქენის მიმართ ვერდაძლეული შიშის გამო ფარულად თანაუგრძნობს დედოფალს (დიაკონი ვინმე, რომელმაც დაწყებული სიტყვის დასრულება ვერ მოახერხა...), უმეტესობა კი ცხადად იღწვის წამებული დედოფლის ნივთიერი თუ მორალური თანადგომის გამოსახატავად (მთავარეპისკოპოსი სამოელი, ეპისკოპოსები აფოცი და იოანე), რა'ხედაც ვარსქენი საგანგებოდ ხუჭავს თვალს, რათა ისედაც გამწვავებული კონფლიქტი კიდევ მეტად არ გამწვავდეს და საპიტიახშოს საზღვარს არ გასცდეს. ავტორის თქმით, შუშანიკის თანამდგომთა რიგში არიან „ა'სნაურნი დიდ-დიდნი და ზეპურნი დედანი, ასნაურნი და უაზნონი სოფლისა ქართლისანი“ (ძეგლები 1964: გვ. 27), რაც, პრაქტიკულად ამ გეოგრაფიული არეალის მთელ მოსახლეობას გულისხმობს.

ვინ დგას პიტიახშის მხარეს? გამოკვეთილი მომხრე ვარსქენისა, თუ არ ჩავთვლით სპარს კაცს, რომელიც მანამდე გამოჩნდება ნაწარმოებში, ვიდრე რწმენაშეცვლილი ვარქენი დაბრუნდება სასახლეში, არ ჩანს. რასაკვირველია, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ პირიახშს ჰყავს გარკვეული წრე თანამდგომელებისა, რომელ'ხე დაყრდნობითაც ცდილობს საკუთარი პოლიტიკური ჩანაფიქრის აღსრულებას, მაგრამ ავტორი მათი ხსნებისა და, მით უფრო, დახასიათებისაგან, თავს იკავებს. ამდენად, ვარსქენის მომხრეთა შორის ვხედავთ სპარს კაცს, კიდევ ერთ პერსონაჟს, რომელიც ცდილობს მის შერერებას, როდესაც ვარსქენი მორიგად გეგმავს დედოფლის გვემას („ჰრქუა ვინმე პიტიახშსა საკუთარმან მისმან, ვითარმედ: „ამათ წმიდათა მარხვათა ნუ რას ეტყჳ მას“ (ძეგლები 1964: გვ. 19), და იგულისხმება ძლიერი მფარველი, სპარსეთის შაჰის სახით. შუშანიკისა და ვარსქენის მომხრეების ამგვარი

რიცხობრივი თანაფარდობის მიუხედავად, სპარსეთის შაჰის ძლიერებით ზურგმომაგრებულ პიტიახშს რეალურად ვერავინ უპირისპირდება, შვიდი წლის განმავლობაში იგი ახორციელებს ქმედებას, რომელიც კატეგორიულად მიუღებელია საზოგადოებისათვის, მაგრამ საზოგადოება ვერ ახერხებს მის შეჩერებას. თუმცა, ვარსქენის ქმედებას ეწირება წამებული დედოფლის სიცოცხლე, მაგრამ ეს ვარსქენის მარცხია და არა გამარჯვება, რადგან პიტიახშის მიზანი არც ოჯახური დრამის განვითარება და არც დედოფლის წამება არ ყოფილა. მისი მიზანდასახულება პოლიტიკური ძალაუფლების შენარჩუნება-გამყარება იყო, მაგრამ ვარსქენი, როგორ ვიცით, ამ ანგარებიან და პატივმოყვარე მიზნებს შეეწირა.

ამდენად, პერსონაჟთა კომპოზიციური სქემა სამპლანიანია: შუშანიკი – ცენტრალური ფიგურა, მისი მომხრეები - იაკობი და მასთან – მოელი საზოგადოება, და მოწინააღმდეგეები – სპარსეთის შაჰთან გარიგებული მოღალატე პიტიახში თანამომხრეთა მცირე ჯგუფთან ერთად.

მაგრამ იბადება კითხვა: პერსონაჟთა ამგვარ კომპოზიციურ სქემაში კონკრეტულად სად აქვთ ადგილი მიჩენილი შუშანიკის შვილებს?

ნაწარმოებში შუშანიკის შვილები მოიხსენიებიან ჯერ კიდევ მანამ, ვიდრე ისინი, როგორც პერსონაჟები გამოჩნდებიან კონკრეტულ პასაჟში. სპარსეთის შაჰის კარზე მისული ვარსქენი მეფეს აღუთქვამს: „რომელი-იგი ბუნებითი ცოლი არს და შვილნი, იგინიცა ესრევე მოვაქცინე შენსა სჯულსა, ვითარცა-ესე მე.“ (ძეგლები 1964: 12). ამ კონტექსტიდან ორი რამ ხდება ცხადი: 1. ვარსქენს ჰყავს შვილები (შუშანიკის, როგორც ცოლის, შესახებ ინფორმაციას ადრევე ვეცნობით). 2. იგი ამ შვილებს გამაზდეანებას უპირებს.

შემდეგი პასაჟში, რომლის მეშვეობითაც უკვე მათ რაოდენობასა (ოთხი) და სქესს (სამი ვაჟი და ერთი ასული) ვიგებთ, აღწერილია როგორ მიჰყავს ისინი შუშანიკს ეკლესიაში, როდესაც ვარსქენის გამაზდეანების ამბავს შეიტყობს, დააყენებს მათ საკურთხეველის წინ და ღმერთს ავედრებს მათი სულების ხსნას. შუშანიკს აქვს (და, როგორც დავინახავთ, არც უსაფუძვლოდ) მოლოდინი იმისა, რომ მხოლოდ გამაზდეანება ვარსქენისა არ არის უბედურება... ეს ერთ-ერთი რგოლია უბედურებათა ჯაჭვისა, რომელიც დაიწყო და, რომელიც

შეეხება მასაც და მის შვილებსაც, რომელიც გაანადგურებს და დაშლის იმ ყველაფერს, რაც მას აქამდე უშენებია. ამგვარი წინათგრძნობა განაპირობებს შუშანიკის ემოციის სიმძაფრეს ვარსქენის გამაზდიანების ამბის გაგებისთანავე.

მესამედ შუშანიკის შვილების შესახებ ავტორი მოგვითხრობს მაშინ, როდესაც მათ უკვე შეიცვალეს სარწმუნოება და ეს ამბავი გააგებინეს დედოფალს: „შვილნი იგი შენნი მოაქცინა მოგობასა“ (ძეგლები 1964: გვ. 12) შუშანიკისთვის ეს უმძიმესი დარტყმაა. მისი განცდა მძაფრია და ტრაგიკული. ავტორი დაგვანახებს თავ'სარდაცემული, მაგრამ არა სასოწარკვეთილი და სულიერად გატეხილი მოწამის სახეს. მისთვის ეს ფაქტი კიდევ ერთი გამოცდაა, ამიტომაც მორჩილებით იღებს ამ ამბავს, ლოცვას გააორმაგებს („მაშინ იწყო თაყუანის-ცემად ღმრთისა მიმართ,“ ძეგლები 1964: გვ.12) და ღმერთს მადლობას სწირავს: „გმადლობ შენ, უფალო ღმერთო ჩემო, რამეთუ იყვნესვე არა ჩემნი, არამედ შენნი მოცემულნი იყვნეს. ვითარცა გნებავს, იყავნ ნებაჲ შენი, უფალო, და დამიცევ მე საქმეთაგან მტერისათა“ (ძეგლები 1964: გვ.12). ამ პასაჟის ბოლოს ავტორი მრავლისმეტყველ კომენტარს დაურთავს: „და ვიდრე მუნ ჟამამდე მოვიდიან შვილნი იგი მისნი ხილვად დედისა თჳსისა, ხოლო რაჟამს მიექცნეს და უვარ-ყვესცა ღმერთი, ვერღარა იკადრეს ხილვად მისა, არამედ სახელიცა მისი სძაგდა სმენად“ (ძეგლები 1964: გვ.12).

ამდენად, შუშანიკის გადაწყვეტილება მკაცრია და კატეგორიული – რაკი შვილებმა უარყვეს ქრისტე, როგორც მათი მაცხოვარი, მან უარყო ისინი, როგორც შვილები. ჩნდება კითხვა: ხომ არ არის დედოფალი ზედმეტად მკაცრი და კატეგორიული შვილების მიმართ, რომლებსაც არ ძალუძთ წინ აღუდგნენ მამის ნებას?

ვიცით. რომ შუშანიკი 476 წლის 17 ოქტომბერს, წამებიდან მეშვიდე წელს გარდაიცვალა. როდესაც ვარსქენი სპარსეთის შაჰის სამეფო კარზე მიემგზავრება, მათი ოჯახი უკვე კარგა ხნის შექმნილი ჩანს. ავტორი იმასაც მიგვითითებს, რომ ცოლ-ქმარს სარწმუნოებასთან დაკავშირებით გარკვეული უსიამოვნება აქვთ. ღრმადმორწმუნე დედოფლისათვის მიუღებელია ვარსქენის გულგრილი დამოკიდებულება ქრისტიანული აღმსარებლობის მიმართ. შუშანიკისათვის ქრისტიანული სარწმუნოება არსებობის წესი და საფუძველია,

ვარსქენისათვის – ოდენ ტრადიციული აღმსარებლობა. შუშანიკმა, შეიძლება აპატიოს ადამიანს ქრისტიანობის ფორმალური უარყოფა, თუ ეს გარდაუვალი აუცილებლობით არის განპირობებული (ამგვარი შემწყნარებლური დამოკიდებულება ჩანს როგორც საკუთარი, ისე ვარსქენის მამის მიმართ. ისტორიულად ცნობილია, რომ თუმცა ვარდანმაც და არშუშამაც ფორმალურად უარყვეს ქრისტიანობა, სიცოცხლის ბოლომდე რეალურად ამ აღმსარებლობის მიმდევრები დარჩნენ), მაგრამ ვერ შეეგუება, რომ ადამიანმა, რომელთანაც სარეცელს იყოფს, პირად და ანგარებიან ზრახვებს შესწიროს ქრისტეს რჯული, რომელიც შუშანიკისთვის თავისი არსით არის უმაღლესი ღირებულება და, ამასთან, პიროვნული და ეროვნული იდენტობის შენარჩუნება-განვითარების საფუძველი. ამდენად, კამათი, უსიამოვნება, წინათგრძნობა ვარსქენისაგან სარწმუნოების უარყოფისა, შუშანიკისათვის მღელვარების საგანია დიდი ხნის განმავლობაში. მაგრამ როდის შეიქმნა შუშანიკისა და ვარსქენის ოჯახი? ზოგიერთი მკვლევარის (ზ. სარჯველაძე; ე. გიუნაშვილი) მოსაზრებით: „შუშანიკი არშუშა პიტიახშის ოჯახთან ადრევე ყოფილა დაკავშირებული. ჩანს, იგი თავისი ბიძის, არშუშას ქვისლის, ჰმაიკ მამიკონიანის, ოჯახის წევრებთან ერთად იყო მამიკონიანთა ძნელბედობის ჟამს არშუშას ოჯახში. ამ დროს უნდა მომხდარიყო ვარსქენისა და შუშანიკის ქორწინებაც“ (წყარო, გვ. 49). თუ ვივარაუდებთ, რომ მათი შეუღლება ვარდანის სიცოცხლეშივე მოხდა, მაშინ ეს 451 წლამდე უნდა მომხდარიყო, რადგან ვარდანი ავარაირას ბრძოლაში დაიღუპა 451 წლის 26 მაისს, გამოდის, 467 წლისთვის, როცა ვარსქენი სპარსეთში მიდის, მათ 16 წლის შექმნილი ოჯახი უნდა ჰქონდეთ და საკმაოდ მოზრდილი შვილიბიც უნდა ჰყავდეთ, რაც ნაკლებ სარწმუნო ჩანს, რადგან შუშანიკის დამოკიდებულება შვილებთან, ეკლესიაში მიყვანისა და საკურთხეველთან ლოცვის ეპიზოდიც უფრო მცირეწლოვან ბავშვებს გვავარაუდებინებს, ვიდრე 15-17 წლის ყმაწვილებს. ვარსქენი 2 წლის შემდეგ ბრუნდება სპარსეთიდან, ხოლო მისი შვილების გამაზდეანების პერიოდი უნდა ემთხვეოდეს შუშანიკის წამების მეოთხე-მეხუთე წელს, რადგან შუშანიკის შვილების გამაზდეანების ცნობას ავტორი მაშინ გვაწვდის, როცა შუშანიკის, როგორც მოწამის სახელი, უკვე განოქმულია მთელს ქართლში, ანუ მოღვაწეობის უფრო გვიანდელ

პერიოდში. სავარაუდოდ, ამ დროისათვის მისი შვილები უკვე დიდები არიან, ანუ, იმ ასაკის ადამიანები, რომლებსაც ჩამოყალიბებული აქვთ ცხოვრებისეული პრინციპები, ამიტომ არის ამდენად მკაცრი და კატეგორიული შუშანიკი შვილების ქმედების მიმართ. როგორც ჩანს, შინაგანად ის მაინც იმედოვნებდა, რომ ამგვარი რამ არ მოხდებოდა, ვარსქენის უსინდისობა და ცინიზმი აქამდე არ მივიდოდა. გულის სიღრმეში იქნებ პირადი მაგალითი და შეუპოვრობაც ეიმედებოდა?! თუმცა, შუშანიკის შვილების ქმედების შეფასებისას ავტორი ამგვარ კატეგორიულობას არ იჩენს. მისი პოზიციით, ესენი არიან ტრაგიკული ადამიანები, რომლებიც მამის იძულებისა და დედის გმობის ობიექტები აღმოჩნდნენ.

სომხური ტექსტი უფრო დეტალურად აღწერს ვარსქენის მიერ შვილების გამაზდეანების ამბავს: „არა დასცხრა ამაოთა ზრახვათაგან, დაღაცათუ ვითარცა მანქანაჲ რაჲმე მტკიცისა ზღუდისაგან გარე მიიქცევდა ახოვნისა მისგან. ეგრეთვე შვილნიცა აიძულნა უვარის ყოფად და მოგუპეტთა მიერ დაიმორჩილნა და მადლსა მიაგებდა მეფესა მას სპარსთასა, რაჲთა უმეტესი პატივი მოიღოს მისგან...“ (აბულაძე 1978: 111).

საგულისხმოა, აგრეთვე ცნობა, რომელიც შემოუნახავს სომხურ ტექსტს და რომელიც შუშანიკის ერთ-ერთი შვილის წყალში დახრჩობის ამბავს მოგვითხრობს: „მათ უამთა ოდენ მოიწია შიში სადაჲთმე და შვილნი მისნი წარიყვანეს ციხესა სადამე. მიჰყვანდეს რაჲ წიაღ მტკურისა მდინარისა, ერთი ყრმათაგანი მდინარესა შთავარდა და დიდი გლოაჲ ეწია პიტიახშსა მას და სოფელსა“ (აბულაძე 1978: 97).

ძნელი სათქმელია, რამდენად შეიძლება ავტორისეულად მივიჩნიოთ მოხმობილი მონაკვეთი და რამდენად შეესაბამება იგი ისტორიულ რეალობას. შუშანიკის შვილების შესახებ არანაირი სხვა ცნობები, გარდა ჩვენ მიერ მოხმობილისა, ისტორიას არ შემოუნახავს. თუ გავითვალისწინებთ ქართველ მეცნიერთა დასკვნებს ამ ძეგლის ქართულ-სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართების შესახებ,[19] სავარაუდოდ, ეს ცნობა სომეხი გადამწერის მიერ უნდა იყოს ტექსტში ჩართული და იაკობ ხუცესს არ უნდა ეკუთვნოდეს.

---

[19] ქართულ-სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართების შესახებ იხ. ი. აბულაძის, იე. ჯავახიშვილის, ნ. მარისა და სხვათა გამოკვლევები.

შვილების პერსონაჟების ჩვენებისას, გარდა თავად ფაქტობრივი მასალის წარმოდგენისა, ავტორის მთავარი მიზადასახულებაა კიდევ ერთხელ გაუსვას ხაზი მოწამის ურყევ ნებას, რწმენას, რომელიც აღმატებულია დედობრივ გრძნობაზეც კი. ამასთან, ავტორი ხაზგასმით გვიჩვენებს, რომ ეს აღმატება გულისხმობს ტკივილიან, ეკლიან, ტრაგიზმით აღსავსე გზას.

ამდენად, როგორც ვხედავთ, თხზულების საერთო კომპოზიციურ ქარგაში შუშანიკის შვილებს ავტორი განკერძოებულ ადგილს უთმობს. ისინი ნამდვილად ვეღარ არიან დადებითი პერსონაჟები, მაგრამ ვერც ცალსახად უარყოფით პერსონაჟებად განვიხილავთ. ავტორისეული შეფასებით, ისინი ტრაგიკული პიროვნებები არიან, რადგან დაკარგეს ორი ყველაზე დიდი მფარველი სამყაროში – ღმერთი და დედა.

როგორია თავად მთავარი პერსონაჟის სტრუქტურული ტიპი?

როგორც ფორმალური („ჯორციოთა თხელ...“), ისე არსობრივი ასპექტებით („სულითა უბიწო“) აგიოგრაფიული ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟი – წმინდანი მიმსგავსებულია მაცხოვრის ხატთან, პრაქტიკულად, აგიოგრაფიული ნაწარმოების პერსონაჟი მაცხოვრის ალეგორიული განსახოვნებაა. როგორც ცნობილია, შუა საუკუნეების სიმბოლისტურმა აზროვნება ტოტალური ხასიათი მიიღო და, ფაქტობრივად, ყველა სფეროსა და აზროვნების ყველა ასპექტში პოვა გამოხატულება. პირველად სწორედ აგიოგრაფიულ ძეგლებში ხდება მაცხოვრის სახის, როგორც ნიმუშის, ბაძვის ობიექტის განზოგადება, ობიექტისა, რომელიც წმინდანისათვის ხდება ძირითადი ორიენტრი სამოღვაწეო ასპარეზზე. ამასთან, იქმნება გარკვეული სტრუქტურული მოდელი, ეტალონი როგორც ქრისტიანი მოღვაწის სახისა, ასევე, მთლიანობაში აგიოგრაფიული ჟანრის ნაწარმოებისა. მოციქულებისა თუ ადრეული პერიოდის მოღვაწეების მოწამებრივი აღსასრულის ამსახველი მასალები არა მხოლოდ კონკრეტულ ინფორმაციას გვაწვდიან, არამედ ქმნიან გარკვეულ ორიენტირებს შემდგომი პერიოდის მოღვაწეებისათვის და, პრაქტიკულად, ამკვიდრებენ აგიოგრაფიული ჟანრის ფორმობრივ-შინაარსობრივ ტრადიციებს.

იმ კონკრეტული ლიტერატურული ტენდენციებიდან გამომდინარე, რომლებიც ამ დროისათვის უკვე არსებობდა

მწერლობაში, წმინდანის სახეს მკაცრად განსაზღვრული სტრუქტურა აქვს. ვიზუალური და შინაარსობრივი აქ ერთ მთლიანობას წარმოადგენს და კონკრეტულ მიზანს – წმინდანობის, მოწამეობის არსის ჩვენებას ემსახურება. ჩვენს შემთხვევაში, გარეგნულ პორტრეტზე აქცენტირება ნაკლებად ხდება, თუმცა მცირე შრიხებით ავტორი მიგვანიშნებს გამხდარ, ნაზ არსებაზე, რომლისთვისაც უცხოა გაჭირვება და ტკივილი და ამგვარი ხაზგასმით კიდევ მეტად ამკვეთრებს მის ღვაწლს.

თვისებათა ერთობლიობა – ღრმად მორწმუნე, პრინციპული, პირდაპირი, მიზანმიმართული... - ჩვენს წინაშე წარმოაჩენს პერსონაჟის სტრუქტურულ ტიპს, რომელიც სრული განსახოვნებაა ქრისტიანი მოწამის იდეოლოგიური არსისა. მაგრამ აქ შემოდის კიდევ ეროი, და ძალიან მნიშვნელოვანი შტრიხი – მოწამის ადამიანური ბუნების წარმოჩენა-ხაზგასმა. შუშანიკი ქალია, რომელიც ზოგჯერ ერთგვარ ქალურ სისუსტეს ავლენს, წუხს ფიზიკური სილამაზის უდროოდ დაკარგვის გამო, დასტირის საკუთარ ახალგაზრდობას და იბადება კითხვა: ხომ არ ირღვევა პერსონაჟის ტიპის ის სტრუქტურა, კონსტრუქცია, რომელიც უნდა ჰქონდეს წმინდანის .მხატვრულ სახეს? თუ შევეცდებით ჩავწვდეთ ავტორის მიზანდასახულობას პერსონაჟის ამ კუთხით წარმოჩენისას, ცხადი ხდება, რომ ამგვარი ფორმით ავტორი მიგვანიშნებს, რაც ძნელად დასათმენს დაითმენს წმინდანი, რაც ძნელად გასაცემს გასცემს, მით მეტ ღვაწლს მოიღვაწებს და ღვთისთვის მით უფრო სათნო იქნება გაღებული მსხვერპლი. ამასთან, ნებისმიერი განსაცდელისათვის წმინდანი მადლობას სწირავს ღმერთს და მორჩილებით იღებს მას, როგორც მორიგ გამოცდას. ამგვარი პასაჟები იდენტურია სახარებიდან გეთსამანიის ბაღის ეპიზოდისა.

ავტორისეული კონცეფციით, მოელენა არ ქმნის წმინდანს, ის უბრალოდ წარმოაჩენს იმას, რაც ობიექტურად არსებობს და ჯერ არ გამოელენილა.

შუშანიკი გაცილებით ადრე დაადგა წმინდანობის გზას, ვიდრე ვარსქენი პირველად აწამებდა მას. ვარსქენის გამაზდეანების გაგება, პრაქტიკულად, შუშანიკის გადაწყვეტილების საფუძველია. მოელენების განვითარების ამგვარ შესაძლებლობაზე კი, აშკარად ჩანს, დედოფალს მანამდეც არაეროგზის უფიქრია.

შუშანიკის პერსონაჟს ავტორი წარმოადგენს მთლიანობაში: ისტორიული კონტექსტით (რომელიც, სავარაუდოდ, უფრო ერცელი უნდა ყოფილიყო), პიროვნული განვითარების ეტაპებით: ბავშობიდანვე ღვთისმოშიში, დედოფლის პატივითა და დიდებით აღსავსე ცხოვრება, მეუღლის გამაზდეანება – ძირეული სოციალურ-ფსიქოლოგიური გარდატეხა - და გზა მარტვილისა ვიდრე საბოლოო მოწამეობრივ აღსასრულამდე.

პერსონაჟის განვითარება მთლიანად ორიენტირებულია ფუნდამენტურ არსზე. ეს არის ის, რაც არ იცვლება. შუშანიკის პიროვნება ყალიბდება ამ ძირეულ არსთან მიმართებაში. შესაძლოა, პიროვნების შინაგანმა წონასწორობამ მცირე რეევები განიცადოს, მაგრამ არა – მნიშვნელოვანი და არსებითი, რადგან პერსონაჟის საზრისსა და სულის მდგომარეობას განსაზღვრავს არა მოვლენა, შემთხვევითობა, სხვათა ზეწოლა, არამედ – მისივე რწმენა და ნებელობა. ამიტომაც მოწამებრივი გზა, რომელიც შუშანიკმა საკუთარ თავს დაუსახა, ვარსქენის გამაზდეანების ლოგიკურ-ადეკვატური პასუხია.

ავტორის მიზანია, კონკრეტული პოზიციის განზოგადების მიღწევა. რამდენადაც ავტორისათვის ამოსავალი ქრისტიანული იდეოლოგის პოპულარიზება და გამყარებაა, იმდენად ცდილობს იგი ინდივიდუალური და კონკრეტული ზოგადში გადაზარდოს – შეუქმნას მკითხველს შესაბამისი ფსიქოლოგიური განწყობილება, გამოიწვიოს სასურველი ესთეტიკური რეაქცია და მსოფლმხდველობის სასურველი მიმართულებით ფორმირება.

ტიპი პერსონაჟისა, რომელსაც იაკობი გვიხატავს ქვემო ქართლის პიტიახშის, **ვარსქენის**, სახით, იმგვარად არის კონსტრუირებული, რომ, რაც შეიძლება მეტად გაუსვას ხაზი შუშანიკის, როგორც ზნეობრივად და მორალურად მდგრადი, ღმერთას შემსგავსებული, იდეალური პერსონაჟის მხატვრულ სახეს. პრაქტიკულად, ვარსქენის პერსონაჟის სრული კონტრასტულობა ქმნის მაქსიმალურად მკვეთრ ფონს მარტვილის სახის წარმოსაჩენად.

არსებითი მახასიათებლები, რომლებიც ვარსქენის სულიერ მდგომარეობასა და მის ქმედებებს განაპირობებენ, ანუ

ქმნიან მის ფსიქოტიპს, არის ამპარტავნება, პატივმოყვარეობა და სიხარბე. ის მერყევი და გაუწონასწორებელი პიროვნებაა.

ვარსქენმა კიდეც მიიღო გადაწყვეტილება (სპარსეთის შაჰთან პოლიტიკური ალიანსის შეკვრა, რომლის გამყარებასაც სარწმუნოებრივი ერთობითა და ნათესაური კავშირით ცდილობს) და კიდეც შეასრულა ის შუშანიკთან გაზიარებისა და შეთანხმების გარეშე. ამდენად, ის, ერთი შეხედვით, ერთპიროვნული, მტკიცე ნების ადამიანი ჩანს. მაგრამ, თუ მის ქმედებას დავუკვირდებით, დავინახავთ, რომ ასე არ არის. ვარსქენს კარგად აქვს გაცნობიერებული ამ ნაბიჯის ამორალიზმი და უსნეობა, ხვდება როგორი იქნება მთლიანად საზოგადოებისა და შუშანიკის რეაქცია ამ ქმედების მიმართ, ამიტომ ცდილობს დაძაბულობის შერბილებას, ერიდება შუშანიკთან პირისპირ შეხვედრას (ჯერ მსახური გამოუგზავნა და შორიდან მოიკითხა, შემდეგ, პურობის ჟამს ჯოჯიკი და მისი ცოლი მოიწვია), არ სურს პირდაპირ მივიდეს სასახლეში, ჩერდება ჰერეთის საზღვართან და იქ იბარებს მსახურებსა და შვილებს, ერიდება სასულიერო პირებთან თავის უსნეო ქმედებაზე პირდაპირ საუბარს („აწ ნურას მერიდებით მე და ნუცადა გძაგ...“ ძეგლები 1964: გვ. 14), თითქოს იმის თქმას ცდილობს, რომ მისი ქმედება ოდენ ფორმალური უარყოფაა ქრისტესი, იძულებითა და პოლიტიკური აუცილებლობით განპირობებული. გულით კი ისევ ქრისტიანია და ამიტომაც მისი დამოკიდებულება ქრისტიანი სასულიერო პირების მიმართ არ შეცვლილა... მაგრამ ამგვარად ვერ ფიქრობენ სულიერი მამები, ისინი ზუსტ და ადეკვატურ დეფინიციას აძლევენ ვარსქენის ქმედებას: „წარსწყმიდე თავი შენი და ჩვენცა წარგვწყმიდენ!“ (ძეგლები 1964: გვ. 14)

ჩანს, ვარსქენისთვის ადვილი არ იყო გადაწყვეტილების მიღება. მან დიდი სულიერი მღელვარების გზა განვლო, ვიდრე არსებულ ალტერნატივებს შორის არჩევანს გააკეთებდა. მისი სულიერი მღელვარება და ამ მღელვარების მოტივაცია მხედველობიდან არ გამორჩენია შუშანიკს, ამას მოწმობს დედოფლის შფოთვა: „ევედრებინ ყოველთავე ლოცვის-ყოფად მისთჳს. რადთამცა ცვალა იგი ღმერთმან სახისა მისგან უგუნურებისა და იქმნამცა გონიერებასა ქრისტესსა“ (ძეგლები 1964: გვ. 11). ვარსქენის ცნობიერებისათვის იმთავითვე ცხადი იყო ამ ალტერნატივების სნეობრივ-მორალური ასპექტები,

მაგრამ, როგორც ჩანს, იმედი იმისა, რომ ვითარების მართვასა და კონტროლს მოახერხებდა, მაინც ჰქონდა. იმედგაცრუება კი მას წონასწორობას აკარგვინებს. თუმცა მიმხვდარია, რომ მრისხანება, ოჯახური დრამა, დაპირისპირება დედოფალთან, მით უფრო - მისი წამება, რომელიც მთელი საზოგადოების თვალწინ ხდება, მისი პოლიტიკური მიზნების განხორციელებას კიდევ მეტად შეუშლის ხელს, მაგრამ ემოციებს ვერარ აკონტროლებს. ავტორი ქმნის ცალსახად უარყოფით პერსონაჟს, თუმცა სიუჟეტის ზოგიერთი შტრიხი მკითხველს საშუალებას აძლევს დაინახოს ტრაგიკული, საკუთარი ნამოქმედარით შეძრწუნებული პერსონაჟი, რომელსაც ყველა სადავე ხელიდან გაუსხლტა და, რომლის ქმედებაც სასოწარკვეთილი და განწირული ადამიანის ქმედებას ემსგავსება. მან თავად გამოუტანა განაჩენი საკუთარ თავს, იგი თავად არის საკუთარი ტრაგიზმის შემომქმედი. ამდენად, ავტორისეული პოზიციით, იღუპება ის, ვინც ღალატობს მრწამსსა და ზნეობრივ ღირებულებებს, მხოლოდ ის მოიპოვებს საუკუნო განსასვენებელსა და სულის სიმშვიდეს, ვინც ჭეშმარიტების ერთგულებას შეძლებს ნებისმიერ ფასად.

ნაწარმოებში **ავტორი** ყველგან ჩანს და ყოველთვის იგრძნობა, მკითხველი მისი ხედვის კუთხიდან აკვირდება მოვლენების განვითარებას. ხოლო მისი მონათხრობის დამაჯერებლობასა და უტყუარობას განსაზღვრავს ის გარემოება, რომ იგი დედოფლის მესაიდუმლე, ფიქრთა და განცდათა თანაზიარია. მისი პოზიცია მკვეთრია და ცალსახა. პასაჟები მუქი ტონებითაა შეფერადებული, ინტონაცია – ტრაგიზმით გაჯერებული...

არაერთგზის შენიშნულა, რომ ავტორის სტილი სხარტია, მოქნილი, ლაკონური. თხრობის დინამიურობის ეფექტისათვის ავტორი ხშირად მიმართავს დიალოგებს... მოქმედებას წარმოგვიდგენს არა მომაბეზრებელი დეტალების აღწერით, არამედ - არსებითი შტრიხებითა და შედეგების გადმოცემით.

დიდი ხნის განმავლობაში აგიოგრაფი ავტორები არჩევდნენ, ეწერათ ანონიმურად, არ გაემხილად ვინაობა... საკითხის მიმართ ამგვარი დამოკიდებულება განპირობებული იყო თვითდამდაბლების მოტივით, რომელიც არა მხოლოდ აგიოგრაფიული, ზოგადად საღვთისმეტყველო ტექსტების ავტორებს ახასიათებდათ. თუკი ავტორი მაინც ასახელებდა

საკუთარ ვინაობას, ამას ერთგვარი მობოდიშებით აკეთებდა და თხზულების დაწერის სურვილს საკუთარი არასრულფასოვნებით, ნაკლულევანებით ხსნიდა... ამგვარი ხასიათის ინფორმაცია ძირითადად განთავსებული იყო თხზულების დასაწყისში (მოგვიანებით გვხვდებოდა ანდერძ-მინაწერებშიც. ნიმუშად შეგვიძლია გავიხსენოთ ეფრემ მცირის ანდერძები), აგიოგრაფი ავტორები ყოველთვის ხაზს უსვამდნენ გმირის განსაკუთრებულობას, გამორჩეულობას და იქვე შენიშნავდნენ, რომ მათი ადამიანური შესაძლებლობები წმინდანის ღვაწლის აღსაწერად საკმარისი არ იყო, ისინი ნამდვილად ვერ შეძლებდნენ ამბის სრულად გადმოცემას და წმინდანის ღვაწლის ჯეროვნად აღწერას, მაგრამ გარკვეული აუცილებლობიდან გამომდინარე ბედავდნენ ამის გაკეთებას. თავისთავად ცხადია, რომ ამგვარ საქმეს ხელს მხოლოდ განათლებული და წიგნიერი ადამიანი მოჰკიდებდა, რომელიც, იმავდროულად, დაჯილდოებული იყო შემოქმედებითი ნიჭით. ამგვარი ვითარება გვაქვს „შუშანიკის წამების“ შემთხვევაში. პრაქტიკულად, ნაწარმოები (რა ფორმითაც მან ჩვენამდე მოაღწია) ანონიმურია და, რომ არა ცნობილი პასაჟი, რომელშიც ვარსქენის მიერ გამოგზავნილი მსახური ახსენებს იაკობს, ნაწარმოების ავტორის სახელიც არ გვეცოდინებოდა.

თხზულება **არქიტექტონიკის** თვალსაზრისით მწყობრი და თანმიმდევრულია. მოვლენათა განვითარებას ავტორი ქრონოლოგიური მიმდევრობით გვთავაზობს. მაგრამ უდაოა, რომ ავტორისეულ ტექსტს (ან ამ ნაწარმოებს სრულად, ან სხვა ნაწარმოებს) ჩვენამდე არ მოუღწეია.

აღნიშნულ საკითხზე არაერთ მეცნიერს გამოუთქვამს მოსაზრება. ივ. ჯავახიშვილი ეარაუდობდა, რომ ტექსტს აკლია „მთელი პირველი თავი, შუშანიკის ცხოვრების მომთხრობელი“ ნაწილი (ჯავახიშვილი 1980: გვ.), კ. კეკელიძეს დასაშვებად მიაჩნდა, რომ იაკობ ცურტაველს დაწერილი ჰქონდა წმიდა შუშანიკისადმი მიძღვნილი სხვა ნაწარმოები, - „რომელშიც შუშანიკის შესახებ გაკვრით იყო ლაპარაკი“, შემდეგ კი ახალი ნაწარმოები დაწერა, სადაც „საგანგებოდ ან დამტკიცებით [...] აღწერა მისი მარტვილობა“ (კეკელიძე 1980: გვ.).

ნაწილი მეცნიერებისა (ს. გორგაძე, გ. კუჭუხიძე და სხვ.) „შუშანიკის წამებას,“ „აბოს წამების“ მსგავსად, დაკვეთით დაწერილად მიიჩნევენ და თვლიან, რომ ნაწარმოებს უნდა

ჰქონოდა წამძღვარებული ეპისტოლეს მსგავსი შესავალი, რომელშიც, გარდა დამკვეთ პირთან მიმოწერისა, შუშანიკის ბავშვობასეც იქნებოდა საუბარი. „როგორც ჩანს, საეკლესიო პრაქტიკაში იაკობ ცურტაველის ეპისტოლეს კითხვა არ იყო ტრადიციად ჩამოყალიბებული, ლიტურგიასე მას ყოველთვის არ კითხულობდნენ, - ესეც უნდა იყოს ერთ-ერთი მიზეზი იმისა, რომ შემდგომში ეპისტოლე აღარ გადაიწერეს და „წმიდა შუშანიკის მარტვილობამ“ ჩვენამდე შესავლის გარეშე მოაღწია“ (გ. კუჭუხიძე). საინტერესოა, რომ ავტორი თავისი მოსაზრების არგუმენტად ლუკას სახარების კომპოზიციურ თავისებურებას იშველიებს: „თხრობის ეს წესი თავად სახარებაშია გამოყენებული - ლუკა მახარებელი სახარების დასაწყისში ღმრთისმოყვარედ მოხსენიებულ თეოფილეს მიმართავს, თეოფილეს უამბობს უფლის შესახებ, მაგრამ, ცხადია, სახარება მხოლოდ მისთვის კი არა, - მთელი ქრისტიანული სამყაროს გასაგონად იწერება... “ (კუჭუხიძე 2007: გვ)

ეფიქრობთ, მოსაზრება ნამდვილად საგულისხმოა, მაგრამ დავაკვირდეთ ტექსტს: მთავარი პერსონაჟის წარმოდგენისას ზოგადად სიტყვაუხვი ავტორი მხოლოდ გაკვრით და ორიოდე ფრაზით გვესაუბრება წმინდანის გამორჩეულ ბავშვობაზე (სიყმაწვილეზე საერთოდ არაფერია ნათქვამი), რადგან ამ საკითხებზე მან უკვე ისაუბრა და ნათქვამის გამეორება საჭიროდ აღარ მიაჩნია („ვითარცა იგი ვთქუთ...“). ამავე მიზეზით აიხსნება ის, რომ იაკობ ცურტაველი არც ღმერთს მიმართავს შემწეობის სათხოვნელად, როცა ის ხელს ჰკიდებს წამებული დედოფლის ღვაწლის აღწერას (ეს გარემოება მით უფრო ალოგიკურია, რამდენადაც ავტორი სასულიერო პირია) და არც აგიოგრაფი ავტორისათვის დამახასიათებელი თავმდაბლობით იბოდიშებს მკითხველის წინაშე. როგორც ვხედავთ, ნაწარმოები იწყება პირდაპირ ამბის თხრობით, ამასთან, ეს ამბავი არ ეხება უშუალოდ პერსონაჟს, მკითხველის ხედვის სპექტრში მოქცეულია ქართლის მოღალატე პიტიახში – ვარსქენი და მთავარი მოქმედი პერსონაჟი ჩვენს წინ პირველად წარმოდგება, როგორც მისი მეუღლე - „და ცოლად მისა იყო ასული ვარდანისი, სომეხთა სპაპეტისა...“ (ძეგლები 1964:27) ძეგლის ჟანრობრივი სპეციფიკიდან გამომდინარე, ესეც უჩვეულოა და განამტკიცებს ტექსტის თავნაკლულობის შესახებ ზემოთ გამოთქმულ თვალსაზრისს.

ნ. ჯანაშიას მითითებით (ამ აზრს თავისი მოსაზრების გასამყარებლად იმეორებს თ. ჭილაძეც წერილში იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“), ანტონისეულ რედაქციაში ანტონ კათალიკოსმა წინადადებიდან „შუშანიკი იყო მოშიში ღმრთისაჲ, ვითარცა იგი ვთქუთ, სიყრმითგან თჳსით,“ საერთოდ ამოიღო ფრაზა, რადგან იგი გვიან ჩამატებულად მიიჩნია (ჯანაშია 1975). ამგვარად, ზოგიერთი მკვლევარის დასკვნით, ნაწარმოების დასაწყისი (იყო...) ავტორის სტილური მახასიათებლის მაჩვენებელია და არა - ტექსტოლოგიური ნაკლულევანებისა.

ეფიქრობთ, მსჯელობა აშკარად მოკლებულია ლოგიკას. ინტერპოლატორების მიერ ტექსტის გაერცობას შეიძლება ჰქონდეს იდეოლოგიურ-პოლიტიკური ანდა ემოციური საფუძველი. ამ შემთხვევაში ამ ფრაზას, როგორც ვხედავთ, ამ ფუნქციებიდან არც ერთი არ შეიძლება დაეკისროს. იგი უბრალოდ ავტორისეული ქმედების ერთ ასპექტს ასუსტებს.

ზემოთ შევნიშნავდით, რომ პირველად სწორედ აგიოგრაფიულ ძეგლებში ხდება მაცხოვრის სახის, როგორც ნიმუშის, ბაძვის ობიექტის განზოგადება.

ამასთან, აგიოგრაფ ავტორთა ძირითადი ორიენტირი უნდა ყოფილიყო საღვთისმეტყველო აზროვნება და, უმთავრესად, რა თქმა უნდა, ბიბლია, რადგან აგიოგრაფიული ნაწარმოების შექმნის პრინციპი იდეურ-ფორმალური ასპექტით ბიბლიის (სახარების) ტიპოლოგიურ ანალოგს გულისხმობდა.

ამდენად, თუ ამ თვალსაზრისით განვიხილავთ, აგიოგრაფიული ნაწარმოების არქიტექტონიკაც სახარების სტრუქტურულ-კომპოზიციური თავისებურების სიმბოლური მსგავსება-განმეორებაა და აგიოგრაფიული ძეგლის სტრუქტურის გენეზისის საკითხის განხილვისას ამ თვალსაზრისით უნდა ვიხელმძღვანელოთ.

გავიხსენოთ, რა კონკრეტული სტრუქტურულ-კომპოზიციური თავისებურება ახასიათებს სახარების ტექსტს.

- სახარებისეული პირველი თავი მკითხველს მაცხოვრის გენეალოგიის შესახებ ესაუბრება, მოთხრობილია მაცხოვრის სასწაულებრივი ჩასახვისა და შობის ამბავი.
- ამის შემდეგ პერიოდი, ვიდრე მაცხოვრის მოღვაწეობის დაწყებამდე, არ ჩანს. თხრობის არსებითი წილი მოდის მოღვაწეობის გადმოცემაზე, რომელიც გამოცდით იწყება

და, პრაქტიკულად, მთელი პერიოდი ამქვეყნად ყოფნისა, არის მზადება ტკივილისათვის, ჯვარცმისათვის. ამ კონტექსტში მნიშვნელოვანია გეთსამანიის ეპიზოდის გახსნება, რომელიც ხაზს უსვამს მოსალოდნელი ტანჯვის სიმძიმესა და მამა ღმერთის ნების აღსრულებისათვის მზაობას, რაც გამოხმაურებას პოვებს აგიოგრაფიულ ძეგლებშიც - თხრობა გაჯერებულია სასწაულების გადმოცემით, სასწაული, როგორც უფლის მატერიალური გამოვლინების ფორმა, უცილობელი ატრიბუტია აგიოგრაფიული თხზულების სტრუქტურისა და აქვს კონკრეტული იდეოლოგიური ფუნქცია - უფლის მიერ მოღვაწის წმინდანად გამორჩევის გაცხადება.

- ჯვარცმა – ხორციელი სიკვდილი და აღდგომა - სულის აღზევება, სიკვდილის ძლევა.

ადრებიზანტიური ხანის აგიოგრაფიულ ძეგლებს ახლავს ვრცელი წანამძღვარი, რომელშიც ავტორი მიმართავს ღმერთს, სთხოვს მას შემწეობას ამ რთულ და სათუო საქმეში, ერთგვარად ებოდიშება მკითხველს საკუთარი „ამპარტავნების“ გამო, ამის შემდეგ საუბრობს მთავარი გმირის წარმომავლობაზე, განსაკუთრებულ ბავშვობაზე, ღვთისმოსაობაზე, შემეცნებისაკენ, ცოდნის შეძენისაკენ სწრაფვაზე და მეძიებელ გონებაზე... მოღვაწეობის აღწერისას ავტორი იყენებს პასაჟებს, რომლებიც, ერთი მხრივ, გაჯერებულია სიროულეებით, დაბრკოლებებით, რათა გადმოგვცეს წმინდანის ღვაწლის სიმძიმე, და, მეორე მხრივ, სასწაულებით, რათა გვიჩვენოს, თუ რაოდენ სათნოა ღვთისათვის მისი ღვაწლი...

თუკი მივიჩნევთ, რომ ნაწარმოების არქიტექტონიკა კონკრეტული კანონზომიერებიდან გამომდინარეობს, მაშინ არა სავარაუდოდ, დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ „შუშანიკის წამების“ ტექსტი თავნაკლულია და დაკარგულ მონაკვეთში საუბარი უნდა ყოფილიყო სწორედ იმ თემატიკაზე, რომლის არსებობაც კომპოზიციის ხარვეზს გაასწორებდა – ვრცელი შესავალი, ღმერთისადმი მიმართვა, შემწეობის თხოვნა; ბუნებრივი იქნებოდა, რომ ავტორს ვრცლად ესაუბრა წმინდანის გენეალოგიის, გამორჩეული წარმომავლობის შესახებ (მით უფრო, რომ ამ მხრივ სათქმელი ავტორს ნამდვილად ექნებოდა – მამიკონიანთა გვარი ერთ-ერთი წარჩინებულთაგანი იყო

სომხეთში), გამორჩეული ბავშვობისა და სიყმაწვილის შესახებ. თუკი ვიგულისხმებთ, რომ კომპოზიციის ეს თავისებურება არა ავტორისეული სტილის, არამედ ხელნაწერის დაზიანების შედეგია, მაშინ თვალსაჩინო გახდება „შუშანიკის წამებისა“ და ადრები'ანტიური აგიოგრაფიული ძეგლების მსგავსება კომპოზიციური თვალსაზრისით.

ამდენად, „შუ'შანიკის წამების,“ ისევე, როგორც სხვა ქართული აგიოგრაფიული ძეგლების, სტრუქტურულ-კომპოზიციური სახე არ არის ორიგინალური, მისი არქეტიპი სახარების სტრუქტურული სქემაა.

სიუჟეტის სტრუქტურას ავტორი იმგვარად აგებს, რომ, რაც შეიძლება ცხადად გვიჩვენოს ამა თუ იმ პერსონაჟის სტრუქტურული ტიპის არა მხოლოდ ძირითადი კონსტრუქცია, არამედ მეტად გამოკვეთოს მთავარი პერსონაჟების კონკრეტულ-ინდივიდუალური მახასიათებლებიც, რაც ნაკლებად იყო მოსალოდნელი აგიოგრაფი ავტორის ხელწერისათვის. მაგრამ, ვიდრე უშუალოდ სიუჟეტური ქარგის გაშლასა და მარტვილის მოწამებრივი ღვაწლის ჩვენებას შეუდგებოდეს, ავტორი მკითხველს აცნობს გარემოს კონტექსტს (გარემოს კონტექსტის ჩვენებას შემდეგშიც ხშირად მიმართავს ავტორი), რათა მკითხველისთვის ნათლად და ადეკვატურად აღსაქმელი გახდეს მთავარი პესონაჟის ქმედება: „იყო, მერვესა წელსა სპარსთა მეფისასა, კარად სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში, ძმ არშუშადსი, რამეთუ პირველ იგიცა იყო ქრისტიანე, ნაშობი მამისა და დედისა ქრისტიანეთად“ (ძეგლები 1964:11). მკითხველს უკვე უჩნდება მოლოდინი იმისა, რომ ვარსქენის გამგზავრება უბრალო ვი'ზიტი არ არის მე'სობელ, არაკეთილმოსურნე სპარსეთში, ეს ვიზიტი მოვლენების შემდგომი განვითარების საფუძველია. მკითხველის მოლოდინს კიდევ უფრო ამძაფრებს შუშანიკის წინათგრძნობა: „და უკეთურებისა მის სახისა ქმრისა მისისადსა მარადის გულს-ეტყჳნ და ევედრებინ ყოველთავე ლოცვის-ყოფად მისთჳს. რადთამცა ცვალა იგი ღმერთმან სახისა მისგან უგუნურებისა და იქმნამცა გონიერებასა ქრისტესსა“ (ძეგლები 1964: 11). ერთგვარად განმარტავს და ხსნის გარემოს კონტექსტს თავად ავტორის ცალსახა და მკვეთრად უარყოფითი დამოკიდებულება ვარსქენის პერსონაჟის მიმართ. ქვემო ქართლის პიტიახში იაკობ ხუცესისათვის „უბადრუკი და სამგზის საწყალობელია,“ რადგან მან ქრისტიანობა უარყო,

ამასთან, ვარსქენის ამგვარი შეფასება, ტექსტიდან გამომდინარე, მხოლოდ განკერძოებული პიროვნების დამოკიდებულება არაა, საზოგადოებრივი აზრია.

მონაკვეთი, რომელშიც ავტორი აღწერს ვარსქენისა და სპარსეთის შაჰის შეხვედრის სცენას, საკმაოდ დინამიური და ინფორმაციულია. პრაქტიკულად, ამ მონაკვეთში იაკობ ხუცესი იძლევა ვარსქენის პერსონაჟის სტრუქტურული ტიპის არსებით სახეს და შემდეგი პასაჟები, პერსონაჟის ქმედებათა აღწერა, ამ სახის შევსება-გამოლიანებას და სხვადასხვა რაკურსით წარმოსენას ხმარდება.

იმ გარემოს კონტექსტის ჩვენება, რომელიც დახვდება სპარსეთიდან მობრუნებულ ვარსქენს - „განდგომილი“ ცოლი და განაწყენებული სასულიერო პირები - ავტორისეული პოზიციის განერცობა-განმტკიცებას წარმოადგენს.

პურობის ჟამს შუშანიკი არამხოლოდ დედოფლის, არამედ ზოგადად, ქალისთვის შეუფერებელ სიფიცხესა და თავდაუჭერლობას ავლენს. მისი ქმედება რომ გასაკვირი და უცნაური არ იყოს მკითხველისათვის, ავტორი მთელ რიგ პასაჟებს წაუმძღვარებს წინ ამ მონაკვეთს, აღწერს, როგორ მიდიან ვარსქენის წარგზავნილები დედოფალთან, როგორ აბეზრებენ თავს სასახლეში დაბრუნების თხოვნით, როგორ ცდილობს შუშანიკი მათ გადარწმუნებას, გვესმის ატირებული დედოფლის ხმა: „უფალო ღმერთო, შენ უწყი, ვითარმედ მე გულითად სიკუდილდ მივალ...“ (ძეგლები 1964:16) და მკითხველი ზუსტად ხვდება, რა შინაგანი განწყობილებით მიდის დედოფალი პურობაზე, მისი სიფიცხე მისი მძაფრი სულიერი მდგომარეობის გამოხატულებაა და არა - ხასიათის თვისება, მის ნებელობაზე ძალადობის პროტესტია, მიმართული მოძალადისაკენ, რომელიც მისივე მეუღლეა. ჯოჯიკის ცოლი იმ კონკრეტულ მომენტში შემთხვევითი ადამიანია, სრულიად უდანაშაულო და კეთილგანწყობილი დედოფლის მიმართ, რომლისთვის ზიანის მიყენება არც შუშანიკს სურდა. რა თქმა უნდა, ვარსქენი ზუსტად იგებს პროტესტის არსსა და მიმართულებას, ამიტომაც ასეთი მძაფრი და ზღვარგადასულია მისი საპასუხო რეაქცია. ეს არის პირველი წამების აქტი, რომელიც შუშანიკისა და ვარსქენის, როგორც მეუღლეების ოფიციალური განშორებით მთავრდება (შუშანიკისაგან ვარსქენისათვის სამკაულების დაბრუნება).

დედოფლის მეორედ წამებას წინ უძღვის დიდი მარხვა, რომელსაც შუშანიკი ეკლესიის მახლობლად მდებარე სენაკში გაატარებს. ამ შემთხვევაში გარემოს კონტექსტის ფუნქცია სწორედ ამ ეპიზოდს ეკისრება. ავტორი გვიჩვენებს, რამდენად გამაღიზიანებელია ვარსქენისთვის დედოფლის ქმედება, ეხედებით, რომ იგი აგრესიას ვეღარ მალავს, ალბათ, ამიტომაც „ჰრქუა ვინმე პიტიახშსა საკუთარმან მისმან, ვითარმედ: „ამათ წმიდათა მარხვათა ნუ რას ერტყჳ მას“ (ძეგლები 1964:19). ხოლო აღვსების ორშაბათს მკითხველი ხედავს ცნობაარეულ, დაუნდობელ პიტიახშს, რომელიც კონტროლს ვეღარ უქვემდებარებს ემოციას და არამხოლოდ აგინებს ეკლესიასა და სასულიერო პირებს, ფიზიკურადაც უსწორდება მათ: „უხეოქნა კუერთხითა ხუცესსა მას ზურგსა. და მან ვერღარა იკადრა სიტყუად,“ - შენიშნავს ავტორი (ძეგლები 1964:19).

განსაკუთრებით საინტერესოა ნაწარმოების ფინალი, როდესაც პიტიახში მთლიანად ქრება მკითხველის თვალთახედვიდან, საზოგადოების ყურადღების ცენტრში მოქცეულია დედოფალი და მისი მოწამებრივი აღსასრული. მოდის მასთან ჯოჯიკი, თავისი ოჯახის წევრებთან ერთად, კურთხევისა და შენდობის მისაღებად, „მერმე შემდგომად ჯოჯიკისა, მოიწია თავი იგი ეპისკოპოსთაჲ სამოველ და იოანე ეპისკოპოსი... მსგავსად მისვე სახისა აზნაურნი დიდ-დიდნი და ზეპურნი დედანი, აზნაურნი და უაზნონი სოფლისა ქართლისანი მოვიდეს ეგრეთვე, რომელნი-იგი გულსმოდგინებით მონაწილე ყოფილ იყენეს შრომათა მათ მისთა“ (ძეგლები 1964:27). ავტორი გარემოს კონტექსტს აქ წარმოაჩენს არა მხოლოდ მარტვილისა და საზოგადოების ურთიერთობის ჩვენებით, არამედ - მძიმე გარემო კლიმატური პირობების აღწერითაც: „უამსა ზაფხულისასა ცეცხლებრ შემწუელი და მჭურვალებაჲ მზისაჲ, ქარნი ხორშაკნი და წყალნი მავნებელნი, მკუდრნიცა მის ადგილისანი სავსენი სენითა, წყლითა განსიებულნი და განყოთლებულნი, დაწერტილნი და დამშრშალნი და დამღიერებულნი, ჩარადოვანნი, პირმსივანნი და დღემოკლედ ცხოვრებულნი, და მოხუცებული არა ვინ არს მათ ქუეყანათა. და ესრეთსა მას ციხესა შინა ექუს წელ პყრობილ იყო და მძიმეთა მათ საკრველთა შინა ადიდებდა ღმერთსა“ (ძეგლები 1964: გვ. 28).

ამდენად, ჩვენ წინაშეა ქართული მწერლობის უძველესი ძეგლი. ავტორმა შექმნა სტრუქტურულად მწყობრი, მაღალმხატვრული თხსულება. მიუხედავად იმისა, რომ ტექსტი, როგორც შეენიშნეთ, თავნაკლულია, მისი კომპოზიციური მთლიანობა არ ირღვევა. პერსონაჟთა სტრუქტურულ ტიპებს ავტორი წარმოგვიდგენს კონკრეტულ-ინდივიდუალური მახასიათებლებით, იგი ქმნის ცოცხალ სახეებს, გვიჩვენებს მათ მძაფრ განცდებს. ყველა პერსონაჟს აქვს კონკრეტულად განსაზღვრული ადგილი ტექსტის სტრუქტურაში, ნაწარმოების ფაბულაც, სიუჟეტური ქარგაცა და არქიტექტონიკაც ერთ კონკრეტულ მიზანდასახულობას ხმარდება: გამოკვეთოს სახე ჭეშმარიტი მარტვილისა, რომელმაც შეძლო ყველაფერ მიწიერზე უარის თქმა, და ამგვარად თავის წვლილი შეიტანოს ქრისტიანული იდეოლოგიის გამყარებაში.

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. **აბულაძე 1978:** იაკობ ცურტაველი. მარტვილობაჲ შუშანიკისი. ქართულ-სომხური ტექსტები გამოსცა, გამოკვლევა, ვარიანტები, ლექსიკონი და საძიებლები დაურთო ილია აბლაძემ, რედაქტორი ე. მეტრეველი. თბ.: „მეცნიერება", 1978;
2. **კეკელიძე 1980:** კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. I, თბ.: 1980;
3. **კუჭუხიძე 2007:** კუჭუხიძე გ., ლიტერატურული ძიებანი, XXVIII, თბ.: 2007
4. **ჭილაძე 1978:** ჭილაძე თ., იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება," თბ., 1978;
5. **ძეგლები 1964:** ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბ.: 1964;
6. **ჯავახიშვილი 1980:** ჯავახიშვილი ივ. ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა. წიგნი I, თბ.: 1980;
7. **ჯანაშია 1975:** ჯანაშია ნ, მრავალთავი 4, „მეცნიერება," თბ., 1975

ეკა ჩიკვაიძე

საღვთისმსახურო ტრადიციები და ტერმინოლოგია „შუშანიკის წამებაში“

„შუშანიკის წამება“, როგორც პირველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლი, მრავალმხრივ არის საყურადღებო. მიუხედავად იმისა, რომ თხზულებამ X საუკუნის ხელნაწერით მოაღწია ჩვენამდე, იგი ასახავს ქართული ეკლესიის ისტორიის მნიშვნელოვან ფურცელს და წარმოაჩენს დოგმატურ-საღვთისმეტყველო საკითხებისა და შესაბამისი ტერმინოლოგიის განვითარების ასპექტებს. იაკობ ხუცესის თხზულებაში არეკლილია ქალკედონიტობის კვალი ქართულ-სომხურ ურთიერთობაში, ეკლესიის სტრუქტურა და მსახურების ტიპი V საუკუნის საქართველოში. მარტვილი დედოფლის ღვაწლი ზოგადად და ღვაწლის კონკრეტული სახე (მაგ.: წმინდანის „სრბა“ დიდმარხვის ჟამს), მსგავსება მონაზვნობასთან, წმინდანის გაპატიოსნება, კანონიზირების საფუძველი წმინდანის სიცოცხლეშივე, ტერმინოლოგიური სისტემა და ლექსემების (გონება, გულისხმისყოფა, ვანი, წმინდა კაცი, სახე, ხატი...) მნიშვნელობა; წმინდა წიგნების ციტირება და ა.შ. შესაბამისად, ძეგლის ამ ასპექტით შესწავლა როგორც ეკლესიის ისტორიის, ისე ენის ტერმინოლოგიური განვითარების აღქმა-გააზრების მხრივ ძალზე საყურადღებოა. ამ თვალსაზრისით, მასალა, რომელსაც გვაწვდის იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამება“, პირობითად, სამი ასპექტითაა საინტერესო: I. მსახურება და საეკლესიო ტრადიციები; II. დოგმატურ-საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია და III. წმინდა წერილის ციტირება.

I. მსახურება და საეკლესიო ტრადიციები

ნებისმიერი სარწმუნოება, ცხადია, გულისხმობს უნივერსალური ტრადიციებისა და კანონების დამკვიდრებას იმ არეალში, რომელშიც ის აღიარებული და გავრცელებულია. თუმცაღა, ქრისტიანობის წიაღში ცალკეა ადგილობრივი ტრადიციები და ცალკე - საყოველთაოდ აღიარებული დოგმები თუ წეს-კანონები (ან საიდუმლოებანი; ამგვარი კი სულ შვიდია). „შუშანიკის წამებაში“ რამდენიმე საიდუმლო, წესი თუ ტრადიციაა ფიქსირებული, რომლებიც საერთოა ორთოდოქსული ქრისტიანული სამყაროსთვის: ნათლობა, ზიარება, დაკრძალვა, წმინდანთა თაყვანისცემა და ხსენების დღის დაწესება. სიახლე

არ არის აგიორაფიული ძეგლების წყაროთმცოდნეობითი ასპექტით აღქმა-გააზრება. ამ თვალსაზრისით გამონაკლისი, ცხადია, არც იაკობ ხუცესის თხზულებაა.

1. **ნათლისღება:** პირველი ეპიზოდი, რომელიც ჩვენთვის საყურადღებო ცნობას შეიცავს, არის ის, როდესაც წმინდანი მეუღლის რჯულგადასვლის ამბავს შეიტყობს და გამაზდეანებული ვარსქენის მოქმედებას მოქმედებითვე უპასუხებს („აღდგა და დაუტევა ტაძარი თვისი და ღმრთისმოშიშებით ეკლესიად შევიდა"), „წინაშე საკურთხეველსა" წარმდგარ შვილებს უფალს ავედრებს: „ღმერთო, შენნი მოცემულნი არიან და შენ დაიცვენ ესენი, *განათლებულნი წმიდისაგან ემბაზისა მადლითა სულისა წმიდისათა*, ყოფად ერთ სამწყსო ერთისა მწყემსისა უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა." მოცემულ პასაჟში რამდენიმე ყურადსაღები დეტალია: ერთი მხრივ, აქ გვაქვს ცნობა ნათლისღებაზე თავისი ქრისტოლოგიური დატვირთვით და ადეკვატური, მოწესრიგებული ცნებითი ღირებულების ტერმინოლოგიით (*საკურთხეველი, ემბაზი, განათლებული, მადლითა სულისა წმიდისათა*) (რაც ქრისტიანობის შემოსვლისთანავე, ცხადია, უსათუოდ შესასრულებელი საიდუმლო იქნებოდა); მეორე მხრივ, ვაწყდებით იმ პრობლემას, რომელიც არათუ ქრისტიანობის გავრცელების პირველ ეტაპზე, არამედ ათონისა და გელათის სალიტერატურო სკოლებისთვისაც პრობლემური და აქტუალური იყო ტერმინთა გამიჯვნა და პოლისემია. *„ტაძარი* თუსი" გულისხმობს არა ეკლესიას, რა დატვირთვაც გვიან შეიძინა ამ ლექსემამ, არამედ - სასახლეს.

2. **მწუხრის ჟამი:** საეკლესიო მსახურების, კერძოდ, ღვთისმსახურების ის წესი, რომელიც V საუკუნის ქართული ეკლესიისთვის იყო დამახასიათებელი, ჩანს წმინდა შუშანიკის მიერ ეკლესიაში გადასვლისა და საკუთარი თავის პირისპირ დარჩენის შემდგომ ლოცვის მონაკვეთშიც. იაკობ ხუცესი გვიამბობს: „და ვითარცა მწუხრისა ჟამი აღასრულეს, სახლაკი ერთი მცირმ პოვა მახლობელად ეკლესიასა და მუნ შევიდა შინა სიმწარითა სავსმ და მიეყრდნა ყურესა ერთსა და მწარითა ცრემლითა ტიროდა" (გვ.8). ჩვენთვის საყურადღებო პირველივე ფრაზაა: „და ვითარცა *მწუხრისა ჟამი* აღასრულეს..." მწუხრის ჟამს მკვლევარი ედ. ჭელიძე სრულიად სამართლიანად

განმარტავს, როგორც „მწუხრის მსახურებას“: „მწუხრი, როგორც ცნობილია, ნიშნავს საღამოს, ხოლო „ჟამი“ - შესაბამის მსახურებას, არსებითად, ლოცვას და ფსალმუნება-გალობას, ანუ ჟამობას“ (ედ. ჭელიძე, „ძვ. ქართული საეკლესიო ლიტერატურა,“ I, თბ. „ახალი ივირონი“, 2005, გვ.50). საღმრთო ლიტურგია სამ ძირითად ნაწილად იყოფა: მწუხრი, ცისკარი და საკუთრივ ლიტურგია, ანუ წირვა (როცა აღესრულება უსისხლო მსხვერპლშეწირვა, საიდანაც წარმოდგება კიდეც ეს ტერმინი). წუხრსა და ცისკარს შორის იკითხება ექვსფსალმუნება (დაკითხიდან გამორჩეული ექვსი ფსალმუნი). მწუხრს სახელი მსახურების შესრულების დროის გამო ეწოდა (ბერძნულად მას Ὁ Ἑ ρινός ჰქვია). მას აღასრულებს ყველა ის ეკლესია, რომელიც თავს მოციქულთა მემკვიდრედ მიიჩნევს, რადგან სწორედ მოციქულთა მსახურებით ჩაეყარა მას საფუძველი. მსახურების ეს ეპიზოდი იგულისხმება „შუშანიკის წამების“ აღნიშნულ ფრაზაში და ასახავს ეკლესიის იმ ბოლომდე შემორჩენილ ტრადიციას, რომლის მიხედვითაც მწუხრი საღამოს აღესრულებოდა ცისკრის გარეშე, ხოლო ცისკარი და წირვა - დილით.

3. მარხვა. დიდმარხვა

მარხვა ქრისტიანთა ცხოვრების განუყოფელი ნაწილია. დღეს ცნობილი ოთხი მარხვიდან, რომლებიც საეკლესიო წლიურ ციკლში განმეორებადია და ყოველთვის ერთსა და იმავე საეკლესიო დროს (საეკლესიოს, რადგან დღესასწაულთა ერთი ნაწილი სამოქალაქო კალენდრის მდგრად დღეებს არ ემთხვევა, ამ თვალსაზრისით გარდამავალია, თუმცაღა კონკრეტული ათვლის სისტემა აქვთ) აღინიშნება. მაგრამ მარხვის ეს კანონი თანდათან ჩამოყალიბდა.

საზოგადოდ მარხვას ჯერ კიდევ ძველი აღთქმის ეკლესია იცნობს. ბიბლიაში არაერთგან იხსენებენ მარხვას კონკრეტული ფუნქციით: „მარხვა ხორცისა საზრდოა სულისა“ (წმინდა იოანე ოქროპირი). გავიხსენოთ რამდენიმე ეპიზოდი: ბიბლიაში, როგორც ძველ, ისე ახალ აღთქმაში, უამრავ ეპიზოდში მიუთითებენ მარხვის შესახებ: მარხვის გატეხვით, ანუ აკრძალული ხილის ჭამით, ადამმა და ევამ დაკარგეს სამოთხე (სიტყვა მარხვა ნიშნავს რაიმეს შენახვას, დამარხვას. ამ შემთხვევაში ღვთის მიერ მიცემული კანონის დაცვას, შენახვას) (დაბ. 3.17.23). მოსე წინასწარმეტყველმა სინას მთაზე

40 დღის მარხვის შემდეგ მიიღო ღვთისაგან აღთქმის ფიქალები (რჯლ.9.9-11). დანიელ წინასწარმეტყველმა სწორედ მარხვის შემდეგ მიიღო წინასწარმეტყველების ნიჭი (დან. 1. 8,16-17). ძველი აღთქმის წინასწარმეტყველები მარხულობდნენ: „ვმარხულობდი და ვლოცულობდი ცათა ღმერთის წინაშე" (ნეემ. 1.4.). „შეიკრიბნენ ისრაელიანები - მარხულნი, ჯვალოთი შემოსილნი და თავსა მტვერდაყრილნი" (ნეემ. 9.1.). „ხოლო რაჟამს იგინი მაჭირვებდიან მე, შევიმოსე ძაძაჲ და დავიმდაბლე მარხვითა სული ჩემი და ლოცვა ჩემი წიაღადვე ჩემდა მოიქცეს" (ფსალმ. 34.13). „პირი მივაქციე უფალი ღმერთისაკენ და მივმართე ლოცვითა და ვედრებითა, მარხვაში, ჯვალოში და ნაცრში" (დან. 9.3). „იწამეს ნინევიელებმა ღმერთი, გამოაცხადეს მარხვა და დიდიან პატარიანად ჯვალოთი შეიმოსნენ... შეინანა ღმერთმა ბოროტისყოფას რომ უპირებდა და აღარ უყო" (იონ. 3.5). „შეიკრიბნენ მიცფაში, ამოჰქონდათ წყალი და უღვრიდნენ უფალს და მარხულობდნენ იმ დღეს. თქვეს იქ: შევცოდეთ უფალს: განსაჯა სამუელმა ისრაელიანები მიცფაში... შეჰღაღადა სამუელმა უფალს ისრაელისათვის და უსმინა მას უფალმა" (ს.მეფ. 7.6,9). ხალ აღთქმაში აღწერილია, რომ მარხულობდა იოანე წინასწარმეტყველი და ნათლისმცემელი, ხოლო თავად იესომ ორმოცი დღე და ორმოცი ღამე იმარხულა (მათე 4.2). სხვადასხვა ეპიზოდში მახარებლები და მოციქულები გადმოგვცემენ ხან მაცხოვრის უშუალო სწავლებას, ხან კი უფლის სწავლებაზე დაფუძებულ თავიანთ შეგონებას: „მოვა დრო, როცა სიძე აღარ ეყოლებათ და მაშინ იმარხულებენ" (მათე 9.15). „და როდესაც მარხულობ ნუ იქნებით მწუხარენი, ვითარცა წარმართნი... ხოლო შენ როდესაც მარხულობ, თავს იცხე და დაიბანე პირი შენი, რათა ხალხს კი არ ეჩვენო მმარხველად, არამედ დაფარულში მყოფ მამას შენსას" (მათე 6.16-18). ორჯერ ემარხულობ კვირაში და ვიხდი მეათედს იმისას, რასაც ვიხვეჭ (ლუკა 18.12). „...საკმაო ხანმა განვლო და ცურვა გაძნელდა, ვინაიდან მარხვა უკვე გასული იყო" (საქმე 27.9). ანა წინასწარმეტყველი - ფენუელის ასული „იყო დაახლოებით ორმოცდაოთხი წლის ქვრივი, რომელიც ტაძარს არ შორდებოდა დღე და ღამ, მარხვითა და ლოცვით ემსახურებოდა ღმერთს" (ლუკა 2.37). „და ვიდრე მსახურობდნენ უფალს და მარხულობდნენ უთხრა მათ სულმა წმიდამ: გამომირჩიეთ მე ბარნაბა და საულე იმ საქმისათვის, რომლისთვისაც ვუხმე მათ"

(საქმე 13.2). მოციქულნი „ყველაფერში ვაელენთ თავს, როგორც ღმერთის მსახურნი: მრავლის თმენაში, გასაჭირში სიფხიზლეში, მარხვაში, სიწმიდეში" (2 კორ 6.4-6). „უკურთხეს მათ ეკლესიის ხუცესნი, და ლოცვითა და მარხვით შეაეედრეს ისინი უფალს" (საქმე, 14.23). პაელე მოციქული წერს: „ჩემი მობაძავი იყავით, ვითარცა მე ვებაძავ ქრისტეს" (1.კორ. 11.1) - „შრომითა და რუდუნებით, მრავალგზის ღამის თევით, შიმშილით და წყურვილით, მრავალგზისი მარხვით, სიცივით..." (2კორ.11.27). „ეს მოდგმა (იგულისხმება ბოროტი სული) სხვანაირად ვერ გამოვა(განიდევნება), თუ არა ლოცვითა და მარხვით," - ეუბნება იესო მოციქულებს (მარკოზი 9.28-29). „განა შეიძლება იგლოვონ მექორწილეებმა, ვიდრე ნეფე მათთან არის? მაგრამ დადგება დღენი, როცა ნეფე წაერთმევათ და მაშინ იმარხულებენ" (მათე 9.15). ბიბლიის ამ მუხლებიდან ჩანს, რომ მარხვა ჯერ კიდევ ძველი აღთქმიდან იღებს სათავეს, ეს წესი ახალ აღთქმაშიც გაგრძელდა და ეკლესია დღესაც უცვლელად აღასრულებს მას, რითაც წმინდა წერილისა და ღვთის სიყვარულსა და ერთგულებას გამოხატავს. მარხვა ცოდვათა მონანიების, თავმდაბლობის, განსაცდელის ჟამს სულიერი გაძლიერების თვალსაზრისით უმნიშვნელოვანესია ქრისტიანთა ცხოვრებაში. თავისთავად დიდი მარხვა უშუალოდ მოციქულთა დროიდან დაწესდა, ამას სახარებისა და საქმე მოციქულთას გარდა ტერტულიანე (სტატია „მარხვის შესახებ") და სხვა წყაროებიც მოწმობენ. დიდმარხვის და სულთმოფენობის ციკლს ესქატოლოგიური და სიმბოლური ასპექტით ძველი აღთქმის კარვობის დღესასწაულიც უდევს საფუძვლად.

„შუშანიკის წამებაში" დიდმარხვა უკვე საეოველთაო წესია. შუშანიკიც მარხულობს და, შეიძლება ითქვას, „იცავს თავს მარხვით". დიდმარხვა იაკობ ხუცესის თხზულებაში ორგზის არის ნახსენები. პირველად აგიოგრაფი აღწერს: „და ვითარცა მოიწინეს *დიდნი იგი მარხვანი*, მივიდა ნეტარი იგი შუშანიკ მახლობელად წმიდასა ეკლესიასა და იძია მცირმ სარკუმელი და დაეო იგიცა. და იყო იგი ბნელსა მას შინა მარხვითა და ლოცვითა და ტირილითა" (გვ.20); დედოფლის ექვსი წლის ღვაწლს კი ამგვარად წარმოაჩენს: „ხოლო *დიდთა მათ მარხვათა აღვსებისათა, ერგასისთა მათ დღეთა*, ექუსთა წელთა შინა არცა დღისი, არცა ღამმ არა დაჯდის ქუე, არცა დაიძინის, არცა საჭმელი რაიმე მიიღის, გარნა დღესა ხოლო

კურიაკესა ესიარის ჴორცსა და სისხლსა ქრისტჱს ღმრთისა ჩუენისასა; და მცირედ ოდენ წუენაკი მხლისა შექმნული - იგიცა მცირედ - მიიღის, ხოლო პურისა გემოდ არა იხილის ვიდრე აღვსებადმდე“ (გვ. 30). ამ ორი მონაკვეთიდან ჩვენთვის საყურადღებოა, ერთი მხრივ, დიდი მარხვის აღნიშვნის ტრადიცია (რის შესახებაც უკვე ვისაუბრეთ), ხოლო, მეორე მხრივ, ღვაწლის ის სახე, რომელსაც წმინდა შუშანიკი მიმართავდა დიდმარხვაში (წმინდანის ქცევა დიდი მარხვის ჟამს). მოცემულ ეპიზოდებში შუშანიკის მარხვა უკავშირდება როგორც დიდმარხვის პერიოდს (აღვსების, ანუ აღდგომის), ისე განსაცდელის ჟამს სულის გასაძლიერებლად დედოფლის ყოველდღიურ ღვაწლს.

ზიარება

ზიარება შვიდი საეკლესიო საიდუმლოდან (ნათლისღება, მირონცხება, ზიარება, სინანული, მღვდლობა, ქორწინება, სეთის კურთხევა) ერთ-ერთია და მას, მსგავსად ნათლისღებისა, საფუძველი სახარებაში აქვს. ხუცესი გვიამბობს: შუშანიკი „დღესა... კურიაკესა ესიარის ჴჴორცსა და სისხლსა ქრისტჱს ღმრთისა ჩუენისასა“ (ძვ. ქართ. სასულიერო ლიტერატურა, გვ. 30). ექვსწლიანი ღვაწლის ჟამს დედოფალი ესიარება დილეგში. მასთან ზიარება საკუთარ მოძღვარს - იაკობს მიაქვს.

ზიარება ქრისტიანული რელიგიის ერთ-ერთი მთავარი საიდუმლოა და გულისხმობს მორწმუნის მიერ ქრისტეს სისხლისა და ხორცის მიღებას. საგანგებო ღვთისმსახურების — წირვის (საღვთო ლიტურგიის) დროს, პური და ღვინო სიმბოლურად ქრისტეს ხორცად და სისხლად იქცევა, რომლის მიღებითაც მორწმუნე ქრისტეს სიწმინდეს ეზიარება და ცოდვებისაგან იწმინდება. მართლმადიდებლური ეკლესიის წესით სისხლითა და ხორცით ზიარება ყველა მორწმუნეს შეუძლია, კათოლიკურით — მხოლოდ სამღვდელოებას. საეკლესიო მოძღვრებით ზიარების საიდუმლო დააწესება იესო ქრისტემ (მისი ვნების წინ, საიდუმლო სერობის დროს). ზიარების საიდუმლო სიმბოლურად გამოხატავს მორწმუნეთა მიერ ქრისტესადმი სამადლობელ (უსისხლო) მსხვერპლს. ასეთ გაგებას ეფუძნება ზიარების ბერძნული სახელწოდება ევქარისტია („მადლობა“). ადრექრისტიანულ ხანაში ზიარებას განსაკუთრებული კრძალულებით ეპყრობოდნენ. პირველი ქრისტიანები ყოველ კვირას ეზიარებოდნენ, რადგან კვირა

აღდგომის განახლებაა. IV საუკუნის აგიოგრაფიულ ძეგლებში (მაგ. მარიამ მეგვიპტელის, ანტონი დიდის ცხოვრება) აღწერილი ტრადიციით ქრისტიანები საგანგებოდ ეზიარებოდნენ აღდგომას, წელიწადში ერთხელ. შუშანიკი ეზიარება არა მხოლოდ აღდგომას და არა მხოლოდ დიდ მარხვაში. განმეორებადობას აღნიშნავს სმნური ფორმა „*ეზიარის*", ე.ი. ეზიარებოდა ხოლმე. ამავე დროს, შუშანიკი ეზიარება სისხლითა და ხორცით, ისე, როგორც დააწესა მაცხოვარმა (იხ. 6.53-58).

საეკლესიო იერარქია

ეკლესიის ისტორია კარგად იცნობს იმ ფაქტს, რომ ქართული ეკლესია მოციქულთა მიერაა დაფუძნებული. სწორედ მოციქულთა ქადაგების გამო მას სამოციქულო ეწოდა და არის ავტოკეფალიური. არც ის არის სიახლე, რომ წმინდა ნინომ მეორედ იქადაგა ქრისტიანობა საქართველოში, რის შემდეგაც ეს სარწმუნოება სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადდა. როგორც პირველ, ისე მეორე შემთხვევაში საქართველოში დაფუძნდა ეკლესია: თავდაპირველად საეპისკოპოსო კათედრა, ხოლო შემდეგ - საკათალიკოსო. ეკლესიის დაფუძნებას თან ახლავს სასულიერო დასის სტრუქტურულად ჩამოყალიბება, რაც უსათუოდ დასრულდებოდა პირველ საუკუნეებშივე. ეს პროცესი (სასულიერო დასის სტრუქტურულად ჩამოყალიბება) სახარებასა და მოციქულთა საქმეშიც არის ასახული და სათანადო საეკლესიო წოდებით თუ მისი შესაბამისი ტერმინებით ჩამოყალიბებული. რაც შეეხება საეკლესიო ხარისხს (რომელიც თავისთავად სამია: დიაკონი, მღვდელი, ეპისკოპოსი), „შუშანიკის წამებაში" სამივე საფეხური მოხსენიებულია, რაც თავისთავად მეტყველებსიმაზე, რომ V საუკუნეში ეკლესიის სტრუქტურული მოწყობა ქართულ ეკლესიაში დასრულებული პროცესია: დიაკონი („მოიწია *დიაკონი* შინაადთ", „*დიაკონი* ვინმე ერთი მის ეკლესიისა...,); მღვდელი/ხუცესი („არცა *მღდელ*თაგანი ვინ იპოვა მოწყალე..." „მეცა, *ხუცესი* დედოფლისა, მის თანავე ვიყავ..." „*ხუცეს*, და მეცა დიდსა ღუაწლსა განმსადებულ ვარ"...); ამავე დროს, უნდა ითქვას, რომ მიუხედავად სახარების თარგმანში უპირატესად მიჩნეული *მღვდელ* ტერმინისა, იაკობ ცურტაველისთვის დომინანტური სწორედ *ხუცეს* ფორმაა. „შუშანიკის წამებაში" არაერთი ეპისკოპოსია მოხსენიებული (აფოცი, იოანე, სამოელი). საეკლესიო მოწყობა გულისხმობს, რომ ეკლესია ეპარქიებად

არის დაყოფილი, ყველა ეპარქიას თავისი მმართველი ეპისკოპოსი ჰყავს, ხოლო ეკლესიის მმართველ პირს განსხვავებული ტერმინით მოიხსენიებენ იმის მიხედვით, რა სტატუსიც აქვს კონკრეტულ ეკლესიას მოცემულ ეპოქაში (მხედველობაში გვაქვს ტერმინები: კათალიკოსი, პატრიარქი, კათალიკოს-პატრიარქი, მთავარეპისკოპოსი. ამის შესაბამისად განსხვავებულია დეფინიციაც, რომლითაც მიმართავენ კონკრეტული ეკლესიის მმართველის საყდრის ტიტული სხვადასხვაგვარია: უწმინდესი, მაღალ-ყოვლადუსამღვდელოესი, უნეტარესი...). „შუშანიკის წამებაში“ სამოელი მღვდელმთავარია, რომელსაც იაკობი მოიხსენიებს ტერმინით „თავი ეპისკოპოსთა“, ხოლო აფოცი და იოანე – ეპისკოპოსები; ამათგან აფოცი სასახლის ეპისკოპოსია, ხოლო იოანე, შესაძლოა, ჰერეთის ეპისკოპოსი (თუმცაღა ეს უბრალოდ ვარაუდია, რადგან თხზულებაში არაფერია ამის შესახებ ნათქვამი. ჩვენი დასკვნა მხოლოდ შუშანიკის ღვაწლში იოანე ეპისკოპოსის აქტიურ ჩართვას ეფუძნება): „ხოლო *ეპისკოპოსი* იგი სახლისა მის პიტიახშისა, რომელსა სახელი ერქუა აფოც...“ „მცირედ ვაიძულე მიღებად ჭამადი, რომელი მოეძღუანა *სამოელს ეპისკოპოსსა* და *იოვანეს*“, „მოიწია *თავი იგი ეპისკოპოსთა სამოელ* და *იოანე ეპისკოპოსი*, მისიეე მოყუასი“...

მონაზვნობა. ღვაწლი

V საუკუნე ის ხანაა, როცა ქრისტიანობამ უკვე იცის მონაზვნური ღვაწლი და მონაზვნური კანონიც ჩამოყალიბებულია. მონაზვნობას საფუძვლად ძველი აღთქმის ესეისტთა (იოანე ნათლისმცემელი) და ნაზორეველთა (თეით მაცხოვარი) მიმდინარეობა დაედო საფუძვლად. ცნობილია, მონაზვნობის (მარტოდ მყოფი, ბერძნული სიტყვიდან μόνος - მარტომყოფი, μονάζ ιν – მარტო, განმარტოებით ცხოვრება, μον χός, μον ής – მარტო მცხოვრები, μον ήριον – განმარტოებული სამყოფელი) ორი სახე: ანახორეტული და კინოვიალური. ანახორეტული მონაზვნობის ფუძემდებლად ანტონი დიდი და ილარიონი ითვლებიან, ხოლო საძმოში ცხოვრებისა - პახომი დიდი. დროთა განმავლობაში მონაზვნური კანონი ჩამოყალიბდა და დაიხვეწა. მონაზვნობამ თანდათანობით მთელი ქრისტიანული სამყარო მოიცვა. V საუკუნეში კი საქართველოშიც გავრცელდა.

საერთოდ, ნებისმიერი მოვლენა ენაში: : ლექსიკური ქსოვილით აღიბეჭდება, ყველა სიახლე სიტყვაში ცხადდება და ამყღავნებს თავს. ზემოხსენებული მაგალითი სწორედ ამის დასტურია, რასაც ვერ ვიტყვით ბოლო დროს თავსენილ მოსაზრებაზე ვინმე წმინდა კაცის მონაზვნობასთან დაკავშირებით. ერთ-ერთი არგუმენტი მონაზვნური ყოფის დასადასტურებლად არის ლექსემა *ვანის* განმარტება. როცა წმინდა შუშანიკმა სასახლე დატოვა, იაკობ ხუცესი აფოც ეპისკოპოსთან ერთად „ვანად კაცისა ვისამე წმიდისა მისრულ იყო კითხვად". როგორც ედ. ჭელიძე მიუთითებს, ვანი არის პოლისემანტიკური ლექსემა, რომელიც სახლსაც აღნიშნავს და მონასტერსაც. მოცემულ პასაჟში კი სწორედ სახლის მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს (ედ. ჭელიძე, გვ. 50-51, ს. სარჯველაძე, ლექსიკონი, გვ. 80, ილ. აბულაძე, ლექს., გვ. 153). საკითხი იმის შესახებ, შეიძლება თუ არა წმინდა ნინო ან შუშანიკი მონაზვნებად ჩავთვალოთ, იმთავითვე უსაფუძვლოა მათი წმინდანობის რანგის, მსახურების ტიპისა და იმის გამოც, რომ ასურელ მამათა შემოსვლამდე საქართველოში მონაზვნობა, როგორც ღვაწლის სახე, არ არსებობდა; მაგრამ რამ განაპირობა ამ წმინდანთა ცხოვრების გზის ასეთი შეფასება?

სანამ ამ კითხვას პასუხს გავცემდეთ, უნდა შეეხოთ საკითხს, რომელიც დღეს ლიტერატურის თეორიის ასპექტებს განეკუთვნება, ხოლო V საუკუნეში ქრისტიანთა ცხოვრებისა და ცხონების ის მძიმე მხარე გახლდათ, რომელიც სიკეთესა და ბოროტებას შორის ხილული დაპირისპირებით გამოიხატებოდა. ცხონების გზის ამ სიმძიმემ ბუნებრივად წარმოშვა ქრისტიანული ლიტერატურის ორი ქვეჟანრი: წამება და ცხოვრება. ორივე ქვეჟანრს საფუძველი სახარებაში აქვს და ემყარება სიკეთის ბაძვას (თქსას - „კეთილ არს ბაძვა სიკეთისა საუკუნოდ"; ფაქტობრივად, აგიოგრაფი ბაძავს მახარებელს, ხოლო წმინდანი - მაცხოვარს). მარტვილობისა და ცხოვრება-მოქალაქობის აღმწერი თხსულებები ერთმანეთისაგან განსხვავდება არა მხოლოდ იმით, რომ ერთის გმირი ეწამა, მეორემ კი ცხოვრება შესწირა ქრისტეს, მაგრამ საკუთარი აღსასრულით გარდაიცვალა, არამედ სტრუქტურითაც. მათი ცხოვრებიდან გამომდინარე განსხვავებულია თხსულებათა ტიპოლოგიაც, კომპოზიციაც და სტრუქტურაც. მოწამე ჯვარცმულ მაცხოვარს აღსასრულითაც შეემსგავსება, ხოლო

ცხოვრება-მოქალაქობის გმირი - არ ეწამება, თუმცაღა თავისი ყოველდღიური ღვაწლით იმეორებს ჯვარცმას („შენთვის მოვსწყდებით მარადღე“ და პავლე იტყვის: „მე რა-დღე ქრისტესთვის მოვკვდები“ (ფს. 43.23; I კორ.15.31). აგიოგრაფი მოწამის ცხოვრების აღწერას იწყებს იმ ეპიზოდების წარმოჩენით, რომლებიც საფეხურებრივი ზეაღსვლის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია. ამავე დროს, მოწამეთა ღვაწლის აღმწერი ტექსტი უფრო დაკუმშულია, რადგან, როგორც წესი, „ერთსა ხოლო შინა ჟამსა“ გრძელდება (გიორგი მერჩულე). შუშანიკი, როგორც ტექსტიდანაც ვიცით, ექვს წელს ეწამებოდა, ხოლო მეშვიდე წელს აღესრულა (უნდა ითქვას, რომ აქ წამება მთელ მის ცხოვრებას დაერქმევა და არა „ერთსა ჟამსა“, აღსასრულისას). ამავე დროს, აღესრულა თავისი სიკვდილით, მიუხედავად იმისა, რომ ის მძიმე პირობებში სწორედ ვარსქენმა ჩააყენა (ვარსქენის ბრალეულობის გამოსაკვეთად ეს პირობები საგანგებოდ ზედმიწევნით აღწერა იაკობმა). თავისთავად, უკვე ის, რომ შუშანიკის ცხოვრება-წამება დროშია განფენილი, თითქოს დინამიკურობას არღვევს. თუმცაღა, მხედველობაში გვაქვს არა თხრობის დინამიკა, არამედ *მოვლენათა განვითარებისა, რაც, ჩვენი აზრით, მარტვილი შუშანიკის ღვაწლს ცხოვრება-მოქალაქობის გმირთა ღვაწლს უახლოვებს.*

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ისედაც ძირძველი ქართულ-ბერძნული ურთიერთობები ქრისტიანობის გავრცელებამ კიდევ უფრო დააახლოვა და პოლიტიკური და სოციო-კულტურული კონტექსტიდან რელიგიურ ასპექტშიც გადაიყვანა, რამაც, თავის მხრივ, ლინგვისტური მიმართულებაც შეიძინა. ფაქტობრივად, ყოველი მოვლენა, რომელიც ბიზანტიაში, როგორც ქრისტიანული კულტურის ცენტრში, იჩენდა თავს, მყისიერად ერცელდებოდა მთელ ქრისტიანულ სამყაროში და სწორედ საქართველო იყო ერთ-ერთი პირველი ორთოდოქსულ ქრისტიანობაში, რომელიც სარკესავით ირეკლავდა მიმდინარე პროცესებს. თავისთავად, ბერ-მონაზვნობის სათავე ძველი აღთქმის ეკლესიაშია (ზილოტები და სხვ.). იოანე ნათლისმცემელი ერთ-ერთი პირველია, რომელიც მონაზვნური ღვაწლის ფუძემდებლად და მაგალითად ითვლება. მას, ცხადია, ერთვის თვით მაცხოვრის ღვაწლი, რომელიც უდაბნოში 40 დღით გასვლაში აისახა და რაც, ეროი მხრივ, დასტურია ძველი

აღთქმისეული ტრადიციების გაგრძელებისა, ხოლო, მეორე მხრივ, ნათლისმცემლის მოღვაწეობასთან ერთად, მაგალითია მონაზვნური ღვაწლის ქრისტიან მტვირთველთათვის. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ბერმონაზვნობამ თავისი სტრუქტურული სახე მხოლოდ *ადრეულ შუასაუკუნეებში* ჩამოიყალიბა და მის ფუძემდებლად, როგორც აღვნიშნეთ, ითვლება ანტონი დიდი (პახომი დიდთან ერთად). ეს გახლავთ მეოთხე საუკუნე. საქართველოში ბერმონაზვნური ღვაწლის ფუძემდებლად ასურელი მამები არიან მიჩნეულნი. **წინარე პერიოდში მონაზვნობის რაიმე სახის დამადასტურებელი საბუთი, უბრალოდ, არ გვაქვს**. თუკი ამ ჭრილში განვიხილავთ „წმინდა ნინოს ცხოვრებას“ ან „შუშანიკის წამებას“, ვფიქრობ, უნდა ვისაუბროთ არა საკუთრივ მონაზვნობაზე, არამედ იმ ღვაწლის წინასახეზე, რომელსაც შემდგომში ჩვენი ეკლესიის წიაღშიც მონაზვნობის სახელით ვიცნობთ.

როგორ აღასრულებს „სრბას“ წმინდა შუშანიკი და რით ემსგავსება იგი მონაზვნებს? გავიხსენოთ გიორგი მერჩულის „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება“: „შეეძინებოდეს უფალსა მუშაკნი მეათერთმეტისა ჟამისანი მოქმედად ჭეშმარიტსა მას ვენახსა და თანაზიარ-იქმნებოდეს პირველთა მათ მართალთა და მონაწილე წმიდათა მოწამეთა, მხნდებოდეს რა ღუაწლსა მას მონაზონებისასა მსგავსად წმიდათა მოწამეთა და უფროს მათსა, რამეთუ მარტვილნი ერთსა ხოლო შინა ჟამსა იწამნეს, ხოლო ესენი ყოველსა ჟამსა იწამებოდეს სახელისათვის ქრისტესისა, ვითარცა დავით იტყვის: „შენთვის მოესწყდებით მარადღე“ და პაველ იტყვის: „მე რა-დღე ქრისტესთვის მოეკუდები“ (ფს. 43.23; I კორ. 15.31).

როცა შუშანიკის ღვაწლზე ვსაუბრობთ, მხედველობაში არ გვაქვს არც დაპირისპირება, რომელიც ვარსქენის ქმედების წინააღმდეგ მიმართული გააზრებული ნაბიჯი იყო, არც უშუალოდ გვემა (პურობის თუ თმით მიმოთრევის ჟამს), არამედ სწორედ ექვსწლიანი „შრომა“, რომლის აღწერაც იაკობ ხუცესის ძეგლის წამებათა ქვეჟანრის თხზულებათაგან სტრუქტურულ განსხვავებას განაპირობებს. ამ თვალსაზრისით, ყურადღება უნდა მივაქციოთ შუშანიკის ცხოვრებას „სახლაკში ... მახლობელად ეკლესიასა“ (გვ.8), სასახლეში („სენაკსა მცირესა შინა“, გვ. 14), დიდმარხვაში („იძია მცირე სენაკი“ ეკლესიის მახლობლად, გვ. 20) და ციხეში („შევიდეს ციხედ,

პოვეს სახლაკი ერთი ჩრდილოით კერძო“, გვ.22), სადაც აღესრულა კიდეც.

ა. „სახლაკი ... მახლობელად ეკლესიასა“ (გვ. 8): სასახლის დატოვების შემდეგ დედოფალი სწორედ ეკლესიის მახლობლად მდებარე სენაკშია დავანებული. ამ პერიოდის მოღვაწეობის შესახებ თხზულებაში არაფერია ნათქვამი, თუმცა შემდეგ, როცა აფოც ეპისკოპოსი და ჯოჯიკი (მეუღლესთან ერთად) მას სასახლეში დაბრუნებასე დაითანხმებენ, დედოფალს თან მოაქვს „ევანგელე თვისი... და წმიდანი იგი წიგნნი მოწამეთანი“, ე.ი. წმინდა მოწამე სახარებასა და წმინდანთა ღვაწლის ამსახველი წიგნების კითხვით ძლიერდებოდა სულიერად.

ბ. სასახლეში დაბრუნებული დედოფლის შესახებ იაკობი ბრძანებს: „ყოველნი იგი დღენი უსმასა გარდაეელნეს“ (გვ. 16). ამავე დროს, შუშანიკი არა მხოლოდ მარხულობს ამ უკიდურესი ფორმით. იგი პურობისას გვემის შემდეგ სამოელ და იოანე ეპისკოპოსთა მიერ გამოგზავნილ „ჭამადს“ მიიღებს იაკობის ძალისხმევით („მაშინ მოვიღე მცირედ ღვინო და პური დავალბე და მცირედ გემო იხილა“, გვ. 18). მისთვის „უსმად“ ყოფნა კიდევ ერთი გამისნული ნაბიჯია, რომელიც ვარსქენის საქმეებისა და ცოდვისაგან გამიჯვნასაც ემსახურება. ამავე დროს, დედოფალი სულით ძლიერდება სახარებისა და წმინდა მოწამეთა საქმეების კითხვით (რადგან, როგორც ზევით აღვნიშნეთ, თან ჰქონდა წმინდა სახარება და მოწამეთა საქმეების აღმწერი თხზულებები).

გ. განსხვავებულია დედოფლის მოღვაწეობა დიდმარხვაში („იძია მცირე სენაკი“ ეკლესიის მახლობლად, გვ. 20). მან *„დაყო“ (დაგმანა) მცირე სარკმელი* „და იყო იგი *ბნელსა* მას შინა *მარხვითა და ლოცვითა და ტირილითა*“ (გვ.20). მარხვა არის საგანგებო პერიოდი, როცა ქრისტიანები სულის განწმენდას ცდილობენ გაძლიერებული ლოცვითა და სინანულით (ტირილით). საყურადღებოა, რომ დედოფალი სენაკს აბნელებს, რითაც ღვაწლს კიდევ უფრო ამძიმებს. რადგან ბნელში ლოცულობს, უნდა ვიფიქროთ, რომ გარკვეული ლოცვანი მან ზეპირადაც იცის. სწორედ ამგვარი ღვაწლით შეემსგავსება შუშანიკი მონაზონთ. თუკი „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას“ გავიხსენებთ, ადვილად დავინახავთ მსგავსებას ღვაწლის ამ მძიმე სახეებს შორის. გრიგოლი თავის

მოწაფეებთან ერთად მცირე უსარკმლო და უსაკვამურო სენაკში იყო დავანებული, სადაც დიდ სანთელსაც არ ანთებდნენ. ღვაწლის ამგვარი მძიმე ფორმის ტვირთვა მხოლოდ სულიერად ძალმოსილ ადამიანთა ნებითი ხვედრია.

დ. გეემის შემდეგ ვარსქენის განაჩენით დედოფალი ციხედ, ბნელ საპყრობილეში დაამწყვდიეს: „პოვეს სახლაკი ერთი ჩრდილოით კერძო, მცირე და ბნელი და მუნ შეაყენეს წმიდა იგი და ჯაჭვი იგი, რომელ ედვა ქედსა მისსა ზედა, ეგრეთვე ედვა“ (გვ.22). ჯოჯიკის თხოვნით დედოფალს ჯაჭვი „აღხადეს“ ქედიდან, ხოლო „ბორკილთა არა თავს იდვა ... ვიდრე აღსასრულადმდე მითურთით“. ექვსი წლის განმავლობაში „საღმრთო წესიერებით ყუაოდა: მრხეითა, მარადის მღვიძარებითა, ლოცვითა და ვედრებითა, ზედგომითა, თაყუანისცემითა და ცრემლითა უწყინოდ და კითხვითა წიგნთათა მოუწყინებელად. განაბრწყინა და განაშუენა ყოველი იგი ციხე სულიერითა მით ქნარითა... ნაცვლად ჭიჭნაუხტისა საქმისა დიდითა გულსმოდგინებითა ხელთა აღიხუნა დავითნი და მცირეთა დღეთა შემდგომად ასერგასისნი იგი ფსალმუნნი დაისწავნა, რომლითა-იგი დღე და ღამე ზესკნელისა მის მეუფისა მიმართ სათნოსა მას გალობასა შესწირავნ ცრემლით“ (გვ. 24-26). *ძალიან მნიშვნელოვანია ის, რომ იაკობი თავად აფასებს დედოფლის ღვაწლს სინონიმური ცნებითი ღირებულების ლექსემით „შრომა“ (ეს ორი ტერმინი თანაბრად გამოიყენება როგორც მოწამეთა, ისე მოღვაწეთა მიმართ. მაგ.: გრიგოლი „ღვაწლის მძლეა“, ბარბარეს წამებას კი სრულად ასეთი სახელით ვეცნობით: „ღვაწლი და შრომა წმიდა დიდმოწამე ბარბარესი“).* სხვაგან ეკითხულობთ: „დამაშურალობითა *შრომათა მათ შინა* სიმხნისა მისისათა სენი სნეულებისა მოიწია მის ზედა“ (გვ. 30). მოწამე მარხვით, მარადის ზედგომით და *„ღამე ყოველ დაშურომითა*, ფსალმუნებითა და გალობითა ... არცაღა მცირედ სადა ... ხორცთა მისთა განსუენებითა ... დადნა ვითარცა აელი“ (გვ. 30). დიდმარხვაში ექვსივე წლის განმავლობაში ორმოცდაათ დღეს არც დღისით, არც ღამით არ ჯდებოდა, არც იძინებდა და იკვებებოდა, მხოლოდ კვირაობით ეზიარებოდა ხოლმე ქრისტეს ხორცსა და სისხლს და მცირედ იღებდა მხლის წვენს, ხოლო პურს საერთოდ არ იხმევდა აღდგომამდე.

იაკობ ხუცესი ცალკე აღნიშნავს, რომ მთელი ექვსი წლის განმავლობაში შუშანიკს ბალიშის ნაცვლად თავი ალიზზე ედო, ქვესაგებად კი ბეწვის გათელილი მოსასხამი ჰქონდა; დასანახად „კაცთა თვალსა“ „ანტიოქიური პალეკარტი“ ემოსა, რადგან მისი ღვაწლი მხოლოდ მოძღვარმა და უფალმა უწყოდნენ. მეშვიდე წელს დედოფალს „დაუცხრომელად შრომათა მათ გამო დაუსივდეს ფერხნი მისნი და თხრამლი აღმოსდიოდა ადგილდ-ადგილდ და წყლულებანი დიდ-დიდნი იყვნეს და მატლიცა დასხმულ-იყო წყლულთა მათ, რომელთა-იგი აღიღო ხელითა თვისითა“ (გვ. 32).

თუკი დედოფლის ექვსი წლის შრომას, განსაცდელთა დათმენას, ციხის სულიერი ქნარით „განათლებას,“ სულიერ აღმშენებლობას და სხვათათვის ღვწას (მხედველობაში გვაქვს „სულიერითა ქნარითა ციხის განათლების“, მოგვი დედაკაცის განკურნებისა და სიკვდილის წინ ჯოჯიკის სახლეულის დამოძღვრის ეპიზოდები ეპიზოდები) შევადარებთ ბერის ცხოვრებას, მსგავსება აშკარა გახდება. მაგრამ აქვე იკვეთება ის მნიშვნელოვანი განსხვავებაც, რომ ბერობა, მონაზვნობა ჩამოყალიბებული კანონია, ცხოვრების წესია, შუშანიკი კი მხოლოდ ცოდვათა განწმენდას და სულიერი ძალმოსილების მოკრებას ცდილობს მძიმე შრომით. შუშანიკის ღვაწლის ეს მსგავსება მონაზონთა ცხოვრების წესთან განაპირობებს, ერთი მხრივ, მკვლევართა დასკვნას, რომ შუშანიკი მონაზონია (რასაც, ცხადია, არ ვეთანხმებით) და, მეორე მხრივ, ჩვენს მოსაზრებას, რომ ეს ექვსი წელი *მარტვილი შუშანიკის ღვაწლს ცხოვრება-მოქალაქობის გმირთა ღვაწლს უახლოვებს* და, შესაბამისად, დინამიკა მოვლენათა განვითარებისა (ამ ღვაწლის აღწერის გამო) შემცირებულია. ამიტომვე გამოვთქვით ვარაუდი, რომ „შუშანიკის წამების“ სტრუქტურა წამების . ქვეჟანრის თხზულებების ტიპოლოგიისგან განსხვავდება.

როგორც აღვნიშნეთ, ასურელ მამათა შემოსვლამდე საქართველოში მონაზვნური ყოფა და სამონასტრო ცხოვრების წესი, ტიპოსი (ტიპიკონი) არ არსებობდა. მაგრამ რამ განაპირობა ზემოაღნიშნული მსგავსება? ერთი მხრივ, ამ მსგავსებას სახარებაშივე აქვს საფუძველი, ხოლო, მეორე მხრივ, შესაძლოა, ზეპირგადმოცემის გ'სით უკვე არსებობდა გარკვეული წარმოდგენა ღვაწლის იმ მძიმე სახე'ზე, რომელსაც

ანტონი დიდი და ილარიონი ეწოდნენ, რის ანარეკლსაც ეხედავთ „შუშანიკის წამებაში“.

აქვე კიდევ ერთხელ უნდა გამოვკეთოთ, რომ წამება, იგივე შრომა შუშანიკისა მთელ იმ პერიოდს მოიცავს, რომელიც ვარსქენის რჯულგადასვლით დაიწყო და შუშანიკის აღსასრულით დამთავრდა მაშინ, როცა მოწამე წმინდანთა ღვაწლი დროში დასასღვრულია და მცირე პერიოდს მოიცავს.

ამგვარად, წმინდა შუშანიკი (ისე, როგორც წმინდა ნინო) ყველა ნიშნით (მოღვაწეობით, მარადის ლოცვითა და სიფხიზლით, მკაცრად მარხვით, მძიმე პირობებში შეგნებულად ყოფნით ხორცის დაუძლურებით... რასაც განაპირობებს სახარებისეული სწავლება: „უფალმან ღმერთმან, რომელი ხედავს დაფარულთა, მოგაგოს შენ ცხადად“, ან კიდევ, „არა ესვენო კაცთა მმარხველად“ და სხვა არაერთი მსგავსი კონცეპტი) მონაზვნურ ღვაწლშია, თუმცაღა - **არა აღკვეცილი მონაზონი.** ასევე უნდა ვიფიქროთ წმინდა კაცსე „შუშანიკის წამებიდან“: წმინდაა ღვაწლით, მაგრამ **არა აღკვეცილი მონაზონი.**

წმინდანის თაყვანისცემა. წმინდანი-მეოხი. ხსენების დღის დაწესება

როცა იაკობ ხუცესი „შუშანიკის წამებას“ აღწერს, ჰერეთის დედოფალი უკვე კანონიზირებული წმინდანია. თხზულებაში ვკითხულობთ, რომ შუშანიკის ხსენება კოსმან და დამიანეს ხსენების დღეს დააწესეს. ამიტომ, ბუნებრივია მისი მოხსენიებისას ისეთ დეფინიციათა გამოყენება, რომლებიც წმინდანებს მიემართება (წმინდა, ნეტარი, სანატრელი, სამგზის სანატრელი, სძალი და მხევალი ქრისტესი, მარტვილი, მოწამე. თუმცაღა, იმავე ლექსემებით – წმინდა, სანატრელი – იაკობი მიმართავს ეპისკოპოსსაც). აქ თავს იჩენს ერთი კითხვა, რომელზეც პასუხის გაცემა ჰიპოთეტური, მაგრამ უაღრესად მნიშვნელოვანი უნდა იყოს: რატომ დაემთხვა შუშანიკის ხსენების დღე კოსმა და დამიანეს ხსენების დღეს, ხომ არ შეიძლება, იყოს რაიმე სახის კავშირი ამ წმინდანთა ღვაწლს შორის, რამაც განაპირობა ხსენების დღის დამთხვევა?

იაკობ ხუცესი შუშანიკის თვისებათაგან ჯერ კიდევ ვარსქენის რჯულგადასვლამდე წარმოაჩენს დედოფლის წინასწარმეტყველების ნიჭს, ხოლო შემდეგ - ექვსწლიანი თავგანწირვის შედეგს: სულიერ ძალმოსილებას, რომელსაც

ნეტარმა დედოფალმა მიაღწია; საფეხურებრივი ზეაღსელის გზაზე შუშანიკი ჩვეულებრივი მოკვდავობიდან მიწასვეე წმინდანად იქცა და *სასწაულებრივი კურნების უნარი შეიძინა*: „და მიერითგან განითქუა ყოველსა ქართლსა საქმე მისი. და მოვიდოდეს მამანი და დედანი აღნათქუემთა შეწირვად და რაი ვის უხმდა, მიემადლებოდა წმიდითა ლოცვითა ნეტარისა შუშანიკისითა, რომელსა მოსცემდა მას კაცთმოყუარე ღმერთი: უშვილოთა შვილი, სნეულთა კურნება, ბრმათა – თუალთა ახილვაი“ (გვ. 26). ცხადია, *კურნება აგიოგრაფიულ თხზულებაშიც სახარების ანალოგიით ორგემაგე დატვირთვის (სულიერი და ფიზიკური) მქონეა. ორმაგი დატვირთვა აქვს მოგვი დედაკაცის კეთრისგან განკურნებასაც, რასაც იერუსალიმში წასვლა და, ცხადია, სულიერი განწმენდაც მოჰყვება*: „და განიკურნა იგი სალმობისა მისგან და ვითარ გარემოიქცა იგი სიხარულითა დიდითა და მოიწია მუნვე, მოვიდა იგი წმიდისა შუშანიკისა მადლისა გარდახდად და წარვიდა სახიდ თვისა სიხარულითა განმრთელებული“ (გვ. 26).

შუშანიკის მძიმე სულიერი ღვაწლი და სასწაულებრივი კურნების ნიჭი მასში წმინდანს შეაცნობინებს ჯერ იაკობს, შემდეგ კი ჯოჯიკსაც. აგიოგრაფი დიდმარხვის შემდეგ ნაგვემ დედოფალს „საკრველთაგან შემკულ ქრისტეს სძალს“ უწოდებს (გვ. 24); სიკვდილს მიახლებულ „**შუშანიკ მარტვილს**“ ჯოჯიკი „პირველთა მათ უწესოთა საქმეთა“ გამო შენდობას სთხოვს და მიმართავს: „სძალო და მხევალო ქრისტესო, ითხოვე ღმრთისაგან, რათა მომიტევნეს მე მრავალნი შეცოდებანი ჩემნი“ (გვ. 32-34). ხოლო ჯოჯიკისა და მისი სახლეულის წინ წარმოთქმული ქადაგების შემდეგ მას უკვე „სოფლისა კაცნი“ მიმართავენ, როგორც წმინდანსა და მოწამეს და სთხოვენ მეოხებას ქრისტეს წინაშე: „მოგვიტევენ ბრალნი ჩუენნი და გუაკურთხენ წმიდაო მოწამეო და მარტვილო სანატრელო ქრისტეს ღმრთისაო“. შუშანიკიც სწორედ ამგვარად უპასუხებს: „ღმერთმან მოგიტევენინ, რომელ რაი-იგი ჰყავთ“ (გვ. 34). ცხადია, წმინდა შუშანიკი სულიერად გამორჩეული პირია, რომელსაც ღვთის წინაშე შუამდგომლობის, მეოხების კადნიერება აქვს.

საერთოდ, წმინდანი ქრისტიანობაში ისტორიული პირია, რომელსაც განსაკუთრებულ პატივს მიაგებენ და თვლიან მეოხად ადამიანთა და ღმერთს შორის. ეს არის ღვთივსათნო

პიროვნება, კანონიზირებული ეკლესიის მიერ, რომელიც სათნოებითა და ცხოვრების წესით სხვათათვის მაგალითია. ტერტულიანე და კვიპრიანე კართაგენელი მოწმობენ წმინდანთა თაყვანისცემის წესის დამკვიდრებას პირველივე საუკუნიდან. ამასვე მეტყველებს მოციქულთა დადგენილებებიც (წიგნი VI, თ. 30; წიგნი VIII, თ. 33). მეოთხე საუკუნის წმინდა მამებთან კი უკვე საგანგებო სწავლებას ვხვდებით (ეფრემ ასური, იოანე ოქროპირი, გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ბასილი დიდი და ა.შ.). წმინდანი ეკლესიისავე სწავლებით აღრულების შემდეგ იმკვიდრებს სასუფეველს და ღვთის წინაშე მარადის ლოცულობს ადამიანებისთვის. ამიტომ აგიოგრაფიულ (და ჰიმნოგრაფიულ) თხზულებებში ხშირად შევხვდებით ეპიზოდებს, რომლებიც გადმოგვცემენ, როგორ ეგებება მათ ზეციური იერარქია. მაგალითად „აბოს წამება“ (როგორც საბანისძის თხზულება, ისე მიქაელ მოდრეკილის საგალობელი), „ბარბარეს წამების“ კიმენური თუ მეტაფრასული რედაქციები და სხვ. გამოგვადგება.

მარტინის აზრით („Dictionaire des antiquites”), ადრექრისტიანულ ძეგლებში (IV სკ.ის I ნახევრამდე და V სკ.შიც კი!), როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის ქრისტიანებში სიტყვა *წმინდა* (ბერძნ. agios, lat. sanctus) არ გამოიყენებოდა წმინდანის დღევანდელი მნიშვნელობით და ამგვარად არ მოიხსენიებდნენ არც მოციქულებს, არც წამებულთ, არც მოგვიანებით კანონიზირებულ არცერთ პირს. მათ უბრალოდ, სახელებით მიმართავდნენ. მაგ. პაელე (მოციქულისა ან წმინდანის გარეშე). ამავე ტრადიციას იცავს რომაული კალენდარი, (რომელიც გამოიცა ჯერ ბუხერის, ხოლო შემდეგ რუინარდის მიერ „ ცტა სინცერა”-სთან ერთად). ამ თვალსაზრისით, გამონაკლისია კართაგენის ეკლესიის კალენდარი (III-V სკ.-ები), რომელშიც ეს დეფინიცია სათანადო კონოტაციით ხშირია. პირველი კალენდარი, რომელშიც ღვაწლითა და სათნოებით გამორჩეულ ადამიანს მოიხსენიებენ სიტყვით წმინდა, არის პოლემიოსის „Acta Sanctorum“, ტ. I, ხოლო ეპიგრაფიკულ ძეგლებში 472 წლამდე დეფინიციით *წმინდა* არ მოიხსენიება არც იოანე ნათლისმცემელი. იგივე ლექსემა გარდა ადამიანის პირადი სულიერი სათნოებისა და სიწმინდისა, აღნიშნავდა, რომ ესა თუ ის პირი, ან ადგილი განკუთვნილი იყო რომელიმე წმინდა მსახურებისთვის (მაგ.:

საუფლო ლოცვაში „წმინდა იყავნ სახელი შენი“ - მთ. 6:9). სახარების მიხედვით (როგორც მართლმადიდებელთა, ისე კათოლიკეთა შორის გავრცელებული აზრით), წმინდა წერილი აღიარებს მხოლოდ ღვთის თაყვანისცემას (მეორე სჯ. 6:13; ესაია 42:8; მთ.4:10; ტიმ.1:17), მაგრამ აღიარებს წმინდანთა თაყვანისცემას ისე, რომ მათი ღვაწლითაც წარმოჩნდეს უფლის სიდიადე წმინდანთა მიერ აღსრულებული საქმეების სიდიადით („წმიდათა შორის საკვირველი“ ფსალმ. 67:36).

წმინდანთა თაყვანისცემის ტრადიციას ძველი აღთქმიდანვე ჩაეყარა საფუძველი (დავით მეფსალმუნე ლოცვას ამგვარად იწყებს: „უფალო, ღმერთო აბრაამისა, ისააკისა და ისრაილისა, მამათა ჩვენთა“ (29.18).. ახალ აღთქმაში იაკობ მოციქული უკვე პირდაპირ მმოძღვრავს ქრისტიანთ ილოცონ ერთმანეთისთვის (იაკ. 5.16), პეტრა მოციქულმა მორწმუნეთ თავისი აღსასრულის შემდეგ ზრუნვა აღუთქვა (2პეტრე,1.15), იოანემ დაამოწმა, რომ წმინდანები უფალთან შუამდგომლობენ მლოცველებს (გამოცხ.5.8, 8.3-4). მოგვიანებით (ნიკეის მე-7 მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე, რომელიც 784 წელს გაიმართა), წმინდა მამებმა ანათემა გამოუცხადეს იმ პირთ, რომლებიც წმინდანთა თაყვანისცემას უარყოფდნენ.

მართლმადიდებლური ეკლესია წმინდანებს მიიჩნევს ადამიანებად, რომელთაც აქვთ ქრისტეს მიერ შუამდგომლობის, მეოხების ძალა და მადლი. ის დამოუკიდებელი მეოხია უფალსა და ადამიანებს შორის, რომელმაც თავი გაწირა სხვათა გამოსყიდვისთვის და ამითაც შეემსგავსა უფალს (1 ტიმ. 2.5-6). წმინდანთა დასი ერთმანეთისგან განსხვავდება ღვაწლის შესაბამისად. ხოლო ამის მიხედვით განსხვავებულია დეფინიცია, მიმართვა, რომელიც ოცამდე რანგს განასხვავებს ერთმანეთისგან (მოციქული, უეერცხლოდ მკურნალი, კეთილმორწმუნე, ნეტარი, დიდმოწამე, აღმსარებელი, მოწამე, მართალი... და ა.შ.). მათ შორის ერთ-ერთია **მოწამე//მარტვილი** (ადამიანი, რომელმაც სიკვდილი მიიღო თავისი რწმენის გამო). ასე მიმართავენ შუშანიკსაც. „შუშანიკის წამებაში“ ვხვდებით მოციქულსაც, წმინდა მოწამესაც („მასმიეს მე პაელე მოციქულისაგან...“, ან უვეცხლოდ მკურნალნი კოსმა და დამიანე, „წმიდანი წიგნნი მოწამეთანი“). **სამგზის სანატრელი, წმინდა, ნეტარი, ტარიგი ქრისტესი, ახოვანი მხნე** დეფინიციებია, რომელთაც რანგის განსაზღვრის თვალსაზრისით მნიშვნელობა

არა აქვს და უბრალოდ იაკობისა თუ სხვა თანამგრძნობთა კრძალულ დამოკიდებულებას გამოხატავს შუშანიკისადმი, მაგრამ **მარტვილი** და **მოწამე** უკვე დედოფლის ღვაწლის კონკრეტული შეფასება და წმინდანის რანგის სიცოცხლეშივე განსაზღვრაა.

ეფიქრობთ, რადგან წმინდა შუშანიკი სიცოცხლეშივე კურნების ნიჭით იყო დაჯილდოვებული და სასწაულიც, რომელსაც იაკობ ხუცესი აღგვიწერს, სწორედ მოგვის მოქცევასა და განკურნებას უკავშირდება, სრულიად ლოგიკურია მისი ხსენების დღის დაწესება უვეცხლოდ მკურნალთა – კოზმა და დამიანეს ხსენების დღეს.

როგორც აღვნიშნეთ, ქრისტიანული სამყარო წმინდანის თაყვანისცემითაც უფალს ადიდებს. უფალს განადიდებს წმინდანიც თავისი საქმეებით: ფსალმუნის სიტყვები: „საკვირველ არს უფალი წმიდათა შორის მისთა“ სწორედ ამ დამოკიდებულებას წარმოაჩენს, რაც, ცხადია, ასახულია „შუშანიკის წამებაშიც“. თხზულებაში ვკითხულობთ: „განვაწესეთ სახსენებელი წმიდისა შუშანიკისი სადიდებელად და საქებელად ღმრთისა, მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა, რომლისა შუენის დიდება უკუნითი უკუნისამდე, ამინ!“

წმინდა ნაწილთა თაყვანისცემა. გაპატიოსნება. დაკრძალვა

შუშანიკს ემცნო თავისი გარდაცვალების („წოდების“) დღე. ცხადია, ეს ფაქტიც იმაზე მეტყველებს, რომ დედოფალი მიწასვე წმინდანია. შუშანიკი უკანასკნელი სიტყვებითაც უფალს ადიდებს: „კურთხეულ არს უფალი ღმერთი ჩემი, რამეთუ მშვიდობით მას ზედა დავწვე და დავიძინე“ (გვ. 38).

როგორც ითქვა, აგიოგრაფიული თხზულებები ხშირად წყაროთმცოდნეობითი თვალსაზრისითაც ძალიან მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდიან. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა იაკობ ხუცესის თხზულებაც, სადაც დაცულია შუშანიკის გაპატიოსნების ამბავი: ეპისკოპოსმა იოანემ სხვებთან ერთად განბანა და ტილოში შეგრაგნა „*წმიდა და პატიოსანი ნაწილნი*“ დედოფლისა. „წმიდა და პატიოსანი ნაწილნი“ წმინდანთა თაყვანისცემის უკვე დამკვიდრებული ტრადიციის ქართულ ქრისტიანულ სივრცეში გავრცელებაზე მეტყველებს. მხედველობაში გვაქვს ის ფაქტი, რომ ქრისტიანობა იცნობს არა მარტო წმინდანთა, არამედ წმინდა ნაწილთა თაყვანისცემას. ეს

წესიც, მსგავსად წმინდანთა თაყვანისცემისა, უყლის დიდების გამომხატველია, რადგან ეფუძნება ბიბლიურ თეზას: „საკვირველ არს უფალი წმიდათა შორის მისთა“.

ზეციური საუნჯისთვის მოღვაწე „ხართა მხნეთა დაუღლვილთა“, იოანე და აფოც ეპისკოპოსებმა, შეგრაგენის შემდეგ შუშანიკი ფსალმუნებით, საკმევლის კმევითა და ანთებული კერეონებით (კელაპტრებით) გადააბრძანეს და დაკრძალეს ანდერძისამებრ, „ვინაიცა-იგი პირველად გამოათრიეს“ (გვ. 38). შესვენებულ დედოფალს კი „დავითის ქნარით“ ანგელოზთა დარად ღამე უთიეს.

II. დოგმატურ-საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია

„შუშანიკის წამება“, როგორც ჩვენამდე მოღწეული პირველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლი, ტერმინოლოგიის ჩამოყალიბების გზაზე დაკვირვების თვალსაზრისითაც არის საყურადღებო. ქრისტიანობის ორგზის (I და IV საუკუნეებში) ქადაგებამ სახარებისა და სამოციქულოს თარგმნა ბუნებრივად დააყენა დღის წესრიგში. თარგმანმა კი გარკვეული ქრისტიანული ცნებების მოწესრიგების აუცილებლობა წარმოშვა. მიუხედავად ამისა, მოსალოდნელი და, ამავდროულად, მნიშვნელოვანია, რომ V საუკუნე ის ეტაპია, როცა ტერმინოლოგია ჯერ კიდევ არ არის ჩამოყალიბებული და დადგენის ფაზაშია. თუმცაღა, ჩამოყალიბების შემდეგაც პრობლემურ საკითხად რჩებოდა ლექსემათა პოლისემანტიზმი. საკითხის ამგვარად წამოჭრის შემდეგ „შუშანიკის წამებაში“ 1. ცალკე იკვეთება ჩამოყალიბებული დოგმატურ-საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, 2. ცალკე - ის ლექსემები, რომელთაც ცნებითი ღირებულების ტერმინოლოგიის სახე ჯერ არ მიუღიათ ან ორმაგი დატვირთვა აქვთ და ყოფით და ცნებით მნიშვნელობას ითავსებენ.

ჩამოყალიბებულ ტერმინთაგან ცალკე უნდა აღვნიშნოთ უფლის სახელები: „ჭეშმარიტი ღმერთი“, „უფალი ღმერთი“, „ღმერთი, შემოქმედი ცათა და ქუეყანისა“, „უფალი“, „უფალი ყოველთა შემწყნარებელი“, „მეუფე მეუფეთა“, „მსაჯული მსაჯულთა“ (ამავე დროს, *უფალი* ცალკე ლექსემად მეცხრამეტე საუკუნის ჩათვლით დუალური დატვირთვის იყო და ბატონსაც აღნიშნავდა, გამოიყენებოდა წოდებრივი უპირატესობის, თუ ზრდილობიანი მიმართვისა. მაგ.: *უფალი ჭაეჭავაძე*). ამ საღმრთო სახელთა უმეტესობა დამკვიდრებული და გავრცელებულია

დღემდე. ლექსემა *უფალი*-ს მნიშვნელობა კი შეეიწროვდა და დღეს ის აღარ გამოიყენება ერისკაცის მნიშვნელობით.

ჩვენ უკვე შეეხეთ რამდენიმე ლექსემას, რომელთა უმეტესობაც ქრისტიანობის წიაღში სწორედ ტერმინებია, მაგრამ ყოფითი მნიშვნელობაც არა აქვთ დაკარგული. ამგვარ ლექსემათა რიგშია *ხატი, გონება, სახე, ბუნება, საწუთრო მეუღლე, ბუნებითი ცოლი, სძალი და მხევალი ქრისტესი.* უადრეს ქართულ სასულიერო ძეგლებში დადასტურებული ძირითადი საღვთისმეტყველო ტერმინები გამოიკვლია ედ. ჭელიძემ („ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია", I, თბ., 1996; „ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა", თბ., 2005). ამიტომ დამატებით აღარ შევჩერდებით.

ხატი - „შენ ჩემი *ხატი* დაამხუ"; „არათუ მე აღმემართა *ხატი* იგი და მემცა დავამხუ" (გვ. 12).

გონება / გონიერება / უგუნურება - „რაითამცა ცვალა იგი ღმერთმან სახისა მისგან *უგუნურებისა* და იქმნამცა *გონიერებასა* ქრისტესსა" (გვ. 6); მსგავსად მისვე სახისა ასნაურნი და უასნონი სოფლისა ქართლისანი" (გვ. 36); „მწარე *გონება* აქუს მას" (გვ. 10); „ნუ ეგევითარი *გონება* გიპყრიეს" (გვ. 12);

სახე - „რაითამცა ცვალა იგი ღმერთმან *სახისა* მისგან უგუნურებისა და იქმნამცა გონიერებასა ქრისტესსა" (გვ. 6); „მაგის *სახისათვის* მოვედ მე შენდა" (გვ. 34); „და თუ შენ *სახედ* ყრმებრ არარაი ჰქმენ, ღმერთმან მოგიტევნეს შენ" (გვ. 32); „ხოლო ღმრთისმოყუარებისა თქუენისათვის ხუცესმან აღავსენინ წადილი თქუენი მაგის *სახისათვის*" (გვ. 36).

ბუნება - „დედათა *ბუნება* იწრო არს" (გვ.7);

ბუნებითი ცოლი - „„რომელი-იგი *ბუნებითი ცოლი* არს და შეილნი, იგინიცა ... შენსავე მაგას მსახურებას მოვაქცინე" (გვ. 6).

საწუთრო მეუღლე - „არავინ იპოვა კაცთაგანი, რომელმანცამცა შეაჯერა უღმრთოსა მას *საწუთროსა მეუღლესა*" (გვ.34);

სძალი და მხევალი ქრისტესი - „*სძალო და მხევალო ქრისტესო*, რათა მომიტევნეს მე მრავალნი შეცოდებანი ჩემნი" (გვ.32);

ცნებითი დაპირისპირებას ქმნის ანტონიმური წყვილი *„საწუთრო მეუღლე"* და *„სძალი და მხევალი ქრისტესი"*.

ვარსქენი შუშანიკს მოიხსენიებს „ბუნებით ცოლად“, შუშანიკისთვის ვარსქენი „საწუთრო მეუღლეა“, რაც სიერცულ თუ სემანტიკურ ანტინომიაშია „ქრისტეს სძალსა და მხევალთან“. დედოფალი აშკარად გულისხმობს საღმრთო ქორწინებას უფალთან (რაც უფალთან ერთობას, ქრისტესთან ერთობას) ნიშნავს. ამავე დროს, ნიშნეულია, რომ შუშანიკს უნდა დაეძლია ბუნებითი, საწუთრო მეუღლეობა, რომ ქრისტეს სძალი გამხდარიყო.

III. წმინდა წერილის ციტირება

ციტატა კლასიკური განმარტებით არის „წინადადება, ამოღებული რომელიმე ნაწარმოებიდან და გამოყენებული სხვა ნაწარმოებში წყაროს აღნიშვნით“ (საბიბლიოთეკო ტერმინების... გვ. 157). ამავე დროს, ციტაცია ზუსტი გადმოტანაა ფრაზისა თუ წინადადებისა (წინადადებებისა) ერთიდან მეორე თხზულებასა თუ ზეპირმეტყველებაში. ციტატას, ძირითადად, სანდოობის, დამაჯერებლობისა თუ ასრის გამყარების მიზნით მიმართავენ. დამოწმების ამ წესს ჯერ კიდევ ანტიკური სამყაროდან ყველა კულტურა იცნობს და ცნობს. ამ მეთოდს მხატვრული ხერხის დატვირთვაც აქვს და ქრისტიანული კულტურაც ძალუმად მიმართავს. თუმცაღა, განსხვავებულია თავად ციტირების წესი. ქრისტიანულ ლიტერატურაში ციტირება შესაძლოა ზედმიწევნით და თავისუფლად. ამავე დროს, წყაროს მითითებით და მითითების გარეშე. მხოლოდ პირველ შემთხვევაში თავისუფალმა მიდგომამ არ უნდა დაარღვიოს ასრის სიზუსტე, ხოლო წყაროს მიუთითებლობა განპირობებულია მოსასრებით, რომ ასრი, რომელიც ჭეშმარიტებას შეამეცნებინებს კაცობრიობას, საყოველთაოა. როცა თავისუფალ ციტაციაზე ვსაუბრობთ, შესაძლოა შემოვიტანოთ ცნება პარაფრაზისა („რაიმეს საკუთარი სიტყვებით გადმოცემა, თხრობა საკუთარი სიტყვებით, ურიდია ს.: გვ. 483). ამგვარად (თავისუფალი ციტაციით) იმოწმებს შუშანიკი პაელე მოციქულის სიტყვებს: „მასმიეს მე პაელე მოციქულისაგან: არა დამონებულ არს დაი გინა ძმაი, არამედ განეყენენ“. მოცემული მუხლი, როგორც არაერთი მკვლევარი აღნიშნავს, პაელეს Iკორ. 7.15 – ის არაზუსტი ციტირებაა. შევადაროთ: „ხოლო უკეთუ ურწმუნო იგი განეყენებოდის, განეყენენ; არა დამონებულ არს ძმაი იგი, გინა დაი იგი ესევითარითა მით, რამეთუ მშვიდობასა გვიწოდნა ჩუენ ღმერთმან“. დედოფალი დაიმოწმებს ლუკა მახარებლის

სიტყვებს: „მე მიუგო სიტყუა თქუენ წილ“ (შდრ.: ლკ. 12.12 „სულმან წმიდამან გასწაოს თქუენ მას ჟამსა შინა, რაი-იგი სთქუათ“); ასეთი პარაფრაზირებული სახით იყენებს „ვენახის მეთერთმეტე მუშაკის“ იგავს და მაცხოვრის სწავლებას: „ვინ სთესა – მოიმკო და ვინ განაბნია გლახაკთათვის, - შეიკრიბა და რომელმან წარიწყმიდოს თავი თვისი, მან პოოს იგი, რომელმან ადიდა იგი“ (გვ. 36). უნდა აღინიშნოს, რომ თუკი ადრექრისტიანული ხანის თხზულებებს გადავავლებთ თვალს, ციტირების თვალსაზრისით სწორედ მსგავს მიდგომას აღმოვაჩენთ. ათონელთა თუ გელათელთა დამოკიდებულება (რომელიც, მაგ. გიორგი მთაწმიდელის სახარებისეულ თარგმანში გამოიკვეთა) სწორედ გვიანდელი და არა მეხუთე საუკუნის ხედვის ამსახველია.

დაბოლოს, „შუშანიკის წამება“ არა მხოლოდ იმიტომ იპყრობს მკვლევართა ყურადღებას, რომ ის ჩვენამდე მოღწეული პირველი (თუ ერთ-ერთი პირველი) ქართული აგიოგრაფიული თხზულებაა. მისი ღირებულება სხვადასხვა ასპექტით განისაზღვრება. მიუხედავად კვლევის თითქმის ასწლიანი ისტორიისა, დღემდე რჩება საკითხები, რომელთა შესწავლაც სხვა საინტერესო ასპექტებით დაგვაკვირვებს ქართული ეკლესიის, მისი განვითარების, ისტორიისა თუ V საუკუნის ქრისტიანული ქართლის სოციო-კულტურული ყოფის შესახებ.

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. **ახალი აღთქმა**, საკათალიკოსო საბჭოს გამოცემა, თბ. 1963;
2. **გ. გიორგიძე, გ. კარტოზია**: გიორგიძე გ., კარტოზია გ., საბიბლიოთეკო ტერმინების ლექსიკონი; საქ. მეცნ. აკადემია, თბ. მეცნიერება, 1974;
3. **სამსონ ურიდია და სხვ.**: ურიდია ს., „მოხელის სამაგიდო ლექსიკონი“, თბ. 2004;
4. **ედ. ჭელიძე**: ჭელიძე ე., „ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია“, I, თბ., 1996;
5. **ედ. ჭელიძე**: ჭელიძე ე., „ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა“, თბ., 2005.

ეკა ჩიკვაიძე

„შუშანიკის წამების“ ერთი ეპიზოდის გააზრებისთვის

„შუშანიკის წამების“ გარშემო არაერთი რამ დაწერილა და თქმულა. მიუხედავად ამისა, რამდენჯერაც არ უნდა მივუბრუნდეთ, იმდენჯერ აღმოვაჩენთ ჩვენთვის ახალსა და საინტერესოს, დასაკვირვებელს. ამჯერად ერთმა ეპიზოდმა მიიქცია ჩვენი ყურადღება: „ხოლო პიტიახშმან გამოირჩია ძუძუჲსმტე მისი საკუთარი, რაჲთა მოიყვანოს იგი ტაძრად. და ვითარცა ჰრქუა კაცმან მან: „ისმინე ჩემი და ჩამოვედ ტაძრად, და ნუ აოჴრებ სახლსა მას თქუენსა“, ჰრქუა მას წმიდამან შუშანიკ: „არქუ მას უღმრთოსა, ვითარმედ: „შენ მომკალ და მარქუ მე: ცოცხალიღა ფერჴითა არა გამოიჴვდე შენ მაგიერ ციხით. ხოლო აწ, უკუეთუ შემძლებელ ხარ მკუდარსა აღდგინებად პირველად დედაჲ შენი აღადგინე, რომელი ურდს დამარხულ არს, გარნა თუ მისა ვერ შემძლებელ ხარ აღდგინებად, ვერცა ჩემდა შემძლებელ ხარ განყვანებად, გარნა თრევით განმითრიო“. და ვითარცა მიუთხრა პიტიახშსა სიტყუაჲ იგი, მან თქუა: „ნანდჳლვე ვთქუ ეგე“. და მეორესა დღესა შემოვინმე-ვიდა და ჰრქუა წმიდასა შუშანიკს: „კეთილად მიუგე მას სიტყუაჲ იგი, რამეთუ მაგით სახით ეგულვებოდა შეტყუვილი შენი, და მას სხუაჲ ზრახვაჲ გულსა მოეჴადა სიბოროტისაჲ შენთჳს“. წმიდამან შუშანიკ ჰრქუა მას: „და შენ ღმერთი ძილსა შინა ნუ გგონიეს, რომელმან განუმზადნის სიტყუანი პირსა კაცისასა. რამეთუ იტყჳს თჳთ უფალი: „მე მიუგო სიტყუაჲ თქუენ წილ“. ეს იმ დროს ხდება, როცა უკვე თვალსაჩინოა, რომ შუშანიკი ქრისტეს „სძალი და მხევალია“. როცა წმინდანობის გზაზე შემდგარი დედოფალი საგანგებო ღვაწლით, ხორცთა განკაფვით, დაუცადებელი ლოცვით, ფსალმუნებითა და მარადისი მღვიძარებით მიწაზევე შეიძენს წმინდანის მადლმოსილებას, კურნების ნიჭს, მეოხების უნარს (მისი ლოცვით მოგვი განბორების სალმობისგან განიკურნება, „უშვილოთა – შვილი, სნეულთა – კურნება, ბრმათა – თუალთა ახილვაჲ“ მიემადლება). და მაინც, თითქოსდა გულშემატკივარსა და თანამოაზრეს, რომელიც, ერთი შეხედვით, მის თანადგომას ცდილობდა, დედოფალი საკმაოდ უკმეხ პასუხს გასცემს, ისევე

მტკიცედ მოიზღუდავს თავს, როგორც სპარსი კაცისაგან: „კეთილად მიუგე მას სიტყუაჲ იგი, რამეთუ მაგით სახით ეგულებოდა შეტყუეილი შენი“ - აფრთხილებს კაცი დედოფალს. უჩვეულოა შუშანიკ დედოფლის მკაცრი რეაქცია: „შენ ღმერთი ძილსა შინა ნუ გგონიეს...“ დედოფალი აშკარად მკაცრი და დისტანციურია. მისი პასუხი იმ ქმედების ტოლფასია, რომელიც იაკობმა სხვაგან და სხვა დროს შეაფასა სიტყვებით: „მოიზღუდა თავი თუსი მტკიცედ“. სწორედ ეს არის უჩვეულო, რადგან „კაცი ერთი სპარსი“ ცხადად და უეჭველად ვარსქენის პროსპარსული გეგმის ნაწილია, ხოლო „ვინმე“, ვინც შუშანიკს თანაუგრძნობს, არ ჩანს ყალბი და ფარისეველი. მაშინ რა იწვევს წმინდანობისკენ მიმავალ გზაზე დედოფლის ამგვარ მკაცრ რეაქციას? რატომ სჭირდება მოსესა და აარონისთვის უფლის მიერ მიცემული სიტყვების გახსენება დედოფალს, ან დავით მეფსალმუნისა თუ პავლე მოციქულის მოხმობა მაშინ, როცა საკუთარ თანამოაზრეს ესაუბრება?

განსაცდელი, საცდური მრავალგვარი და მრავალფეროვანია. ვარსქენმა შუშანიკი გვემა, დედოფალმა საგანგებო ღვაწლი იტვირთა, ექვსი წლის შრომის (ღვაწლის) შედეგია ის მადლმოსილება, რომელსაც მან მიაღწია. ახლა კი, როგორც ჩანს, შუშანიკმა საფრთხე განჭვრიტა, საფრთხე, რომელიც სწორედ ამ კაცის სიტყვებიდან გამოსჭვიოდა. ეს საფრთხე ამპარტავნობაა, ამპარტავნობა, რომელიც ქებით ღვივდება („კეთილად მიუგე მას“), რომელიც სულს ღუპავს, რომელსაც ებრძვის ყველა ქრისტიანი, რადგან, რაც უფრო მეტ მადლმოსილებას აღწევს ადამიანი, რაც უფრო მეტად შეიმეცნებს ქრისტეს, მით უფრო მეტად ხვდება, რომ მისი გამარჯვება საკუთარ თავში უფლისთვის დათმობით („დაუთმე უფალსა და მან გამოგზარდოს შენ“) მიღწეული გამარჯვებაა, ხოლო მარცხი – სიჯიუტე-ამპარტავნობისა და უფლის ვერ/არ-დათმობისა. დედოფალმა ფიზიკურ-სულიერ საფრთხეებზე გაიმარჯვა, ხორცი განკაფა და, ცხადია, სიფხიზლეს არ კარგავს, რათა სძლიოს დათმობით. ამიტომაც, ქების საფრთხის განმჭვრეტი დედოფალი განმარტავს, რომ მე კი არა, უფალი მოქმედებს, ის მიუგებს „ჩემ წილ“, რადგან ვუთმობ მას. მე კი არ მივუგე კეთილად, „უფალმა მიაგოს ჩემ წილ“. ეს თავმდაბლობაა, რომელიც ამპარტავნობას სდევნის და

ამარცხებს და უფალს ამარჯვებინებს ყოველგვარ უძლურებაზე („უფალი ამპარტავანთა შემუსრავს და მდაბალთა სწყალობს!“).

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. ძეგლები 1964: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები.* I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბ.: 1964;

ნანა მრევლიშვილი

იოანე საბანისძის „აბოს წამება“ - ეპიზოდის გააზებისათვის

ქართული მწერლობის ისტორიაში გამორჩეული ადგილი უჭირავს იოანე საბანისძის „აბოს წამებას.“ ძეგლი მრავალმხრივ საინტერესოა. იგი მკვლევართა ყურადღებას იქცევს როგორც ჟანრობრივი, ისე - იდეოლოგიური, მხატვრულ-ესთეტიკური თუ რეალურ-ისტორიული ასპექტით. უაღრესად სტრუქტურირებული, გამოკვეთილ იდეოლოგიურ საფუძველზე კონსტრუირებული ტექსტი, გაჯერებული ბიბლიური პარადიგმებით, იმავდროულად ძვირფას ისტრიულ წყაროს წარმოადგენს ეპოქის ხასიათის სოგადი სურათის განსაჭვრეტად.

ამჯერად ჩვენი ყურადღება მიიქცია თხზულების ერთმა ეპიზოდმა, რომელიც, თავის მხრივ, მჭიდრო კავშირშია რეალურ-ისტორიულ კონტექსტთან.

არაბებისაგან მორიგად დევნილი ნერსე ერისთავი დარიალის ხეობის გავლით ხაზარეთს მოაშურებს სამას მხლებელთან ერთად. ჩრდილოეთის ამ ქვეყნის მოსახლეობას ავტორი ახასიათებს, როგორც უკიდურესად სასტიკ, ველურ, სისხლისმსმელ ეთნოსს: „ნერსე, ვლტოლვილი ქუეყანით თჳსით, შევიდა ქუეყანასა მას ჩრდილოჲსასა, სადა-იგი არს სადგური და საბანაკჲ ძეთა მაგოგისთაჲ, რომელ არიან ხაზარნი, კაც ველურ, საშინელ პირითა, მჴეცის ბუნება, სისხლის მჭამელ, რომელთა შჯული არა აქუს, გარნა ღმერთი ხოლო შემოქმედი იციან“ (ძეგლები 1964:58).

ხაზრთა მეფე გულთბილად მიიღებს და გულუხვად უმასპინძლებს ნერსესა და მის თანამგზავრებს. მეფის ამგვარი ქმედების მოტივაციის ორ მიზეზს ასახელებს ავტორი: 1. ნერსე და მისი მხლებლები სტუმრები არიან („შეიწყნარა იგი უცხოებისათჳს“ ძეგლები 1964:58); 2. ისინი მტერს გამოექცნენ, მტრის მიერ იდევნებიან („შეიწყნარა... ვლტოლვილებისათჳს მტერთა მისთაჲსა“ ძეგლები 1964:59).

ავტორისეული ნარატივი რამდენიმე კითხვას ბადებს: 1. რატომ მიაშურებს მაინცადამაინც ხაზართა სამეფოს ნერსე? რატომ უნდა ჰქონდეს მას ამ ველური და სასტიკი ხალხის დახმარების იმედი? რატომ არ მიდის ნერსე პირდაპირ აფხაზეთში, სადაც ოჯახი ჰყავს გახიზნული? ანუ რატომ მიდის

აფხაზეთში ხაზარეთის გავლით? რატომ იღებს ასე გულთბილად არაბთაგან დევნილ ნერსეს ხაზართა მეფე? მით უფრო, რომ ავტორისეული არგუმენტები ხაზართა გულთბილი მასპინძლობის მოტივაციას დამჯერებლად ვერ ხსნის? და ბოლოს, როგორ გავიგოთ ტექსტისეული ფრაზები: „შემდგომად რავდენისამე ჟამისა, ევედრა ნერსე მეფესა მას ჩრდილოჲსასა, რაჲთა განუტეოს იგი მიერ ქუეყანად აფხაზეთისა...“ „ღმერთმან მოამშჳდა პირი მეფისა მის ჩრდილოჲსაჲ და განუტევა ნერსე მრავლითა ნიჭითა...“ (ძეგლები 1964:59), ანუ არაბუნებრივი ჩანს სტუმრად მისული ნერსეს ვედრება, რომ დატოვოს ხაზართა სამეფო და ასევე არაბუნებრივი ჩანს ხაზართა მეფის სულიერი მდგომარეობის გამომხატველი ფრაზა ნერსეს გამგზავრების სურვილის შეტყობის შემდეგ - „ღმერთმან მოამშჳდა პირი მეფისაჲ...“ ალოგიკურობის განცდას კიდევ უფრო აძლიერებს იმის გახსნება, რომ ხაზარები ქართველთა ისტორიული მტრები იყვნენ.

VII საუკუნის 20-იან წლებში ბიზანტიის იმპერატორ ჰერაკლეს თურქული მოდგმის ხაზარები ჰყავდა მოკავშირედ თბილისზე ლაშქრობისას. ხაზართა ლაშქარს ჯიბღუ ხაკანი სარდლობდა. ბიზანტიელ-ხაზართა ლაშქარმა ალყა შემოარტყა თბილისს, მაგრამ გარკვეული დროის შემდეგ, გამარჯვების რწმენადაკარგულმა, მოხსნა ალყა და უკუიქცა. მოკავშირეთა უკუქცევის შემდეგ ხაზართა ჯარის გარკვეული ნაწილი მაინც დარჩა ქალაქის მისადგომებთან. ისინი დროდადრო თავს ესხმოდნენ ქალაქს და საბოლოო ჯამში, 627 წელს, მტერმა თბილისი აიღო და გადაწვა.

ამგვარია ქართველ-ხაზართა პოლიტიკური ურთიერთობის მოკლე ისტორია. მაგრამ იმ პერიოდისათვის, როდესაც დევნილი ნერსე ხაზარეთს მიაშურებს, ქართლში პოლიტიკური ვითარება მნიშვნელოვნადაა შეცვლილი.

654 წელს თბილისს ახალი უბედურება დაატყდება თავს არაბების სახით. VIII საუკუნის დამდეგიდან თბილისში უკვე არაბი ამირა ზის. ხაზარები კიდევ ერთხელ გაილაშქრებენ ქალაქზე, შემდეგ კი იძულებულები ხდებიან უარი თქვან თბილისზე და არაბებს დაუთმონ ის. ამდენად, საქართველოს მიმართ ხაზართა პოლიტიკური მიზნების დაბრკოლებად სწორედ არაბები იქცნენ. თბილისის იძულებითი დათმობა,

რასაკვირველია, მტრულად განაწყობს ხაზარებს არაბების მიმართ.

ამდენად, როდესაც დევნილი ნერსე, ქართლის ერისთავი და მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ფიგურა, ხაზარებს სთხოვს თავშესაფარს, პრაქტიკულად, ეს გაიაზრება ნერსეს მხრიდან ერთგვარი პოლიტიკური ორიენტირის გაცხადებად. პოლიტიკური ალიანსის კონტექსტს გულისხმობს ნერსეს სტუმრობაში ხაზართა ხელმწიფეც და ნერსეს პატივით მიღების მოტივაცია რეალურად სწორედ პოლიტიკური მოკავშირეობის პერსპექტივას ეფუძნება, მით უფრო, რომ ნერსე არაბებს გამოექცა, იმ არაბებს, რომლებსაც ხაზარები მეტოქეებად მიიჩნევენ. თუმცა აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ შიშსა და იძულებაზე დაფუძნებული ურთიერთობა არასდროს ყოფილა მყარი. ის შეიძლება იმავ წუთს დაირღვევს, რა წუთსაც იძულების მოტივი გამოეცლება. ამგვარი ეჭვისაგან, ცხადია, არც ხაზართა ხელმწიფეა თავისუფალი. ამიტომ ფრთხილობს აფხაზეთში მიმავალი ნერსე გამგზავრების სურვილს გამხელსას. აგიოგრაფი ავტორის ასრით, ღვთის ნება და განგებაა ის გარემოება, რომ ნერსეს კიდევ ერთი დაბრკოლების სახით არ გადაეღობება წინ ამჯერად უკვე ხაზართა ხელმწიფის რისხვა და ნერსეს ფრთხილი და საზრიანი ტაქტიკის საპასუხოდ, „ღმერთმან მოამშუდა პირი მეფისა მის ჩრდილოდსაჲ და განუტევა ნერსე მრავლითა ნიჭითა...“

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. **ძეგლები 1964**: *ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები.* I, დასაბეჭდად მოამზადეს ილ. აბულაძემ, ნ. ათანელიშვილმა, ნ. გოგუაძემ, ლ. ქაჯაიამ, ც. ქურციკიძემ, ც. ჭანკიევმა და ც. ჯღამაიამ ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით. თბ.: 1964;

ნანა მრევლიშვილი

ქრისტიანობის დამოკიდებულება ანტიკური ფილოსოფიური მემკვიდრეობისადმი ადრებიზანტიურ ლიტერატურაში და ქართველ ელინოფილებთან

ქრისტიანობის კონფესიად ფორმირების საწყის ეტაპზე, როდესაც ამ რელიგიის მიმდევრები რადიკალიზმით გამოირჩეოდნენ, რასაც თავისთავად თვითდამკვიდრების ფაქტორი განაპირობებდა, დამოკიდებულება წარმართული კულტურისადმი მკვეთრად უარყოფითი იყო. ეს გულისხმობდა უარყოფით დამოკიდებულებას არა მხოლოდ კულტურული მემკვიდრეობის რომელიმე კონკრეტული ასპექტისადმი, არამედ, და არსებითად, დაპირისპირებას აზროვნების წესის მიმართ. ამგვარი ვითარება შენარჩუნდა I-II საუკუნეებში. მოგიანებით ხდება ანტიკური კულტურული (თეოლოგიურ-ფილოსოფიური) მემკვიდრეობის ტრანსფორმირება და ქრისტიანულ თეოლოგიურ აზროვნებასთან მორგება-სინთეზი იმ სიბრძნისა, რომელიც ქრისტიანთა სულებს საფრთხეს არ შეუქმნიდა და ჭეშმარიტების გზიდან არ გადადრეკდა. ამიტომ ქრისტიანობა განათლებას რწმენასთან სინთეზში განიხილავდა. „წარმართული ლიტერატურის ზოგიერთი მეთოდის გამოყენების აუცილებლობა პირველმა აღნიშნა ნეტარმა ავგუსტინემ... რის შემდეგაც ანტიკური ლიტერატურის პირდაპირი ციტაცია, რიტორიკული ხელოვნების ელემენტები უფრო ხშირად ჩნდება ქრისტიანი მწერლების შემოქმედებაში, მაგრამ საბოლოო და ნამდვილი შერწყმა ქრისტიანული და წარმართული კულტურებისა მოხდა IV საუკუნეში, კაპადოკიელ მამათა... შემოქმედებაში, სადაც პირველად ერთმანეთს ჰარმონიულად შეერწყა წარმართული კლასიკური რიტორიკული სამკაულები და ქრისტიანული იდეოლოგია-შინაარსი“ (მაჭავარიანი 2003 : 92).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, განათლების საკითხი ორი ასპექტით იკვეთება. პირველი, რომელიც ადრეული პერიოდის აზროვნებას ახასიათებს, გულისხმობს ანტიკური სწავლების, როგორც სრულიად უსარგებლო ცოდნის უარყოფის გზით ქრისტიანული ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების უპირატესობისა და საჭიროების წარმოჩენას და მეორე ასპექტი, რომელიც, როგორც შევნიშნეთ, მოგვიანო პერიოდის აზროვნების მახასიათებელია, არის წარმართული და

ქრისტიანული სიბრძნის ერთგვარი მორიგება-სინთეზის მცდელობა. ეს ასრია გატარებული პროკლე დიადოხოსის *ქაშირნი ღვთისმეტყველებითნის* იოანე პეტრიწისეული თარგმანისა და განმარტების XII საუკუნის ხელნაწერის ერთ-ერთ მინაწერშიც, რომლის ავტორი შეიძლება ტექსტის გადამწერი იყოს: „რასა ეწერ, ანუ რასა გლახ-ემოქმედებ, წარმოვსიტყუავ ყოველსა ძალსა ქრისტეს მიერ. ამის წიგნისაგან წარწყმდა სამგზის წყეული არიოს, არამედ ამისგანვე განათლებულთა სამგზის მოიგეს ღმრთისმეტყველებისა სახელი დიდთა ბრძენთა დიონოსი და ღრიღორი და ვასილი და სხუათა ეიეთმე. ხოლო შენ გონებაჲ განწმედილი მოიგე ღმრთისა მიმართ და საუღვართა მამათა წმიდათასა ნუ გარდაპელინდები და საცოურ გექმნებისო“ (მელიქიშვილი 1999 : XXXI).

ამდენად, წარმართული კულტურული მემკვიდრეობიდან ხდება ჭეშმარიტების მარცვლის აღება - სიბრძნის გამორჩევა და წარმართულ <u>რელიგიაზე</u> დაფუძნებული აზროვნების, ანუ რელიგური ასპექტის უარეოფა. ამგვარი კონცეპტუალური საფუძვლით დიფერენცირდება „ამსოფლიური სიბრძნე“ (როგორც აზროვნების მისაღები და სასარგებლო ფორმა) და „გარეშე სიბრძნე“ (სულისგანმხრწნელი და დამღუპველი სწავლება - შდრ. „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“).

წარმართული ფილოსოფიისადმი ამგვარ დამოკიდებულებას, გარდა ესთეტიკურ-მსოფლმხედველობრივი საფუძვლისა, სხვა ახსნაც აქვს. წმიდა მამათა განმარტებით, ქრისტიანობის ფორმირების საწყის ეტაპზე ქრისტიანები, ინტელექტუალური და სულიერი თვალსაზრისით, მიემსგავსებიან ჩვილებს, რომელთაც მხოლოდ იმგვარი საკვები უნდა მისცე, როგორის ათვისების უნარიც აქვთ („ლიტონად წარკითხულნი სიტყუანი ლიტონსაცა სარგებელსა მოატყუებენ წარმკითხველთა, რომელი სძესა მიამსგავსა სიმარტივისათჳს გულისჴმისსაყოფელისა და უსრულთა მიერ საცნობელთა ადვილად მისაწდომელ და განსახილველობისა“ - ხელნაწ. A61:1.I). ამდენად, არათუ წარმართული ლიტერატურა შეიძლება ექმნეს საფრთხედ მათ სულებს, არამედ ქრისტიანულიც მოზომილადა და მარტივი ფორმით უნდა მიეწოდოთ, რადგან ამგვარ შემთხვევაშიც კი ქრისტიანთა მონდომება და ძალისხმევაა საჭირო ჭეშმარიტების შესამეცნებად („მარტივად თხრობილსა ჩუენდა ძალსა საღმრთოთა წერილთასა

ტკივილთმოყუარებით და კეთილთმოსურნეობით გუჯმს გამოძიებაჲ, რაჲთა ამიერ გამომეცხადოს ჩუენ სიღრმეთა შინა დაფარულისა მისცა უაღრესისა მიუწდომელესისა ძალისა მათისა შუენიერებაჲ“ - A61:1.I). ამგვარი დამოკიდებულება ზოგადია ადრეული პერიოდის ქრისტიანთა მიმართ, პარალელურად ჩნდება რწმენის ცოდნით, მეცნიერებით გამყარების მოთხოვნილება.

ეგზეგეტიკოსთა სწავლებით, პიროვნებას, ინდივიდულური სწრაფვიდან გამომდინარე, ჭეშმარიტების ძიების სურვილი შეაძლებინებს იმ სიღრმეებში წვდომასა და სიბრძნის იმ ასპექტით შემეცნებას, რომელიც სხვათათვის მიუწედომელია: „უკუეთუ ვინმე მსგავს ძუძუთაჲსა იძულებაჲ მათი ინებოს, უმოსწრაფესითა გამოკულევითა გონებისა და ხედვისა მათისაჲთა ურჩეულესად ეპოოს იგი და უგანმტკიცებულესად, რომელსა ერბოჲსა მსგავსებაჲ განუჩინა, ვითარცა უსრულესსა და გონიერთა საგრძნობელთა სულისათა უსრულესისა ძალისა მიმნიჭებელისა და, რომლისათჳს იტყჳს სახარებათა შინა თჳთ ჭეშმარიტებაჲ იგი, ვითარმედ: გამოეძიებდით დაფარულთა, რამეთუ მათიცა საგონებელ არს დაფარულისა ცხორებისა საუკუნოჲსა და რამეთუ გამოძიებამან უჩინოთა და დაფარულთამან ცხადად გამოჩინებაჲ უწყის დაფარულისა ძალისა, ამისთჳს უკუე და ჩუენცა ესევითარისა ამის სიტყჳსა კეთილად გამოღებითა, რომელი საღმრთოჲსა წერილისა, ვითარცა სძისა რაჲსამე წუელისა გამოძიებად გუბძანებს საერბოჲსათჳს შემტკიცებისა და გარდანივთვისა“ - შდრ I, კორ. 3,1 – 3 (A61:2.I).

ამდენად, ქრისტიანული დოქტრინის მიხედვით, შესაძლოა მარტივად და ლიტონად ნათქვამი ლიტონადვე მიიღო და ამგვარად მიხვიდე ჭეშმარიტებამდე, მაგრამ ამ გზასე სვლას უსათუოდ უნდა ახლდეს რწმენის სრულყოფის სურვილი, რაც ცოდნის გაღრმავებით, გამომეძიებლობითი ცდით მიიღწევა. ამგვარი ასრია გატარებული კლიმენტი ალექსანდრიელის **სტომატას** V წიგნში – ლიტონი (ψιλή), ზოგადი (κοινή) რწმენა, რომელიც ქრისტიანული ცხოვრების საფუძველს წარმოადგენს, თუმცა „საკმარისია ხსნისათვის, მაგრამ, კლიმენტის სწავლებით, მას აკლია სრულყოფილება. კლიმენტი ხშირად აღნიშნავს რწმენის სრულყოფილ რწმენად ანუ მისი „ცოდნად“ ქცევის აუცილებლობას“ (ჭელიძე 1994.2:22).

ანტიკური გამოცდილება ჭეშმარიტების : ლოგიკური დასაბუთების გზით მიკვლევას გულისხმობდა და შესაბამისად, ბერძენი ფილოსოფოსები კრიტიკულად განიხილავდნენ ქრისტიანულ ფილოსოფიურ ასროვნებას, რომელიც ცოდნასთან მიმართებაში რწმენის პრიმატს გამოკვეთდა. ამგვარ დაპირისპირებაში კი ქრისტიანებს აუცილებლად ესჭიროებოდათ საფუძვლიანი განათლება. ამდენად, ერთ-ერთი ფაქტორი, რომელმაც განაპირობა წარმართული კულტურისადმი ქრისტიანულის დამოკიდებულების შეცვლა, იყო წარმართულ თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ სწავლებათა ზედმიწევნით ცოდნის აუცილებლობა და ამ ცოდნის, როგორც ერთგვარ იარაღის, ელინისტური მსოფლმხედველობის წინააღმდეგ გამოიყენება.

რწმენისა და ცოდნის დაპირისპირებისა და ურთიერთმორიგების საკითხი საუკუნეების განმავლობაში დისკუსიის საგანს წარმოადგენდა თავად ქრისტიანი მოაზროვნეებისთვისაც.. ასრთა დაპირისპირების შორს წასული შემთხვევები განწვალებას, სქიზმას ედებოდა საფუძვლად. სწორედ ამგვარად მოხდა არიოსის ერესის ჩამოყალიბება. საპირისპიროდ ამგვარი ასროვნებისა, იკვეთება სხვა უკიდურესობაც, რომლის მიხედვითაც სარწმუნოება ცოდნას, მეცნიერებას გამორიცხავს. მაგრამ ამ შეხედულებამ ქრისტიან მოაზროვნეთა მხარდაჭერა ვერ მოიპოვა, რადგან ცოდნის გარეშე მორწმუნე შესაძლოა „მომეტებულ ცოდვაში“ ჩავარდეს, ამიტომ განათლება არის გზა ჭეშმარიტებისაკენ მიმავალი. ამასთან, ცოდნის შეძენის პარალელურად იზრდება ქრისტიანულ დოქტრინაში გაცნობიერებული ადამიანის პასუხისმგებლობის საკითხი, რადგან განათლება არის არა თვითმიზნური პროცესი, არამედ რწმენის სრულყოფის საშუალება, ამიტომ, მიღებული თვალსაზრისით, ის მორწმუნეები, „რომელნი მეცნიერებასა შინა ცოდვიდეს, უმეტესად იტანჯოს“ (A61:42.I).

გარდა მითითებულისა, არსებობდა სხვა თვალსაზრისიც, რომლის მიხედვითაც, რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმორიგების უნარი მხოლოდ ერთეული, გამორჩეული პიროვნებების ხვედრი იყო და მხოლოდ ეს ადამიანები, ე. წ. „პნევმატიკოსები,“ მიაღწევდნენ რწმენის უმაღლეს საფეხურს და ესიარებოდნენ იმ „უსენაეს „ცოდნას,“ რომელიც თითქოს მათში არსობრივად იყო ჩანერგილი. ამგვარ თვალსაზრისს

ავითარებდნენ სექტანტი გნოსტიკოსები, განსაკუთრებით კი ვალენტინელები, რომელთა შესახებ კლიმენტი ალექსანდრიელი შენიშნავდა: „ვალენტინელები, ერთი მხრივ, რწმენას განგვიკუთვნებენ ჩვენ, მარტივთ, ხოლო, მეორე მხრივ, თავიანთ თავში, როგორც რჩეული თესლის სიუხვისამებრ ბუნებითად გამოხსნილებში „ცოდნის," („გნოზოსის") არსებობას მოსურნეობენ [და ამ ცოდნას] რწმენისაგან ისე დიდად დაშორებულს ამბობენ, როგორც დაშორებულია მშვინვიერისაგან სულიერი („პნევმატიკოს")" (ჭელიძე 1994.2:15-16).

წარმართულისა და ქრისტიანულის ურთიერთმიმართებას, როგორც იმდროისათვის მეტად აქტუალურ პრობლემას, არაერთგზის შეეხო გრიგოლ ნოსელი, რომლის თეოლოგიური მემკვიდრეობა, სხვა წმინდა მამების ნააზრევთან ერთად, პრაქტიკულად საფუძველად დაედო ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებას. ამ პრობლემატიკას გამოკვეთს იგი გრიგოლ ნეოკესარიელის ცხოვრებაზე დაწერილ აგიოგრაფიულ ძეგლშიც, რამდენადაც ხსენებული წმინდანი იმ პერიოდში მოღვაწეობდა, როდესაც ქრისტიანობას თვითდამკვიდრება წარმართულთან დაპირისპირებით უხდებოდა. გრიგოლ ნოსელი განიხილავს ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებებისადმი წარმართებისა (გარეშეთა) და ქრისტიანების დამოკიდებულებას. მისი შეფასებით, წარმართებს, ქრისტიანებისაგან განსხვავებით, არ შეუძლიათ ჭეშმარიტი ღირებულებების გამორჩევა და დაფასება. ისინი ფუჭი, ამაო, წარმავალი და სულისგანმხრწნელი ცხოვრების წესით ცხოვრობენ. შესაბამისად, განსხვავებულია მათი მიზანდასახულობაც. ქრისტიანთათვის უმთავრესია ცხონება, სასუფეველის დამკვიდრება, ქრისტიანთათვის „ერთი მამული პატივ-იცემების - სამოთხე, პირველი იგი საშუებელი კაცთა ნათესავისაჲ, ერთი ქალაქი ზეცისაჲ, ცხოველთა ქვათა მიერ აღშენებული, რომლისა ჭელოვან და დამბადებელ ღმერთი არს" (მრეველიშვილი 2001:81), წარმართები დაშორებულნი არიან ღმერთს და მხოლოდ ამქვეყნიური სიამეებით ტკბებიან:

გიორგი მთაწმიდელი	ეფრემ მცირე
არა სწორ არს ჩუენი და მათი კეთილისა და უმჯობესისა განრჩევაჲ,	არა მსგავს არს ჩუენი და სხუათაჲ განრჩევაჲ კეთილისა, ვერცა ვინ

რომელნი-იგი ჴორციელად ცხოვნდებიან და რომელნი-ესე სოფლისა საქმეთაგან ამაღლებულ ეართ, რამეთუ მათდა დიდად პატიოსნად შერაცხილ არს სიმდიდრე და დიდებაჲ და ტომთა წარჩინებულებაჲ და მსოფლიოჲ ძლიერებაჲ, ზღაპართამიერი სივრცე მამულისაჲ და გონიერთა გზასა ლტოლვილნი ჰამბავნი არიან ბრძოლანი დაძლევად და ძლევათა და ბრძოლათა მიერ მოწევნულნი ბოროტნი (A55 : 59v).

პოვოს შემსგავსებული და იგივე გონებაჲ მათ-თანა, რომელი-იგი ცხოვნდებიან სოფელსა შინა, გინათუ რომელნი-იგი ამაღლებულ არიან ზეშთა სოფლისა. რამეთუ პირველთა მათ დიდ ჰგონიეს და ღირს მოსწრაფებისა სიმდიდრე და დიდებაჲ და ნათესავნი და მსოფლიოჲ ძლიერებაჲ და ზღაპრობით მამულთა დაიმკჳდრებენ და საძნაურთა მათ გონიერთა მიერ და სალტოლველთა თხრობათა მოიპოვებენ ძლევათა და ბრძოლათა და წყობისა მიერ ბოროტისა შემთხვევათა (S 384 : 338 v)

ამდენად, გრიგოლ ნოსელის თვალსაზრისით, ქრისტიანული სიბრძნე, სულიერი სიბრძნეა, სათნოებისა და სიკეთის ნაზავია, რწმენისა და ცოდნის სინთეზია. „უკეთუ ვინ ზეცად აღიხილნეს და შუენიერებაჲ მათი განიცადოს და ყოველნივე ნივთნი და აგებულებანი სოფლისანი გულისჴმაყვნეს, მათვე ნივთთა მიერ ისწავოს, თუ ვითარი არს მამული ჩუენი და უფროჲსღა არა მამული, არამედ მწირობისა და ექსორიობისა ჩუენისა ადგილი“ (მრეველიშვილი 2001:35). ხოლო წარმართული აზროვნება სიბეცეს ემსგავსება. მაგრამ იმისათვის, რომ შეაფასო რაიმე, ჯერ მისი არსი ზედმიწევნით უნდა შეიმეცნო. ქრისტიანებისათვის აუცილებელია წარმართული ფილოსოფიის ცოდნა, მაგრამ არა - არსებობის წესად ქცევა. ამიტომ გრიგოლ ნეოკესარიელმა თუმცა საფუძვლიანად შეისწაელა წარმართული ფილოსოფია (დიდმან ამან მოსწრაფებით იწუართა გარეშეთა იგი სიბრძნე (τη ἐξω φιλοσοφια) - მრეველიშვილი 2001:86), მაგრამ ამ ფილოსოფიით არ

ხელმძღვანელობდა („გარნა იგი ამის მიერ წინაძღომით იქმნა“ - (მრეველიშვილი 2001:86). ამდენად, ქრისტიანთათვის წარმართული სწავლების შეცნობა და უარყოფა ერთგვარი საწყისი ეტაპია ჭეშმარიტებისაკენ სავალ გზაზე: „დიდნიმცა ამან ყოველივე სწავლულებაჲ საწარმართოჲ წარელო და გამოცდილებითა ისწავა მათ მიერ დადებულთა მათ შჯულთა უძლურებაჲ და დაუდგრომელობაჲ და იქმნა მოწაფე სახარებისა“ (მრეველიშვილი 2001:86).

გრიგოლ ნოსელის თვალსაზრისით, რომელიც გამოხატულებაა ეპოქალური ქრისტიანული აზროვნების ტენდენციისა, ჭეშმარიტება მარტივი თხრობით გადმოიცემა და არ საჭიროებს რიტორიკულ სამკაულებს, განსხვავებით საწარმართო სიბრძნისაგან: ქრისტიანობა „არცა ერთითა რაჲთმე სიტყუათა შემწეობითა და ჴელოვნებათა შეთხზულებითა განმტკიცებულ-არს, არამედ მარტივობითა სიტყუათაჲთა ყოველთა მომთხრობელ და მქადაგებელ არს სწორებით, რაჲთა ესრეთ სარწმუნოდ აქუნდეს მათ შინა მყოფი იგი მეცნიერებაჲ. რამეთუ, უკუეთუმცა ესევითარნი იყვნეს თქმულნი იგი, რომელ შესაძლებელმცა იყო მიწევნაჲ მათი ძალითა კაცობრიეისა გულისსიტყჳსაჲთა, არა რაჲთამცა უმეტეს იყვნეს საწარმართოსა მას სიბრძნესა“ (მრეველიშვილი 2001:86).

მჭევრმეტყველებითა და მრავალსიტყვაობით, ავტორის აზრით, შეუძლებელია იმ ჭეშმარიტემდე მისვლა, რომელიც აღმატებულია კაცთა გონების შესაძლებლობებ'ზე. ამიტომ წარმართული რიტორიკა, როგორც მეთოდი ჭეშმარიტების წედმისა, ფუჭია და გაუმართლებელი. არა რიტორიკითა და ლოგიკით, ჭეშმარიტების მიღება რწმენითაა საჭირო: „იგინი (წარმართები) ესრეთ ჰყოფენ და, რომელსაცა მიწთომად შეუძლონ, მასცა ჰმსახურებნ. ხოლო, ვინაჲთგან შეუძლებელ არს გულისსიტყჳსაგან კაცობრივისა მიწთომად ბუნებასა მას ზეშთა აღმატებულსა, ამისთჳსცა სარწმუნოებაჲ იქმნების ნაცელად გულისსიტყჳსა“ (მრეველიშვილი 2001:86).

ამდენად, განათლების ადრექრისტიანული მოდელი ამგვარია: წარმართული ფილოსოფიის სრულად შესწავლისა და უარყოფის (რელიგიური ასპექტით) გზით ქრისტიანული სიბრძნის შემეცნება („ეგრეთვე დიდნიმცა ამან ყოველივე სწავლულებაჲ საწარმართოჲ წარელო და გამოცდილებითა ისწავა მათ მიერ დადებულთა მათ შჯულთა უძლურებაჲ და

დაუდგრომელობაჲ და იქმნა მოწაფე სახარებისა“ - მრეველიშვილი 2001:85), რომელიც, თავის მხრივ, წარმოადგენს რწმენისა და ცოდნის სინთეზს. ეს მოდელი მიღებული და გაზიარებულია ქართველი მოღვაწეების მიერაც. გრიგოლ ნეოკესარიელის ცხოვრების ორივე ქართული რედაქცია – ეფრემ მცირისეულიცა და გიორგი მთაწმიდელისეულიც, აზრობრივ-მსოფლმხედველობრივი ნიუანსების ზუსტი დაცვითა და გათვალისწინებით გადმოსცემს ტექსტის იმ მონაკვეთებს, რომლებშიც გრიგოლ ნოსელი მითითებულ საკითხებზე მსჯელობს. შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ორივე მთარგმნელი (განსაკუთრებით-ეფრემ მცირე), მთარგმნელობითი პრინციპებიდან გამომდინარე, არ მოახდენდა ტექსტის ადაპტირებას პოზიციური დაპირისპირების შემთხვევაშიც კი, მაგრამ ქრისტიანობის ამგვარი დამოკიდებულება წარმართულის მიმართ რომ უკვე მიღებული და გაზიარებულია, ამის დასტურს ორიგინალურ ქართულ აგიოგრაფიაშიც, კონკრეტულად კი, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ვხვდებით.

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. **მაჭავარიანი:** მაჭავარიანი მ., დამოკიდებულება კლასიკური და ბიზანტიური რიტორიკული ხელოვნებისა და განათლებისადმი დავით ტბელის თარგმანებში ლიტერატურული ძიებანი XXIV. თბ., „ლეგა,“ 2003;
2. **მელიქიშვილი:** მელიქიშვილი დ., იოანე პეტრიწი, განმარტება პროკლე დიადოხოსის „ღვთისმეტყველების საფუძვლებისა,“ თბ., თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1999;
3. **მრევლიშვილი:** მრევლიშვილი ნ., გრიგოლ ნოსელის „გრიგოლ საკვირველთმოქმედის ცხოვრების ქართული რედაქციები, თბ., „ქართველოლოგი,“ 2001;
4. **ჭელიძე:** ჭელიძე ე., კლიმენტი ალექსანდრიელი „გზა სამეუფო.“ №2, თბ., „თბილისის სასულიერო აკადემია,“ 1994;
5. **ხელნაწერი A61;** მიტროფანე სმირნელი მიტროპოლიტისა და ულუმპიოდორე ალექსანდრიელი დიაკონის მიერ აღწერილი თარგმანებაჲ ეკლესიასტისაჲ;

6. **ხელნაწერი A 55**; წმიდისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი ნოსელ მთავარეპისკოპოსისაჲ შესხმაჲ აღწერილი ცხორებისათჳს და სასწაულთა ღირსისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი საკჳრველთმოქმედისა, ნეოკესარიელ მთავარ ეპისკოპოსისათა;
7. **ხელნაწერი S 384**; თუესა ნოემბერსა იზ ცხორებაჲ და მოქალაქეობაჲ წმიდისა და ყოვლად ქებულისა გრიგოლი საკჳრველთმოქმედისაჲ, აღწერილი წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი ნოსელისაჲ;

ეკა ჩიკვაიძე

პრეელინოფილური ტენდენციები და რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების საკითხი გიორგი მერჩულის „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების“ მიხედვით

ქრისტიანობის გავრცელებას საქართველოში, ისე, როგორც სხვა ქვეყნებში, დიდძალი ლიტერატურის თარგმნა მოჰყვა. საღვთისმეტყველო ლიტერატურის გადმოქართულებას წინ ლიტურგიკული და პრაქტიკული საჭიროებისთვის გამისნული საეკლესიო ლიტერატურის თარგმნა უსწრებდა. ამიტომაც, ჩვენამდე მოღწეულ პირველ ქართულ ძეგლ „შუშანიკის წამებაში“ უკვე გვაქვს ცნობა სახარების (ევანგელე), დავითნის (ასერგასისნი ფსალმუნნი) და მოწამეთა ცხოვრების აღმწერი თხზულებების შესახებ („წმიდანი იგი წიგნნი მოწამეთანი“) (ძეგლები, 1964:16). ძველი ქართული თარგმანი, ძირითადად, ბერძნული (ასევე, სომხური და სირიული) ენიდან ხორციელდებოდა, ამიტომაც მიუთითებენ, რომ V-XVIII საუკუნეებში ხდებოდა ქრისტიანული აღმოსავლეთის კულტურული მონაპოერის ეროვნულ ნიადაგზე გადმონერგვა (ბესარაშვილი 2004: 6, 323). ქართული ნათარგმნი ლიტერატურის ხასიათს ყოველთვის განსაზღვრავდა ეკლესიისა და მორწმუნე მრეველის ინტერესები. მთარგმნელნი ითვალისწინებდნენ მკითხველის სულიერ მზადყოფნას, ამა თუ იმ ძეგლის გააზრების შესაძლებლობას, მოთხოვნას და მოთხოვნილებას და ამ ფაქტორებზე დაყრდნობით ავსებდნენ ქართული ლიტერატურის პრაქტიკულ საჭიროებებს. პრაქტიკულ მიზანს ემსახურებოდა არა მხოლოდ ეგზეგეტიკურ თხზულებათა თარგმნა, არამედ ორიგინალურ თხზულებათა პათოსიც (იოანე საბანისძე მიმართავს მრეველს: „მომაპყარით საჩინონი სასმენელნი“ ან კიდევ „არა მხოლოდ ჩემდა გამოსაძიებელ არს...“, ე.ი. არა თხზულება თხზულებისთვის, არამედ კონკრეტული შედეგის წინასწარი გააზრებით). ჩამოყალიბება-განვითარების პირველ ეტაპზე მთარგმნელთა და ორიგინალურ ავტორთა მიზანი, თხზულებათა დანიშნულება რწმენის (ორთოდოქსიის) გავრცელება, დაცვა და განვითარება იყო. ბოლოდროინდელმა გამოკვლევებმა ნათელყო, რომ ქართველი მოღვაწენი თარგმნისას უპირატესად ბერძნულ დედანს მიმართავდნენ (ჭელიძე:1996), რაც ქართველ-სომეხთა

განხეთქილებისა (დვინის საეკლესიო კრება) და სომეხთა წვალების საბოლოო ფორმირების შემდეგ დოგმატური აუცილებლობითაც იყო განპირობებული. ინტენსიურ მთარგმნელობით მოღვაწეობას ათონიდან გელათის სალიტერატურო სკოლამდე წინ ჰომოგენური ქართული ლიტერატურა უსწრებდა, . რომელიც აღმოსავლური ლიტურგიკული მოთხოვნილებების მიხედვით ვითარდებოდა (ბესარაშვილი : 2004: 8-9). ლიტერატურის განვითარებასთან ერთად ვითარდებოდა და იცვლებოდა მკითხველის მოთხოვნა და მსადყოფნა სიახლის აღქმისა. სამ ძირითად მთარგმნელობით-სალიტერატურო კერას (ათონის, შავი მთისა და გელათის) სათანადო მთარგმნელობითი კონცეფციის თანდათანობითი განვითარება უკავშირდება. საბოლოოდ ბერძნულ კულტურულ სივრცესთან მჭიდრო და ორგანულმა კავშირმა მთარგმნელები ელინოფილური კულტურული ორიენტაციის ჩამოყალიბებამდე მიიყვანა. X საუკუნიდან XII საუკუნემდე ქართველმა ერმა განვლო გზა „სულიერი სიჩჩოება-ლიტონობიდან“ რთულ საღვთისმეტყველო ასროვნებამდე, რომელიც ფილოსოფია-რიტორიკით იყო გაჯერებული. ქრისტიანული ასროვნების განვითარების ეს გზა გელათის საღვთისმეტყველო აკადემიის დაარსებით დასრულდა, აკადემიისა, რომელიც დაფუძნდა „სხუად ათინად და ახალ იერუსალიმად“ (მელიქიშვილი 2004: 3), ე.ი. ფილოსოფიური ცოდნისა და რწმენის სინთეზით ჭეშმარიტებისკენ მიზანმიმართული სელისათვის.

ბიზანტიური ლიტერატურის თარგმნას ამავე ლიტერატურისთვის დამახასიათებელი პრობლემატიკის შემოტანაც უკავშირდება. ბერძნული ლიტერატურისთვის კი მნიშვნელოვანი პრობლემა იყო ცოდნისა და რწმენის მოგვარების საკითხი. იგივე თემატიკა პრინციპულია სახარებისა და სამოციქულოსთვის. ცხადია, ქართულმა სინამდვილემაც ასახა ამ ღირებულებათა ურთიერთმორიგების პროცესი. რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართება მჭიდროდ უკავშირდება ფორმისა და შინაარსის ურთიერთთავსებადობის საკითხს, რადგან რთული საღვთისმეტყველო, თეოლოგიურ-ფილოსოფიური შინაარსი ადეკვატური ფორმობრივი (ენობრივ-სტილისტური, ტერმინოლოგიური და თეორიული) სიახლეებით აღჭურვას ითხოვდა. ეს პრობლემა მხოლოდ ქართული

სინამდვილისთვის დამახასიათებელი არ იყო, პირიქით, ბიზანტიური სინამდვილიდან მომდინარეობდა და მთელ ქრისტიანულ ლიტერატურულ სივრცეს შეეხო.

ანტიკურობა წარმართული ღვთაებრივი პანთეონისა და მასთან მჭიდროდ დაკავშირებული მითოსურ-ფილოსოფიურ-ლიტერატურული სამყაროთი ორგვარი დამოკიდებულების საბაბს აძლევდა ბიზანტიურ კულტურულ სამყაროს. თუკი, ერთი მხრივ, ქრისტიანთათვის მიუღებელი იყო წარმართული რელიგიური აზროვნება, მეორე მხრივ, ის უაღრესად დახვეწილი, გამოცდილი ლიტერატურულ-რიტორიკული ფორმები სწორედ რომ სასურველ გზად ეჩვენებოდა ქრისტიანული აზრის დამკვიდრება-განვითარებისათვის. უფრო მეტიც, დროთა განმავლობაში მოხდა არა მხოლოდ სააზროვნო ფორმათა, არამედ ტერმინოლოგიური აპარატის გადმოტანა-დამკვიდრებაც ქრისტიანულ ღვთისმეტყველებაში. ამიტომ იმ სადა, მარტივ სახარებისეულ სტილს, რომელიც საყოველთაოდ, მთელი მორწუნე საზოგადოებისთვის („კათოლიკე ეკლესიისთვის") გასაგები იყო, თანდათანობით სწორედ ანტიკური კულტურის ხელახლა გააზრების გზით შემოსული რთულად აღსაქმელი საღვთისმეტყველო აზროვნება შეენაცვლა (ბეზარაშვილი 2004: 12, 122, 234).

განვითარების სხვადასხვა საფეხური განვლო ქრისტიანული აზროვნების დამოკიდებულებამ ცოდნისადმი. თავდაპირველად წარმართული სამყარო ყველა შემადგენელი ელემენტით ქრისტიანთათვის ამქვეყნიურ არსებობაზე და მის სიამეთა წვდომაზე ორიენტირებულ კულტურად აღიქმებოდა. ამიტომ ქრისტიანობის ადრეულ ეტაპზე მართლმორწმუნენი განაქიქებდნენ ყველაფერ წარმართულს (როგორც რელიგიას, ისე ზნეობას, კულტურას, აზროვნებას). ქრისტიანობის ანტიკურობასთან დაახლოვება მოხდა ეტაპობრივად, ნელ-ნელა. ამ დაახლოვების ერთ-ერთი მიზეზი ის იყო, რომ „ქრისტიანობის მტრებთან ბრძოლა ჯეროვანი საერო განათლების გარეშე ომში უიარაღოდ წასვლის ტოლფასი იყო და წარმართულ განათლებაზე უარის თქმის ნაცვლად საჭირო იყო მისი გაღრმავება და საკუთარი ინტერესებისთვის გამოყენება, როგორც სიმართლის დაცვის საუკეთესო საშუალება...ბიზანტიური ქრისტიანული ლიტერატურის განვითარების ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ეტაპი არის IV

საუკუნე, როდესაც კლასიკური წარმართული და ქრისტიანული კულტურები შეერწყა ერთმანეთს“ (5, 91). ქრისტიანი მამები ელინურ განათლებას ქრისტიანული მსოფლმხედველობის სამსახურში აყენებდნენ. ამ დამოკიდებულების თანდათანობითი ცვლის სურათი ამგვარი იქნება: პაელე მოციქული (რომელიც სიცოფეს უწოდებს ანტიკური კულტურის მონაპოვარს), ალექსანდრიული სკოლა (ორიგენესა და კლიმენტი ალექსანდრიელის სახით), კაპადოკიელი მამები (იოანე ოქროპირი, ბასილი დიდი და გრიგოლ ღვთისმეტყველი), სადაც უკვე ჩნდება და ფორმდება ელინური კულტურისადმი განსხვავებული დამოკიდებულება (იმპერატორ იულიანეს განმაქიქებელ სიტყვაში ეს პოზიცია საბოლოოდ გაფორმდა), რომელნიც გამოეყოფდნენ ა. რელიგიურ და ბ. ლინგვისტურ-ფორმობრივ ელინურობას, სადაც მისაღებად და გასაზიარებლად სწორედ ამ უკანასკნელს თელიდნენ, ხოლო რელიგიურ ელინურობას (პანთეიზმი), ცხადია, დასაგმობად (ბეზარაშვილი 2004: 334). ამგვარადვეა გააზრებული რელიგიური „ელლინობა“ „ბარბარეს წამების“ XII-XIII სკ.-თა ნუსხებში: „მას ჟამსა შინა სოფელი რაჲმე მ'სისქალაქად სახელდებული კაცისა ვისამე საჩინოჲსა მქონებელ იყო. *ელლინისად უკუᲂ შჯულითა*“ - H1347/Gel.5, 133r. ალექსანდრიელ და კაპადოკიელ მამათა შეხედულებით, კლასიკური მეცნიერება (მათ შორის, ფილოსოფიაც) თეოლოგიის სამსახურში უნდა ჩამდგარიყო, ისე, როგორც მხევალი-დედოფლისა. იოანე დამასკელის „დიალექტიკა“ არისტოტელეს თეორიების (ლოგიკური დასაბუთების მეთოდის) თეოლოგიის სამსახურში ჩაყენების მნიშვნელოვანი ცდა იყო. მაკედონური (IX-XI სკ.) და კომნენური (XI-XII სკ.) რენესანსების პერიოდში ელინური სამყაროს კულტურული მემკვიდრეობის აღორძინება ბიზანტიაშიეე დაიწყო. რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების საკითხი ახალი გააზრებით ბრუნდება ბიზანტიური რენესანსის (X-XII სკ.-ში) პერიოდში სწორედ ალექსანდრიულ და კაპადოკიურ თეორიებზე დაყრდნობით. ამ დამოკიდებულებამ ბიზანტიური მწერლობა ანტიკური ესთეტიკის ქრისტიანულთან სინთეზამდე მიიყვანა (4). განსაკუთრებული ყურადღება ენიჭებოდა განათლებას, რომელიც, როგორც საერო, ისე სასულიერო სკოლებში, საერო დისციპლინათა ათვისებაში (ტრივიუმ-კვადრივიუმი) ელინდებოდა. IX-XII საუკუნეთა ბიზანტიური

საღვთისმეტყველო სკოლებისთვის დამახასიათებელია რიტორიკა-გრამატიკა-ფილოსოფიისადმი გამოკვეთილი სწრაფვა, „გარეშე სიბრძნისადმი“ ინტერესი, რამაც სქოლასტიკმს (განვითარებულ, მაღალ სქოლასტიკმს) ჩაუყარა საფუძველი.

აისახა თუ არა იგივე პროცესები ქართულ ლიტერატურაში და თუ აისახა, როგორ? მიუთითებენ, რომ ბიზანტიური ლიტერატურის სააზროვნო პროცესები იმთავითვე აისახა ქართულ კულტურულ, სამწერლობო, სააზროვნო სივრცეში (ბესარაშვილი 2004: 13). ქართული ლიტერატურის განვითარების უადრეს პერიოდში ძირითადად ითარგმნებოდა და იქმნებოდა ლიტურგიკული (ამავე მიზნით, დიდძალი ჰიმნოგრაფიული და აგიოგრაფიული) და საღვთისმეტყველო ლიტერატურა. მიუთითებენ, რომ ადრებიზანტიურ ლიტერატურაშივე წამოჭრილი რწმენისა და ცოდნის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხების თეორიული გააზრება და მისი პრაქტიკული ასახვა ქართულ მწერლობაში (ნათარგმნსა თუ ორიგინალურში) მხოლოდ ელინოფილური განვითარების შემდეგ ხდება, ანუ ადრებიზანტიურ პერიოდზე გაცილებით გვიან, მაგრამ ე. წ. ბიზანტიური მაკედონური და კომნენური რენესანსის პარალელურად-XI სკ.-დან (ასათიანი 1996: 87-126).

შესაძლოა თუ არა ვიფიქროთ, რომ რიტორიკა-გრამატიკა-ფილოსოფიისადმი სწრაფვას ქართულ სინამდვილეში უფრო ადრე, ჯერ კიდევ VIII-IX საუკუნეებში ჩაეყარა საფუძველი (სწრაფვას და არა ელინოფილობის ისეთ გააზრებას, როგორიც ეს მივიღეთ ათონი-შავი მთა-გელათის სალიტერატურო სკოლების განვითარების შემდეგ)?

რწმენისა და ცოდნის საკითხის ურთიერთობის ისტორიასთან დაკავშირებით ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ცნობილმა ეპიზოდმა გიორგი მერჩულის „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებიდან“, სადაც ვკითხულობთ: გრიგოლის „გულისხმიერობა სწავლისა განსაკეირვებელი იყო ფრიად, რამეთუ მსწრაფლ ხოლო დაისწავლა „დავითი“ და ხმითა სასწაველელი სწავლა საეკლესიო, სამოძღურო, ქართულსა ენასა შინა ყოველი დაისწავლა და მწიგნობრობაცა ისწავა მრავალთა ენათა და საღმრთონი წიგნნი ზეპირით მოიწუართნა. ხოლო სიბრძნეცა იგი ამის სოფლისა ფილოსოფოსთა ისწავა კეთილად და რომელი პოვის სიტყუა კეთილი, შეიწყნარის, ხოლო

ჯერკუალი განაგდის და განიოქუა სისრულე იგი მისი სახელოვნად ყოველთა შორის. ხოლო გარეშესა მას სიბრძნესა სოფლისასა ჰბასრობნ სიტყვისაებრ მოციქულისა, ვითარმედ: „გან-რადმე-აცოფა ღმერთმან სიბრძნე იგი ამის სოფლისა“ (Iკორ. 1.20). სიტყუა მისი იყო შეუსავებულ მარილითა მადლისათა. რაუამს იტყვინ, ბრძნად აღაღის პირი თვისი და წესი განუჩინის სიტყვასა მისსა“ (ძეგლები 1964: 250). სანამ ჩვენთვის საინტერესო ტოპოსებს (განსამარტავ ფრაზებს) შევეხებოდეთ, უნდა გავიხსენოთ IX-X საუკუნეების საქართველოს სამწერლობო-საგანმანათლებლო კერათა (კერძოდ, ტაო-კლარჯეთის) მიმართულება და რაგვარობა (განათლების სისტემა IX სკ.-ის საქართველოში და მისი კავშირი განათლების ბერძნულ სისტემასთან).

ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ ტაო-კლარჯეთის საგანმანათლებლო და კულტურული კერები (ეკლესია-მონასტრები) გრიგოლ ხანცთელის განათლების ნაყოფი უფროა, ვიდრე საფუძველი. სწორედ მას (ამავე პერიოდში მოღვაწე ბერებსა და ერისკაცებთან ერთად,-იხ. კ. კეკელიძე, ივ. ჯავახიშვილი, ლ. მენაბდე, მ. ლორთქიფანიძე, რ. სირაძე და ა. შ.) უკავშირდება ის აღმშენებლობითი საქმიანობა, რომელსაც სხვა არაერთ მნიშვნელოვან შედეგთან ერთად კულტურული აღმასვლაც მოჰყვა. ტაო-კლარჯეთის ეკლესია-მონასტრებმა (ოპიზა, ხანცთა, შატბერდი, პარეხი, ბერთა, ანჩი, იშხანი, ოშკი, ხახული, პარხალი, ბანა) სამხრეთი საქართველოს სხვა სამონასტრო ცენტრებთან ერთად დიდი კვალი დაატყვეს ქართულ კულტურას. აქ მოღვაწეობდნენ თავად გრიგოლ ხანცთელი, არსენ საფარელი, სტეფანე მტბევარი, ბასილ ზარზმელი, გიორგი მერჩულე, მიქაელ მოდრეკილი, იოანე მტბევარი, აბუსერისძე-ტბელი და ა. შ. რა მიმართულება ჰქონდა ამ პერიოდის ქართულ კულტურას? თვალი გადავავლოთ ჩვენამდე მოღწეულ წერილობით ძეგლებს: 897წ.-ის ადიშის სახარება, 973 წლის შატბერდის კრებული (რომელიც, რაც ძალზე საყურადღებოა, მკვლევართა ვარაუდით, სასწავლო ფუნქციისა და დანიშნულებისა იყო), ამავე წლით დათარიღებული პარხლის სახარება, X სკ.-ის უდაბნოს მრავალთავი, ისააკ ასურის თხზულებანი, რომელნიც ილარიონ იშხნელს გადაუწერინებია X სკ.-ში, A95-ის სახელით ცნობილი მრავალთავი, რომელიც გადაწერილია „დედითა იშხნისათა“,

ტბეთის სახარება (995 წლისა), ოშკის ბიბლია (978 წ.), განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია იოანე მოსხის ლიმონარი (სამოთხე), იოანე ოქროპირისა და ეფრემ ასურის ქადაგებათა კრებული (977 წ.), იოანე ოქროპირის ცხოვრება (ამავე წლისა) ოშკში გადაწერილი, ხახულის მონასტერში (თუ იოანე ხახულელი მოღვაწის მიერ) გადაწერილი კირილე ალექსანდრიელის მოძღვრებანი. განსაკუთრებით უხვადაა წარმოდგენილი ამ მონასტრებში შექმნილი თუ შემოკრებილი თარგმნილი და ორიგინალური ჰიმნოგრაფიული კრებულები (მიქაელ მოდრეკილის იადგარი, ჰიმნოგრაფიული კრებული), თეით გრიგოლის მიერ „დაწერილი“ „საწელიწდო იადგარი“ (კეკელიძე 1951: 85) (სადაც „დაწერა“ ედ. ჭელიძისა და ც. კახაბრიშვილის მოსაზრებით, ნიშნავს მთელი წლის ჰიმნოგრაფიული მასალის ზეპირად ჩაწერას და არა შექმნას), გრიგოლისავე „განგება ეკლესიისა“ (ედ. ჭელიძე თვლის, რომ ეს არის „ფუნდამენტური საწელიწდო ტიპიკონი“, რომელიც „სხვა არაფერია, თუ არა ცნობილი „იერუსალიმური ლექციონარი, ანუ დიდი კანონი“ (ჭელიძე 2005: 766). ამგვარად, მამათა მოღვაწეობისა და ინტერესთა სპექტრი ძალზე ფართოა. ტაო-კლარჯეთის საგანმანათლებლო კერებში ხდებოდა ბიბლიურ წიგნთა თარგმნა-გადაწერა, აგიოგრაფიული და განსაკუთრებით ძალუმად წარმოდგენილი ჰიმნოგრაფიული ლიტერატურის თარგმნა და შექმნა, ეგზეგეტიკური და დოგმატური თუ ჰომილეტიკური თხზულებების თარგმნა-დამუშავება და ა. შ. კ. კეკელიძე შენიშნავს, რომ „უდიდესი ნაწილი იმ საგანძურისა, რაც ჩვენ მოგვეპოვება IX-X საუკუნიდან, შექმნილა ამ მონასტრებში. აქ ჩამოყალიბდა ტაო-კლარჯეთის საგანგებო სალიტერატურო სკოლა, ეროვნულ ნიადაგზე აღმოცენებული, რომელმაც შეიმუშავა თავისი საკუთარი გრამატიკა, ენა, ხელი და მიმართულება“ (კეკელიძე 1951: 84). დღესდღეობით ერთიან ჭრილში შესწავლილი და განხილული არაა ტაო-კლარჯეთის სალიტერატურო სკოლის სტილის, ტერმინოლოგიის, გრამატიკულ ნორმათა თუ სხვა ლინგვისტური საკითხები, თუმცაღა, გაანალიზებულია ცალკეული თხზულება. ძალზე მნიშვნელოვანია, ასახულია თუ არა ტაო-კლარჯეთის სალიტერატურო სკოლაში შექმნილ ძეგლებში „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების“ ტერმინოლოგიური (მაგ. ტერმინების: სრული, უცვალებელი, ღმერთშემოსილი, სრბის აღსრულება,

ღვაწლის მოღვაწება, დუბლეტური წყვილი-უწყება-მეცნიერება, სადაც უწყება ინფორმაციულ ცოდნად, ხოლო მეცნიერება-სულიერ კატეგორიად მოიაზრება-„წარემართნეს გზასა მას, რომელი არა უწყოდეს, არამედ არა უმეცარ იყვნეს, რამეთუ უფალი მხოლო უძღოდა მათ“ (ძეგლები 1964: 252); ან ‘ სოგიერთი ყოფით-ლექსიკური ერთეული, რომელიც შეიძლება კონკრეტული ავტორის ან სკოლის სტატისტიკურ მახასიათებლადაც ქცეულიყო: დავაკება, მსუარე, და ა.შ.) თუ სტილურ-სინტაქსური, ან, თუნდაც, პალეოგრაფიული (კალიგრაფიული) მახასიათებლები. გამოსაკვეთია ის ერთიანი ნიშნები, რაც ამ საგანმანათლებლო სკოლისთვის ძირეულია ან მხოლოდ მათი საკუთრებაა (ათონისა თუ გელათის სკოლათა მსგავსად). როგორც ჩანს, გრიგოლ ხანცოელის (და მის მიერ დაფუძნებული სალიტერატურო სკოლის) მოღვაწეობის ძირითად მიმართულებას განსაზღვრავდა მიზანი გრიგოლისა, აღორძინებინა დრო-ვითარების გამო გაპარტახებული ქართული სამონასტრო ცხოერება (რისი დამადასტურებელიცაა გრიგოლის მცდელობა, სხვადასხვა მოღვაწე მამისგან შეისწავლოს ღვაწლისა და საღმრთო კადნიერების სხვადასხვა სახე, ზოგისგან მდუმარება, ზოგისგან მორჩილება, სხვათაგან ზედადგომილება და ა.შ. ეს იმ დასკვნის გამოტანის საშუალებასაც გვაძლევს, რომ VIII საუკუნეში სამონასტრო ცხოერების ორივე სახე-კინევიალურიც და ანახორეტულიც-კარგად განვითარებული და ტრადიციული ყოფილა. თუმცაღა, ღრმად გვწამს, რომ ეს მოძრაობა ქართლის ნაცვალი ახალი ცენტრის დაფუძნებისთვის ერისა და ბერის ერთობლივი მსვლელობაცაა, რომელიც ერთიანი ქართლის იდეის აღორძინებას ჯერ სასულიერო, ხოლო შემდეგ პოლიტიკურ სიერცეშიც ისახავდა მიზნად. ქართლის ნაცვალი ახალი ცენტრის დაფუძნება კი სარკინოზთაგან საქართველოს სასიცოცხლო არტერიის გადაკეტვის-თბილისის დაპყრობისა და არაერთგზისი გამანადგურებელი შემოსევის შემდეგ ერის კულტურულ-პოლიტიკური გადარჩენისათვის აუცილებელი იყო. ამავე თვალსაზრისით ინფორმატიულია „აბოს წამებაც“, სადაც იოანე საბანისძეს ეროვნული თვითშეგნების ამაღლებისთვის სწორედ ქართველთა ისტორიული ფუნქციის, რაობის გათვალისწინება აქვს მიზნად. ამავე მიზეზით ადარებს საბანისძე ქართველ ერს ბერძნებს, რათა თანამემამულეთათვის

ცხადყოს, რომ ქრისტიანობისთვის ამ მნიშვნელოვან ერს არც ქართველნი ჩამოუვარდებიან მისიით, ფუნქციით) (ლორთქიფანიძე :2006). გრიგოლის უპირველესი ამოცანა ეკლესია-მონასტერთა სათანადო, თანაც არა მხოლოდ ლიტურგიკული, ლიტერატურით აღჭურვაც იყო. ნიშანდობლივია, რომ ერთიან სამონასტრო სივრცეში ჩასართველად მან გადმოიღო საბაწმიდის ლავრისა და კონსტანტინეპოლის (თუ ელადის სხვა წმიდა ადგილების საღვთისმსახურო-სამოღვაწეო) ტრადიცია, რათა დაამკვიდროს „წესი ...ბრძენთაგან განუკითხველი". „სწორედ ამისთვის მოიხილავს იგი მთელ საბერძნეთს, რაც გაცილებით ღრმად გასაანალიზებელი მოელენაა, ვიდრე ეს ზედაპირულად ჩანს, რადგან მსგავსი რამ არც ერთ ქართველ მოღვაწეს არ განუხორციელებია" (ჭელიძე ედ. 2005:769). დავაკვირდეთ, მიმართულებას გრიგოლ ხანცთელის მოღვაწეობისა: ნიშანდობლივია, რომ ახალდაარსებულ მონასტრებში იგი წიგნსაცავებს უყრიდა საფუძველს (გავიხსენოთ აფხაზეთში მონასტრის დაფუძნება, სადაც მამასახლისად დააყენებს პირს, რომელსაც დიდძალი ლიტერატურა აქვს), იგი ლიტერატურას იკრებდა იერუსალიმიდან, საბაწმიდის ლავრიდან, კონსტანტინეპოლიდან და, საერთოდ, ელადიდან. „ჩანს, (გრიგოლს) იმთავითვე ჰქონდა გათვალისწინებული, რომ თითოეული სავანე მწიგნობრობის კერად უნდა ქცეულიყო. მართლაც ასე მოხდა-ბევრი მონასტერი განათლების კერად ჩამოყალიბდა" (მენაბდე 2006: 44). ძალზე მნიშვნელოვანია, რომ საბერძნეთთან კულტურული ურთიერთობის განმტკიცების მცდელობა საპირისპირო პოლიტიკური მიმართულების (ეკლესიური დამოუკიდებლობისა და ბიზანტიის დაქვემდებარებისაგან აფხაზეთის გათავისუფლების) პარალელურად ხდება („სწორედ ამ პერიოდში მკვიდრდება ცნება „ქართლი" და „ქართველი" ფართო მნიშვნელობით. ცნება „ქართლის" გაფართოება მხოლოდ პოლიტიკურ სფეროს არ მოიცავს. ქართველთა მეფეების პოლიტიკური ხელისუფლების დამკვიდრებას მთლიანი საქართველოს მასშტაბით წინ უსწრებს ქართული ეკლესიის, მცხეთის ტახტის უფლებათა გაფართოება ქართული ენის მეოხებით. ასეთ ვითარებაში შემუშავდა მერჩულის კლასიკური ფორმულა, რომ „ქართლად ფრიადი ქუეყანა აღირაცხების, რომელსაცა შინა ქართულითა ენითა უამი შეიწირვის და

ლოცვაი ყოველი აღესრულების... ქართლია კახეთიც,.. ჰერეთიც... და აფხაზეთიც, რომელიც ეგრის-აფხაზთა მეფეების ენერგიული მცდელობითა და მცხეთის ტახტის მხარდაჭერით ქართლის კათალიკოსის სამწყსოა, საეკლესიო მღვდელმსახურებით ქართულ ენაზე" (ლორთქიფანიძე 2006: 22). მიუთითებენ, რომ „X საუკუნემდელი ქართული კულტურის მოცულობასა და ხასიათს იერუსალიმური ლიტურგიკული პრაქტიკა განსაზღვრავდა: ბიბლიოლოგია და ეგზეგეტიკის უმნიშვნელოვანესი ნიმუშები (სევერიანე გაბალოვნელი, ბასილი კესარიელი, გრიგოლ ნოსელი, იპოლიტე რომაელი, ეპიფანე კვიპრელი), ლექციონარი, იადგარები (ლიტურგიკა, ჰიმნოგრაფია), მრავალთავები (ჰომილეტიკა-იოანე ოქროპირი, ეფრემ ასური), ჰაგიოგრაფია, პატერიკები, ასკეტიკა-მისტიკა და სხვ. ეფთვიმეს მამის, იოანეს, წუხილი „ქუეყანა ქართლისა ნაკლულევან იყო წიგნთაგან"... ელ. მეტრეველის აზრით, გულისხმობდა ეპოქის ახალ მოთხოვნილებებს და იმას, რომ ქართული მწერლობა ღარიბი იყო იმასთან შედარებით, რასაც ამ დროისთვის მიაღწია კონსტანტინეპოლმა" (ბესარაშვილი 2004:21). ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ელინოფილობამ ქართულ სალიტერატურო ისტორიაში განვლო გზა ათონიდან გელათამდე, რომლის ეტაპებიც ერთმანეთისგან განსხვავდება უშუალოდ ბერძნულ წყაროებზე ორიენტირებული მწიგნობრული ტრადიციებით, მთარგმნელობითი სტილით, სათარგმნი მასალის შერჩევით, ტერმინოლოგიურ-ლინგვისტური აპარატით და, ასევე, ცოდნისა და რწმენის ურთიერთდამოკიდებულებისადმი განსხვავებული მიდგომითაც. ელინოფილური ტრადიციების უკეთ გასააზრებლად აუცილებელია პრეელინოფილური ლიტერატურული ტრადიციების, მოსამზადებელი პერიოდის შესწავლა. რადგან ელინოფილობის წინადღე ათონის სკოლაა, მნიშვნელოვანია იმ პროცესებზე დაკვირვებაც, რამაც ნიადაგი მოუმზადა ათონის მწიგნობრულ ტრადიციებს (ათონისთვის ნიშნეულია თეორიული მოსაზრებების ნაკლებობა, მითუმეტეს დამახასიათებელი იქნება ეს მოვლენა ტაო-კლარჯეთის ლიტერატურული სკოლისთვის), რომელიც, თავის მხრივ, ეყრდნობა და ითვალისწინებს ათონამდელ ლიტერატურულ ტრადიციებს. მთლიანობაში ეს შეიძლება შეფასდეს, როგორც წინარეელინოფილური ტრადიცია, რამაც ნიადაგი მოუმზადა ელინოფილიზმს ქართულ სარწმუნოებრივ-კულტურულ

სინამდვილეში. მიუთითებენ, რომ „ქართველთა შემოქმედებითი ენერგია იმდენად გაიზარდა ამ მონასტრებში, რომ ტაო-კლარჯეთის ფარგლებში ის ვეღარ დაეტია, ამიტომ მან გადალახა ეს საზღვრები გადმოვიდა თავის კალაპოტიდან და ფართო ნაკადით გადავიდა მცირე აზიის სხვადასხვა პუნქტში და მერე ათონის ნახევარკუნძულზე, სადაც მან შექმნა ჩვენი მწერლობის ახალი ცენტრი ივერიის მონასტრის სახით. ათონის სამონასტრო და სალიტერატურო წრე თავდაპირველად წარმოადგენდა ვეებერთელა ტაო-კლარჯეთის საეკლესიო ხის ერთ შტოს. ივერიის მონასტერი პირველ ხანებში იკვებებოდა ტაო-კლარჯეთიდან მომდინარე ტრადიციებით“ (კეკელიძე 1951: 84-85).

როგორ შეიძლება შევაჯამოთ ის კულტურულ-ლიტერატურული პროცესები, რაც გრიგოლის მოღვაწეობის მიზანი და შედეგი იყო? გრიგოლ ხანცთელის განათლებას ქვემოთ საგანგებოდ შევეხებით, მაგრამ აქვე შევნიშნავთ, რომ სწორედ მისი (როგორც ტაო-კლარჯეთის მონასტერთა არქიმანდრიტის, რომელსაც, როგორც „უდაბნოს ეარსკვლავს“, ბაძავდნენ მისი მოწაფეები) პირადი განათლებისა და კონკრეტული მიზნისკენ (მკვლევართაგან არაერთგზის არის შენიშნული, რომ გრიგოლის მოღვაწეობა ნერსე ერისთავის ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობით არის სულჩადგმული. ერისა და ბერის ერთიანი ძალისხმევის შედეგი კი ის აღმავლობაა, რაც არა მხოლოდ კულტურულ, არამედ, უპირველესად, პოლიტიკურ ასპარეზზე განიცადა საქართველომ. იხ. მ. ლორთქიფანიძე, რ. სირაძე, კ. დანელია, ლ. მენაბდე) წარმართული მოღვაწეობის შედეგად მოხდა შემოკრება იმ კულტურული მონაპოვრისა, რაც ქართულ ეკლესიას ჰქონდა ტაო-კლარჯეთის საგანმანათლებლო კერათა დაფუძნება-განახლებამდე. ნიშანდობლივია, რომ ეს პროცესი ხდება იმის პარალელურად, რომ ქართველი ხალხი იცნობიერებს საკუთარ რაობას, თავის, როგორც ერის, ფუნქციას მართლმადიდებლურ სივრცეში, ოიკუმენაში (გავიხსენოთ „აბო თბილელის წამება“, როცა იოანე საბანისძე დააკვირვებს ქართველებს იმ ღირსებებზე, რამაც მათ ხსნისა და გადარჩენის იმედი უნდა ჩაუსახოს: „არა ხოლო ბერძენთა...“, ქართლი „წოდებულ არს დედად წმიდათა“, ნათელღებულვართ ხუთას წელზე მეტია, ან კიდევ თვით გიორგი მერჩულისეული „ქართლად ფრიადი

ქუეყანა აღირაცხების...“; სწორედ ამგვარი თვითშემეცნების შედეგად მოიპოვა ქართულმა ეკლესიამ ავტოკეფალია, ამავე იმპულსების გაგრძელებად უნდა ჩავთვალოთ ათონელი მამების პასუხიც პატრიარქისადმი: ჯერ არს, რათა წოდებული მწოდებელს დაემორჩილოს...). ზემოთ ვნახეთ, რომ ტაო-კლარჯეთის საგანმანათლებლო კერაში ხდებოდა, ძირითადად, შემოკრება-გადაწერა, განახლება, თითოეული მონასტრის აღჭურვა უკვე თარგმნილი ლიტურგიკულ-საღვთისმეტყველო ლიტერატურით (თვით ძეგლში გარდა ბიბლიური თხზულებებისა ვხვდებით იპოლიტე რომაელის ციტატებს. ნ. მარი და კ. კეკელიძე მიუთითებენ იპოლიტე რომაელის „თარგმანება ქება ქებათას“ -XX, 3 - და „დავითისათვის და გოლიადისათვის განმარტების“ S1141 გვ. 326-327 - ეპიზოდებს. წერილში „ციტატი იპოლიტე რომაელიდან გიორგი მერჩულის შრომაში“ კ. კეკელიძე წერს: „გიორგი მერჩულის შრომა...ავსებს ჩვენს ცნობებს IX-X სკ.-თა ქართული მწერლობის მოცულობის შესახებ. აქ მოხსენებულია...უცხოელ ავტოროთა თხზულებანი: ეფრემ ასურის, გრიგოლ ნაზიანზელის, „განძი“ კირილე ალექსანდრიელისა და სხვ... ამასთან ერთად თხზულებაში თავი შეუფარებია ციტატების სახით უცხოეთის ისეთ მწერლებსაც, რომელთა სახელი ავტორს არ აღუნიშნავს...მათ შორის, იპოლიტე რომაელს“, კეკელიძე კ. 1947: 269). სწორედ ამ შემოკრებამ მისცა საშუალება უკვე შემდგომში (X სკ.-დან) ათონელ მამებს, ეზრუნათ იმის შევსებაზე, რაც აკლდა ქართულ ქრისტიანულ ლიტერატურას (ბიზანტიურთან შედარებით), რაც მიიყვანდა ქართველ მრევლს „სიჩჩოება-ლიტონობიდან“ რთულად გასაასრებელი ლიტერატურის აღქმამდე. სწორედ ამის შედეგადვე აიღეს ორიენტირად ათონელმა მამებმა ბიზანტიური (და არა სომხური ან სირიული) კულტურა, რაკიღა თვით სირიულ-სომხურიც მისგან იკვებებოდა. ამ პერიოდიდან მკვეთრად შეიცვალა ქართული ლიტურგიკული პრაქტიკის და მასთან დაკავშირებული ლიტერატურის მიმართულება (იერუსალიმურიდან ბიზანტიურისკენ). ამ პროცესის სათავეც (გარკვეული ტენდენცია) შესაძლოა დავინახოთ „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში“. როცა გიორგი მერჩულე გადმოგვცემს ტიპიკონის შექმნის ამბავს, გვამცნობს: გრიგოლი მეგობარს სთხოვს საბაწმიდის ლავრის ტიპიკონის გადმოწერას და თვით კონსტანტინეპოლიდან გადმოიწერს წეს-განგებას, ე. ი. ორივე

ლიტურგიკულ-კულტურული მიმართულება გამოკვეთილია. მნიშვნელოვანია, რომ იგი არ ჯერდება მხოლოდ საბაწმიდურს, თუმცაღა ჯერჯერობით არც მხოლოდ კონსტანტინეპოლური აკმაყოფილებს. საკვლევით მართებულია ედ. ჭელიძის შენიშვნა, რომ „ის, რაც გრიგოლმა საეკლესიო პრაქტიკაში დაამკვიდრა, იყო ჭეშმარიტად ეპოქალური, უპრეცედენტო მოვლენა და უპრეცედენტო არა მხოლოდ საქართველოს მასშტაბით, არამედ მთელი იმდროინდელი ქრისტიანული მსოფლიოს განფენილობით... იგი შემოკრებს და შეისწავლის კონსტანტინეპოლის და სრულიად ელადის სხვადასხვა წმიდა ადგილის საღვთისმსახურო-სამოღვაწეო ტრადიციას... რათა დაამკვიდროს „წესი საღმრთოი, საეკლესიოი, ბრძენთაგან განუკითხველი“. აშკარაა, რომ გრიგოლმა ხანცთის სამონასტრო კრებულის განსაკუთრებული სულიერი აღმატებულების შესაბამისად შეიმუშავა და სამოღვაწეო პრაქტიკაში დააკანონა უნიკალური ღირებულების მქონე განაწესი, რაც არის არა ერთ-ერთი რიგითი წეს-განგება, არამედ, პირუკუ, შემონაკრები, დაგვირგვინება და მწვერვალი მთელი ბერძნული (და არა საკუთრივ ქართული) ტიპიკონური ტრადიციისა, ანუ „სიბრძნით განსასღერებული და მეცნიერებით განბრწყინვებული და ყოველთაგან წმიდათა ადგილთა გამორჩევით შეკრებული, ვითარცა საფასე დაულევნელთა კეთილთა“ (ჭელიძე ედ. 2005:768-770).

რით იყო განპირობებული გრიგოლ ხანცთელის ასროვნების მასშტაბურობა, უსარმაზარი სამოღვაწეო არეალი, მიმართულება, „სრბის აღსრულება“ და „ღვაწლის მოღვაწება“? „მარჯვე დროისა“ და პოლიტიკურ-საზოგადოებრივი, რელიგიურ-კულტურული ფონის გარდა, ამგვარად წარმართული მოღვაწეობა უთუოდ შედეგია იმ დიდი განათლებისა, რაც გრიგოლ ხანცთელს მიუღია და რასაც სრულიად შეგნებულად, გამიზნულად დაწვრილებით გვამცნობს ავტორი. რა შეისწავლა გრიგოლმა და ჰგავს თუ არა ეს სისტემა (თუკი შეიძლება მას სისტემა დავარქვათ) მოგვიანებით ელინოფილურ სკოლებში ცნობილ ტრიეიუმ-კვადრიეიუმს (რომელიც, თავის მხრივ, ბერძნული ფილოსოფიური წარმართული სკოლებიდან იღებს სათავეს)? მივყვეთ გიორგი მერჩულეს და ვნახოთ, რა შეისწავლა გრიგოლმა?

წინასწარვე უნდა შევნიშნოთ, რომ ეს არის სინთეზი საერო და სასულიერო განათლებისა. „განსაკვირვებელი გულისხმიერებით“ ხანცთის დიდ მამას სიჭაბუკეშიე დაუსწავლია: ა. *„დავითი“ და ხმითა სასწავლელი სწავლა საეკლესიო*, ბ. *სამოძღურო ქართულსა ენასა შინა ყოველი*; გ. *მწიგნობრობა მრავალთა ენათა*; დ. *სალმრთონი წიგნნი ზეპირად*; ე. *სიბრძნე ამის სოფლისა ფილოსოფოსთა* - კეთილად, სადაც „რომელი პოვის სიტყუა კეთილი, შეიწყნარის, ხოლო ჯერკუალი განაგდის“. ამგვარი საფუძველით აღჭურვილი გრიგოლის „*სისრულე* განითქუა სახელოვნად ყოველთა შორის“, მან შეიძინა გამორჩეული ბრძნადმეტყველების ნიჭი, „*სიტყუა* მისი იყო შესავებულ მარილითა მადლისათა. რაუამს იტყვინ, *ბრძნად* აღაღის პირი თვისი და *წესი განუზრინის* სიტყვასა მისსა“. რა არ შეუწყნარებია წმიდა მამას? ვ. „ხოლო *გარეშესა* მას *სიბრძნესა სოფლისასა* ჰბასრობნ სიტყვისაებრ მოციქულისა, ვითარმედ: „გან-რაიმე-აცოფა ღმერთმან სიბრძნე იგი ამის სოფლისა“ (1კორ. 1.20)“, (1, 250). სად, რომელ საგანმანათლებლო კერაში მიიღო გრიგოლმა ამგვარი განათლება, უცნობია. ვიცით მხოლოდ ის, რომ იგი „ეშვილა“ ნერსე ერისთავს და მის ცოლს, „რამეთუ იყოცა ძმისწული მისი“ და მათივე სასახლის კარზე აღიზარდა, რასაც უკვალოდ არ ჩაუვლია (სად იყო ნერსეს გადასახლების დროს გრიგოლი, არ ვიცით, თუმცაღა აბოს ცხოვრებიდან ცნობილია, რომ ნერსეს სახლეული-დედა, ცოლი და შვილები-აფხაზეთში ჰყავდა გახიზნული). როგორც ჩამოთვლილიდან ჩანს, გრიგოლმა მიიღო შესაშური საერო და სასულიერო განათლება. სასულიერო დისციპლინათაგან მას უსწავლია „დავითი“, ანუ ფსალმუნნი (საეკლესიო მსახურებისა და გალობის საფუძველი) და „ყველა ის ლიტურგიკული ტექსტი, რაც ეკლესიაში რვა ხმაზე იგალობება“ (ჭელიძე ედ. 2005: 693). ამავე დროს, გასარკვევია, ამ პერიოდის ტექსტებისთვის ხომ არ ჰქონდა „დავითს“ განზოგადებული მნიშვნელობა, რაც გულისხმობს, საერთოდ, ღვთისმსახურებაში ჩასართავ საკითხავებს და არა მხოლოდ ფსალმუნს (გვიან სწორედ „დავითიდან“ შეიძინა ტერმინმა *წიგნისმკითხველმა მედავითნის* მნიშვნელობა). მითუმეტეს, რომ „დავითს“ სწორედ „ხმითა სასწავლელი სწავლა საეკლესიო“ მოსდევს. ცნობილია, რომ საეკლესიო მსახურება რვა ხმად არის დაყოფილი, თითოეულ ხმას საკუთარი მელოდიურ-ინტონაციური მოდელი, ნიმუში და

სათანადო ჩასართავ-ტროპარები, წარდგომა. და ა.შ. (საგალობლები, ლოცვები და მისთ.) შეესატყვისება. ივ. ჯაჯახიშვილის შეხედულებით, ამ სიტყვებში „მარტო ზეპირად წარმოსათქმელი ლოცვები და კვერექსები კი არ იგულისხმებოდა, არამედ, საგალობლებიც და გალობაც“ (ჯაჯახიშვილი ივ. 1998: 603). გრიგოლ ხანცთელის საკვირველი მახსოვრობის უნარს გიორგი მერჩულე არაერთგზის შენიშნავს. მაშინაც კი, როცა დადგება უფლის მიერ გრიგოლის „წოდების“ ჟამი, აგიოგრაფი გვამცნობს, რომ მახსოვრობას მისთვის არ უღალატია. ხ. ზარიძის დაკვირვებით, „ხმითა სასწაველელი სწავლა“ ჰიმნოგრაფიის ცოდნას გულისხმობს (ზარიძე ხ. 2002: 83-85). ელ. მეტრეველი შენიშნავდა: „ხმითა სასწაველელი სწავლა“ ხმეანს, ანუ რვა ხმაზე გაწყობილს უნდა ნიშნავდეს“ (მეტრეველი ელ. 1971: 055). ერთიანად კი ფსალმუნი და რვა ხმა საღმრთო ლიტურგიის (ღვთისმსახურების) საკითხავ ნაწილს ქმნის (ამავე დროს, რვა ხმაში გათვალისწინებულია ფსალმუნიც და წარდგომაც ფსალმუნიდან. არსებობს საგანგებო კრებულიც, სადაც რვა ხმის საკითხავები და საგალობლებია შესული- ოქტოიხოსი, ან პარაკლიტონი. „ცნობილია, რვა ხმის გალობის რეფორმატორმა ბიზანტიურ ჰიმნოგრაფიაში იოანე დამასკელმა პირველმა შეთხზა გალობის ტექსტიცა და მელოდიაც, ე.ი. ეს მოხდა VIII სკ.-ის დამდეგს. ქართველ ჰიმნოგრაფებს იგი მყისვე უნდა აეთვისებინათ, ხოლო გრიგოლს ყოველივე ეს უნდა ესწავლა VIII სკ.-ის 60-70-იან წლებში, რაც იმას გვაგულისხმებინებს, „ხმეანი გალობა“ ქართულად უკვე იყო თარგმნილი. ამდენად, გრიგოლ ხანცთელს ჰიმნოგრაფიაში „საწელიწდო იადგარის“ შედგენის დროს მდიდარი გამოცდილება ჰქონდა“, სულავა ნ., 2004: 42). ამასვე ადასტურებს გიორგი მერჩულისეული „ხმისა ნებიერობა და ხმისა ტკბილობისა შუენიერება“. შემდეგი, რაც ჩამონათვალში *რვა ხმას* მოსდევს, არის „*სამოძღვრო* ქართულსა ენასა შინა ყოველი“. *სამოძღვროს* ედ. ჭელიძე განმარტავს, როგორც სასწავლოს (ამგვარსავე განმარტებას გვთავაზობს ს. სარჯველაძე: სამოძღურო-სასწავლებელი, სკოლა). სულხან-საბასთან იგივე ლექსემა ნიშნავს საოსტატოს. შესაძლოა, სასწაველო-სამოძღვრო ნიშნავდეს ქართულ ენაზე არსებულ (თარგმნილ თუ ორიგინალურ) სამოძღვრო ხასიათის თხზულებებს. სწავლება არა მხოლოდ შემეცნების პროცესის

აღმნიშვნელი ტერმინია, არამედ შესამეცნებელ ობიექტსაც გულისხმობს. რა უნდა ესწავლებინა გრიგოლ ხანცთელს? მოძღვრება იმ დოგმატურ-დოქტრინალურ საკითხებსაც ნიშნავს, რაც ქრისტიანობის არსს გადმოგვცემს. მოგვიანებით იოანე დამასკელის თხზულება, სადაც დოგმატური საკითხებია ასახული, არაერთგზის ითარგმნა ქართულ ენაზე. *სამოძღვრო* ამგვარი დოგმატური საკითხების სწავლებასაც უნდა გულისხმობდეს. ნ. სულავას აზრით, *მოძღვრობა*, ანუ სწავლება გრიგოლის მიერ საგალობლების სხვათათვის სწავლებასაც ნიშნავდა. ჩვენი აზრით, ძალზე მნიშვნელოვანია, რომ VIII-IX საუკუნეებში მოღვაწე ქართველმა მამამ ისწავლა მრავალი ენის მწიგნობრობა. ეს უკანასკნელი ს. სარჯველაძის ლექსიკონში ამავე მნიშვნელობით არის გადმოსული, ხოლო „სიტყვის კონაში“ *წერა-კითხვას, დამწერლობას* ნიშნავს (მაშინ, როცა ამავე ლექსიკოგრაფთან *მწიგნობარი* წმიდა წერილთა მცოდნეს, განმმარტებელს, მწერალს უთანაბრდება). ჩვენ სწორედ პირველი ახსნა გვაინტერესებს, რადგან გრიგოლის მიერ თუნდაც მხოლოდ ბერძნული ენის ცოდნა მის მიერ კონსტანტინეპოლისა და ელადის სხვა წმიდა ადგილთა მოლოცვის დროსაც გამოვლინდა (და წეს-განგების დამუშავებისასაც). აქედან გამომდინარე, მრავალი ენის მწიგნობრობა, სულ მცირე, სხვა ენათა წერა-კითხვის შესწავლას გულისხმობს. იგივე მნიშვნელობა აქვს ტერმინს „აბოს წამებაშიც“. გრიგოლის სასულიერო განათლებაზე საუბარს მერჩულე ასრულებს საღმრთო წიგნთა ზეპირად დასწავლის ცნობით. რა იგულისხმება „საღმრთო წიგნებში“ ძნელი მისახვედრი არ უნდა იყოს. გიორგი მერჩულე შენიშნავს, რომ საბერძნეთში ჩასული გრიგოლი სიხარულით დაეწაფა ახალი აღთქმის „დაუბეჭდველ“, არაკანონიკურ წიგნებს. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამიჯნულია არაკანონიკური და არაკანონიერი წიგნები როგორც ძველი, ისე ახალი აღთქმისა. პირველს ეკლესია შეიწყნარებს, ხოლო მეორეს-არა მათ შორის არსებული პრინციპული სხვაობის გამო. ქრისტიანული ეკლესიის დამოკიდებულება აპოკრიფული ლიტერატურისადმი სამგზის შეიცვალა: თავდაპირველად (IV საუკუნეში) არაკანონიკურ წიგნებს ფაქტობრივად არ მიჯნავდნენ კანონიკურისგან. IV საუკუნის მიწურულს და V საუკუნის დამდეგს ყველა არაკანონიკური წიგნი აპოკრიფად გამოცხადდა. VI საუკუნის

დამლევს კი ერთმანეთისგან გაიმიჯნა არაკანონიკური (დაუბეჭდველი) და აპოკრიფული (დაფარული) წიგნები, ამ უკანასკნელთ ერეტიკულ ლიტერატურად მოიაზრებდნენ და კრძალავდნენ. არაკანონიკური ლიტერატურის კითხვა ეკლესიაში ღვთისმსახურების დროს ნებადართული გახლდათ, თუმცაღა, აიკრძალა მათი გამოყენება დოგმატური პოლემიკის წარმართვისა თუ, საერთოდ, დოგმატურ საკითხებზე მსჯელობისას. აპოკრიფული ლიტერატურა ქართულ ენაზე ადრეე უთარგმნიათ. უძველესი თარგმანები ახალი აღთქმის აპოკრიფებისა („მიმოდასვლა მოციქულთა“ და „საქმენი“) ფრაგმენტებად შემოგვრჩა V-VI საუკუნეების პალიმფსესტების სახით. ეკლესია სხვადასხვა დროს აქვეყნებდა აპოკრიფულ წიგნთა ინდექსს, ანუ ნუსხას (მაგ.: ცნობილია ექვთიმე ათონელის ნუსხა, სადაც 11 აპოკრიფული თხზულებაა შესული). სწორედ ამგვარ არაკანონიკურ, დაუბეჭდველ, თუმცაღა, ცხადია, არაერეტიკულ ძეგლებს ახალი აღთქმისა გასცნობია საბერძნეთში გრიგოლ ხანცთელი. *საღმრთო წიგნები*, ჩვენი აზრით, არა მხოლოდ კანონიკურ, არამედ არაკანონიკურ ლიტერატურასაც ნიშნავდა (ძველი აღთქმის *დაუბეჭდველ* წიგნებს, როგორც ჩანს, გრიგოლი ადრეც იცნობდა).

შემდეგი და უმნიშვნელოვანესი, რაც უნდა განვმარტოთ, *ფილოსოფია და გარეშე სიბრძნეა.* თხზულებაში ვკითხულობთ: „ხოლო *სიბრძნეცა იგი ამის სოფლისა ფილოსოფოსთა* ისწავა კეთილად და რომელი პოეის სიტყუა კეთილი, შეიწყნარის, ხოლო ჯერკუალი განაგდის და განითქუა *სისრულე* იგი მისი სახელოვნად ყოველთა შორის. ხოლო *გარეშესა მას სიბრძნესა სოფლისასა* ჰბასრობნ სიტყვისაებრ მოციქულისა, ვითარმედ: „გან-რაიმე-აცოფა ღმერთმან სიბრძნე იგი ამის სოფლისა“ (Iკორ. 1.20). ამგვარი პასაუები გვაქვს ეფთვიმე ათონელის ცხოვრებაში, სადაც ვკითხულობთ: „იოვანემ ეფთვიმე „განსწავლა ყოვლითავე სწავლულებითა სრულებით“ (ძეგლები1964: 60). ქ. ბუსარაშვილის აზრით, აქ პირდაპირი მითითება გარეშე სიბრძნეზე არ არის, მაგრამ, ბიზანტიურ მწერლობაში საყოველთაოდ გავრცელებული პარადიგმის მიხედვით, საერო განათლებაც იგულისხმება. გრიგოლ რომის პაპის ცხოვრების მიხედვით, წმინდა მამამ „კეთილად ისწავა ყოველივე სწავლა სიბრძნისა და სამოძღვრონი ფილოსოფოსთანი და აღსავსე იყო რა ყოვლითა სიბრძნითა, იწყო სწავლა სწავლითაცა საეკლესიოთა“

(კეკელიძე1918: 125). „ბასილის ეპიტაფიის“ თარგმანში ბასილის საერო განათლების (გრამატიკა-რიტორიკა-ფილოსოფია) შეჯამებისას ეფთვიმე სწორედ „ყოველსაცე სწავლულებას“ უწოდებს კაპადოკიელი მამის მიერ მიღებულ განათლებას. ენციკლური სწავლების ეს დისციპლინები მოსამზადებელ საფეხურს წარმოადგენდნენ ღვთისმეტყველებისათვის. საერო და სასულიერო განათლების სინთეზი დამახასიათებელი იყო ბიზანტიური განათლების სისტემისთვის. იგივე მკვლევარი შენიშნავს, რომ აგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებებისა და ენკომია-ეპიტაფიისათვის ნიშანდობლივი იყო წმინდანის კლასიკურ საერო განათლებაზე საუბარი, მის თეოლოგიურ განათლებასა და სათნოებათა აღნიშვნასთან ერთად. აღმოსავლური ადრექრისტიანული მიმართებისგან განსხვავებით, ბიზანტიური დამოკიდებულება კლასიკური განათლებისადმი შემწყნარებლური იყო. „გარეშე“ სიბრძნეზე ყურადღების გამახვილება, განსაკუთრებით, ზოგადსაგანმანათლებლო დისციპლინათა ჩამოთვლა, ელინოფილური პერიოდის ჩამოყალიბებამდე ქართულ მწერლობაში იშვიათია, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ ამ ფაქტს სპონტანური და არა სისტემური სახე ჰქონდა. იოანე ოქროპირის ცხოვრების ძველ ქართულ რედაქციაში (რომელიც VII სკ.-ის გიორგი ალექსანდრიელისეული ბერძნული ტექსტის პალესტინური თარგმანია) ვკითხულობთ: დაემოწაფა „ლიბანის ფილასოფოზსა, კაცსა მოძღუარსა ფრიად სიბრძნითა და სიტყვითა და ფილასოფოზობითა... დაისწავლნა ზეპირით უმრავლესნი ფილოფოზთა ძუელნი წიგნნი... და რომელი-რა პოის კეთილი მათ შინა, მოისთულის, ხოლო ეკლიანი იგი და უნდო განაგდის“ (გვარამია რ., 1986: 6). როგორც ჩანს, უკვე VIII-IX საუკუნეებში ჩნდება შედარებით პოზიტიური დამოკიდებულება საერო განათლებისა და სოფლიური სიბრძნისადმი. მაგრამ, უნდა ითქვას, რომ გააზრება გარეშე სიბრძნისა და ფილოსოფოსობისა განსხვავებულია. ეს ორი ცნება სხვადასხვა შინაარსს გულისხმობს. ამთავითვე უნდა ვთქვათ, რომ *ამ სოფლის ფილოსოფოსთა სიბრძნე* ბერძნული ფილოსოფიის დასაბუთება-არგუმენტაციის სილოგისტურ-ლოგიკური მეთოდებია, სქოლასტიკური ანალიზი, რასაც აქტიურად ეწინააღმდეგებოდა პავლე მოციქული და რასაც იგი *გარეშე სიბრძნეს-სიცოფეს* უწოდებს (ხოლო, მისი პოზიციის

საფუძველ'ს, პირველ საუკუნეთა წმინდა მამებიც, მაგ.: ტერტულიანე). გიორგი მერჩულისეული *გარეშე სიბრძნე* კი წარმართული თეოლოგია და ერეტიკული ლიტერატურაა, რასაც გრიგოლის გამომეძიებელი გონება უარყოფს და „ბასრობს". თვით ტერმინი *სიბრძნე* სამგვარი გაგებით გეხედება თხზულებაში: ტრადიციული-საღმრთო სიბრძნე და ზემოჩამოთვლილი ორი (მოცემულ არს სიბრძნე ღირსი კეთილისა მიზეზისა ქრისტეს მიერ... ბუნებასა ჭეშმარიტსა ბრძენთასა, ვინაიცა ითხოვდე ბრძენთაგან სრულთა კრძალულებით სიბრძნისმეტყველებასა (ძეგლები1964: 248.) ბრძნად მეტყველება ვეცხლი არს წმიდა, ხოლო დუმილი ოქრო რჩეული (248). რამეთუ რაჟამს ბრძენთა დუმილი ჰმატს, მაშინ „სიბრძნე მათი გამოსავალთა ზედა იქებინ" (248). და ყოლადვე ბრძნობედ სიწმიდესა სიმართლით ღირსებასა თანა და სიყუარულითა ღმრთისათა გალობედ მეცნიერებით მარადის ლოცვისა შეწირვითა (248). მადლითა სავსე, განსრულებული სიბრძნითა, დიდი მღდელი და კეთილად განმგებელი მოღუაწე (249). არა თუ მრავლისა ჟამსანი არიან ბრძენ, არცა ბრძენთა იციან სამართალი (32.9 იობ.) (251). არამედ სული ვიდრემე და სული იგი ყოველისა მპყრობელისაი, რომელმან ასწავის სიბრძნე (იობ. 32.8) (251). თქუენ იცით ძალი საღმრთოთა წიგნთა, გულისხმაგიყოფია წმიდათა მოციქულთა და ნეტართა მღდელთ-მოძღუართა განსაზღვრებული კანონი წმიდისა კათოლიკე ეკლესიისა (249). წარემართნეს გზასა მას, რომელი არა უწყოდეს, არამედ არა უმეცარ იყვნეს, რამეთუ უფალი მხოლო უძღოდა მათ (252). კეთილთა ქცევათა მათთა ისწავებნ, რომელთაგანმე ლოცვასა და მარხვასა... სიმდაბლესა და სიყუარულსა... სიმშვიდესა და განურისხველობასა... უპოვარებასა და ქუეყანასა ზედა წოლასა...გინა თუ ... ზეჯდომით ძილსა, უძლურებასა და ხელთსაქმარსა დუმილით და მსგავსთა ამათთა სათნოებათა, და ესრეთ სწავლათა სულიერთა აღსავსემან მიაქციის საყოფლადვე თვისა (253). ძალი ღმრთისა მხოლოისა და სიბრძნე სულისა წმიდისა და მადლყ ღმრთისა მამისა გაქუს (254). ესე ანნაური შემკულ იყო ყოველითა სისრულითა და სიმდიდრითა, სიბრძნითა, ჰასაკითა და ახოვანებითა და ყოველსა საქმესა ზედა განმარჯუებითა და კეთილად მორწმუნეობითა ქებულ იყო (258). თანა კაცნი წარმოაყვანნა შესასწავლელად (ასწავე გზა მონასტრისა) (259)). ქრისტიანობის

ადრეული პერიოდიდანვე ცნობილმა დამოკიდებულებამ ცოდნისადმი (ფილოსოფიური, ლოგიკური აზროვნებისადმი), როგორც აღვნიშნეთ, ცვლილება განიცადა. თუკი პავლე მოციქული მკვეთრად მიჯნავდა ერთმანეთისგან თეოლოგიასა და ფილოსოფიას, ამსოფლიურ, საღვთო სიბრძნესა და ლოგიკურ დასაბუთებას რწმენისათვის აუცილებლად არ თვლიდა (I კორ. 2, 6-7; 1, 17; 1, 22; 3, 19; რომ. 1, 2; 3, 22; და ა.შ.), ალექსანდრიელი და კაპადოკიელი მამები განათლებას რწმენის სამსახურში აყენებდნენ. თუ ბერძნული ფილოსოფიისათვის რწმენის საფუძველი სიყვარულია, თეოლოგია-გამოცხადების თეოლოგია, მოგვიანებით საჭირო გახდა ამავე ბერძენთათვის ღვთის ერთადერთობისა და ჭეშმარიტების დამტკიცება სქოლასტიკის მეშვეობით, ლოგიკური არგუმენტაციის გზით. რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების თანდათანობითი ცვლის შედეგია ის დამოკიდებულებაც, რაც „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ აისახა. ამგვარად, პავლე მოციქულისეული *გარეშე სიბრძნე* აქ ორ განშტოებად განიტოტა. ერთი, რომელიც არის *ამ სოფლის ფილოსოფოსთა სიბრძნე* და არ ეწინააღმდეგება სარწმუნოებას, რიტორიკა-ლოგიკა, ენობრივ-სტილური აპარატით, გრიგოლისთვის მისაღებია, მხოლოდ არა უპირობოდ მისაღები, სიკეთის მარცვალი სიკეთის სამსახურში ჩამდგარი (სიტყვა კეთილი), ცხადია, მოსაწონია, ღვარძლი (ჯერკუალი) - განსაგდები. ხოლო *გარეშე სიბრძნე* - წარმართული თეოლოგია ან ერეტიკული ლიტერატურა (რა მნიშვნელობაც შეიძინა ამ ტერმინმა შემდეგ) - ცალსახად და კატეგორიულად უარსაყოფი და გასაკიცხი. აი, აქ უკვე თანხვედრა გვაქვს პავლე მოციქულისა და გიორგი მერჩულის თვალთახედვისა. ამიტომვე იმოწმებს გიორგი მერჩულე პავლეს. როგორც ვხედავთ, საღმრთო სიბრძნე და გარეშე სიბრძნე-სიცოფე ურთიერთდაპირისპირებულია. პავლე მოციქულის (და, საერთოდ, სახარებისეული) დამოკიდებულება ცოდნა-რწმენისა და შემოქმედებითი პროცესისადმი, რაიმეს შექმნისადმი, სხვათა შორის, გრიგოლის ხელით და „სულისა მიერ წმიდისა“ მადლით შედგენილი საწელიწდო იადგარის შექმნაშიც გამოვლინდა. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ სწორედ საერო და სასულიერო განათლების შერწყმით შეიძინა გრიგოლმა სისრულე. გრიგოლ ნაზიანზელის რიტორიკისადმი დამოკიდებულებას მ. მაჭავარიანი

(დავით ტბელის თარგმანთა მკვლევარი) ამგვარად აფასებს: „ყველაზე ლაკონიურად და ზუსტად გრიგოლის და, საერთოდ, კაპადოკიელი მამების დამოკიდებულება რიტორიკისადმი შეიძლება გამოვთქვათ გიორგი მერჩულის სიტყვებით, სიტყვებით, რომლებიც ჰაგიოგრაფიისათვის დამახასიათებელ კლიშედ იქცა, რითაც ის აღწერდა გრიგოლ ხანცთელის სწავლა-განათლებას: „ხოლო სიბრძნეცა იგი...“ ეს იყო მთავარი, რათა ქრისტიანებს ჯეროვნად შეძლებოდათ წარმართულ კულტურაში კარგისა და უვარგისის გარჩევა და კარგის თავის და ეკლესიის სასარგებლოდ გამოყენება“ (მაჭავარიანი 2003: 92).

ფილოსოფიური განათლების მიღების ერთ-ერთი მიზანი, მიზესთან ერთად, ისიც იყო, რომ სიკეთის მარცვალი შეიძლება ეძიო ყველგან და ამ ცოდნით შეიარაღებული ადვილად შეძლებ მოწინააღმდეგის დამარცხებას, თუმცა, საპირისპიროდ, განათლება შეიძლება დამღუპველიც აღმოჩნდეს. ამიტომ, თუკი ფილოსოფიას გონიერულად, კეთილშობილურად არ გამოიყენებ, წარგწყმედს. ასეთ აზრს ვხვდებით, მაგ.: გრიგოლ ნაზიანზელის ორ.4,&30-ში, რომლის დავით ტბელისეული თარგმანი ასე იკითხება: „ხოლო ვითარცა მოვიდეს იგინი ჰასაკად და ფილოსოფოსობითა განმტკიცნეს ძალი სიტყუათა მიერ წურთილებამან მან ზუაობად და ამპარტავნებად და გამოცხადებად კნინ ოდენ მზაკუვარებისა მის მისისა, რამეთუ ესეცა არს სწავლათა მათ ძალი-მშვიდთა და გულარძნილთა გონებითა საწერტელ ბოროტისა ექმნების“ (საუბარია ივლიანესა და მის ძმაზე, გალუსზე, რომელთა ხელშიც ფილოსოფიური განათლება ბოროტების ნესტარი აღმოჩნდა. ამიტომაც დასძენს გრიგოლ ნაზიანზელი: ნეტა კი არ ესწავლათო). ამგვარ აზრს ვხვდებით პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღმრთისმეტყველებისნის“ ბოლოსიტყვაობაშიც („ამის სწავლებისაგან წარწყმდა სამგზის საწყალობელი არიოზ...“).

ძალზე საინტერესო იქნება „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების“ რიტორიკის კანონებისა და სტილის თვალსაზრისით შესწავლა, რადგან ზოგი რამ, რაც ანტიკურ ხელოვნებას ახასიათებს, ჩვენი აზრით, გრიგოლის და გიორგი მერჩულის მეტყველებაში ასახული უნდა იყოს (მხედველობაში გვაქვს გიორგი მერჩულის სიტყვები: „რაჟამს იტყვინ...“, ან კიდევ, „სიტყვა მისი შესავებულ იყო...“ მოკლედ გადაჭრა ძნელად მოსაგვარებელი საკითხი, სადაც საუბარია.

ლაკონიურობასა და ღრმა აზრის მოკლედ გამოთქმის ხელოვნებაზე).

როგორც ვხედავთ, გრიგოლ ხანცთელს მიუღია ჯერეოვანი საერო და სასულიერო განათლება. ცხადია, ვერ ვიტყვით, რომ ეს არის ის მოდელი, რომელიც გელათის სკოლაში მანგანას აკადემიის დაფუძნების შემდეგ გადმოიღეს ქართველმა ელინოფილებმა, მაგრამ, საფიქრებელია, რომ შემოხვევითი არ არის საერო და სასულიერო დისციპლინათა ამგვარი სინთეზით წარმართული განათლება თვით ნერსეს მასშტაბის მოღვაწის ოჯახისათვის. ცოდნისა და რწმენის ურთიერთდამოკიდებულების განვითარების თვალსაზრისით გიორგი მერჩულის თხზულებაში ასახულია არა პაელე მოციქულისა და პირველ საუკუნეთა მამების კატეგორიული და ცალსახად უარყოფითი დამოკიდებულება, არამედ სწორედ კაპადოკიელი მამებისთვის ნიშნეული ვითარება: სიკეთის შეწყნარება, მეთოდოლოგიის, რიტორიკის კანონების, სამკაულებისა და ფიგურების გამოყენება და ა.შ. თუკი გრიგოლის მიერ შესწავლილ „ამ სოფლის ფილოსოფოსთა სიბრძნეს“ რიტორიკას ეუწოდებთ (სწორედ ამგვარ კლასიფიკაციას აძლევს მას მკვლევარი მ. მაჭავარიანი), „მრავალი ენის მწიგნობრობას“-გრამატიკას, ხოლო სამოძღვრო და საღმრთო წიგნებს კი ფილოსოფიას (თეოლოგიასთან, ღვთისმეტყველებასთან გათანაბრებულს, რადგან სწორედ ამგვარი იყო მოგვიანო პერიოდში ამ ცნებათა გააზრება) და დაეურთავთ „ხმით სასწავლელ სწავლანს“, გალობას (სიმღერა არასავალდებულო საგნად იყო მიჩნეული ტრივიუმ-კვადრივიუმის სისტემაში), უნდა დავასკვნათ, რომ მსველელობა ელინოფილური ტრადიციებისკენ არა მხოლოდ პოლიტიკურ, არამედ კულტურულ-საგანმანათლებლო სფეროშიც დაიწყო სწორედ გრიგოლ ხანცთელის ეპოქაში. ამაზე მეტყველებს ცოდნისა და განათლების ურთიერთმიმართების შესახებ „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში“ ასახული ვითარებაც და ისიც, თუ როგორ მოღვაწეობდა „უდაბნოთა ქალაქმყოფელი“ არქიმანდრიტი (მხედველობაში გვაქვს რიტორიკა-ფილოსოფიისადმი დამოკიდებულება, ბიბლიოთეკებზე ზრუნვა, ტიპიკონის შედგენის მეთოდი, პრაქტიკული მოთხოვნილებების დაკმაყოფილება-საწელიწდო იადგარის შექმნა, ახალი აღთქმის დაუბეჭდველ წიგნთა გაცნობა, რაც, თვით წმინდა მამათა და

სჯულისმეცნიერთა მითითებით, მხოლოდ . . სათანადოდ შემზადებულ მორწმუნეთათვის იყო მიზანშეწონილი და არა ყველასთვის და ა.შ.). ეს, ცხადია, არ არის აკადემიის საგანმანათლებლო სისტემის წინასახე ან წინადღე, მეტიც, შესაძლოა საერო და სასულიერო განათლების ამგვარი სინთეზი იშვიათიც ყოფილიყო გრიგოლის ეპოქაში. აქ ვერც სისტემასა და ვერც აკადემიის გამიზნულ წინსწრებაზე ვერ ვისაუბრებთ. თუმცაღა, ერთი რამ ცხადია, ეს იყო ეპოქის მოთხოვნა, რაც ადრე თუ გვიან საყოველთაო ხასიათს მიიღებდა, ხოლო საერო და სასულიერო განათლების ამგვარი სინთეზის შედეგი კი (სხვა დიდი მნიშვნელობის მოვლენებთან ერთად, რაზეც არაერთი მეცნიერი შენერებულა) ტაო-კლარჯეთის სალიტერატურო სკოლის გეზიცაა, რაც ნამდვილად იქცა ელინოფილური მიმართულების წინადღედ.

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. **ასათიანი ვ.**: ვ. ასათიანი, ანტიკური და ბიზანტიური ტრადიციები ძველ ქართულ მწერლობაში, თბილისი, 1996;
2. **ბეზარაშვილი ქ.**: ქეთევან ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, თბილისი, 2004;
3. **გვარამია რ.**: რ. გვარამია, იოანე ოქროპირის ცხოვრება, თბილისი, 1986.
4. **ზარიძე ხ.**: ხ. ზარიძე, კრებული, ხანცთა-სულიერად მშობელი ქართველთა", თბილისი, 2002;
5. **კეკელიძე კ.**: კ. კეკელიძე, კიმენი I, თბილისი, 1918;
6. **კეკელიძე კ.**: კ. კეკელიძე, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. IV, 3, თბილისი, 1943;
7. **კეკელიძე კ.**: კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბილისი, 1951;
8. **ლორთქიფანიძე მ.**: მ. ლორთქიფანიძე, „თხზულების ისტორიული ფონი", კრებული: წმიდა გრიგოლ ხანცთელი, თბილისი, გამომცემლობა „არტანუჯი", 2006;
9. **მაჭავარიანი მ.**: მ. მაჭავარიანი, დამოკიდებულება კლასიკური და ბიზანტიური რიტორიკული ხელოვნებისა

და განათლებისადმი დავიტ ტბელის თარგმანებში, ლიტერატურული ძიებანი, XXIV, თბილისი, 2003;
10. მელიქიშვილი დ.: დ. მელიქიშვილი, გელათი 900, თბილისი, 2007;
11. მენაბდე ლ.: ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, კრებული: წმიდა გრიგოლ ხანცთელი, თბილისი, 2006;
12. მეტრეველი ელ.: ელ. მეტრეველი, ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი, თბილისი, 1971;
13. სულავა ნ.: ნ. სულავა, ლიტერატურული ძიებანი, ქართულითა ენითა ჟამი შეიწირვის, XXV, თბილისი, 2004;
14. ძეგლები: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V-X), თბილისი, 1964;
15. ჭელიძე ედ.: ედ. ჭელიძე, ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, თბილისი, 1996;
16. ჭელიძე ედ.: ედ. ჭელიძე, ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა, თბილისი 2005, ტ., I;
17. ჯავახიშვილი ივ.: ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, ტ. XI, თბილისი, 1998;

ნანა მრევლიშვილი

მხატვრული ტექსტის იდეოლოგიური კონტექსტი გიორგი მერჩულის „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ერთი ასპექტის გამო

VIII-IX საუკუნეების ტაო-კლარჯეთში ბერმონაზვნური მოღვაწეობის აღორძინება და სამონასტრო მშენებლობისთვის მასშტაბური ხასიათის მიცემა ამავე ეპოქის მოღვაწის, გრიგოლ ხანძთელის სახელს უკავშირდება (გრიგოლის საქმიანობა „ექმნა სახე კეთილის ყოველთა მის ჟამისა მეუდაბნოეთა მამათა ახლად შენებასა მათსა;“ ძეგლები 1964:250). არიან ადამიანები, რომლებიც არა მხოლოდ იმ ეპოქას ცვლიან, რომელშიც მოღვაწეობენ, არამედ განსაზღვრავენ მთელი შემდგომი ეპოქების ხასიათსა და მიმართულებას. ამგვარი პიროვნება გახლდათ გრიგოლ ხანძთელი, რომლის სულიერი მოსაგრეობაც ოდენ რელიგიურ ჩარჩოებში ვერ თავსდებოდა და იმავდროულად იყო საგანმანათლებლოცა და ეროვნულ-პოლიტიკურიც. ამჯერად ყურადღება გვინდა გავამახვილოთ ამ წმინდა მამის მოღვაწეობის კონკრეტულ, კერძოდ - საწყის პერიოდზე, დავუკვირდეთ **მხატვრული ტექსტის იდეოლოგიურ კონტექსტს** - როგორ ემზადება გრიგოლი იმ რთული გზისთვის, რომელიც ღვთის ნებით განეკუთვნა წმინდანს, როგორ მიდის უდაბნოში, სულიერი გზის რა კონტურები ესახება სამომავლოდ თავად წმინდანს და როგორ იწყებს მიზნების რეალიზებას.

სტრუქტურული თვალსაზრისით, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ მთლიანობაში იმეორებს იმ სქემატურ პარადიგმას, რომელიც ცხოვრებათა ჟანრის აგიოგრაფიული ძეგლებისთვისაა დამახასიათებელი. ხოლო მის პირველსახედ, ისევე, როგორც წამებათა ჟანრის თხზულებათა არქეტიპად (მცირე სიუჟეტური ხასიათის ცვლილებებით – მოწამეობრივი აღსასრული\ბუნებრივი გარდაცვალება), სახარებისეულ არქიტექტონიკას ვვარაუდობთ (იხ. ჩვენივე წერილი - იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამების“ სტრუქტურულ-კომპოზიციური თავისებურება).

ერცელი შესავალი ნაწილის შემდეგ ავტორი არ იშურებს რიტორიკულ სამკაულებს მთავარი პერსონაჟის მხატვრული სახის გამოსაკვეთად (*მადლით სავსეა,*

განსრულებული სიბრძნითა, დიდი მღვდელი, კეთილად განმგებელი მოღვაწე, უდაბნოთა ქალაქმყოფელი, ზეციისა კაცი, ქვეყანისა ანგელოზი, სანატრელი...) და იხსენებს მის სიყრმეს, რომელიც მნიშვნელოვნად განსხვავებულია სხვათაგან („სიტყუაჲ მისი იყო შესავებულ მარილითა მადლისაჲთა. რაჟამს იტყვინ, ბრძნად აღაღის პირი თვისი და წესი განუჩინის ენასა თჳსსა;" „ჰასაკისა ზრდასა თანა საათნოებაჲცა კეთილი იზარდებოდა;" „არა იყო, ვითარცა ჭაბუკი, მსჳაობარ და ჭამადთა გულის სათქმელთა მოყვარეჲ;" ძეგლები 1964: 250).

ავტორისეული კონცეპტი, რომელზედაც დაფუძნებულია წმინდანის მხატვრული სახე, მისტიურ ჭრილშია წარმოდგენილი და მოიცავს მთელ ქრონოლოგიურ სპექტრს – ჯერ კიდევ გრიგოლის დაბადებამდე, ანუ მუცლადყოფნის პერიოდიდან, გარდაცვალებამდე. ხოლო მისი ცხოვრების ყველა არსებითი მომენტი და ქმედება **უფლის ნებით და პერსონაჟის მიერ ამ ნების რეალიზებით განისაზღვრება.** ანუ აქ ავტორი წარმოაჩენს კაცისა და ღმერთის ერთ მისტიურ მთლიანობას, რომელიც ჯერ კიდევ **წმინდანის დაბადებამდე განისაზღვრა** („საშოჲთგანვე დედისაჲთ შეწირულ იყო ღმრთისა დედისაგან თჳსისა, ვითარცა სამოელ წინაჲსწარმეტყველი;" ძეგლები 1964:250) და ეტაპობრივად ხორციელდება ღვთის ნებითა და კაცის მცდელობით: **სიყრმიდანვე ცხოვრობს მკაცრი ქრისტიანული ცხოვრების წესით** („მარხვასა შინა იზარდებოდა, მსგავსად წინამორბედისა, რამეთუ სიჩჩოჲთგანვე ღვინოჲ და ხორცი არა შეხდა პირსა მისსა;" ძეგლები 1964:250), **იმთავითვე გამოკვეთილი აქვს ცხოვრების მიზანი** („ქრისტესა განეკუთვნა სული თჳსი სამკვიდრებელად და ხატიცა მონაჲსონებისაჲ ემოსა;" „ძირი სიწმიდისაჲ მარადის გულსა მისსა დანერგულ იყო, აღმომცენარეჲ ჯეჯილსა ღმრთისმსახურებისასა;" ძეგლები 1964:250), **განსაზღვრული აქვს სამომავლო მოღვაწეობის ფორმა - ასკეტური ღვაწლი** („თავისუფალ იყო იგი... ყოვლისაგან აღრევისა კაცთაჲსა, მარტოდ იყოფვინ თვისსა მას სადგურსა, რომელსა განწესებულ იყო" ძეგლები 1964:250), **მისი სამომავლო ცხოვრების წესი თითქოს სხვათათვისაც ცხადი და საჩინოა,** რადგან „დაყუდებულ უწოდიან მას სახელი" (ძეგლები 1964:250) ამასთან, გრიგოლის ძალისხმევა მიმართულია იქითკენ, რომ თავისი სამომავლო სულიერი მოსაგრეობა **მყარ საყრდენს,**

„საღმრთო განბრძობას“ (რომელიც გულისა..და გონების სინთეზს გულისხმობს), **დააფუძნოს** - მისთვის შემეცნების პროცესი გააზრებული, ორგანიზებული პროცესია, გრიგოლისეული დიფერენცირება სიბრძნისა მკაცრ და პრინციპულ პოზიციას ემყარება: 1. **სოფლის ფილოსოფია – საბუნებისმეტყველო და თეოლოგიური სიბრძნე,** რომლისგანაც წმ. გრიგოლი სულისთვის მარგებელს იღებს და მავნებელს ირიდებს („სიტყვაჲ კეთილი შეიწყნარის, ხოლო ჯერკვალი განაგდის;“ ძეგლები 1964:250) და 2. **გარეშე სიბრძნე სოფლისა, წარმართული რელიგიური სწავლება,** რომლის მიმართ გრიგოლის დამოკიდებულება ცალსახად ნეგატიურია („ხოლო გარეშესა მას სიბრძნესა სოფლისასა ჰბასრობნ სიტყვისაებრ მოციქულისა, ვითარმედ - „გან-რაჲ-მე-აცოფა ღმერთმან სიბრძნეჲ იგი ამის სოფლისაჲ;“ ძეგლები 1964: 250).

ამის შემდეგ სიუჟეტის განვითარების ორი მიმართულებაა საგულვებელი – 1. მღვდლობა > სასულიერო იერარქიის კიბე აღმავალი ვექტორით; 2. მღვდლობა > უდაბნო > ასკეტური მოღვაწეობა, რომელიც თავის მხრივ კიდევ ორ განშტოებად მოიაზრება: ა. ანაქორეტული (anachorein – განდგომა, განდეგილობა მარტომყოფობაში); ბ. კენობიტური (κοινοβιος, ერთობლივი ცხოვრება, საერთო საცხოვრებელი; κοινός + βίος, საერთო + ცხოვრება; ქრისტიანული სამონასტრო კომუნა);

ავტორისეული იდეური მოდული – **წმინდანის ნებისმიერი ქმედება ღვთის ნებით ხორციელდება, წმინდანი ღვთის კარნახით მოქმედებს, მისი ნებისმყოფელია** – განმსაზღვრელია როგორც სიუჟეტის ცალკეული პასაჟებისა, ისე - ძირეული ღერძისა. ეს მოდული დომინირებს გრიგოლის მღვდლად კურთხევის ეპიზოდშიც - **გრიგოლის მღვდლობა ღვთის ნებაა** („აწ შენ გპოვა ქრისტემან“) და, თავის მხრივ, რამდენიმე პლასტს მოიცავს: **გრიგოლი უცოდველია** („უბრალოჲ ხელითა“), **წმინდა, შეურყვნელი გული** აქვს („წმიდაჲ გულითა“); **ღვთისმოშიში და მოყვარულია** („ნერგი ჭეშმარიტისა სარწმუნოებისაჲ აღორძნდა სულსა მისსა და ნაყოფი ღმრთისა სიყვარულისაჲ გარდაემატა მის შორის;“ ძეგლები 1964:); **ბრძენია** – არსით, ბუნებით შემეცნების უნარით დაჯილდოებული და განბრძნობილი – მცდელობით, სწავლით; ამ უკანასკნელ

პლასტს აეტორი მოღვაწის ახალგაზრდობის (თავად გრიგოლის არგუმენტის, ყოყმანის საფუძვლის - „შიში დაეცა სიახლისათვის ჰასაკისა მისისა;“ ძეგლები 1964:250) კონტრარგუმენტად იყენებს - მხცოვანებაჲ არს გონიერებაჲ კაცისაჲ და ჰასაკ სიბერის - ცხოვრებაჲ უბიწოჲ... და შენ მოგცა ქრისტემან კეთილი მოხუცებულობაჲ გონებისაჲ“ (ძეგლები 1964:250). ახლობლების ნების დაყოლას და წმინდანის მიერ მღვდლად კურთხეეის გადაწყვეტილების მიღებასაც აეტორი ისევ ღვთის ნების აღსრულებად სახავს („ნებითა ღმრთისაჲთა იკურთხა ხუცად ვედრებისაებრ მვედრებელთა მისთაჲსა, რომელ შვენოდავე კრძალულებით საღმრთოჲთა კანონითა ქცევასა მისსა და მარადის წმიდისა სამებისა მართლმადიდებლობასა;“ ძეგლები 1964: 251).

მღვდლად ნაკურთხი გრიგოლი (იერარქიულად – მღვდელ-მონაზონი) გაცილებით დიდ მიზნებს უსახავს თავს, ვიდრე საეკლესიო იერარქიის ზედა ფენებში დამკვიდრება და მისთვის მიწიერ პატივთან გათანაბრებული ეპისკოპოსის (ანდა, სამომავლოდ – კათოლიკოსის) წოდების მიღებაა. პერსონაჟის ხედვა შორს სცილდება ამქვეყნიური დიდების დასაზღვრულ ჩარჩოებს, მას სასულიერო ღვაწლის უპირატეს ფორმად, როგორც მოგვიანებით გამოჩნდება, ანაქორეტული მოღვაწეობა ესახება, რამდენადაც ეს ფორმა მაცხოვრის უდაბნოში განმარტოების ერთგვარ ანალოგად მოიაზრებოდა ქრისტიანული კონფესიის მიმდევრებს შორის უძველესი პერიოდიდანვე. ღვთის სახელით შეკრებილი სულიერი ძმები („იყავნ ჩვენ შორის თავადი უფალი, რაჲთა სათნო ეყოს სულიერი ესე საგრობაჲ ჩვენი უცხოებასა შინა და რაჲთა შეწირულ იყოს მსახურებაჲ ჩვენი სათნოდ მის წინაშე;“ ძეგლები 1964:252) ღვთისავე წინამძღოლობით გაემართებიან სამოღვაწეო სივრცისაკენ.

ღვთის ნება, რომელიც უწინამძღვრებს გრიგოლსა და მის თანამოაზრეებს უდაბნოსაკენ და რომლის გამოხატულებაცაა ბიბლიური აბრაჰამის არქეტიპული მოდელი (ზოგადად წინამძღვრის სიმბოლიზებული სახე – შდრ. „აბოს წამება:“ „ვითარცა იგი უფალმან ჰრქუა ნეტარსა მას აბრაჰამს მასვე ქუეყანასა შინა ქალდეველთასა, ვითარმედ „გამოვედ ქუეყანისაგან შენისა და ნათესავისაგან შენისა და სახლისაგან მამისა შენისა და მოვედ ქუეყანასა მას, რომელი მე გიჩუენო

შენ;“ ეგრეთვე ესე კუალად ნაშობი აბრაჰამისი არა თუ თჳსით გონებით, არამედ წამის-ყოფითა ღმრთისა მიერითა იწჳა;“ ძეგლები 1964:57) იდეოლოგიური მიმართულების მაჩვენებელთან ერთად („უფალი მხოლოჲ უძღოდა მათ, ხედვიდა რაჲ გულსა მათსა წმიდასა და წყაროებრ დაუწყვედელსა ლოცვასა;“ ძეგლები 1964:252), დრო-სივრცული მიმართულების მაჩვენებლადაც გვევლინება – დრო - განსვლის ჟამი, გარიდება კაცის ნებას - ეპიკოპოსობის პატივს, რაკიღა გრიგოლს სხვა ღვაწლისთვის ამსადებს უფალი, სივრცე - სამოღვაწეო არეალი, სადაც ახალშობის მისტიური საიდუმლო უნდა აღსრულდეს. ამგვარი სამოღვაწეო სივრცე, რომელსაც გრიგოლი სამ თანამოაზრესთან ერთად მიაშურებს, არის ტაო-კლარჯეთი, თაედაპირველად – იოანე ნათლისმცემლის სახელობის ოპიზის მონასტერი, რადგან, გიორგი მერჩულისავე შენიშვნით, იმ პერიოდის კლარჯეთში ის ერთადერთი მოქმედი მონასტერი ჩანს: „მას ჟამსა სხვაჲ მონასტერი არა შენ იყო მათ ქვეყანათა, თუნიერ ოპიზისა“ (ძეგლები 1964:257).

ამდენად, გრიგოლი ღვაწლის პასიური ფაზიდან (მსადება სულიერი მოსაგრეობისათვის) ღვაწლის აქტიურ ფაზაში გადადის – უდაბნო, ოპიზის მონასტერი. თუმცაღა ოპიზა არ განიხილება საბოლოო სამღვაწეო სივრცედ, ეს აქტიური ფაზის პირველი ეტაპია, ეტაპი მორჩილებისა, წინამძღვრის მეთვალყურეობის ქვეშ მოღვაწეობისა. ოპიზის მონასტრის მცირე საძმოსი და მონასტრის წინამძღოლის, ამბა გიორგის, გრიგოლისა და მისი თანამოაზრეებისადმი დამოკიდებულების ჩვენებით ავტორი ცდილობს გამოკვეთოს გრიგოლის ღვაწლის მნიშვნელობა. ახალმოსულთა სტატუსი მონასტრის ტიპიკონით გულისხმობს მოწაფის, სულიერი შვილის, მონასტრის წინამძღვრის დაქვემდებარებაში მყოფთა იერარქიას, მაგრამ, რადგანაც ამბა გიორგიმ „უწყოდა სულითა, რამეთუ პატივი ზეგარდამო ღმრთისა მიერ მონიჭებად იყო მათდა,“ იგი მონასტრის ტიპიკონის ფორმალურ მხარეზე უპირატესად საღმრთო ცნობით უწყებულს მიიჩნევს და „შეიწყნარნა იგინი სიხარულით არა ვითარცა მოწაფენი, არამედ ვითარცა უსეშოაესნი მისა“ (ძეგლები 1964:253). მიუხედავად ამგვარი პატივით გამორჩევისა, „იყენეს ოპიზას მამაჲ გრიგოლ და მოყვასნი მისნი ღვაწლითა ფიცხელითა მონასონებისა

შრომისადთა, ვითარცა იყო წესი მის ჟამისა მონაზონთად“ (ძეგლები 1964:253).

ნაწარმოებში ცხადად ჩანს, რომ პერიოდი, რომელსაც გრიგოლი ოპიზაში დაჰყოფს (ორი წელი), მისთვის სულიერი წრთობის, შემეცნების, საღმრთო განბრძნობის პრაქტიკულად რეალიზებისა და ღვაწლის შემდგომი გზების ძიების ეტაპია. ამასთან, გარდა ფიცხელი სამონასტრო ღვაწლისა, გრიგოლი აკვირდება და სწავლობს ანაქორეტი ბერების ცხოვრების წესს.

ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიდან ცნობილია, რომ სამონასტრო კერები ყალიბდება მეუდაბნოე ბერების მონაზვნური გაერთიანებების საფუძველზე. სულიერების გზაზე დამდგარი ადამიანის მოღვაწეობის ერთ-ერთი ფორმა ადრეულ საუკუნეებში გულისხმობდა მარტომყოფობაში განდეგილობას. პირველი სამონასტრო გაერთიანების ჩამოყალიბება უკავშირდება ანტონ დიდის სახელს, რომელიც ცხოვრობდა კომაში, ეგვიპტეში, დაახლ. 250-356 წლებში. მეუდაბნოეთა დაყინებული თხოვნით, დაახლ. 305 წელს, ანტონი დიდი თავს ანებებს ანაქორეტულ მოღვაწეობას და ხდება უდაბნოს განდეგილი ბერების წინამძღვარი, იმავდროულად იწყება მცირე კელიებისა და სამლოცველოების შენება და ამგვარად იქმნება პირველი სამონასტრო კომპლექსები (იხ. წმინდანთა ცხოვრება).

მართალია, ამგვარ სამონაზვნო გაერთიანებებს უკვე ჰქონდა გარკვეული სოციალური ინსტიტუციების სახე, მაგრამ ამგვარი ინსტიტუციების არსებობის ფორმა საწყის ეტაპზე არ რეგულირდებოდა რაიმე ტიპის წეს-განგებით, ტიპიკონით. როდესაც გრიგოლი სამოღვაწეოდ მიდის კლარჯეთში, უკვე ოთხ საუკუნეზე მეტია გასული პირველი სამონასტრო გაერთიანებების შექმნიდან. თუმცა ნაწარმოებიდან ცხადად ჩანს, ანაქორეტობა კვლავ ღვაწლის უპირატეს სახედაა მიჩნეული. მერჩულის ცნობით, ამბა გიორგი წინამძღოლობისას ოპიზის სამონასტრო კომპლექსში მცირე ეკლესიაა, მცირეა მონასტერში მოღვაწე ბერების რიცხვიც. თუმცა უდაბნოს სივრცეში მრავლად არიან ანაქორეტი ბერები (მოღვაწეობის ამგვარი ფორმა აქვს არჩეული ხუედიოსსაც და სიცოცხლის ბოლომდე არ არღვევს აღთქმას), თითქოს ამგვარი ცხოვრებისთვის ემზადება მამა გრიგოლიც: „ხოლო მამასა გრიგოლს სწადოდა მარტოდ დაყუდებად, რამეთუ ესმოდა ანგელოზებრივი ცხორებად მარტოდ მყოფთად მათ სივრცესა მას

შინა უდაბნოჲსასა, რომელნი-იგი იზარდებოდეს მძოვართა სახედ მწვანილითა და ხილითა, ხოლო რომელნიმე მცირედითა პურითა. და რომელთაჲმე ესმოდა სახელი და რომელნიმე ფარულად იყენეს“ (ძეგლები 1964:253).

ანაქორეტობა, მიუხედავად თავისი არსით ინდივიდუალურ-სუბიექტური ფორმისა, არის არა სტიქიური, შემთხვევითი, არამედ - მკაცრად სტრუქტურირებული, ორგანიზებული სახე ასკეტიზმისა, დაფუძნებული განსაზღვრულ კანონიკაზე, იგი ასევე შეიძლება განვიხილოთ, როგორც სოციალური ურთიერთობის ერთგვარი ფორმა, რამდენადაც სუბიექტის, ანაქორეტის ნებისმიერი ქმედება მნიშვნელობას იძენს კონკრეტულ ობიექტთან (ღმერთთან) მიმართებაში. როდესაც გრიგოლ ხანძთელი უდაბნოში ეძებს ანაქორეტ მოღვაწეებს და მათგან საგანგებოდ სწავლობს სათნოებათა იმ სახეებს, რომლებიც განსაზღვრავენ ანაქორეტი ბერების ცხოვრების წესს, იგი ცდილობს შეიმეცნოს ასკეტიზმის ის ფორმა, რომლიც თავისი სამომავლო მოღვაწეობის წესად ესახება: „ყოველთა მათ ნეტართა მოიხილავენ წმიდაჲ გრიგოლ და კეთილთა ქცევათა მათთა ისწავებნ - რომელთაგანმე ლოცვასა და მარხვასა, რომელთაგანმე სიმდაბლესა და სიყვარულსა, რომელთაგანმე სიმშვიდესა და განურისხველობასა, რომელთაგანმე უპოვარებასა და ქვეყანასა ზედა წოლასა, გინათუ ზეჯდომით ძილსა, რომელთაგანმე უძლურებასა და ხელთსაქმარსა დუმილით და მსგავსთა ამათთა სათნოებათა. და ესრეთ სწავლათაგან სულიერთა აღსავსემან მიაქციის საყოფელადვე თჳსსა...“ (ძეგლები 1964:253).

მოხმობილი მონაკვეთიდან ცხადად ჩანს გრიგოლის ასკეტური იდეალი. თუმცა სიუჟეტი სხვაგვარად ვითარდება და ნაცვლად მოღვაწეობის ინდივიდუალიზებული ფორმისა, გრიგოლი ქმნის ინსტიტუციონალურ ერთობაზე დაფუძნებულ ქრისტიანულ სამონასტრო კომუნას - ხანძთის სავანეს, შემდეგ კი ხდება ტაო-კლარჯეთში სამონასტრო მშენებლობების ორგანიზატორი და არქიმანდრიტი „ყოველთა კლარჯეთისა უდაბნოთა.“ მიზეზად ღვაწლის ამ ფორმის არჩევისა კელავაც ღვთის ნების მიყოლა, ღვთის ნებისმყოფელობა სახელდება. ხანძთას მარტოდ მყოფმა ბერმა ხუედიოსმა საღმრთო განგებულებითა და გამოცხადებით „ჩვენებაჲ იხილა არა თუ

ძილსა შინა, არამედ ცხადად. რამეთუ ხედვიდა ადგილსა მას წმიდასა, სადა აწ ხანძთას წმიდაჲ ეკლესიაჲ შენ არს, ვითარმცა სახედ ეკლესიისა ნათლისა ღრუბელი გამოხატული დგა მყოვარ ჟამ და სულნელებაჲ დიდძალი გამოვიდოდა მიერ ღრუბლით. და ესმა ხმაჲ ნეტარსა მას ბერსა, ვითარმედ: - აღეშენოს წმიდაჲ ეკლესიაჲ ადგილსა ამას ხელითა გრიგოლ მღდელისა, კაცისა ღმრთისაჲსა, და სულნელებაჲ ლოცვათა მისთაჲ და მოწაფეთა მისთაჲ, ვითარცა კეთილი საკმეველი, აღიწეოდის წინაშე ღმრთისა;“ (ძეგლები 1964:235).

საღმრთო ნების მიყოლით მიდის გრიგოლი უწყებულ ადგილზე („ეგრეთვე აუწყა ქრისტემან სანატრელსა მამასა გრიგოლს ბერისა მის ღირსებაჲ და ადგილისა მის მიგებად მისა. მას ჟამსა წინამძღვრობითა სულისა წმიდისაჲთა მოიწია ხანძთად სათნოჲ ღმრთისაჲ მამაჲ ჩვენი გრიგოლ წმიდისა მის ბერისა;“ ძეგლები 1964:253) და თანამოაზრეებთან ერთად იწყებს კენობიტურ მოღვაწეობას ხანძთის წმინდა გიორგის სახელობის სამონასტრო კომპლექსის დაარსებით, რაც ხდება საწინდარი უდაბნოთა ქალაქ-ქმნისა.

ახლა მივუბრუნდეთ საკითხს, რომელზედაც თავში გავამახვილეთ ყურადღება - რა იდეოლოგიურ კონტექსტზე დაფუძნებით წარმოაჩენს ავტორი მხატვრული ტექსტის იმ ასპექტებს, რომლებზეც ზემოთ ემსჯელობდით.

აგიოგრაფი ავტორი პერსონაჟის ინდივიდუალურ ფსიქოტიპს ზოგადაგიოგრაფიულ მოდელს უქვემდებარებს – პერსონაჟის თვისებათა ერთობლიობისა და არსებობის წესის ჩვენებით ახდენს გმირის იდეალიზაციას; გმირის ქმედება არ გაიგება, როგორც სპონტანურ და სუბიექტურ გადაწყვეტილებათა შედეგი – ის მკაცრად სტრუქტურირებული სქემის ლოგიკურად დასაზღვრული თანმიმდევრობით ხორციელდება და ეფუძნება უპირველესად ღვთის ნებას და შემდეგ - კაცის მცდელობას – ღვთის ნების მიყოლას, რეალიზებას; ყველა საეტაპო და მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილება პერსონაჟისა ხორციელდება მისტიური მინიშნებით, უწყებით, ჩვენებით – ანუ ავტორი გამოკვეთს ღმერთისა და კაცის (წმინდანის) ერთობას; გამორჩეული პოტენციალის პერსონაჟის სამოქმედო სივრცე ერცელია, მოღვაწეობის ასპექტი – მრავალპლანიანი. ამგვარი მოღვაწე ვერ

შემოისღუდება მარტომყოფობაში განდეგილობით, რაკიღა სხვა ღვაწლისთვის გამოურჩეია იგი უფალს.

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. ნ. მრეველიშვილი, იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამების“ სტრუქტურულ-კომპოზიციური თავისებურება კრებულში იაკობ ცურტაველის „შუშანიკის წამება“ და ადრექრისტიანული კულტურა; თბ., 2012
2. ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. I, თბ., 1964
3. წმიდანთა ცხოვრება, ტომი I, თბილისი, 2001 წ.

ეკა ჩიკვაიძე

უარყოფის უარყოფა „ვეფხისტყაოსანში“

„ვითა ცხენსა შარა გრძელი
და გამოსცდის დიდი რბევა,
მობურთალსა - მოედანი,
მართლად ცემა, მარჯვედ ქნევა,
მართ აგრევე მელექსესა –
ლექსთა გრძელთა თქმა და ხევა,
რა მისჭირდეს საუბარი
და დაუწყოს ლექსმან ლევა.
მაშინდა ნახეთ მელექსე
და მისი მოშაირობა,
რა ვეღარ მიჰხვდეს ქართულსა,
დაუწყოს ლექსმან ძვირობა,
არ შეამოკლოს ქართული,
არა ქმნას სიტყვა-მცირობა,
ხელ-მარჯვედ სცემდეს ჩოგანსა,
იხმაროს დიდი გმირობა“,-

ბრძანებს რუსთაველი და ამ რჩევას („არა ქმნას სიტყვა-მცირობა“), უპირველეს ყოვლისა, თვითონ მისდევს. „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის „ჩოგნის ხელმარჯვედ ცემა“ და შემოქმედებითი ოსტატობა არა მხოლოდ ფაბულა-სიუჟეტის აგება-წარმართვაში, არამედ ლექსიკურ, გრამატიკულ, სინტაქსურ მრავალფეროვნებაში ისახება (რაც, თავის მხრივ, შედეგია სალიტერატურო სკოლათა გამოცდილებისა, იყალთო-გელათის მთარგმნელობითი მოღვაწეობისა და პრინციპებისა, მათ შორის, დიალექტურ ფორმათა დამუშავებისა და, ცხადია, ავტორის მკვეთრი ინდივიდუალი'სმისა). ლექსი-სიტყვა, მართლაც რომ, ის იარაღია რუსთაველის ხელში, რომელსაც იგი ლაღად და თავისუფლად აძლევს თავისთვის საჭირო მიმართულებას, სიღრმეს, მახვილს, ინტონაციას. ფორმობრივ-სემანტიკური მრავალფეროვნება, პარალელურ გრამატიკულ ფორმათა სიმრავლე უდაოდ მდიდარი, „წყლიანი“, ულევი „ლექსის“ გამოხატულებაა. ზემოთქმულის დასტურად ნებისმიერი საკითხი და დეტალი გამოგვადგება.

არ-ახალია, რომ გელათისა და : იყალთოს სალიტერატურო სკოლები გამორჩეულია არა მხოლოდ ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ხედვის სიახლით, არამედ გრამატიკულ და სტილურ ფორმათა ნოვაციური სტრუქტურებითაც. ენის ფორმობრივი სინატიფე, ტერმინოლოგიისა თუ ყოფითი ლექსიკის ფართო სპექტრი, დიალექტური ლექსიკა, ფიქსირებულ გრამატიკულ კატეგორიათა ნაირგვარი დატვირთვა და არსებული ტენდენციების გამოკვეთა, ლექსემურ ძირთა და ფორმანტთა ახალი ფორმები თუ ახლებური გამოყენება - ეს გახლავთ არასრული ნუსხა იმ მახასიათებლებისა, რომელთა ერთობლიობაც ქმნის გელათელთა და იყალთელთა (და, მათ შორის, „ვეფხისტყაოსნის“ ენას). ამჯერად ჩვენი ყურადღება მიიპყრო რუსთაველის ენის ერთმა თავისებურებამ: უარყოფამ „ვეფხისტყაოსანში“.

უარყოფა „ვეფხისტყაოსანში“ იყალთელთა და გელათელთა იმ პოზიციის გამომხატველია, რომელიც წარმოაჩენს, ერთი მხრივ, არსებული ტრივიალური ფორმობრივი სისტემის სტანდარტულ მდგომარეობას (მაგ.: „მას არა ვიცი, შევკადრო...“ „მუნა ვდეგ და არა მითხრა...“ „კაცი არ-ყველა სწორია“...), ხოლო, მეორე მხრივ, ნოვაციური ფორმების გამოყენებასა და ჩართვას თხრობაში. ამ მხრივ, განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ორმაგი უარყოფა „ვეფხისტყაოსანში“, რაც არა მხოლოდ ლექსიკური და აკუსტიკური ეფექტით, არამედ სემანტიკური დატვირთვითაც საგანგებო ყურადღებას იპყრობს (მხედველობაში გვაქვს „არ უხშირონი“ ტიპის უარყოფა). ორმაგი უარყოფა გვხვდება არა მხოლოდ ნაწილაკიანი ფორმით, არამედ უარყოფითი ფორმანტებით ნაწარმოები ლექსემებითაც. შესაბამისად, რიგ შემთხვევაში, მათემატიკური ფორმულის (მინუსი+მინუსი=პლუსი) მსგავსად ვიღებთ დადებით (მტკიცებით) შინაარსს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში მიუთითებენ, რომ უარყოფა არის უნივერსალური მოვლენა, თუმცა, მისი გამოხატვის საშუალებები და ინტერპრეტაცია ენის განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე ერთი ენის ფარგლებშიც კი განსხვავებულია. ნაწილაკები ხშირად გამოხატავენ კონტექსტუალური მნიშვნელობის ნიუანსებს და ადრესატის დამოკიდებულებას გამოთქმული მოსაზრების მიმართ.

შესაბამისად, მათ დიდი პრაგმატული დატვირთვა აქვთ, გამოხატავენ ილოკუციურ ძალას (ადრესატის ინტენციას), აძლიერებენ ან ასუსტებენ მას (ადვაძე 2013). ქართულ ენაში უარყოფას სამი ძირითადი უარყოფითი ნაწილაკი (სიტყვა, ან მათგან ნაწარმოები ლექსიკური ერთეულები) აწარმოებს, სახელებში უარყოფით პრეფიქს არა-სთან ერთად უარყოფის მაწარმოებლად ითვლება ცირკუმფიქსები (უ-ო, უ-ურ) (ჯორბენაძე, 1984: 136-149), ვერ და ნუ უარყოფითი სიტყვები (ნაწილაკები). თითოეულ მათგანს დასაზღვრული ფუნქცია და განმასხვავებელი ნიუანსი აქვს:

არ - გამოხატავს კატეგორიულ უარყოფას, იმპერატივს; მიუთითებს ვინმესე, რაიმესე ან რაიმე ქმედების შესახებ, რომელიც არ შეესაბამება სიმართლეს; გამორიცხავს რაღაცის დაშვებას; გამორიცხავს რამდენიმე ერთეულს [ჯორბენაძე 1988: 454].

არა - უარყოფის სიტყვა (საპირისპ. ჰო, კი, დიახ). მოიტანეს წიგნი? არა, არ მოუტანიათ. ან ჰო, ან არა. არც ჰო, არც არა. არა და არა, არაფრით, არანაირად.

არა - უარყ. ნაცვალსახ., **არარა, არაფერი**. ამაზე არას ვიტყვით. არას მომცემო და ყბასაც მომტეხო? (ანდასა).

ვერ, ვერა - უარყოფითი ნაწილაკი; იხმარება ზმნასთან და აღნიშნავს, რომ ამა თუ იმ მოქმედების შესრულება შეუძლებელია (ვინმესთვის) (შდრ. არ1, არა1). ვერ დაწერა. – ვერ დახატა. – ვერ მოიტანა. – ვერ მოუარა. – ვერ მოარჩინა. – ვერ გაბედა. – გდიე, ვერ დაგეწიე, დავჯექ და მოგიცადეო (ხალხ.). ცუდი სიტყვა ხანსა გრძელსა ვერ გაივლის, უთქვამს ბრძენსა(ხალხ.). ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა გზა ვიწრო, ვერცა კლდოვანი (რუსთაველი). გლეხკაცისა და ყმის ლიტონი ბედი ვერა, ვერ გაძლებს ბატონის ხელში...(ილია). // უარყოფით ნაწილაკებთან (ვერც, ვეღარც), უარყოფით ნაცვალსახელებთან (ვერავინ, ვეღარაფერი ..,) და უარყოფით ზმნისართებთან (ვერსად, ვერასდროს, ვერასგზით ...) ერთად ხმარებისას აძლიერებს უარყოფას. ვერ ერჩის თურმე მის მწვანეს ვერც სიცხე, ვერცა ზამთარი (ილია). თქვენსა ანბანსა ვერ შეაჩვიეთ ვერვინ ჩვენგანი (ილია). ვერ შეუტყეს ვერაფერი, საქმე ისე გააძნელა (შ. მღვიმ.). ძალით კაჭკაჭი ქათმებს ვერასგზით ვერ მოერეოდა (ი. გოგებ.). ვერსად ვერ პოვა (ილია).

ნუ - უარყოფითი ნაწილაკი; იხმარება ზმნასთან და აღნიშნავს რომ ესა თუ ის მოქმედება არ უნდა შესრულდეს. ნუ გააკეთებ! - ნუ წახვალ! - ნუ გეშინია! - გამხიარულდი ბუხარო, გულჩახვეული ნუ ხარო! (ხალხ.). დარში ნაბადს ნუ დააგდებ, ავდარში - ქალამანსაო (ანდაზა).«ნუ, ჩემო ერთავ, ნუ! ნუ გამკილავ, ნუ გამკიცხავ!» (მ. ჯავახ.). «დარეჯან! თუ გიყვარდე, ტურფას ნუ მეძახი» (ილია). [მასწავლებელმა] წინა სკამიდან სულ უკანასკნელზე გადამსვა: «თვალში ნუ მეჩხირიბიო» (აკაკი). «ჩემი გაზრდილი ნუ მომიკვდება. ეს ბავშვი ისე იცინის, რომ სწორედ სულელი გამოვაო» [- უთქვამს გამდელს] (აკაკი). «კარგად არა ვთქვი, ის კარგი და სახელოვანი მამა ნუ წაგიწყდება?» (ილია). «კაი, კაი, ნუ მოჰყვები მონაზონივით!» (ვ. მალაქ.). «ღმერთმა ნუ ქნას, რომ გაბრიელმა ეგ იკადროს» (ილია). მოდი და ნუ მაშ რა ვქნა, თუ არ... «ნუ მიოცებთ კი და თქვენთან ყოფნა მწადია». - მოდი და ნუ იოცებ! რისთვის? როგორ?» (ილია). «მოდი და უნდო ნუ ვიქნები?!» (ილია). თურმე ნუ იტყვით საუბ. იტყვიან რაიმე მოულოდნელის, გასაოცრის გაგონებისას. თურმე ნუ იტყვით, ამ სასაცილო ლუარსაბსა, დაჩუმებულნი რომ იყვნენ, იმ დროს ის ბუსები უთელია! დარეჯანმა რა იცოდა! (ილია) (ქეგლ).

„ეეფხისტყაოსანი“, როგორც მდიდარი გრამატიკული ინოვაციების წყარო, ისეთი, ერთი შეხედვით, ნაკლებშემოქმედებითი ასპექტითაც აელენს, სწორედ რომ, შემოქმედებით მიდგომას, როგორიცაა უარყოფა. უარყოფის გამოსახვის თვალსაზრისით, რუსთაველი ფორმობრივ ნაირგვარობას გვთავაზობს, მრავალფეროვნება იქმნება განსხვავებული პოზიციური წყობით (უარყოფითი ნაწილაკის განსხვავებული ადგილით წინადადებაში: იგივე „კაცი არ-ყველა სწორია...“ ტიპისა), განსხვავებული ინტონაციური მახვილით, ფუნქციითა და ფორმით, რაც სისტემატიზირებული სახითაც შეიძლება წარმოვაჩინოთ, ხოლო გამოხატვის ფორმობრივი ნიშნით რამდენიმე პირობით რკალად უნდა დავყოთ:

1. ერთმაგი უარყოფა: ა. ნაწილაკიანი (არა, ვერა, ნუ); ბ. სემანტიკური (უარყოფითი შინაარსის ლექსემებით და ცირკუმფიქსებით); გ. შერეული (სემანტიკურ-ნაწილაკიანი);
2. ორმაგი უარყოფა: რეალური უარყოფა და ერთგვარი ლოგიკური გამოცანა (უარყოფის უარყოფა).

უარყოფა „ევეხისტყაოსანში“ ისეთივე მრავალფეროვანი და მრავალფორმიანია, როგორიც ნებისმიერი სხვა გრამატიკული მოვლენა. ამავე დროს, შეიძლება ითქვას, არცერთ ავტორთან სათქმელის ნიუანსირებული გამოხატვა, ლექსიკური ქსოვილისა და ინტონაციისა თუ ემოციური მუხტის შესაბამისობა ისეთი ზუსტი არ არის, როგორიც რუსთაველთან. წარმოდგენის შესაქმნელად მხოლოდ ჩამონათვალისთვის თვალის გადაავლებაც საკმარისია. ამასთანავე, უნდა აღინიშნოს, რომ დღეს დამკვიდრებულ უარყოფით ნაწილაკთა, ნაცვალსახელთა, კითხვით სიტყვათა, თუ, ზოგადად, უარყოფით ფორმათა უმეტესობას, მათ შორის, არც **არაფერი, ნურაფერი, ვერაფერი**-ს, „ევეხისტყაოსანი“ საერთოდ არ იცნობს.

არ(ა)-(+სახელადი ნაწილი ა. მტკიცებითი, ბ. უარყოფითი შინაარსისა: არ-ნაგრძელევი, არ-ღაფალი... ტიპისა): 4, 27, 101, 123, 156, 190, 211, 212, 214, 217, 274, 286, 387, 399, 422, 442, 453, 492, 493, 500, 508, 511, 521, 538, 547, 550, 565, 573, 583, 652, 692, 702, 706, 738, 742, 777, 798, 816, 834, 894, 895, 917, 926, 955, 1019, 1034, 1057, 1077, 1175, 1179, 1201, 1288, 1311, 1315, 1355, 1367, 1393, 1436, 1441, 1448, 1452, 1453, 1465, 1481, 1544 (მაგ.: „არს პირველი მიჯნურობა არ-დაჩენა ჭირთა, მალვა“; „ყველაკაი გაიყარა, ჯალაბი ჩანს არ-დაჯრილი“; „აქა სადმე არ-ყოფასა ჩემსა მათმცა რად აგრძნობდი!“ „განგებასა ვერვინ შესცვლის, არ-საქმნელი არ იქმნების“ და ა.შ.)

არასადა: 28 („შენგან კიდე ხორციელი, დაო, მივის არასადა“), 275 („არსით უჩნდეს მიჯნურობა, არასადა იფერებდეს“);

არავინ: 264 („იმა ყმისა მეუნებლე ხორციელი არავინ ა“), 634 („ფრიდონს ეუთხარ: «ჩემი შემწე შენგან კიდევ არავინ ა“), 1091 („მერმე იტყვის: “ჩემი შემწე ჩემგან კიდე არავინ ა“),

არვის(გან): 259 („იმა მოყმისა ამბავი არსადა არ იპოვების/თვით თუ არ გითხრობს, არ ითქმის, არვისგან დაიჯერების“),

არასათვის: 665 („მეცა ფიცით შეგიჯერო, არასათვის არ გაგწირო“),

არად არა: 534 („ტარიელ არს მემამულე, სხვასა ჰმართებს არად არა“),

არ უ- /არ-უ-(არ-უხშირონის ტიპისა): 123 („მას თეთრსა ყელსა ეხვევნეს გრძლად თმანი არ-უხშირონი“), 603 („ენადირობდი და ეიზახდი, ხმა ჩემი არ უდიდოდ ა“), 954 („გამაგრებოდა

სიკვდილსა, ამისთვის არ უმხნეოდ ა“), 1448 („ჰშვენის მღერა და სიცილი მათ, მისთა არ-უიცართა“),
არც... არც: 89 („არცა დააგდო ტირილი, არცა რა გაიგონა მან,/არცა გახლინა ბაგეთათ თავი ვარდისა კონამან“),
არსად(ა) არ: 194 („თვესა ერთსა სულიერი კაცი არსად არ ენახა“), 259 („იმა მოყმისა ამბავი არსადა არ იპოვების;/თვით თუ არ გითხრობს, არ ითქმის, არვისგან დაიჯერების“),
არსად: 218 („არსადა ხანი არ დაყვეს, ერთნი თვალისა წამენი“), 262 („ამას გვედრებ, მოიცადო თავი სხვაგან არსად არო“), 1372 („ამას ღამე არსად წავალ, რა გათენდეს, არ დავდგები“),
აღარსად: 1628 („მამამან ტახტი დაცალა, აღარსადა ზის ‘სედაო!‘“),

ვერ/ვერ-: 16 („დიდსა ვერ მოჰკლვენ, ხელად აქვს ხოცა ნადირთა მცირეთა“), 22 („მით რომე შმაგობს მისისა ვერ-მიხვდომისა წყენითა“), 41 („რა მოჰშორდის, ვერ-მჭვრეტელმან ვარდი შექმნის ფერ-ნაკლულად“), 98 („კვალი ძებნეს და უკვირდა ვერ-პოვნა ნაკვალევისა“), 139 („მაშინ რაღა ექმნა, ვერ-ჭვრეტა რა მომხვდეს კვლა უგრძესად-რე!“), 290 („არ გიკვირს, გავძელ ვერ-ჭვრეტა მისისა მე ღიმილისა?!“), 327 („მთვარისა მსგავსი, შვენებით მზისაგან ვერ-შეფრობილი“), 635 („თუ ვერას ვარგებ, ვიქმნები ვერ-დამყოფელი წამისად“), 711 („მისსა მჭვრეტელსა ალხინოს, ვერ-მჭვრეტსა ავაგლახიოს“), 725 (ვერ-მჭვრეტთა), 733 (ვერ-ნახვა), 777 (ვერ-მოთმენა), 793 (ვერ-მჭვრეტელი), 830 (ვერ-ჭვრეტა), 995 (ვერ-შეპყრობა), 996 („მე ვერღა გავძელ მისისა ამბისა ვერ-დასტურობა“), 999 („მიართმევს და ამით არჩენს იგი, ერთგან ვერ-დამდგომი“), 1000 (ვერ-ჭვრეტა), 1004-5 („ვერ-მჭვრეტთა, გულ-ამოსკვნილნი გულითა ტირან ვერ-დამთმობარითა“), 1007 („ფრიდონ მოთქვამს: „რა შეგასხა, ვერ-საქებო, ვერ-სათქმელო!“), 1106 („ხვაშიადის ვერ-მმალავსა, უჭკუოსა, შმაგსა, რეტსა“), 1009 (“ამა საქმესა ვერ-ცნობა, - თქვა, - ჩემი სიძუნწე არსა“), 1161 (ვერ-მჭვრეტელმან), 1438 („ტარიელს უძღვნა გვირგვინი, ვერ-დანადები ფასისა“), 1442 (ვერ-ჭვრეტა), 1518 („ნუ გიკვირს მისი ვერ-ნახვა და დაყოვნება ხანისა!/გკადრო მიზეზი მისისა თქვენს წინა ვერ-მოტანისა“), 1536 („დაუწყო ქება მეფემან, თვით ვერას ვერ-მიხვდომილმან“);
ვერას: 17 („მოშაირე არა ჰქვიან, ვერას იტყვის ვინცა გრძელად“),

ვერცა...ვერცა: 981 („ვერცა ჰკადრებდეს: „ვინ ხარო", ვერცა რას ეუბნებოდეს"),
ვერასადა: 192 („მაგრა საქმე მის კაცისა ვერასადა შემიგნიან"),
ვერავინ: 1578 („სხვამან ვერავინ შემატყო"), 1625, 362, 766, 808, 1213,
ვერ...ვერცა: 800 (ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა გ'სა ვიწრო, ვერცა კლდოვანი"), 1073 („ვერ მიხსნიან ვერ ციხენი, ვერ მოყვასნი, ვერცა ძმანი"), 1041...
ვერა ვერ: 1370 („ჯაჭვ-მუ'სარადსა, აბჯარსა მართ ვერა ვერ მოჰკიდიან"),
ვერას ვერ: 129 („აქანამდის ნაუბარსა თუცა ვერას ვერ გეტყვია"), 190, 654, 660, 663, 718, 934, 680, 1536;
ვეროდეს: 621 („დაღრეჯით ვიყავ, ვერ მპოვეს ვეროდეს ვარდის მკრეფობით"),
ველარ: 14 („რა ველარ მიპხვდეს ქართულსა, დაუწყოს ლექსმან ძვირობა"), 222, 361, 628, 644, 651, 753, 786, 802, 821, 823, 870, 906, 911, 1043, 1118, 1200, 1295, 1339,
ველარა: 173 („ველარა ცნეს მისი საქმე, გაიარა აქათ კიდეს"), 174, 605, 607, 1151, 1173, 1208,
ველარას: 535, 761, 843,
ველარავინ: 112 („ყოვლმან პირმან ვაგლახ მიყოს, ველარავინ მინეტარნეს"),
ველარამან: 112 („სადამდისცა დღენი მესხნენ, ველარამან გამახარნეს!"),
ვეროდეს ვერ: 621 („დაღრეჯით ვიყავ, ვერ მპოვეს ვეროდეს ვარდის მკრეფობით);
ვერად ვერ: 80 („აწვეცა დაგვხოც, ვერა ჰგავ, - ვერად ვერ მოგეხმარებით"),
ნუ: 15 („თავი ყოლა ნუ ჰგონია მელექსეთა კარგთა სწორი"), 26, 38, 48, 49, 53, 60, 66, 68...
ნურაოდეს: 31 („იგონებდეს, მისგან კიდე ნურაოდეს მოეცლების"),
ნურა ნუ: 804 („ნურა ნუ გშურს საქონელი ჩემი ჩემთვის წარსაგებლად!"), 1105, 1255, 1482,
ნურა ...ნურც: 545 („ჩემი ყოლა ნურა გინდა სიყვარული, ნურცა ნდომა"),
ნუმც(ა): 401, 413 („გეცრუო, ღმერთმან მიწა მქმნას, ნუმცა ცხრითავე ეზი ცითა!"), 652,

ნუვინ: 24 („ნუვინ გაჰრეეთ ერთმანერთსა! გესმას ჩემი ნაუბარი!“), 53, 646,
ნულარ: 236 („ეერ დაგეხსნები, მიამბე, ჩემგან ნულარა გრცხვენიან!“), 379, 449, 486, 498, 514, 651, 1138, 1211, 1522, 1531, 1614,
ნურას ..ნულარ: 212 („ღმეროიმცა ნურას ნულარ იქმს თქვენსა დასაღრეჯილოსა!“),
ნულა: 1134 („თუ არ მოგცენ, ნულა მისცემთ, წაჰგვარეთ და დახოცენით“),
ნუოდეს: 815 („ესეგვარსა ნუოდეს იქმ, საქმე ხოლე გაიცადე“),
ნუ... ნუცა/ნუცა...ნუცა: 775 („უმისოდმცა ნუ ცოცხალ ვარ ნუცა გარე, ნუცა შინა!“), 1306 („კაცო, ძალსა ნუ იქადი, ნუცა მოჰკვეხ ვითა მთრვალი!“), 1543 („ნუ ეჭვ მიჯნურად მათებრსა ნუცა თუ რამინს და ვისსა“)...

ლოგიკურია, ერთი მხრივ, კითხვა: რა არის საკუთრივ რუსთაველის მახასიათებელი და რა - გელათი-იყალთოს სკოლებისა და, მეორე მხრივ, რა მიიღო მემკვიდრეობით წინამორბედი მთხზველებისა თუ მთარგმნელებისგან უარყოფის გამოხატვის თვალსაზრისით „ვეფხისტყაოსანმა“? ამ თვალსაზრისით დავაკვირდით სხვადასხვა ტიპის, ჟანრის, შინაარსისა და ეპოქის თხზულებებს, მათ შორის, ცხადია, წინარე პერიოდის სასულიერო შინაარსისა და „ვეფხისტყაოსნის“ თანადროულ საერო ძეგლებსაც („შუშანიკის წამება“, „აბოს წამება“, „გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრება“, „ბარბარეს წამება“, მიქაელ მოდრეკილისა და იოანე მინჩხის ჰიმნები, გიორგი მთაწმინდელის სახარების თარგმანები, „ვისრამიანის“, „ამირანდარეჯანიანისა“ და „თამარიანის“ ტექსტები). შედეგად მივიღეთ ძალიან საინტერესო სურათი: ძირითადი სიახლე არის ის, რომ რუსთაველი ა. ასუბსტანტივებს არ/ვერ უარყოფით ნაწილაკიან ფორმებს, წარმოქმნილ სახელებს არა სმნური, არამედ სახელის ფუნქციით იყენებს და უარყოფით შინაარსს უარყოფითი ნაწიკაკების მეშვეობით აღწევს (წარმოქმნილი სახელები+არ/ვერ: ვერ-მიხვდომა, ვერ-ჭვრეტა, ვერ-მჭვრეტელი, ვერ-შეპყრობა, ვერ-ნახვა, ვერ-შეპყრობა, ვერ-პოვნა... არ-დაჩენა, არ-დაჯრილი, არ-ყოფა, არ-საქმნელი). ცხადია, რუსთაველი ყოველთვის კი არ ქმნის, არამედ ააქტიურებს ფონდს, რომელიც ენაში უკვე არის. ამ შემთხვევაში მაგალითად გამოდგება

„შუშანიკის. წამებაში“ ფიქსირებული ფორმა *ვერ-განსარინებელი.* ბ. ხშირად განსხვავებულია წყობა, რომელსაც უარყოფის დროს მიმართავს „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი: „კაცი არ-ყველა სწორია....“ გ. ძირითადი განსხვავება არ, ვერ, ნუ ნაწილაკებს შორის „ვეფხისტყაოსანშიც“ აქტუალურია: არ - რჩევა, ნუ - აკრძალვა, ვერ - შეუძლებლობა. ამავე დროს, არ/ნუ კატეგორიულ შინაარსს შეიცავს, ვერ - არა. დ. ყველაზე მეტ მსგავსებას უარყოფის ფორმობრივ-სემანტიკური დატვირთვისა და გამოყენების ველის თვალსაზრისით „ვეფხისტყაოსანი“ ავლენს „თამარიანთან“ (ამ თვალსაზრისით, მკვლევართა მიერ გამოთქმული ადრეული ჰიპოთეზა თამარიანისა და „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორთა შესაძლო იგივეობის შესახებ გარკვეულ საფუძველს აქაც პოულობს. თუმცა, ცხადია, სავსებით არასაკმარისს სერიოზული არგუმენტირებისთვის): გადავხედოთ მაგალითებს:

13. 38. არ ზარ-მოსულსა ეთქვა მოსულსა:
13. 40. ჴელ-ჰყავ სიბრძნითა არ შფოთებულად.
18. 57. აღივსნეს ტყვითა, ლარ-პირუტყვითა,
არ დარჩა კაცი არ შოებულად.
58. ეზინკას მფლობი, არ შენაფლობი,
სეგორს დამქცევად ჰგავს შესწრებულად.
59. უარ-ყვეს თნებით: “არ მოვეთ ნებით,
ვიყავთ უნებლივ მო[ცთუ]ნებულად”.
22. 11. ასეთი ესე არს ეს მოწესე,
ჯვართაცა, ღმერთო, არ მომთმინარი.
39. 8. არ მათად სჭვრეტენ მართ ნამათევად.
41. 16. არ შენთვის მკედარ-ქმნა ელენთ სათნევად.
42. 17. ივდითის მწყდარი არს შვიდგზის მცდარი,
რომე ჩანს შენგან არ მონაკვლევად.
45. 29. წყალთა არსთასა, ძალთა სპარსთასა
უძლოდ გიტყვიან, არ შეუძლევად;
46. 33. ვიცით შარვანით, მყოფი არ ვანით;
47.39. სიბრძნითა საესი, ყოლ არ მოთაესი;
13. ვერ მრავლებისა გატევრებისა,
თამარ, შენ გიცნობ განცხადებულად!
51. 55. იპოვნენ მცდარად და ვერ მიმხვდარად
შენის მსგავსების დასასახევად“.

ვერ ნაწილაკიანი ფორმები გვაქვს. ამონიოს ერმიასთანაც: დიდად რადმე მიჩნს მე და არა ადვილ განსახილველად (line 24;); პლატონ ბრძანებს არა განყვანებად თავისა თჳსისა (line25); უდიდესთა ვერ-შესმენაᲲ (Line: 26); უდიდესთა ვერ-შესმენაᲲ (Line: 21); (Line: 21) ვერ შემძლებელმან სიტყუასა, (Line: 16) ხოლო გუარისა ვერ-მცნობელმან და ა. შ. ასეთივე ფორმებს ვხვდებით „ეკლესიასტეს“ განმარტებათა გელათურ თარგმანებშიც. ეს კი კიდევ ერთხელ გვაფიქრებინებს, რომ უარყოფის ეს ფორმები გელათი-იყალთოს სალიტერატურო სკოლის სიტყვათქმნადობის შედეგია. მაგრამ, ამავე დროს, ყველა ტექსტში ვხვდებით ვერ- ნაწილაკიან უარყოფას ნაწარმოებ სახელებთან, არ- ნაწილაკიანს - რუსთაველთან. ე. განსაკუთრებულ ელფერს „ვეფხისტყაოსნის“ ენას უარყოფის უარყოფა სძენს. რეალურად, ეს არის ერთგვარი ლოგიკური გამოცანა, ორმაგი უარყოფის განსაკუთრებული სახე, როცა, მათემატიკური მოქმედების მსგავსად, ორი მინუსის შეკრებით პლუსს ვიღებთ (მინუსი+მინუსი=პლუსს). ჩვეულებრივი ორმაგი უარყოფისგან განსხვავებით, რომელთა ფორმობრივი ნაირგვარობა ზემომოხმობილი მაგალითებიდან აშკარაა, ამ შემთხვევაში დადებით შინაარსს ვიღებთ და ერთგვარი აღმატებითი ხარისხითაც. სიტყვის უებრო და უბადლო ოსტატს ანტონიმების მოხმობა რაიმე აზრის უარსაყოფად, რა თქმა უნდა, არ გაუჭირდებოდა, არც სათანადო ინტონაციურ-ემოციური აქცენტებისა და მახვილის დასმა იქნებოდა პრობლემა. არავინ იფიქრებს, რომ სიტყვის შეგრძნების ისეთ ხელოვანს, როგორიც შოთა რუსთაველია, გაუჭირდებოდა, პერსონაჟის დასახასიათებლად ზუსტი დეფინიციის მოხმობა („პირმსუქანი, არ-პირხმელი“). არც აზრის განვრცობის პრობლემა დგას მის წინაშე, რომ წაღმა-უკუღმა გამოთქმითა თუ უარყოფითი მაწარმოებლის დართვის საფუძველზე მიღებული ლექსიკური ერთეულებით სიტყვამწირი ავტორების მსგავსად ძლიეს გაართვას თავი მსჯელობას. მრავალფეროვნება, სიტყვით თამაში, სილაღე, ნების მიყოლა (გალაკტიონისა არ იყოს, „მკერდს მიდებული ქნარი, როგორც მინდა“) არის მიზეზი და განმაპირობებელი უარყოფის უარყოფის ამგვარი მაგალითებისა. არა ერთფეროვანი ფორმობრივ-ლექსიკური, სტილური და გრამატიკული მახასიათებლები, არა გაქვავებული ფორმების სტანდარტულობა,

არა ჩარჩო დასაშვები სიტყვათქმნადობისა, არამედ განუსომელი ჰორიზონტი შემოქმედებითი თვალსაწიერისა, რაც სიტყვის – ბურთის, ჩოგნის - საჭირო და კრეატიულ ათამაშებაში ტექსტის არქიტექტონიკის სამკაულებია, არა ჭარბი, მაგრამ ხან მოულოდნელი, ხან ატიპური და არაორდინალური, ნოვაციური, მაგრამ ზუსტად მიგნებული... და სწორედ ამგვარი უარყოფის მეშვეობითაც არ ქმნის სიტყვისა და ფორმის „მცირობას“, რაც რუსთაველის ენის კიდევ ერთ ლექსიკურ-ფორმობრივ სამკაულად გვეელინება. ამგვარ მაგალითთა რიცხვი ბევრი არ არის (საუბარია *არ-უხშირონი*-ს ტიპის უარყოფაზე). უარყოფის მოხმობით დადებით შედეგს ორი ხერხით აღწევს რუსთაველი: 1. არ+დადებითი სემანტიკის ლექსემა უარყოფითი ცირკუმფიქსით (არ-უდიდო); 2. არ+უარყოფითი სემანტიკის ლექსემა ცირკუმფიქსის გარეშე: არ-მალული, არ-დამცთარი, არ-ნაკლული (ასეთ შემთხვევებში რუსთაველი ანტონიმური შინაარსის ლექსემებსაც მიმართავს). შესაძლოა, უარყოფის უარყოფა შეგვხვდეს სხვა ტექსტებშიც, ერთი-ორი მაგალითი იყოს რუსთაველამდე ეპოქის ძეგლებშიც, მაგრამ, გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ გააქტიურება და სიტყვათქმნადობასა თუ სინტაქსურ წყობაში შემოტანა სწორედ „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის დამსახურებაა.

ისმის კითხვა: რა შემოგვრჩა დღეს რუსთაველური უარყოფიდან? უარყოფის უარყოფა გვაქვს დღესაც, თუმცა განსხვავებული წყობით: დღეს ვიყენებთ მეტყველებაში „ცუდი არ არის“ შინაარსის გამოთქმებს, მაგრამ მათ უეჭველად ანტონიმური შინაარსი არა აქვთ, ჩვენ თავისუფლად შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ცუდი არ არის, მაგრამ არც ძალიან კარგია.

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. **ჯორბენაძე 1988**: ჯორბენაძე, ბესარიონ და სხვ. ქართული ენის მორფემებისა და მოდალური ელემენტების ლექსიკონი: (მასალები ქართული ენის სისტემატური კურსისათვის) / მ. ჯორბენაძე, მ. კობახიძე, მ. ბერიძე; საქ. სსრ მეცნ. აკად., ენათმეცნიერების ინ-ტი. - თბ. მეცნიერება, 1988.
2. **ვეფხისტყაოსანი 1966**: შოთა რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“, რედ.: ირაკლი აბაშიძე და გიორგი წერეთელი; თბ. განათლება, 1966.

3. მაკა ადვაძე, „არ“, „ც“, „კი“ ნაწილაკები ქართულში და მათი შესაბამისობები ინგლისურში, ჟურნალი "სპეკალი", 7, ენათმეცნიერება, 2013

გამოყენებული ინტერნეტრესურსები:

1. http://lib.ge/book.
2. http://titus.uni-frankfurt.de

ნანა მრევლიშვილი

გრამატიკული სქესის საკითხი სულხან-საბა ორბელიანის *სიტყვის კონაში*

სალიტერატურო ენაში სქესის კატეგორიის გამოხატვის ორგვარი მეთოდოლოგიური საშუალება არსებობს: 1. სქესის გამოხატვა ლექსიკური ერთეულების გამოყენებითა და 2. სქესის გამოხატვა არტიკლების, სუფიქსებისა და მაწარმოებლების მეშვეობით. პირველი კატეგორია დამახასიათებელია ყველა ენისათვის, იმ ენებისთვისაც, რომლებიც წარმოების მეორე ხერხსაც აქტიურად იყენებენ. წარმოების პირველი მეთოდი გულისხმობს კონკრეტული ლექსიკური ერთეულებით, ანტონიმური წყვილებით გადმოცემულ სქესს (ქალი-კაცი, დედა-მამა, ძე-ასული...), ხოლო მეორე შემთხვევა არის წმინდა გრამატიკული კატეგორია, რომელიც სქესს განარჩევს არა ცალკეული ფორმების, არამედ - არტიკლებისა და მაწარმოებლების მეშვეობით. თანამედროვე ქართულში მითითებული ორი საშუალებიდან მხოლოდ პირველი გვხვდება, თუმცაღა გრამატიკული სქესის გამოხატვის შემთხვევები დასტურდება ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში. რა საფუძველი ჰქონდა ქართველ მთარგმნელ-მოღვაწეთა ამგვარ მცდელობას?

შენიშნულია, რომ ადრეულ თარგმანებში, ბიბლიური წიგნების ძველ ქართულ რედაქციებში გრამატიკული სქესის გამოხატვის არც ერთი შემთხვევა არ გვხვდება. თავისთავად ამ გარემოების ახსნა არ გაჭირდება, თუ თვალს გავადევნებთ ქართული თარგმანის ისტორიას. ცნობილია, რომ ადრეული პერიოდის თარგმანები ძირითადად წარმოადგენენ მოდალურ-ადაპტური ტიპის თარგმანებს, რაც ნიშნავს თავისუფალ, პარაფრაზირებულ, ტენდენციურ, იგივე განმარტებითი ტიპის თარგმანს. ამგვარი მთარგმნელობითი პრაქტიკა გულისხმობდა ორიენტირებას არა ფორმაზე, არამედ - შინაარსზე და ცხადია, ეს გარემოება თანაბრად აისახებოდა სამწერლობო ენის მორფოლოგიურ, სინტაქსურ, სტილისტურ თუ ტერმინოლოგიურ-ლექსიკურ ასპექტებზე. ვითარება იცვლება XI საუკუნიდან, როდესაც ხდება ქართული სააზროვნო სისტემის მკვეთრი ორიენტირება ბიზანტიურ კულტურულ პროცესებზე, რაც ქართულ სინამდვილეში ახალ, ელინოფილურ მიმართულებას

უდებს საფუძველს. ეპოქის ხასიათისა და მოთხოვნილებების შესაბამისად ყალიბდება და დროთა განმავლობაში იხვეწება მთარგმნელობითი კონცეფციაც. ამ პერიოდისათვის უკვე მკვიდრდება ფორმალური ეკვივალენტის (ანუ სემანტიკური და ფორმალური) ტიპის თარგმანი (verbum e verbo), რომელიც ხედმიწევნითი, სიტყვასიტყვითი, სტრუქტურული თარგმანია (დანელია 1998: 95). ამგვარი მთარგმნელობითი კონცეფციის შესაბამისად მთარგმნელები ცდილობენ თარგმანის ხედმიწევნით, ნიუანსობრივ დაახლოებას, ბერძნული ტერმინების სტრუქტურის გათვალისწინებით ქართული აფიქსებითა და მაწარმოებლებით ტერმინთა შექმნას. ამგვარ ვითარებაში, თავისთავად ცხადია, ქართველი მთარგმნელ-მოღვაწეები გვერდს არ აუვლიდნენ ბერძნულის გავლენით ქართულში სქესის გამოხატვის მცდელობას. ეს პროცესი, როგორც მითითებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, პეტრიწამდე გაცილებით ადრე დაწყებულა (დანელია 1998:95-107). გრამატიკული სქესის გამოხატვის მცდელობას ვხვდებით ეფრემ მცირესთან, რომელიც –ა სუფიქსის (მიიჩნევენ, რომ მდედრობითი სქესის –ა სუფიქსი ქართულში ბერძნულის გავლენით გაჩნდა) დართვით ცდილობს მდედრობითი სქესის ფორმირებას: *„მდიდარაჲ მოიღებნ ჭიჭნაურსა, ხოლო ქურივი მატყლსა შეღებულსა.“* იქვე ეფრემი შენიშნავს: „შეისწავე, *მდიდარაჲ* ახალმოპოვებულად დედალად სიტყუად, რამეთუ დედაკაცი არს, მომღებელი ჭიჭნაურისაჲ, ხოლო ჭიჭნაური მამასა ეფთუმეს აბრეშუმისა სახელად მოუპოვებია“(დანელია 1998:95). ასევე, შენიშნულია, (დანელია 1998:102), რომ მდედრობითი სქესის –ა სუფიქსის უძველესი სახეა –**ალ** სუფიქსი, რომელიც დასტურდება გიორგი მონაზონის „ხრონიგრაფის“ გელათური სტილით შესრულებულ თარგმანში. აქ მოყვანილია ციტატა „ეკლესიასტედან“ (92,78), რომელშიც გვხვდება ფორმა *მომღერალებნი მომღერნის* საპირისპიროდ: „მოვიგნენ მონანი და მჴევალნი, და სახლის-წულნი იქმნნეს ჩემდა მრავალ უფროჲს ყოველთა ყოფილთასა უწინარეს ჩემდა იერუსალჵმს. და შევკრიბე ვეცხლიცა და ოქროჲ და სიმდიდრე მეფეთაჲ და ყანათაჲ და განვაწყევენ **მომღერნი** და **მომღერალებნი** და საშუებელნი ძისა კაცისანი, მწდენი და მწდეანი.“ აქ ფორმები *მომღერნი (მომღერი – მამრ. სქესი)* და *მომღერალებნი (*თავდაპირველ ფორმად მოიაზრება *მომღერაჲ* – მდედრ. სქესი) ერომანეთისაგან სქესით განირჩევიან.

ეკლესიასტეს განმარტების გელათურ თარგმანებში იგივე მუხლებში (II თავის 8-9 მუხლი) სქესის გარჩევა ხდება არა აფიქსური წარმოებით, არამედ - ლექსიკური ერთეულებით: „ესენ ჩემდად **მემღერნი მამანი და დედანი** საშუებელად ძისა კაცისა, **მეწდიენი მამანი და დედანი**. და განვდიდენ და შევსძინე უფროჲს ყოველთა პირველთა ჩემთა იერუსალიმს შინა“ [48. I]. როგორც ვხედავთ, აქ დაკონკრეტებულია როგორც *მემღერნი*, ისე *მეწდიენი* სქესის გამომხატველი კონკრეტული სიტყვებით - *მამანი* და *დედანი*.

გელათის ბიბლიაში, კონკრეტულად – *იერემიას წინასწარ-მეტყველებაში*, დასტურდება ფორმები, რომლებსაც ერთვის მდედრობითი სქესის –ა მაწარმოებელი: და მოაქ[ც]იეს შემდგომად გავლინებისა მის და უკუნ-იქცნეს **ყრმანი** და **ყრმაანი**, რომელნი განევლინნეს თავისუფლად და დაუტევებდეს მათ **ყრმებად** და **ყრმაებად** 34,11. იერუსალიმური ნუსხიის (ჟ) შესაბამის მონაკვეთში სქესის გარჩევა ლექსიკური ერთეულებით ხდება: „და მოიქცეს შემდგომად განვლინებისა მის და უკუნ-იქცნნეს **მონანი** და **მჭევალნი**, რომელნი-იგი განაველინეს თავისუფლებად და შეიდგენებდეს მათ **მონად** და **მჭევლად**“ 34,11; <u>გელათის ბიბლია:</u> დაიმორჩილენით იგინი ყოფად თქუენდა **ყრმებად** და **ყრმაებად**. 34,16. 34,11. შდრ. ჟ: დაიმორჩილეთ იგინი, რაჲთა იყვნენ თქუენდა **მონად** და **მჭევლად**. 34,16 (დანელია 1998:102-103).

ციტირებულ მონაკვეთებში *ყრმა*, ფუძეკვეცადი სახელი, შეკვეცილი სახითაა წარმოდგენილი -ებიანი მრავლობითის სუფიქსის დართვისას. პირველ შემთხვევაში – ყრმ-ებ-ად (მამრ. სქ. – არა აქვს მაწარმოებელი), მეორე შემთხვევაში – ყრმ-ა-ებ-ად – დაკარგულია ფუძისეული –ა, ხოლო მდ. სქესის გამომხატველი –ა შენარჩუნებულია. მეორე ციტატში, როგორც ვნახეთ, ფუძეც სრულადაა წარმოდგენილი და დართულია სქესის მაწარმოებელი სუფიქსიც - *ყრმა-ა-ებ-ად*. გელათის ბიბლიაში –ა სუფიქსიან წარმოებასთან ერთად (ებრაელა – იერ. 34,10; უფალა – ეს. 24,2; მოხუცებულა – ზაქ. 8,4) გვაქვს –იდ სუფიქსიანი მდედრობითი სქესის სახელები: *ჭაბუკიდი* (არა იპოოს ქალწულებაჲ *ჭაბუკიდისა*,“ II შჯ. 22,21), *ყრმიდი* (ჰრქუა: რომელი არს ყრმიდი ესე,“ რუთ. 2.5) და ა. შ.

ამგვარად, სალიტერატურო ძეგლებზე დაკვირვება გვიჩვენებს, რომ ქართულში გრამატიკული სქესის გამოხატვას

ინტენსიური სახე არც ელინოფილური მიმართულების დროს ჰქონდა. სქესის გამოხატვა ძირითადად ლექსიკური ერთეულების საშუალებით ხდებოდა. ხოლო მოგვიანებით აფიქსებითა და მაწარმოებლებით სქესის გამოხატვა საერთოდ აღარ დასტურება.

რა ვითარებაა ამ თვალსაზრისით სულხან-საბა ორბელიანის *ლექსიკონში* და რითია განპირობებული ეს ვითარება?

ამ კითხვაზე საპასუხოდ საჭიროა გავითვალისწინოთ როგორ და რა მიზნით შეიქმნა „ლექსიკონი ქართული." ანდერძნამაგში, რომელიც წამძღვარებული აქვს სულხან-საბას ლექსიკონს, ავტორი გვამცნობს: „მე, სულხან-საბა ორბელიანსა, ჭაბუკობისა ჟამსა და სიყრმესა ფრიადი შრომა დამიცს ამა წიგნსა ზედა, რამეთუ ჟამთა ვითარებითა უჩინო ქმნილ იყო, რომელსა მეხუთე ვახტანგ მეფემან ქართულად „სიტყვის კონა" უწოდა, ვინაცთგან პატიოსანი წიგნი ესე დაჰკარგოდათ, ენა ქართული თვისთა ნებაზედ გაერყვნათ" (ორბელიანი 1993:27). სულხან-საბასათვის ვახტანგ მეფის ბიძას, გიორგი მეფეს უბრძანებია ლექსიკონის „ჭელეოფა," ანუ შედგენა. ნიმუშად ავტორს ერთი მომცრო სომხური ლექსიკონი, ბარგირქი გამოუყენებია. უმთავრესი პრინციპი, რომლითაც სულხან-საბა ხელმძღვანელობდა ლექსიკონის შედგენისას, იყო იმ ლექსიკური ერთეულების აღდგენა და სამეტყველო ენის ფონდში დაბრუნება, რომლებიც ამ დროისათვის მივიწყებული და ზოგიც დაკარგული იყო. ამ ძირეული ქართული ლექსიკური ერთეულების ადგილს უცხო ენიდან ნასესხები ფორმები იკავებდნენ, რაც თავისთავად ენის „გარყვნასა" და შებღალვას იწვევდა. ფორმათა მოძიებისას სულხან-საბა უძველეს, ორიგინალურ ქართულ თუ ნათარგმნ წერილობით ძეგლებს ეყრდნობოდა. ფორმათა სამეტყველო ფონდში დაბრუნების პროცესში სულხან-საბასთვის ამოსავალი ცნება-ტერმინთა უბრალოება და გამჭვირვალეობა იყო. ავტორი თავადვე შენიშნავს, რომ წმინდა მამათა ნაშრომებიდან „სიტყვის საქცევები აღვწერე, რომელნიმე არა მათებრ ღვარჭნილად, არამედ მათიეე წმიდათა მამათაგან საადვილო ვპოე და საადვილონი აღვწერენ, რაცთა ისწაონ ენა ქართული, შესრულებული და გავრცელებული ფარნავაზ ქართველთა პირველისა მეფისა მიერ, ბრძნისა და გონიერისა, რომელი იყო ძეთგან ქართლოსიანთა წარმართი" (ორბელიანი 1993:28).

კონკრეტულად რომელი წმინდა მამების ნაშრომები წარმოადგენენ სულხან-საბას სიტყვის კონის წყაროს? ავტორის მითითებით, ეს ძეგლები საღმრთო წერილი და ფილოსოფოსთა წიგნებია. „კაეშირთა, პროკლეს პლატონურთა დიოდოხოსთა, არისტოტელისა და ფორფირის კათიღორიათაგან გამოვიღე. ნემესიოსი და იოანე დამასკელის პლატონური სიტყვის საქცევები აღვწერე“ (ორბელიანი 1993:28) გარდა მითითებულისა ლექსიკონის წყაროდ მას გამოუყენებია ევფხიტყაოსანი, ამირან-დარეჯანიანი, ვისრამიანი ბასილი კესარიელის „ექუათა დღეთა“ და ა. შ. მაგრამ ყველაზე ხშირად იგი სარგებლობს იოანე დამასკელის დიალექტიკის ქართული თარგმანითა და იოანე პეტრიწის კავშრნის განმარტებით. ამგვარად, სულხან-საბას ლექსიკოლოგიური მუშაობის პრინციპი, გარდა თანადროული სამეტყველო ფორმების თავმოყრისა, გულისხმობს უძველესი ფორმების მოძიება-აღდგენასა და სალიტერატურო ენაში დამკვიდრებას. იგი დიდი გულმოდგინებითა და რუდუნებით იკვლევს და იძიებს ამგვარ ფორმებს, ყურადღების მიღმა არ ტოვებს ასო-ნიშნებსაც კი, ლექსიკონის შესავალ ნაწილში საუბრობს ქარაგმათა სახეებზე, პუნქტუაციაზე; ალფაბიტის ბოლოს აღადგენს ასო Ф-ს, რომელიც, მისივე შენიშვნით, „ძველს წიგნებში იჯდა და მწერლებს უგულებელს-ექმნა(თ). მე ახლა ჩაუმატე... ჩვენს ენაში ეგოდენ საჭმარ არ არის, მაგრამ სხვათა ენის თარგმანებისათვის დიდად საჭმარია და ამისის ჭმარებით დია გაშვენიერდება სიტყვა“ (ორბელიანი 1993:471). ისტორიული სამწერლობო ენისადმი სულხან-საბას ამგვარი დამოკიდებულების გათვალისწინება გასაგებს ხდის, რომ იგი გრამატიკული სქესის გამოხატვის ასპექტებსა და თავისებურებებზე მსჯელობას გვერდს არ აუვლიდა, მით უფრო, რომ გრამატიკული სქესის კატეგორია ყველაზე ხშირად გეხვდება სწორედ გელათური სალიტერატურო სკოლის ენობრივი ნორმებით შესრულებულ ძეგლებში, რომლებსაც ის ყველაზე ინტენსიურად იყენებს ლექსიკონის წყაროდ. ლექსიკონში დადასტურებული მსჯელობები მიუთითებს ავტორის პოზიტიურ დამოკიდებულებას ქართულ ენაში სქესის გრამატიკულად გამოხატვის ტენდენციების დამკვიდრებისადმი. ლექსიკონის დასაწყისშივე სულხან-საბა გამოკვეთს –ა სუფიქსის, როგორც მდედრობითი სქესის მაწარმოებლის ფუნქციას (ორბელიანი 1993:36). ამასთან დაკავშირებით იგი

განიხილავს მან და მანა ფორმებს და : შენიშნავს: „ფილასოფოსთა სიტყვითა **მან** მამლად ითქმის, ხოლო **მანა** – დედლად, მასი* - მამაკაცისათვის და მასაჲ – დედაკაცისათვის, ამისთვის ესრეთ ჯერ-არს თქმად სიტყვათა, რათა ბოლოს(ა) მარცვალთა მიერ ვიცნათ განყოფაჲ მამაკაცთა და დედაკაცთა, ოდეს(ცა) ვთქვით: წინასწარმეტყველი, ეაჴსენეთ მოსე, დავით, ესაია და გინა სხვა ვინმე მამათაგანი, ოდეს ვთქვათ: წინასწარმეტყველა, გვითქვამს მარიამ, დებორა, ანნა და ერთი დედათაგანი; აგრეეე მოციქული და მოციქულა (+ მოწამე და მოწამა, მონაზონი და მონაზონა ძ).“ მოხმობილი მსჯელობის მიხედვით, გრამატიკული სქესის გამოხატვისას სულხან-საბა უმთავრეს ფუნქციას –ა ნაწილაკს აკისრებს. მისი აზრით, წარმოების ამგვარი მეთოდი საჭიროა და მოქნილი, რადგან საშუალებას იძლევა ერთნაირ ფუძეებზე მაწარმოებლთა სხვაობით სქესის დიფერენცირებისა, მაგ.: ბატონა – ქალი მეპატრონე, ბატონი – ვაჟი მეპატრონე (ორბელიანი 1993:97), ქალწულა – ქალი უბიწო; ქალწული – ვაჟი უბიწო.

სქესის გამოსახატავად სულხან-საბა იყენებს შესიტყვებას ***მამალ-დედლური ენა***: „მამალ-დედლური ენითა მონათათვის ითქმის ყრმა და მჭეელისთვის – ყრმაა.“ (ორბელიანი 1993:271). ამგვარი ტერმინოლოგიური გამოხატულება დასტურდება ძველი ქართული წერილობითი ძეგლების ამდერძ-მინაწერებში „ბერძნულნი სიტყუანი ყოველნი ანუ დედალნი არიან, ანუ მამალნი, ანუ არარომელნი“ (დანელია 1992:100)

როგორც ზემოთ ეუთითებდით, გარდა –ა მაწარმოებლისა, მდედრობითი სქესის გამოსახატავად გამოიყენება –იდ სუფიქსი. ამგვარი წარმოების საილუსტრაციოდ სულხან-საბა მოიხმობს ჭაბუკიდ ფორმას, რომელიც ორ ნუსხაში 1473-სა და 1429-ში გეხვდება. სალიტერატურო ქართულში მდედრობითი სქესის წარმოებისას გამოიყენებდენ -ინა სუფიქსსაც (თავადინა, მთავრინა...), რომელიც სულხან-საბას ლექსიკონში ამგვარი ფუნქციით არ დადასტურდა.

სქესის კატეგორიაზე მსჯელობისას სულხან-საბა განარჩევს ზოგადსა და კერძოს; ზოგადია კატეგორია, რომლის სქესიც არ კონკრეტდება და, რომელიც აერთიანებს

---

* მასი არის დროის ერთეულიც. იხ. წუთი სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული (ქვემოთ მითითებული გამოცემა)

საპირისპირო სქესის არსებებს, კერძოს. ნიმუშად განხილულია კაცი, როგორც გვარეობითი ცნება, რომელიც, სულხან-საბას განმარტებით, „არს ცხოელი სიტყვიერი და აღმართებით მავალი“ (ორბელიანი 1993:362) და „ზოგად ყოველთა ეწოდების“ (ორბელიანი 1993:359). სქესის კატეგორიებად დიფერენცირების ამ შემთხვევაში ავტორი იყენებს ლექსიკურ ერთეულებს - „ესე კაცი განიყოფების მამაცად და დიაცად, რომელ არს მამაკაცი და დედაკაცი...“ (ორბელიანი 1993:359), ხოლო წარმოების გრამატიკულ საშუალებებს მიმართავს ადამიანის ასაკობრივი საფეხურების გამოხატვისას: ჩჩვილი და ჩჩვილა, უსუარი და უსუარა (ათ წლამდე), ნინველი და ნინველა (ათიდან თხუთმეტ წლამდე), ჭაბუკი და ჭაბუკა (ოციდან ოცდაათ წლამდე), მოხუცებული და მოხუცებულა (ორმოცდაათს ზემოთ). როგორც ვხედავთ, მდედრობითი სქესის –ა მაწარმოებელი ფუძეს ეროვის, ხოლო მამრობითში გვაქვს სახელობითის ბრუნვის ნიშნით წარმოდგენილი ფორმა, ე. ი. მამრობით სქესს საკუთრივ მაწარმოებელი არ გააჩნია. ამასთან, ზოგჯერ იმ შემთხვევაში, როდესაც ფუძის ბოლოკიდურა –ა ხმოვანია, მდედრობითი სქესის წარმოების ფუნქციას –ჲ ითავსებს. მაგ.: ყრმა და ყრმაჲ (თავის მხრივ, ეს ფორმა ძველ ქართულში ემთხვეოდა ხმოვანფუძიან სახელთა სახელობითი ბრუნვის ფორმას, რაც რასაკვირველია, გაურკვევლობას გამოიწვევდა).

სულხან-საბა არა მხოლოდ სახელების სქესის გამოხატვის მომხრეა, არამედ თვლის, რომ სქესის კატეგორიის ფორმალური გამოვლენა უნდა მოხდეს ზმნის პირიან ფორმებთანაც. ამგვარი წარმოების ფუნქციას იგი -ჲ-ს აკისრებს. მისი მითითებით, მამრობითი სქესის გამოსახატავად უნდა გამოიყენებოდეს ფორმა **მოვიდა**, ხოლო მდედრობითი სქესის გამოსახატავად – **მოვიდაჲ**: „ხოლო უკეთუ ვთქვათ, მოვიდა, ვიტყვით მამაკაცისთვის და უკუეთუ ვთქვათ, მოვიდაჲ – დედაკაცისათვის. ეგრეთვე წარვიდა ვთქვით მამაკაცი და წარვიდაჲ ვთქვით დედათაგანი“ (ორბელიანი 1993:432). როგორც ვხედავთ, ამ ტიპის წარმოებაც აშკარად ხელოვნურია.

აქვე ლექსიკოგრაფი მიუთითებს, რომ სქესის გამოხატვა უნდა მოხდეს ყველა გრამატიკულ კატეგორიასთან („ეგრეთვე ყოველივე საზოგადოდ სათქმელნი მამაკაცისა და დედაკაცისა განიყოფებიან სიტყვის ბოლოსა ნამეტავისა მარცვალთაჲ – ინი შეჰგვანდეს ანუ ანი, რომელიც(ა) მას სიტყვის(ა) კეთილად

მოეზაოს, ანუ სხვა ასონი, იგი მოაზაონ..") (ორბელიანი 1993:433) და მთარგმნელებმა დედნისეული ენობრივი თავისებურებანი თარგმანში ზედმიწევნით უნდა გადმოსცენ (ამას ყოველნი ჩვენნი მთარგმნელნი არა დაემხარკნენ (განემაცრენ ჩქ), არა თუ არა იცოდეს, არამედ რათა ადვილად გამოიღონ პირველ(ი) თარგმნილნი წიგნ(ნ)ი უსწავლე(ლ)თათვის (ორბელიანი 1993:432).

ამდენად, მიუხედავად სულხან-საბას მცდელობისა, აღედგინა და დაემკვიდრებინა ქართულში გრამატიკული სქესის გაგება, ეს არ მოხერხდა, რადგან ამგვარ წარმოებას ახასიათებდა რიგი ხარვეზები და სინტაქსური უზუსტობები, რის გამოც იგი მიუღებელი აღმოჩნდა ქართული სალიტერატურო ენისათვის, ხოლო მთარგმნელ-რედაქტორთა ამგვარი მცდელობა – ნაძალადევი, სქესის გამომხატველი სუფიქსები კი, როგორც მათ კ. დანელია უწოდებდა – „გრამატიკული ბარბარიზმები."

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. **ბეზარაშვილი 2004:** ბეზარაშვილი, ქ. რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბ. 2004.
2. **დანელია 1998:** დანელია კ. გრამატიკული სქესის გამოხატვის საკითხისათვის; ნარკვევები ქართული სამწერლობო ენის ისტორიიდან. თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1998
3. **დანელია 1992:** დანელია კ. *იერემიას წინასწარმეტყველების ძველი* ქართული *ვერსიები*, თბილისი: თსუ გამომცემლობა, 1992
4. **ორბელიანი 1993:** სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II., თბ. 1993.

ეკა ჩიკვაიძე

ცა, ცანი ცათანი და ვარსკვლავთა სისტემა (კოსმოგრაფიული სურათი) სულხან-საბასთან და მისი ურთიერთმიმართება იოანე დამასკელის „გარდამოცემასთან“

სულხან-საბას განმარტებითი ლექსიკონი მრავალმხრივ იპყრობს ყურადღებას. ილ. აბულაძე სულხან-საბას ნაშრომს ასე აფასებს: „ლექსიკონი ძირითადად განმარტებითია, მაგრამ იმის გამო, რომ მასში შეტანილია პირთა და გეოგრფიული სახელები (ონომასტიკა და ტოპონიმიკა), აგრეთვე, ქართულ სიტყვათა უცხოური შესატყვისები (ლათინური, სომხური, თურქული), ეს ლექსიკონი განმარტებითის ფარგლებს სცილდება და ერთსა და იმავე დროს არის ენციკლოპედიურიც და თარგმნითიც. ლექსიკონის ამგვარი წესით შედგენა განაპირობა იმ ფაქტმა, რომ იგი განკუთვნილი იყო როგორც სასწავლო წიგნი „სწავლის მოყვარეთათვის“. თავად საბა ანდერძნამაგში ახსენებს დამაშვრალ მოსწავლეებს, რომელთაც უძღვნა შრომა და აქვე უთითებს წყაროებს, რასაც ეყრდნობოდა ლექსიკონის შედგენისას. ესენია: წერილნი (ძველი და ახალი აღთქმა), ღრმათა ფილოსოფოსთა (პროკლე დიადოხოსის, პორფირის, ნემესიოს ემესელის, იოანე დამასკელის) შრომები, რომელთაგანაც შეურჩევია არა „ღელარჭნილი“, არამედ „საადვილონი“ აღსაწერად და სასწავლად ერმათა“. ამავე ცნობაზე დაყრდნობით, ილია აბულაძე უთითებს, რომ „ქართული ლექსიკონის“ ავტოგრაფულ ნუსხებს ილუსტრაციებიც მოეპოვება შემდეგი სიტყვებისა: ნათესავი, ცა, ჯოჯოხეთი... უცნობია წყარო თუ წყაროები სიტყვებთან: ქვეყანა, ცა, ჯოჯოხეთი, საფიქრებელია, ... ილუსტრაციები ლათინურიდან იყვნენ აღებულნიო“.

სულხან-საბას განმარტებანი ხშირად იოანე დამასკელის „გარდამოცემასაც“ ეფუძნება. სწორედ „გარდამოცემაზე“ დაყრდნობით არის განმარტებული *ცა* და მასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგია თუ სისტემა, რომელსაც გვთავაზობს ავტორი. სულხან-საბა, როგორც ილ. აბულაძე აღნიშნავდა, სხვადასხვაგვარად უდგება ასახსნელ ლექსემას. ერთი მხრივ (უმეტესად), სულხან-საბა ხსნის ქართულ ძეგლებში დადასტურებულ ლექსემებსა და ცნება-ლექსემებს (მეცხრე ცა, ფილაგი, ცათ მოხილვა, ცანი ცათანი, ცის მშვილდი,

ცისნატეხა...) და ამ შემთხვევაში „სიტყვის კონას“ („ლექსიკონი ქართული“), მართლაც, განმარტებითი ლექსიკონის ხასიათი აქვს, მეორე მხრივ, მნიშვნელოვან საკითხებს განმარტებასთან ერთად ურთავს ახსნას, ყრმათათვის მისაწვდომ და ადვილად აღსაქმელ კომენტარს, რომელიც განმარტებითი ლექსიკონის ფარგლებს სცდება და ენციკლოპედიური სტატიის სახეს იძენს (ასეთებია, სწორედ, *ცა, ცთომილნი*).

როგორია ცა, ცანი ცათანი, ცთომილნი და კოსმოგრაფიული სურათი საბასთან? თუკი გავითვალისწინებთ საბას ცხოვრების ბიოგრაფიულ დეტალებს, საკითხი შესაძლოა ამგვარადაც დადგეს: სცდება თუ არა ცის, სასუფეველის, ვარსკვლავთა სისტემის და მასთან დაკავშირებული განმარტებანი ორთოდოქსულ თხზულებათა სწავლებას, კერძოდ, იოანე დამასკელის ფუნდამენტური ნაშრომის განმარტებებს (თავის მხრივ, თვით დამასკელის სტატიები ხშირად სხვადასხვა წმინდა მამის მოსაზრებებს ეფუძნება, რაც ჩვეულებრივი, სტანდარტული მიდგომა და მეთოდია ქრისტიანი მამების მუშაობა-კომენტირებისა). ამ თვალსაზრისით დავაკვირდით ა. კომენტარის აზრობრივ განვითარება-გადმოცემას; ბ. ტერმინოლოგიურ იდენტობა-განსხვავებას; გ. გვაქვს თუ არა განმარტებაში კათოლიციზმისთვის მისაღები ისეთი ახსნა, რომელიც უცხოა მართლმადიდებლური დოგმატური სწავლებისათვის. შესაბამისად, შევეცადეთ, ამ განმარტებების (ენციკლოპედიური სტატიების) მიხედვით აღგვედგინა, როგორია სულხანისეული ცა, ცანი ცათანი და ვარსკვლავთა სისტემა, ანუ კოსმოგრაფიული სურათი.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხი ორ სტატიაშია მოქცეული: *ცა* და *ცთომილნი.*

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ქრისტიანთა წარმოდგენით (რომელიც, თავის მხრივ, იუდეველთა სწავლებას ეფუძნება), *ცა* არ არის ერთი, მხოლოდ ის, რასაც ვხედავთ. ჯერ კიდევ შესაქმეში უფალმა „განყო წყალნი ცათანი და წყალნი ‘სესკნელს ცათანი“. ფსალმუნში ვგალობთ: „აქებდით უფალსა ცათაგან, აქებდით მას მაღალთა შინა“. სახარებისეულ ლოცვაში წარმოვთქვამთ: „მამაო ჩვენო, რომელი ხარ ცათა შინა“. უფლის ხმა მოისმის ცათაგან და ა. შ. სხვადასხვაგან ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში დასახელებულია სამი, შვიდი, ცხრა ცა. შესაბამისად, ცა ხან მხოლობით რიცხვში

გვხვდება (დაბ.1.1, 4მფთ. 19; ეს.32,17; საქმე4,24; გამოცხ.10,6. და ა.შ), ხანაც-მრავლობითში: მთ.18.3; 19.23-24; ლკ.18.24; გამოცხ.22.15...). ძველი და ახალი აღთქმის სხვადასხვა ეპიზოდში „მოიხილეს ცანი“ მიქიამ, 3მფთ. 22.19; 2ნშტ.18.16-18; ესაიამ 6.1-3; ეზეკიელმა (ეზკ. თავი I), დანიელმა, ამბაკუმმა, იოანე ნათლისმცემელმა, იოანე მახარებელმა, სტეფანემ, პავლე მოციქულმა, რომელიც აღყვანილ იქნა III ცამდე, ენოქმა, ელიამ, რომელთაც, ასევე, ხედათ პატივი ზეცად აღყვანისა (ბიბლიის ლექსიკონი, I, 2000, ელ. გიუნაშვილი, ზ. კალანდაძე).

ცას სულხან-საბა ასე განმარტავს: „ცა, ზე აღსახედი (დაბ.1.1). ცაჲ არს გარეშემცველი ყოველთა დაბადებულთა და შექმნილთა ნივთიერთა, ხოლო ცანი შეცევულ არიან სასუფეველისაგან, სადა არს საყოფელი ანგელოზთა და წმიდათა, ხოლო მხოლოდ ღმერთი არს ყოველთა შემცველი და გარეშემოუწერელი. ცისასა რომელნიმე ოთხთა კავშირთაგან (*ასოთაგან*, CA) იტყვიან შემზადებასა; ხოლო რომელნიმე გარეშე ოთხთა კავშირთასა (*ასოთასა*, CA) ქმნილსა შემოქმედისა მიერ (+ხოლო საღმრთო ბასილი კუამლის სახედ იტყვის CAQ). ქვეყანა არს მრგუალი და გარეშეცული ჰაერისაგან, ხოლო ჰაერი გარეშეცული ეთერისა მიერ და ეთერი-მოოვარისა ცისა მიერ, რომელსა სახელ-ედების ჭირანო, და მერმე ერმის ცა, რომელსა ეწოდების ცორანო; მერმე აფროდიტის ცა, რომელსა ეწოდების მელტარო; მერმე მზის ცა, რომელსა ეწოდების კოჭიმელი; მერმე არიას ცა, რომელსა ეწოდების ჭიმჭიმელი, მერმე დიას ცა, რომელსა ეწოდების კიმკიმელი, მერმე კრონოსის ცა, რომელსა ეწოდების არბასტრო; მერმე (მერვე CA) ვარსკვლავთა ცა, რომელი აღმოსავალით დასავალად მიიქცევის; მერმე მეორე მძერელი ცა და მერმე პირველი მძერელი ცა, რომელი ყოველთა ცათა აღმოსავლით დასავლად გარდაბრუნებს და მსგავსი არს ბროლისა. ხოლო გარეგანი ცაჲ არს სამყარო, რომელი შეცულ არს სასუფეველისგან (ZA)“. იგივე სტატია განსხვავებული ვერსიით არის დაცული და CA ჯგუფის ხელნაწერებში. თავის მხრივ, განსხვავებანი ძალზე მნიშვნელოვანია. ცათა სისტემა CA ჯგუფის ხელნაწერებში უკეთ არის სისტემატიზირებული და ადვილად აღსაქმელი: „ქვეყანა არს მგრგუალი და გარეშეცული ჰაერისაგან, ხოლო ჰაერი გარე შეცული ეთერისა მიერ და

ეთერი შეცული ცათა მიერ, რომელთა შინა არიან შვიდნი ცთომილნი თვითოსა სარტყელსა ზედა, მერმე ვარსკვლავნი და სამყარო. და დასასრულსა სასუფეველი. ვითარცა ქვეყანისა ზედა კერძო არიან ცანი, ეგრეთვე და ყოველით კიდით ქვედა კერძო და იგვრდივ და სლვანი ვარსკვლავთანიცა ეგრეთვე, რომელნი უქვემოესთა ცათა ზედა არიან, უმსწრაფლესად მოვლიან და რომელნი მას ზედეთ-უგვიანესად. ვითარცა ახლოს მაყალი და შორით მომართებელი. და ურთიერთისა განშორებისა და სიახლისა, განსწორებისა და პირისპირ ჭვირობისა მიერ იქმნებიან მზისა და მთოვარისა მოკლებანი, გინა წვიმა, თოვლი, ქარი, სეტყვა, გინა გვალვა და ნოტიობანი, ყოველივე ვარსკვლავთაგან არს“ (CA). ამ აღწერა-განმარტებაში სულხან-საბა ჩაურთავს ნახაზს, ილუსტრაციას, სადაც წარმოდგენილია სქემატური გამოსახულება, რომელიც „ყრმებს“, სწავლის მოსურნე ყმაწვილებს, წარმოდგენას შეუქმნის ცათა სისტემის ქრისტიანულ აღქმაზე. ასეთი სქემა თვით ლექსიკონშიც რამდენიმეა, მიუთითებენ, რომ ქართული ხელნაწერებისთვის-უცხო. სქემა არც დამასკელის შრომაში არ ჩანს.

განმარტების I ნაწილი დოგმატურ სწავლებას ეფუძნება და მოკლედ გვამცნობს იმ ძირითად დებულებას, რომელიც ქრისტიანთა ღმერთის ყოვლისმომცველობას, გარეშეუცველობას და ზეაღმატებულობას ასახავს. ნაშრომში „თუთებანი საღმრთოდსა ბუნებისანი“ ორგზის აქვს განმარტებული იოანე დამასკელს ყოვლადწმინდა სამების, ხოლო ცალ-ცალკე - თითოეული იპოსტასის შესახებ. სულხან-საბას მიზანი სამების არსის ყრმათათვის გადაცემა არ არის. ის უბრალოდ უფლის მიერ ცათა „შეცვას“, ფლობას უხსნის მათ. ცათა განმარტების ასე დაწყება კი იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ იმ განმარტების შედეგია, რომელსაც მისდევს, ამოკლებს, თავისი მიზნის შესაბამისად გამოკრებს საბა. გარდამოცემის ეს თავი ასეა დასათაურებული: „ცისათვის“. ამავე დროს, ცათა სისტემას ავსებს სულხან-საბას განმარტება ცთომილთა შესახებ. ყურადსაღებია, რომ **საბა განასხვავებს ცთომილებსა** და **ვარსკვლავებს** ერთმანეთისგან, თუმცა **აიგივებს ვარსკვლავსა** და **მნათობს**. ცთომილი დღევანდელი ტერმინოლოგიით მზის სისტემის (საბას დროისთვის ცნობილი) შვიდი პლანეტაა. ლექსიკოგრაფი მნათობს ასე განმარტავს: „მნათობი - არიან

ვარსკვლავნი. უმეცართ მნათობად უთქვამთ ვარსკვლავმორბედი, **რომელ არს ტატანი. არა თვით ნათელი, არამედ სავანე ნათლისა** (შდრ. დამასკელი, S1463, 65r,b10)". სულხანის განმარტებით „შვიდნი იგი ვარსკვლავნი უკვე ითქმიან ცთომილად, რომელნი შვიდთა მათ ცათა შინა თითოეულნი არიან, რომელთა სახელები ესე არს **ქართულად და არაბულად:**

მთოვარე – ყამარ - ლუნა,
ერმი - ოტარიდ - ვენერე,
აფროდიტი – ასპიროზ - მერკურიო,
მზე – შამს - სოლე,
არია – მარიხი - მარტე,
დია – მუშთარი - ჯოვე,
კრონოსი – ზუალ - სატურნო".

როგორც ვხედავთ, მესამე რიგად ცთომილთა სისტემას მისდევს ლათინური სახელწოდებანი, რაც ცხადად მეტყველებს მასალის ლათინური წყაროთი შეკსებაზე. ამავე დროს, ბერძნულიდან მომდინარე სახელებს არქმევს ქართულს, რადგან, როგორც ჩანს, სწორედ ეს სახელებია ქართულში გავრცელებული და დამკვიდრებული. ცხადია, ლექსიკოგრაფსა და უცხო ენათა მცოდნე სულხანს ბერძნული ლექსემები ქართულში არ აერეოდა. თითოეულ ცთომილს, სულხანისავე მითითებით, აქვს საერთო აღმნიშვნელი სიმბოლო და კერძო ნიშანი, რომელიც, ძნელი სათქმელია, ლათინურის გამეორებაა, თუ იცავს ადგილობრივ ტრადიციას. ამავე დროს, ძალიან საყურადღებოა თითოეული ცთომილის ცის (CA ჯგუფის ხელნაწერებით, - ცის თითოეული შრის) ქართული შესატყვისი, რომელსაც ვერც იოანე დამასკელთან ვერ ვხედებით (ცორანო, კოჭიმელი, ჭიმჭიმელი...).

თუკი დავაჯგუფებთ და შევაჯამებთ, ცის სურათი, რომელსაც სულხან-საბა გვთავაზობს, ამგვარი იქნება: ქვეყანას (რომელსაც სფეროს სახე, სიმგურგლე აქვს) გარს აკრავს ჰაერი, ჰაერს - ეთერი. არც ჰაერი და არც ეთერი ცად (ცის სფეროდ) არ იწოდება. ჰაერი „ერთი არს ოთხთა კავშირთაგანი. პირველსა დღესა დაბადებული. ესე არს ნიეთი წვლილი, ნოტიო, მხურვალი, ცეცხლისა უკუე უმძიმესი და ქვეყანისა და წყლისა უსუბუქესი. აღმოფშვინვისა და ხმაყოფისა მიზეზი. უფერული, ორსახე, ორსაჩინო. ნათლისა არს სემწყნარებელი და ბნელისა. მსახური სამთა გრძნობათა ჩვენთა... ესე ჰაერი განიყოფების

სამად: არე,.. აირი,.. ნიავ‿ელილი“. ეთერის განმარტება ძალზე უჩვეულოა: ეს არის „ცეცხლი... შემცველი ჰაერისა ცათა უდაბლესად“. ჯგუფის ხელნაწერებში *ეთერი* უფრო სრულად არის განმარტებული და ახსნილია, როგორ გარდაისახება ეთერი აირად (ჰაერის შუა ფენად): „ესე არს ცეცხლი, ცათა ქვემორე შემცველი ჰაერისა, რომელი მეცხრის ცისა აღმოსავლით დასაელად იჩქითად მსრბოლობასა იძულებით თანა ჰყევბიან სხვა ცთომილთა სფერონიცა და მათისა მსწრაფლ ქცევათაგან აერთებენ თვისასა ახლორე ჰაირსა და მით იქმნების ცეცხლი, ხოლო რა იშთამოებს-ჰაირ“. ჰაერსა და ეთერს მოსდევს ცათა შვიდი სარტყელი შემდეგი თანმიმდევრობით: 1. მთოვარე-ყამარი-ლუნა-ჭირანო, 2. ერმი-ოტარიდი-ვენერე-ცორანო, 3. აფროდიტი-ასპიროზი-მერკურიო-მელტარო, 4. მზე-შამსი-სოლე-კოჭიმელი, 5. არია-მარიხი-მარტე-ჭიმჭიმელი, 6. დია-მუშთარი-ჯოვე-კიმკიმელი, 7. კრონოსი-ზუალი-სატურნო-არბასტრო. შვიდ ცას მოსდევს მერვე: 8. ვარსკვლავთ ცა, 9. მეცხრე სფერო-მეორე მძვრელი ცა, პირველი მძვრელი ცა, მსგავსი ბროლისა 10. სამყარო, 11. სასუფეველი.

სულხან-საბა განმარტავს, რომ „სარტყლად უთქვამთ შვიდნი იგი სფერონი ცისანი, რომელთა ელენან შვიდნი ცთომილონი“. ე.ი. სარტყელი მხოლოდ ცთომილთა გზის აღმნიშვნელ სფეროთა სახელია. შვიდი ცის, ანუ ცთომილთა სარტყელთა შემდეგ არის ვარსკვლავთა ცა. საბა უთითებს: „სიმრავლე ვარსკულავთა არს მერვესა ცასა ზედა“. საბა ცალკე განმარტავს მეცხრე ცას, რომლის ახსნაც აქ წარმოდგენილ სურათს, თითქოს, ცვლის, თუმცაღა უფრო მეტად ავსებს. ილუსტრაციაზე, რომელიც ერთვის *ცის* კომენტარს, ვარსკვლავთა ცაზე გამოსახულია ცთომილის აღმნიშვნელი თერთმეტი სიმბოლო (ამ ნიშნებს თავად საბა ურთავს). თუმცა, ვარსკვლავთა ცა მერვეა და არა მეცხრე. მეთორმეტის ფუნქციას თითქოს ასრულებს თავად წარწერა: ვარსკვლავთა ცა. შესაძლოა, ვიფიქროთ, რომ ეს ნიშნები არის ზოდიაქოთა აღმნიშვნელი, მაგრამ ზოდიაქოს სათანადო ადგილას განსხვავებული სიმბოლოებით უთითებს საბა. მეცხრე ცას (და არა ვარსკვლავთა ცას) ლექსიკოგრაფი განმარტავს, როგორც ბროლის ცას, რომელზეც „არიან ათორმეტნი იგი ზოდიაქონი“. ბროლს საბა ზემოთ ადარებს პირველ მძვრელ ცას, რომელიც მეორე მძვრელი ცის ზევით უნდა იყოს. მეცხრე სფერო იგივე

მეორე მძვრელი ცაა. თუკი I და II მძვრელ ცას ცალ-ცალკე სფეროს არ შეეუსაბამებთ, რის საფუძველსაც გვაძლევს ილუსტრაცია, მაშინ მეცხრე სფეროს და მეცხრე ცის განმარტება ერთმანეთს აღარ შეეწინააღმდეგება და კომენტარი-მეცხრე ცა, ბროლის ცა, რომელზეც „არიან ათორმეტნი იგი სოდიაქონი“, წინააღმდეგობრივად აღარ აღიქმება.

ცათა სფეროების აღსანიშნავად მხოლოდ ჯგუფის ხელნაწერებში არის დაცული რამდენიმე ტერმინი, რომელთაც სხვაგან მიუთითებს: *ნახე ცა*, თუმცაღა, განუმარტავს ტოვებს: ინელი, იავინთელი, ლარვისტომი, ჭიმაჭიმი, დეკნა. ჩამოთვლილთაგან ახსნა აქვს მხოლოდ *დეკნას*, რომელიც ასეა განმარტებული: „ესე კრკალი არს ცისა, სამხრით კერძო, რომელსა მზე ზამთარ მას ვერ გასცილდება“. განმარტების შესაბამისად, დეკნა არის არა ცის სფეროს, არამედ ზამთარში მზის მოძრაობის აღმნიშვნელი. შესაბამისად, შესაძლოა დანარჩენი ოთხი ტერმინიც ამავე ტიპისა იყოს.

მეცხრე ცას ეკვრის (შეიცავს) სამყარო, სამყაროს კი-სასუფეველი. ძალზე ავიწროებს საბა *სამყაროს* მნიშვნელობას: „ესე ცაჲ არს უძრავი და მყარი (მტკიცე) გარეგან სხუათა ცათა“/„ესე არს ცა უძრავი და განუსომელი, რომლისა ზე მისსა არს სასუფეველი და ძალნი ცათანი“. სამყარო აღქმულია არა როგორც მოწესრიგებული სუბსტანცია, ქაოსის მოწესრიგების შემდეგ მიღებული, კოსმოსი (ბერძნული შესატყვისით), არამედ როგორც უძრავი და მყარი სფერო, რომელიც გარს აკრავს რვა ცას (და რვა ცასთან ერთად - დედამიწას). ხოლო *სასუფეველი* კი მოკლედ არის ახსნილი (საბა იმოწმებს მთ. 5.3): „ესე არს სამეოფი ანგელოზთა, სადა წმიდანი არიან“, რადგან ლექსიკონის დანიშულებას სასუფეველის შესახებ სწავლება სცდება (სულხან-საბა ლექსიკონის ანდერძნამაგში გამოკვეთს „სიტყვის კონის“ შედგენის ერთ-ერთ მიზეზს: „ენა ქართული თვისთა ნებაზედ“ რომ არ გაირყვნას. მართალია, სასუფეველის შესახებ სწავლება კატეხიზმოს და არა ლექსიკონის (თუნდაც ასეთი მრავალმხრივისა და არასტანდარტულის) ფუნქციაა, მაგრამ თუკი „სიტყვის კონის“ შედგენის მეორე, ასევე მნიშვნელოვან მოტივსაც გავიხსენებთ („სასწავლად ყრმათა“), არც ამ ტიპის სტატიათა არსებობა აღარ იქნება მოულოდნელი).

ამავე საკითხს „ცათა შესახებ“ საგანგებოდ უძღვნის განმარტებას იოანე დამასკელი. როგორც ჩანს, სულხან-საბა

ღრმათა ფილოსოფოსთა (იოანე დამასკელის) არა „ღულარჭნილ“, არამედ „საადეილო“ შრომად მიიჩნევს „გარდამოცემას“. იოანე დამასკელის „გარდამოცემისა“ („მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზუსტი გარდამოცემა“) და სულხან-საბას კოსმოგრაფიული სურათის შედარებამ ცხადყო სულხან-საბას მუშაობის პრინციპი. იგი რამდენიმე წყაროთი სარგებლობს, აჯერებს ცნობებს და აერთიანებს განმარტებებში. ასე, მაგალითად დამასკელის გარდამოცემის ორი თავი („*ცისათვის*“ და „*ნათლისათვის და ცეცხლისა და მნათობთა, მზისათვის და მთოვარისა და ვარსკულავთა*“) რამდენიმე კომენტარად გადანაწილდა. საბა კომენტარს ამოკლებს, ამცირებს გამოკრებით, ისე, რომ ძირითადი, მოსწავლეთათვის საჭირო, მნიშვნელოვანი არ დაიკარგოს (ამ შემთხვევაში, სულხან-საბას მუშაობის მეთოდი ახლოა ექვთიმეს „კლება-შემატების“ პრინციპთან). თუკი შევადარებთ სულხან-საბას განმარტებას „გარდამოცემის“ განმარტებასთან, ნათელი გახდება ლექსიკოგრაფის პრინციპიც და მსგავსება-განსხვავებაც: „ცაჲ არს გარეშემცველი ხილულთა და უხილავთა დაბადებულთაჲ. რამეთუ შინაგან მისსა გონიერნიცა ძალნი ანგელოზთანი და ყოველნი გრძნობადნი გარეშეიცვიან. მხოლოჲ ღმერთი არს გარეშეუწერელი, ყოველთა გარეშემცველი, ვითარცა ზესთა მყოფი და დამბადებელი ყოველთა... ამისსა ბუნებასა წმიდაჲ ბასილი წულილადად იტყვის, მსგავსად კუამლისა, სხუანი ოთხთა ნივთთაგან შესავებულად და სხუანი მეხუთედ გუამად სხუად, თვინიერად ოთხთა ნივთთასა იტყვიან მას...“ „ხოლო შვიდთა სარტყელთა იტყვიან ზეცისათა, ერთსა უმაღლეს მეორისა და ბუნებასა მათსა წულილადად უწოდენ სახედ კუამლისა და თითოეულსა მათ სარტყელთაგანსა ერთსა ხუედრებულად ვარსკულავთა მათგან, ცთომილად სახელ-დებულთა, რამეთუ შვიდად უწოდენ ცთომილთა მათ ვარსკულავთა, ესე იგი არიან: მზე, მთოვარე, დია, ერმი, არეა, აფროდიტი, კრონონ... ცთომილ ამისთვის უწოდიან, რამეთუ წინააღმდგომად ცისა ჰყოფენ ძრვასა...“ როგორც ეხედავთ, კავშირი აშკარაა. კავშირი იკვეთება არა მხოლოდ აზრის განვითარებაში, მსჯელობის თანმიმდევრობაში, არამედ ლექსიკურ ქსოვილში. გარდამოცემის ტექსტებთან ლამის ზედმიწევნითი მსგავსება ამ სტატიათა დამუშავებისას ლათინური წყაროთი სარგებლობას გამორიცხავს. ამავე დროს,

სულხან-საბას განმარტება უფრო აღწერითია და არა არსის გამომხატველი, ტრადიციული კომენტარის ფუნქცია ამ სტატიებს არა აქვს. ზემოთ ჩვენ შევეცადეთ, აღგვედგინა სულხან-საბასეული ცათა სისტემა. დამასკელთან მას აერთიანებს შვიდი მნათობის სარტყელი, შვიდი ცა, თანმიმდევრობა, ლექსიკური ქსოვილი. გარდამოცემის ხელნაწერებში თითოეულ ცოომილს საკუთარი ნიშანი-სიმბოლო აქვს, რაც მითითებულია ბეჭდურ გამოცემაში, მაგრამ არ არის ასახული. ამიტომ შედარება ვერ მოხერხდა. ხოლო ჰაერისა და ეთერის შესახებ გამოთქმული მოსაზრება, ვარსკვლავთა, მეცხრე ცა, სამყარო და სასუფეველი დამასკელთან ამ კონკრეტულ სტატიაში არ გვხვდება. განსხვავების მიზეზიც აშკარაა: განსხვავებულია მიზანი, რომელსაც აღწევს სულხან-საბა და განსხვავებული - მართლმადიდებელი სარწმუნოების ზედმიწევნითი „გარდამოცემის“ ავტორისა. ერთის შრომას ლექსიკონი ჰქვია, მეორისას - „გარდამოცემა“, რომლის სწავლებაც საუკუნეების განმავლობაში თაობებს განუმარტავდა სარწმუნოებრივ, დოგმატურ სწავლებებს. ამიტომ, ერთი მხრივ, ცხადი და აშკარაა ტექსტებით სარგებლობის კვალი, ხოლო, მეორე მხრივ - განსხვავებისაც, სწორედ მიზნიდან, ფუნქციიდან გამომდინარე.

უნდა ითქვას, რომ, როგორც ცნობილია, „გარდამოცემის“ ჩვენს ხელთ არსებულ ორ რედაქციას, თარგმნის პრინციპის გარდა, სწორედ ტერმინოლოგიური სისტემაც განასხვავებს. მიუხედავად იმისა, რომ „გარდამოცემის“ ერთი რედაქცია ეფრემ მცირისეული, ხოლო მეორე - არსენ იყალთოელისეულია, შესაბამისად, პრინციპულია მიდგომა, მთარგმნელის პოზიციური სხვაობა და დამოკიდებულება სათარგმნი მასალისადმი, ეს არ იგრძნობა, არ აისახა სულხან-საბასთან. ამავე დროს, სულხან-საბა, როგორც ლექსიკოგრაფი, ცხადია, იცნობს ყველა ტერმინს, რომლებსაც დოგმატური მსჯელობისას ეფუძნება არსენი თუ ეფრემი. მაგრამ გამოკრებილ სტატიებში არ ჩანს საბას პოზიცია, ტერმინი ვერ ასახავს საბას დამოკიდებულებას ამა თუ იმ ტერმინოლოგიური სისტემისადმი, რადგან ის ხან ეფრემის, ხან არსენის და ხანაც, ზოგადად, სხვა ავტორებთან ფიქსირებულ ტერმინებს (მაგ.: პეტრიწის ლექსიკას) იყენებს. საუბარია ტერმინთა შედარებაზე, თუმცა საბა ახდენს ტერმინთა დიფერენცირებას (როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მისთვის

ვარსკვლავი და ცთომილი სხვადასხვაა და ა. შ.). მაგალითად შეიძლება მოვიხმოთ ონტოლოგიური, მეტაფიზიკური ტერმინოლოგიიდან *ნიეთი, ასო, კავშირი.* ეს სამი ტერმინი ხშირად ერთმანეთის პარალელურად ითარგმნება, ზოგჯერ კი ცნებათა დიფერენცირებისთვის მიმართავენ კონკრეტული მთარგმნელები. საბა განმარტავს სამივეს, თუმცა პარალელურად მიმართავს სამივე მათგანს: „ასო-ელადელთა ხმითა ჰქვიან კავშირთა. ამისთვისცა ფილასოფოსთა მიერ ასონი სახელ-ედებიან ცეცხლსა, ჰაირსა, წყალსა და ქვეყანასა. რამეთუ ვითარცა ასოთა დასხმითა აღმოიკითხვის სიტყვა და სიტყვათაგან შეიქმნების წიგნი, ეგრეთვე ამა ოთხთა ასოთაგან შეიმსადების სხეული და სხეულისაგან კაცი სრული, ხოლო ამა ოთხთა ასოთა კავშირად სახელსდებენ, ვინაითგან მით დაკავშირდებიან ყოველნი ნივთნი"; „კავშირი - ოთხნი იგი ასონი: მიწა, წყალი, ჰაირი და ცეცხლი, ვინათგან ამათ მიერ არს ყოველთა სხეულთა შემტკიცება"; „ნიეთი - ეწოდების ოთხთა კავშირთა: მიწასა, წყალსა, ჰაირსა და ცეცხლსა". როგორც ეხედავთ, საბა ამ სამ ტერმინს ერთმანეთის მეშვეობით განმარტავს და, უფრო მეტიც, არ იზღუდება ტერმინის გამოყენებისას (დ. მელიქიშვილი ასოს განმარტებაში იოანე პეტრიწის შრომათა კვალს ხედავს). უფრო მეტიც, დამასკელის ტექსტთა დამოწმებისას ზოგჯერ ერთი სტატიის ფარგლებშიც გვაქვს ტერმინოლოგიური ცვლა.

ცათა შესახებ საუბრისას კიდევ ერთი, ქრისტიანული სარწმუნოებისთვის ძალზე მნიშვნელოვანი, საკითხი გამოიკვეთა: ესაა რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართება. როგორც ვნახეთ, ცთომილთა სახელები ბერძნულიდან მომდინარეობს და წარმართულ პანთეონს უკავშირდება. იოანე დამასკელთან ეს სახელები (**კრონოსი, აფროდიტე, დია...**) უცვლელადაა გადმოტანილი ქართული შესატყვისების მიუთითებლად. სულხან-საბა უთითებს „ქართულს", რომელიც, როგორც აღვნიშნეთ, სხვაგან არ გვხვდება და, ამავდროულად, ქართულს უწოდებს ბერძნულის მიხედვით შემორჩენილ სახელებს. დამასკელი მაინც იჩენს სიფრთხილეს და გვაფრთხილებს, არავის გეგონოთ ცთომილი სულიერიო. სულხან-საბა ამ გაფრთხილების გარეშე გვთავაზობს ჩამონათვალს. ცხადია, ქრისტიანობის გავრცელების იმ ეტაპზე, როცა დამასკელი წერდა გარდამოცემას, ქრისტიანთათვის პრინციპული იყო

სარწმუნოების დაცვა ნებისმიერი და, განსაკუთრებით - ელინთა სჯულით შერყვნისაგან. დამასკელი გვაფრთხილებს, მაგრამ შემოაქვს ელინთა კულტურული ყოფისთვის დამახასიათებელი ტერმინები, ხოლო რაკი ფრთხილად, მაგრამ მაინც შემოაქვს (ე.ი. ერთი მხრივ, ისახება ალექსანდრიელთა და კაპადოკიელთა გამოცდილება რწმენა-ცოდნის ურთიერთმიმართების შესახებ და, მეორე მხრივ, უკვე მამები უკვე ნაკლებად გრძნობენ საფრთხეს ელინთა სარწმუნოების მხრიდან, ამიტომაც აღარ ერიდებიან). საბას მოღვაწეობის ჟამს ეს საკითხი აღარ იყო აქტუალური ელინთა რჯულთან დაკავშირებით. ამიტომაც გაფრთხილებაც საჭიროდ აღარ ჩაუთელია.

როგორც ვხედავთ, სულხან-საბა ძირითადად ეყრდნობა, გამოკრებს და საკუთარი მიზნის მიხედვით აჯგუფებს იოანე დამასკელის განმარტებას. მათ შორის არსებითი განსხვავება არ არის. სხვაობას ქმნის ის, რომ იოანე დამასკელი განმარტავს მხოლოდ იმას, რაც საეკლესიო სწავლებით არის განპირობებული, ეხება ძირითად დოგმატურ საკითხებს და სწავლების მატერიალიზაციას არ ახდენს. ვერ შევხვდებით ვერც ერთ სქემას დამასკელთან. თითქოს არაფერი იცვლება ილუსტრაციის შემოტანით და ჩართვით სტატიაში, მაგრამ სწორედ აქ ეტყობა ლათინური შრომების გავლენა საბას ლექსიკონს. ლათინური შრომები, ცხადია, ლათინური ეკლესიის წიაღში იქმნებოდა. ის, რაც უცხოა ორთოდოქსული ეკლესიისთვის, ჩვეულებრივი და მისაღებია ლათინთათვის. ილუსტრაცია კი ამ მიდგომის ნათელი დადასტურებაა.

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. **ახალი აღთქმის ტექსტები**: ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია, გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ივ. იმნაიშვილმა, თბ., 1979.
2. **იოანე დამასკელი**, დიალექტიკა, ქართული თარგმანების ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო მ. რაფავამ, თბ., 1976.
3. **იოანე დამასკელი**, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზუსტი გადმოცემა, გამოსაცემად მოამზადეს რ. მიმინოშვილმა და მ. რაფავამ, თბ. 2000.

4. **ლექსიკონი ქართული** / მოამზადა... ილია აბულაძემ; [რედ.: ელ. მეტრეველი, ც. ქურციკიძე]; საქ. მეცნ. აკად., ხელნაწერთა ინ-ტი. - თბ.: მერანი, 1991. - 20სმ. ტ.1, ტ. 2.
5. **მელიქიშვილი დ.**, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი, თბ., 1975.
6. **საქმე მოციქულთა**, გამოსცა ი. აბულაძემ, თბ., 1950.
7. **ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები**, X-XIII საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა მზ. შანიძემ.
8. **ძველი აღთქმის ტექსტები**: მცხეთური ხელნაწერი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოჩანაშვილმა, თბ., 1961-1986, ასევე: წიგნნი ძველისა აღთქუმისანი, ნაკვეთი I, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ც. კიკვიძემ, 1989; ნაკვ. II, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა, ნ. გოგუაძემ და ც. ქურციკიძემ, 1990.

ნანა მრევლიშვილი

დროის კატეგორის გაგებისათვის
იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ მიხედვით

დრო ის ფილოსოფიური კატეგორიაა, რომლის არსში წვდომასა და რომლის დეფინიცირებას ცდილობდნენ როგორც ანტიკური პერიოდის ფილოსოფოსები, ისე – ქრისტიანული თეოლოგიის წარმომადგენლები. ერთ-ერთი ამგვარი ავტორი გახლავთ იოანე დამასკელი, რომელიც ერთგვარად აჯამებს და ამ კატეგორიების შესახებ კაცობრიობის ცოდნისა და გამოცდილების სისტემატიზაციას ახდენს თავის ენციკლოპედიურ ნაშრომში „წყარო ცოდნისა“ (Πήγη γνώσεως). ეს ძეგლი კომპოზიციური თვალსაზრისით წარმოადგენს ტრილოგიას და შედგება შემდეგი ნაწილებისაგან: 1. „ფილოსოფიური თავები“ (Κεφάλαια φιλοσοφικά); 2. „წვალებათათჳს“ (Περὶ αἱρεσεων); 3. „გარდამოცემაჲ უცილობელი მართლმადიდებლური სარწმუნოებისაჲ“ (Ἔκδοσις ακριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως). მსჯელობა დროის კატეგორიის შესახებ მოცემულია ძეგლის პირველ ნაწილში, „ფილოსოფიურ თავებში,“ რომელსაც მოგვიანებით „დიალექტიკა“ ეწოდა.

იოანე დამასკელის მიხედვით, საუკუნე შექმნა მარადიულმა, მარადმყოფმა ღმერთმა ქვეყნიერების შემტკიცებამდე, „უწინარეს სოფლისა შესაქმისა“ (Πρὸ δὲ τῆς τοῦ κόσμου συστάσεως)[20], ანუ ჯერ კიდევ მანამ, სანამ არ არსებობდა მზე დღისა და ღამის გამყოფად და არ არსებობდა გაზომვადი („განზომილი“- ἦν αἰὼν μετρητός) საუკუნე, არამედ არსებობდა მხოლოდ „უამიერი რაჲმე ძრვაჲ და განფენაჲ“ (დამასკელი 2000: A74), სხვაგვარად - საუკუნე „უჟამოთა მათ თანა განგრძელდებოდა, ვითარცა ძრვაჲ და სივრცე წელიწდეული“ (დამასკელი 2000: E74)- τὸ συμπαρεκτεινόμενον τοῖς ἀιδίοις, οἷόν τι χρονικὸν

[20] ბერძნული ტექსტის ციტირებისას ვსარგებლობთ Migne-ს გამოცემით (იხ. დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა), ხოლო ქართული ტექსტების ციტირებისას ვეყრდნობით თბილისის სასულიერო აკადემიის მიერ მართლმადიდებელ მამათა შრომების სერიით გამოცემულ იოანე დამასკელის „მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემის“ ქართულ – არსენ იყალთოელისა და ეფრემ მცირის რედაქციებს. არსენისეული რედაქციის დამოწმების აღსანიშნავად ვიშველიებთ ლათინურ A ნიშანს, ხოლო ეფრემისეული რედაქციის დამოწმებისთვის – E ნიშანს.

κίνημα καὶ διάστημα, ანუ მოძრაობისა და გრძლიობის გარკვეული ფორმა, ის, რაც მარადიულთან, ღმერთთან თანაგანგრძობადია, „რომლისაებრ ითქუმის „ღმერთი საუკუნე“ (დამასკელი 2000: A74) - ὁ Θεὸς αἰώνιος, მაგრამ, ამავდროულად, ღმერთი წინარესაუკუნოცაა, „პირველ საუკუნეთაცა“ - προαιώνιος, „რამეთუ თჳთ იგი საუკუნეცა მას შეუქმნიეს (ἐποίησε),“ რადგან დაუსაბამობა მხოლოდ ღმერთის თვისებაა, ხოლო ყველა არსი და ყველა საუკუნე შექმნილია და მათი შემქმნელია ღმერთი. არსებობს, აგრეთვე საუკუნეთა საუკუნეები (δὲ αἰῶνες αἰώνων), ამგვარია ქვეყნიერების შვიდი საუკუნე, რომლებიც თავის მხრივ კიდევ მრავალ საუკუნესა და მრავალი ადამიანის სიცოცხლეს მოიცავს - „შუდთა საუკუნეთა ამის საწთროჲსა მრავალნი საუკუნენი ჰქონან, ესე იგი არიან თითოეულისა კაცისა დღენი ცხორებისანი“ (დამასკელი 2000: E74) - „οἱ τοῦ παρόντος κόσμου ἑπτὰ αἰῶνες πολλοὺς αἰῶνας, ἤγουν ζωὰς ἀνθρώπων περιέχουσι.“ არსებობს კიდევ ერთი საუკუნე, რომელიც გამაერთიანებელია, „გარეშემწერელია“ ყველა საუკუნისა - „καὶ ὁ αἰὼν ὁ εἷς πάντων τῶν αἰώνων ἐστὶ περιεκτικός.“ საუკუნის საუკუნედ ითქმის, აგრეთვე, აწმყო და მომავალი. არსებობს კიდევ დაუსრულებელი დღე (მართალთათვის) და დაუსრულებელი ღამე (ცოდვილთათვის). ეს არის აღდგომის შემდგომი მარადიული საუკუნე, როდესაც ჟამი აღარ განიზომება დღეებითა და ღამეებით.

ამდენად, დროის კატეგორიის დამასკელისეულ დიფერენცირებას შემდეგი სახე აქვს:

1. ღმერთის მიმართ თანაგანგრძობადი საუკუნე, რომელიც სამყაროს შექმნამდე არსებობდა, როგორც ჟამეული რამ მოძრაობა და გრძლიობა;
2. საუკუნე, რომელიც შეიქმნა ქვეყნიერების შემტკიცებამდე ანუ სამყაროს გაჩენამდე - საუკუნეთა საუკუნეები – შვიდი საუკუნე, სამყაროს არსებობის ასაკი, რომელიც გაზომვადია და დანაწევრებულია დროის სხვადასხვა სეგმენტად და მოიცავს ადამიანი გარდაცვალებასაც და პერიოდსაც აღდგომამდე;
3. საუკუნეების საუკუნე – „საუკუნე საუკუნეთა,“ რომელშიც ავტორი აწმყოსა და მომავალს, ყოფადს მოიაზრებს;
4. აღდგომის შემდგომი მარადიული საუკუნე;

5. საუკუნე, „გარეშემწერელი“ და გამაერთიანებელი ყველა საუკუნისა;

მსჯელობის შედეგად ამგვარი აზრი იკვეთება: თუმცა ღმერთი წინარესაუკუნოა და მან თავად შექმნა დრო, მაგრამ გარკვეული ჟამეული თანაგანგრძობადობა, გაზომვადი დროის შექმნამდე, მაინც არსებობდა. ანუ არსებოდა ის სივრცე და მდინარება, რომელშიც ღმერთის სუფევა მოიაზება (ამგვარი დაშვება ეწინააღმდეგება ადრეული ეგზეგეტიკოსის, ნეტარი ავგუსტინეს აზრს, რომლის მიხედვითაც არ შეიძლება რაიმე კატეგორიის დროზე საუბარი ღმერთის მიერ დროითი განზომილების შექმნამდე).

უშუალოდ სამყაროს შექმნამდე, ქვეყნიერების შემტკიცებამდე იქმნება დანაწევრებული, თვლადი დრო, რომელიც მოძრაობით იზომება. ეს დრო სამყაროს შექმნიდან მოედინება, თავის თავში მოიცავს დროის დანაწევრებულ სისტემასაც და ადამიანთა თაობების ცვლასაც. დროის ამ კატეგორიაში იოანე დამასკელი გულისხმობს პერიოდს სამყაროს შექმნიდან „ვიდრე ზოგადისა აღსასრულისა კაცთაჲსა და აღდგომამდე“ (დამასკელი 2000: A73) და უწოდებს მას αἰῶνες αἰώνων (საუკუნენი საუკუნეთანი), თუმცა ეს სახელი აზრობრივი ასპექტის სიზუსტეს ვერ წარმოაჩენს. დროის ამ ფაზას მოსდევს აწმყო და მომავალი, რომლებიც ერთიანდებიან ერთი კატეგორიის -„საუკუნე საუკუნეთა“ -ქვეშ.

ადამიანურ ყოფიერებასთან მიმართებაში დამასკელისეული აწმყო/მყოფადის გაგება გულისხმობს ადამიანის ფიზიკური არსებობა/არარსებობის აზრობრივ კონტექსტს. თუმცა ფიზიკური არარსებობა (სულის გაყრა სხეულსა და სამშვინველთან), მარადისობაში საბოლოო გადასვლას არ ნიშნავს, ეს გაიაზრება, როგორც ერთგვარი ეტაპობრივი საფეხური საყოველთაო აღდგომამდე. ხოლო მარადიულობას გულისხმობს უკვე შემდეგი ფაზა, რომელიც აღდგომიდან განეფინება უკუნისამდე, „რამეთუ შემდგომად მერმისსა მის აღდგომისა არღარა დღითა და ღამითა აღირიცხუვოდინ ჟამნი, არამედ იყოს ერთი დღე შეუმწუხრებელი, რაჟამს ბრწყინვიდეს მზე იგი სიმართლისაჲ და განანათლებდეს, ხოლო ცოდვილთათჳს იყოს ღამე განუნათლებელი და ტანჯვაჲ დაუსრულებელი, ვინაჲცა ვითარ-ღა აღირაცხოს ათასი იგი წელი მსგავსად ოროგინეს[21] სიჩქურისა“ (დამასკელი 2000: E74). ამდენად,

[21] იგულისხმება მეორე საუკუნის ალექსანდრიელი მოღვაწე ორიგენე, რომელიც აკითარებდა აპოკატასტასისის (ბერძნ. ἀποκατάστασις - აღდგენა, დაბრუნება,

დრო, რომლითაც ადამიანის არსებობა განისაზღვრება, სამწეროვანია, სამფაზიანია, მაგრამ არა ტრადიციული (წარსული, აწმყო, მომავალი) გაგებით. პირველი ფაზა გულისხმობს ადამიანის ამქვეყნიური, ფიზიკური არსებობის პერიოდს, რომელიც სრულდება გარდაცვალებით, არსებობის ფორმის შეცვლით. გარდაცვალება ეს არ არის საბოლოო აღსასრული, ამგვარ მდგომარეობას კერძოობითი აღსასრული ეწოდება და ადამიანური არსებობის მეორე ფაზას გულისხმობს, ანუ პერიოდს გარდაცვალებიდან ვიდრე აღდგომამდე. მესამე ფაზა სახელდებულია, როგორც საზოგადო, ყოვლითურთით აღსასრული და იწყება აღდგომის შემდგომ და გადადის მარადიულობაში.[22]

და ბოლოს საუკუნე, რომელიც დროის ზოგადი კატეგორიის გამოხატვის ფუნქციას იტვირთავს, არის გამამთლიანებელი, დროის ყველა სხვა ასპექტის შემომკრებელი და „გარეშემწერელი." სავარაუდოდ, ამ კატეგორიაში, სხვა დანარჩენთან ერთად, შემოდის ღმერთის მიმართ თანაგანგრძობადი საუკუნეც, რომელიც სამყაროს შექმნამდე არსებობდა, როგორც ჟამეული რამ მოძრაობა და ხანგრძლივობა.

როგორც ვხედავთ, ავტორი დროის კატეგორიებად დიფერენცირების საკმაოდ რთულ სისტემას გვთავაზობს. ვითარებას კიდევ მეტად ართულებს პოლისემიის პრობლემა, მწირი ტერმინოლოგიური აპარატი.

უშუალოდ დროის კატეგორიაზე მსჯელობის დაწყებამდე ავტორი აზუსტებს საუკუნის – αἴων ტერმინოლოგიურ მნიშვნელობას და მიუთითებს ამ ტერმინის პოლისემიურობაზე: „Χρὴ τοίνυν γινώσκειν, ὅτι τὸ τοῦ ἰῶνος ὄνομα πολύσημόν ἐστι· πλεῖστα γὰρ σημαίνει" -

---

დასრულება) იწოდება სწავლება ცოდვილთა (ადამიანთა და დემონთა) საყოველთაო ცხონების (ბუკვ. აღდგენის) შესახებ, რომელიც ეკლესიის მიერ უარყოფილია. ეს სწავლება წარმოიშვა ორი ცნების: ἀποκατάστασις ("აღდგენა") და ἀποκατάστασις τῶν πάντων ("ყოველივეს აღდგენა"), ურთიერთაღრევის შედეგად. სწორედ ამ უკანასკნელს უკავშირდება მცდარი სწავლებაც (წყარო: m. s. ivanovi, apokatastasisihttp://www.apocalypse.ge/mm_m_s_ivanovi_apokatastasisis_teoria.html)

[22] დამასკელის ამგვარი მსჯელობა ერთგვარად წინააღმდეგობრივია, რადგან ყოველი ქმნილი, მათ შორის - ანგელოზთა დასიც, რაკიღა ქმნილია, თავისთავად სასრულია, უსასრულობა და მარადიულობა მხოლოდ ღმერთის თვისებაა. თუკი ყოველი ქმნილი სასრულია, მაშინ აღდგომის შემდგომი მარადიულობა ადამიანის არსებობასთან მიმართებაში უსასრულო კატეგორიად ვეღარ განიხილება.

„საკმარ ვიდრემე არს ცნობად, ვითარმედ მრავლისა დამნიშნველ არს საუკუნისა სახელი, რამეთუ მრავალსა რას შეისწავებს...“ (დამასკელი 2000: A 73). ავტორი დაგვანახებს რამდენად ვრცელია ამ ტერმინის სემანტიკური ველი და ჩამოთვლის თითქმის ყველა იმ მნიშვნელობას, რომლებსაც ეს ტერმინი გამოხატავს:

- **ადამიანის სიცოცხლის დრო** – Αἰὼν γὰρ λέγεται καὶ ἡ ἑκάστου τῶν ἀνθρώπων ζωή – საუკუნოდ ითქუმის თითოეულისა მყოფთაგანისა (იგულისხმება ადამიანი) ცხორებაჲ.
- **ათასწლეული ჟამი** – Λέγεται πάλιν αἰὼν καὶ ὁ τῶν χιλίων ἐτῶν χρόνος - ითქუმის საუკუნედ ათასეულთა წელიწადთა ჟამი.
- **არსებული ყოფა, ყოფიერება** - Πάλιν λέγεται αἰὼν ὅλος ὁ παρὼν βίος - საუკუნოდ ითქუმის ყოველი ესე აწინდელი ცხორებაჲ.
- **აღდგომის შემდგომი მარადიული დრო** – καὶ αἰὼν ὁ μέλλων, ὁ μετὰ τὴν ἀνάστασιν, ὁ ἀτελεύτητος - შემდგომად აღდგომისა ყოფადი იგი დაუსრულებელი.
- საუკუნე ითავსებს **მარადიული, დაუნაწევრებელი დროის კატეგორიის** გამოხატვის ფუნქციას, დროისა, რომელიც მუდმივად იყო და იქნება, რომლის გაზომვა მოძრაობითა თუ დღე-ღამის მონაცვლეობით არ არის შესაძლებელი – Λέγεται πάλιν αἰὼν, οὐ χρόνος, οὐδὲ χρόνου τι μέρος ἡλίου φορᾷ καὶ δρόμῳ μετρούμενον, τοῖς ἀιδίοις ἐστὶν αἰών - „ითქუმის კუალად საუკუნედ არა ჟამი, არცა კერძო რაჲმე ამისაჲ, მოქცევითა და სრბითა მზისაჲთა განზომილი, რომელ არს დღეთა და ღამეთაგან შემოკრებული, არამედ თანაგავრცომილი სამარადისოთაჲ, ვითარცა ჟამიერი რაჲმე ძრვაჲ და განფენაჲ, რამეთუ რაჲ-იგი არს ჟამისქუეშეთათჳს ჟამი, იგივე სამარადისოთათჳს არს საუკუნე“ (დამასკელი 2000: A73).

დამასკელი დეტალურად განიხილავს იმ პერიოდისთვის დადგენილი კალენდარული სისტემის მეტაფიზიკურ და ფიზიკურ-ასტრონომიულ სახეს. დღე და ღამე დამასკელისათვის, დროის საზომთან

ერთად, არის სინათლისა და სიბნელის საზომი, უფრო ზუსტად, სინათლისა, რადგან, თავის მხრივ, სიბნელეც სინათლით იზომება. სინათლე (τὸ φῶς), რომელიც ღმერთმა დასაწყისშივე, ანუ პირველსავე ჟამს, დღეს (τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ) შექმნა, არის მთელი ხილული სამყაროს სამკული და მშვენება, რადგან ხილული სამყარო სწორედ მისი მეშვეობითაა ხილული და სხვა მშვენიერებათა აღქმაც მისით ხდება. სიბნელე თავისთავადი ბუნებით არ არსებობს (δέ ἐστιν οὐκ οὐσία τις), იგი სინათლის კლებაზეა დამოკიდებული. იგი არის არა არსობრივი, არამედ - შემთხვევითობა (შდრ. სიკეთისა და ბოროტების ოპოზიცია): „არა ჰაერისა არსებაᲘ არს ბნელ, არამედ მოკლებაᲘ ნათლისაᲘ, რომელი შემთხუევითსა (συμβεβηκός) უფროᲘს, ვიდრე არსებასა, ცხად-ჰყოფს“ (დამასკელი 2000: A 86). ჰაერს საკუთარ ბუნებაში არ აქვს სინათლე (Ο γὰρ ἀὴρ οὐκ ἐν τῇ οὐσίᾳ αὐτοῦ ἔχει τὸ φῶς), იგი ხან იღებს სინათლეს გარედან, ხან – არა. ამიტომ ღმერთი ღამეს უწოდებს ჰაერის იმ მდგომარეობას, როდესაც ის სინათლეს არ იღებს გარედან.

მზის შექმნამდე, ანუ მეოთხე დღემდე, ღვთის ნებითა და ბრძანებით სინათლე იკუმშებოდა და იშლებოდა და ამ ფორმით ხდებოდა დღე-ღამის მონაცვლეობა - „სამთა უკუე დღეთა შინა განფენითა და შეკრებითა ნათლისაᲘთა (ἀναχεομένου καὶ συστελλομένου τοῦ φωτὸς)საღმრთოᲘსა ბრძანებისა მიერ (τῷ θείῳ προστάγματι) დღე და ღამე შეიქმნებოდეს (ἐγένετο)“ (A 87), ხოლო მზის შექმნის შემდეგ მზე „დღის მთავრობად და ჴელმწიფებად“ შექმნილი (ἤτοι τὸν ἥλιον εἰς ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας τῆς ἡμέρας), გახდა დღის „შემამტკიცებელი“ (συνίσταται). დღის გრძლიობის („საზღვარ დღისა განგრძელებისა“- E/„სივრცე დღისაᲘ“-A) საზომი არის მზის მოძრაობა ცარგვალზე ამოსვლიდან ჩასვლამდე, აღმოსავლეთიდან დასავლეთამდე (მაგრამ ის პირველქმნილი სინათლე, რომელიც მზის შექმნამდე არსებობდა, ფუჭად რომ არ გაბნეულიყო, დააუნჯა სხვა მნათობებში, რომლებსაც ბუნებით მანათობლობის ფუნქცია არ აქვთ მინიჭებული, არამედ არიან „ჭურჭელ, შემწყნარებელ“ (დამასკელი 2000: E 87), „სავანე ნათლისაᲘ“ (დამასკელი 2000: A 87). ამდენად, მზე თავისი არსით არის მანათობელი, ეს თვისება მას ღმერთისგან აქვს მინიჭებული, ხოლო ვარსკვლავების ბუნებითი თვისება ნათება არ არის, ისინი მხოლოდ სინათლის მიმღებლებად შეიძლება წარმოვიდგინოთ. და რაკი დღე ნათელს უკავშირდება, ხოლო ნათელი პირველქმნილია (τὸ πρωτόκτιστον φῶς), ამიტომ დღე

უპირატესია, დღე არის პირველი და ღამე - მეორე, ღამე მოსდევს დღეს და არა – პირიქით. დღე მზით არის შემტკიცებული, მის ნათელს მზე ქმნის, ხოლო ღამის „მთავრობა და ჭელმწიფება“ მთვარესა და ვარსკვლავებს აკისრია.

ღამის მოძრაობა საწინააღმდეგოა დღის მოძრაობისა, მიმართულია დასავლეთიდან აღმოსავლეთისაკენ და მისი განგრძობადობა დროში („სივრცე ღამისაჲ“) განიზომება ისევ მზის მოძრაობით, ოღონდ ამჯერად იმგვარად, როცა მზე არის „ქუეშეთ-კერძო“ ქუეყანისა (τῷ τὸν ἥλιον ὑπὸ γῆν εἶναι). აქვე დამასკელი შენიშნავს, რომ თუმცა დღე არც მთვარე ჩანს და არც ვარსკვლავები, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ისინი ამ დროს მიწაში ჩადიან, „ვარსკულავნი დღისიცა ზედაჲ ქუეყანისა ცათა შინა“ არიან, თუმცა მათ ნათებას მზის ნათება გადაფარავს „გარდამატებულებითა ნათლისა თჳსისაჲთა“ და ეს ხდება მათი უჩინოყოფის მიზეზი.

დამასკელი დროს მნათობთა მოძრაობას უკავშირებს, თუმცა იქვე დასძენს, რომ მოძრაობენ არა მხოლოდ მნათობები (ცთომილები), არამედ მოძრაობს ცაც! მაგრამ ცა აღმოსავლეთიდან დასავლეთისკენ მოძრაობს, ცთომილების, ანუ პლანეტების მოძრაობა კი ცის საწინააღმდეგოა – დასავლეთიდან აღმოსავლეთისკენ. ამ შვიდი ცდომილის (მთვარე, მერკური, ვენერა, მზე, მარსი, იუპიტერი, სატურნი – Ἥλιος, Σελήνη, Ζεύς, Ἑρμῆς, Ἄρης, Ἀφροδίτη, Κρόνος) მუდმივი მოძრაობა ქმნის ჟამს, რომელიც აქ დროის ზოგადი ცნების გამომხატველია. წელიწადის დროთა ცვლილება მზის ოთხ შემოქცევას უკავშირდება. საწყისად გაზაფხულია მიჩნეული. ამ პერიოდის ბუნებითი თვისება სიცოცხლის დაწყებაა, რამდენადაც ამ პერიოდში შექმნა ღმერთმა ყოვლიერება (τὰ σύμπαντα). ეს პერიოდი 24 მარტიდან 24 ივნისამდე გრძელდება. 24 ივნისიდან 25 სექტემბრამდე პერიოდს საზაფხულო შემოქცევა ეწოდება და უკავშირდება მზის შემაღლებას აღმოსავლეთიდან უფრო ჩრდილოეთის მხარეს. საშემოდგომო შემოქცევას მზის სამხრეთ-აღმოსავლეთისკენ დაშვება განაპირობებს და მისი პერიოდი 25 სექტემბრიდან 25 დეკემბრამდე გრძელდება.

დამასკელი ყურადღებას ამახვილებს დღისა და ღამის გრძლიობის ურთიერთმიმართებაზე და შენიშნავს, რომ დღეღამსწორებითი შემოქცევა საგაზაფხულო პერიოდშია, როდესაც დღე და ღამე ერთმანეთს უტოლდება და ორივეს ხანგრძლივობა 12 საათია. ყველაზე დიდი დღე საზაფხულო შემოქცევის პერიოდშია და თხუთმეტ საათს გრძელდება, შესაბამისად

ღამეა ხანმოკლე – 9 საათიანი, ხოლო საშემოდგომო მოქცევის დროს გვაქვს ყველაზე ხანმოკლე დღე – 9 საათი და უდიდესი ღამე – 15 საათი. აქვე ავტორი საუბრობს წარმართთა ელინთა (ელინთა-Ἕλληνες) ასტროლოგიურ წარმოდგენებზე და კრიტიკულად განიხილავს რა მათ, შენიშნავს, რომ მნათობები არ შეიძლება განაგებდნენ ადამიანთა ბედს, ეს ნების თავისუფლებას ეწინააღმდეგება და ეჭვქვეშ აყენებს ღმერთის სამართლიანობასაც: „Ἡμεῖς γὰρ αὐτεξούσιοι ὑπὸ τοῦ Δημιουργοῦ γενόμενοι κύριοι τῶν ἡμετέρων ὑπάρχομεν πράξεων – რამეთუ ჩვენ, კაცნი, თუთჴელმწიფედ შექმნულ ვართ შემოქმედისა მიერ (E92)\ჩვენ, თვითმფლობელად შექმნილნი დამბადებლისაგან, თუთ ვართ უფალ საქმეთა ჩუენთა (დამასკელი 2000: A92).“

როგორც სამართლიანადაა შენიშნული, იოანე დამასკელის ეს ნაშრომი თავს უყრის და სისტემურად და თანმიმდევრულად გადმოსცემს როგორც თეოლოგიურ-საღვთისმეტყველო, ისე – მეცნიერების სხვადასხვა სფეროთა საკითხებს. მაია რაფავას მითითებით, „ეს ნაშრომი წარმოადგენს საღვთისმტყველო მოძღვრების კლასიკურ სახელმძღვანელოს, რომელშიც დეფინიციების სახით ღვთისმეტყველების გვერდით მოცემულია მთელი შუასაუკუნეობრივი საგანმანათლებლო სისტემით ნაგულისხმევი ცოდნა, რაც თავისთავად ემყარება ქრისტიანული აზროვნების მიერ ანტიკურ-წარმართული ფილოსოფიის გამოყენებას“ (დამასკელი 2000:5).

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. დამასკელი 2000: წმ. იოანე დამასკელი, მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გარდამოცემა // მართლმადიდებელ მამათა შრომები, თბილისის სასულიერო აკადემიის გამომცემლობა, 2000.
2. Migne 1864: Jacques Paul Migne. Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca. t. 94, 1864
3. ინტერნეტსაიტი: : m. s. ivanovi, apokatastasisihttp://www.apocalypse

ნანა მრევლიშვილი

ილია ჭავჭავაძის „განდეგილის“ კონცეპტის გააზრებისათვის

წერილში ჩვენი მსჯელობა ილიას „განდეგილის“ ძირეულ კონცეფციას შეეხება და შეეეცდებით წარმოვაჩინოთ მხატვრული ტექსტის პლასტებში განფენილი ავტორისეული აზრისა და იდეის ჩვენეული ხედვა. ამ თვალსაზრისით კი პოემის სტრუქტურულ სქემაში განსაკუთრებით საინტერესოდ მიგვაჩნია ნაწარმოების ფინალის ინტერპრეტაცია.

აღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებით მკვლევართა უამრავი და, ხშირად რადიკალურად საპირისპირო მოსაზრებები გვხვდება და ყველა თითქოს მყარი არგუმენტით ჩანს ზურგმომაგრებული. მკვლევართა ნაწილის აზრით, ილია განდეგილობას ქადაგებს, ადამიანებს ამქვეყნიურ ცხოვრებაზე ხელის აღებისა და უდაბნოში განმარტოებისაკენ მოუწოდებს (ე. ბოსლეველი, დ. კეზელი), სხვათა ხედვით, ილია გმობს და უარყოფს ცხოვრების ამგვარ წესს, როგორც არსებობის უკიდურესად პასიურ ფორმას და თვლის, რომ ყოველი კაცი, რომელიც განდეგილივით ზურგს აქცევს ცხოვრებას, მასავით დაისჯება (კ. აბაშიძე, ე. კოტეტიშვილი). არსებობს თვალსაზრისიც, რომ ამ პოემით ავტორის მთავარი მიზანდასახულება მიწიერი და სულიერი ცხოვრების ურთიერთშეპირისპირების გამოხატვა, სულიერი მოღვაწეობის ძირითადი ასპექტებისა და სირთულეების გამოკვეთაა და ჩვენება ამგვარ გზასე შემდგარი ადამიანის უცილობელი, გარდაუვალი მარცხისა, ანუ ილია უარყოფს განდეგილობის იდეას ამქვეყნიური მოღვაწეობის სასარგებლოდ („ილიას სურდა დასურათხატებით ეჩვენებინა განდეგილობის უაზრობა და უნიადაგობა – კიკნაძე 1990:57; „ავტორის ჩანაფიქრი განდეგილობის სრული გაცამტვერების ჩვენებაა ისევ და ისევ თანადროული სეკულარული მოძრაობის - „კაცთ ჟრიამულის“ საპირისპიროდ, როგორც უპერსპექტივო გზა“ – ზ. კიკნაძე:http://24hour.itdc.ge); ზოგი მკვლევარი პოემის იდეურ პლასტში საერთოდ არ მოიაზრებს ილიასათვის ნიშნეულ ეროვნულ იდეალებს და თვლის, რომ რაკი ილია ეროვნულისთვის საკმარისად გაისარჯა, ამიტომ „განდეგილში“ ეროვნული იდეალების ძიება ფუჭი მცდელობა იქნება, რადგან

ავტორს აქ ამგვარი იდეალები არ გამოუსახავს („ჩვენი აზრით, საუსებით შესაძლებელია ეს ეროვნული სატკივარი „მგზავრის წერილების," „ბედნიერი ერის," „კაცია-ადამიანის" და სხვათა წაკითხვის შემდეგ „განდეგილში" აღარ ვეძიოთ" - ჩიტაური 2002:?), მავანი ბერის ასკეტიზმში ეგოიზმს ხედავს და ამით ხსნის მის განმარტოვებას ბეთლემში („ილიას განდეგილი ეგოცენტრისტია, მისთვის არ არსებობს მოყვასის არსებობა და მისდამი სიყვარული..." კალანდაძე1996:198). დაახლოებით ამგვარსავე აზრის ავითარებს გ. ასათიანი: „განდეგილის ლოცვის მთავარ მიზანს საკუთარი სულის გადარჩენა წარმოადგენს" (ასათაინი 1982). ა. ბაქრაძის აზრით, რაკი ილიას შემოქმედებაში ქრისტიანული სნეობა მიჩნეულია პიროვნებისა და ერის მხსნელ მოძღვრებად, ეს კონცეპტუალური საფუძველი უნდა ყიგულისხმოთ ამ პოემაშიც - „ყოველმა კაცმა ხორცი უნდა მისცეს სულისათვის, მაშინ გახდება შესაძლებელი ერის განთავისუფლება... რაკი განდეგილს ეს თვისებები არ აღმოაჩნდა, დაიღუპა კიდეც" (ბაქრაძე 2006:153). ს. მეტრეველი „განდეგილის" პრობლემატიკას „გმირის ძიების" ილიასეულ კონცეფციას უკავშირებს - „ადამიანში რწმენის რაინდის მოთხოვნაა და ილიაც ელის რწმენის ახალ რაინდს, მას „ვისიც არ ითქმის სახელი," მაგრამ, რომელსაც დღედაღამ ჩუმი ნატვრით ნატრობს ქართველი ადამიანი" (მეტრეველი 2011:31). გამოთქმულია მოსაზრებაც, რომ „განდეგილი" ერთგვარი „მარგინალური" ტექსტია, რამდენადაც იგი მეცხრამეტე საუკუნის ზოგადკულტურული კონტექსტიდან „ამოვარდნილია" და ამ პერიოდის ძირითადი ტენდენციების „საპირისპიროდ, პოემაში ასკეტი ბერისა და მწყემსი ქალის პერსონაჟთა კონსტელაციის ფონზე ილიას მიერ ინტენცირებულია ანთროპოლოგიური, ეგზისტენციალური და ონტოლოგიური პრობლემატიკა, სადაც ილია ცდილობს მხატერული ტექსტის ფორმატში გაიაზროს (და შესაბამისად, გადაჭრას) სოფლისა და ზესთასოფლის დუალიზმის პრობლება (ბრეგაძე 2010:44).

სად მივაკვლიოთ ჭეშმარიტებას? რატომ დაწერა ავტორმა ნაწარმოები, რომელიც ამდენი ხნის შემდეგ ისევ აზრთა სხვადასხვაობასა და მასში დასმული პრობლემების გაანალიზების, შეფასების სურვილს იწვევს? მხოლოდ სმენს დასატკბობად, პოეზიისთვის ხარკის გადასახდელად არ გაირჯებოდა ილია, რომლის მოღვაწეობის ყველა ასპექტის

საფუძველი საზოგადოებრივად აზროვნება, ქვეყნის პოლიტიკური და სოციალური მდგომარეობის გაუმჯობესებასა და ერის კულტურულ-საგანმანათლებლო დონის ამაღლებაში საკუთარი წვლილის შეტანის სურვილი იყო. აკი თავადვე ამბობდა, „მაშინ ვიმღერ, მხოლოდ მაშინ, მოვსწმენდ ერსა ტანჯვის ცრემლსა.“

კითხვებზე პასუხის გასაცემად მივმართოთ თავად პოემას და მოკლედ გავიხსენოთ, როგორია პოემის სტრუქტურული სქემა, პერსონაჟთა ტიპები და განლაგება.

ნაწარმოებში სულ ორი პერსონაჟია, განდეგილი და მწყემსი ქალი (მწყემსი ქალის მამა მოქმედ პერსონაჟად ვერ ჩაითვლება) და ეს ორი პერსონაჟი ყველაფრით განსხვავდება ერთმანეთისაგან, პრაქტიკულად, ავტორი იძლევა პერსონაჟთა ორ, მკვეთრად ოპოზიციურ სახეს, მაგრამ ვერ ვიტყვით, რომ აქ გმირისა და ანტიგმირის მოდელია გამოყენებული, რამდენადაც ნეგატიურისა და პოზიტიურის მარტივ და ცალსახა დაპირისპირებას არ გვთავაზობს ავტორი. არსებითი განმსგავსება ამ ორ პერსონაჟს შორის ცხოვრების წესის სხვადასხვაობაში მდგომარეობს, რაც, თავის მხრივ, მსოფლმხედველობრივ შეხედულებებს ეფუძნება. ამგვარი ოპოზიციის მოშველიება კი პოეტს ალტერნატიულ შეხედულებათა გამოკვეთაში ეხმარება.

სიუჟეტი ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით ვითარდება. მხატვრული ნარატივის დინამიკაში პოეტი საკმაოდ ვრცელ მონაკვეთებს უთმობს აღწერას. იყენებს როგორც სივრცული, ისე ქრონოლოგიური აღწერის ტიპს. გვიჩვენებს მონასტერს, საკმაოდ მკაცრ გარემო პირობებს, გვაცნობს ამ მონასტრის წარსულ და ახლანდელ მდგომარეობას. მთავარი პერსონაჟი, მეუდაბნოე ბერი, რომლის გარეგნობაცა და ცხოვრების წესიც სრულ შესაბამისობაშია მისივე ცხოვრების გზის არჩევანთან, პოეტს მხოლოდ მესამე თავიდან შემოჰყავს სიუჟეტში. ამასთან, ხაზგასმით აჩვენებს, რომ ამ ბერის მოღვაწეობა ღმერთისთვის სათნოა და მოსაწონი, რისი დასტურიცაა პოემაში აღწერილი სასწაული. ანუ არჩევანი, მიზანი და მიზნის რეალიზების ფორმა ილიას განდეგილი ბერის შემთხვევაში სიუჟეტის განვითარების საწყის ეტაპზე სრულ თანხვედრაში უნდა მოვიაზროთ.

საკუთრივ ამბის მბობას ავტორი მეშვიდე თავიდან იწყებს და მეშვიდე-მერვე თავებში გადმოცემულია განდეგილის

ცხოვრების ერთი საღამო, რომელიც ჯერ მზიანი და მშვენიერია – ღვთის დიდების ხატის მსგავსი, შემდეგ კი ავტორი ხატავს წარღვნის, განკითხვის დღის მაგვარ სურათს. ბუნების ცვალებადობის შესაბამისად იცვლება მწირის ემოციური მდგომარეობაც.

პოემის სტრუქტურულ სქემაში შემდეგი ადგილი უკვე მწყემს ქალს უკავია, რომლის მოსვლასაც განდეგილი იღებს თავდაპირველად ერთგვარი მღელვარებით, ხოლო შემდეგ, როგორც უფლის ნებასა და გამოცდას - სასოებით და გულდამშვიდებით. მომდევნო პასაჟს ავტორი უთმობს ვრცელ დიალოგს, რომელიც მწყემსსა და განდეგილს შორის გაიმართება. დიალოგის დასრულებიდან ვიდრე ფინალამდე, მწირის სიკვდილის ეპიზოდამდე, ავტორი მკითხველს დაანახებს მწირის მძაფრ სულიერ განცდებს, რომლებიც ორი მიმართულებით ვითარდება და შესაბამისად ორი (და ურთიერთდაკავშირებული) საფუძველი აქვს: პირველი - განდეგილის მიერ საკუთარი ცხოვრების წესის მიმართ გამოთქმული ერთგვარი უკმაყოფილება, რომელიც თავად განდეგილისთვისაც მოულოდნელობაა; მეორე - ხორციელი ლტოლვა მშვენიერი მწყემსი ქალისადმი. სიუჟეტის დამამთავრებელი და გამამთლიანებელი შტრიხია სიკვდილი ადამიანსა, რომელიც უსაზღვრო სინანულს განიცდის ჩადენილი ცოდვის გამო.

ამგვარია მხატვრული ტექსტი... მაგრამ როგორია ქვეტექსტი, იდეა, კონცეპტი? ტექსტი შენდება იდეაზე, ტექსტი პირობითობაა, იდეა - არსი. ტექსტი ავტორისთვის კომუნიკაციის საშუალებაა. ვერბალური ფორმა ქმნის იდეის, პრობლემის მხატვრულ-ემოციურ ქსოვილს, ამგვარი ფორმით მიწოდებული პრობლემა აცხოველებს მკითხველის აღქმის, პრობლემის გააზრების, გათავისების უნარს.

რა მიზანს ისახავდა ილიას „განდეგილი?“ ამ პირობითი ტექსტით რისი თქმა სურდა ავტორს მეცხრამეტე საუკუნის ქართული საზოგადოებისათვის?

მოკლედ გავიხსენოთ ის სოციო-პოლიტიკური ვითარება, რომელიც ილიას თანადროულ საქართველოში იყო.

მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისი ერთგვარი ეროვნული გამოცოცხლების ხანა იყო საქართველოსთვის. „სიტყვა მოწოდებაში“ სოლომონ დოდაშვილი აცხადებდა: „ქვეყნის

დაარსებითგან მამულსა ჩვენსა აქვნდა თავისი საკუთარი მდგომარეობა, აქვნდა თვისნი სჯულნი, თვისი სარწმუნოება, თვისი ენა და თვისი ჩვეულება. ნუ უკვე ჩვენ არა ვართ შვილნი მამა-პაპათა ჩვენთანი? ნუ უკვე ჩვენ არა გვაქვს სიმხნე და ძალი ესოდენი, რაოდენიც ჩვენს მამათა ანუ სხვათა მსგავსთა კაცთა?! მაშ რაისათვის ეცოცხალვართ?!" (ს. დოდაშვილი: http://burusi.wordpress.com)

1825 წელს ქართველმა მოღვაწეებმა პირველი სერიოზული, ორგანიზებული ნაბიჯი გადადგეს ამ თვალსაზრისით და პეტერბურგში ჩამოყალიბდა შეთქმულთა პირველი წრე დიმიტრი და ფარნაოზ ბატონიშვილების, დიმიტრი, გიორგი და ელიზბარ ერისთავებისა და სხვათა შემადგენლობით, ხოლო 1826 წელს უკვე მოსკოვში ყალიბდება მეორე წრე, რომელსაც სათავეში სოლომონ დოდაშვილი, დავით ორბელიანი და სხვები უდგებიან. 1830 წლიდან შეთქმულებამ თბილისში გადმოინაცვლა და სრულიად საქართველო მოიცვა. შეთქმულებს მტკიცედ სჯეროდათ წარმატებისა. მათი აზრით, გამარჯვება იმდენად ახლოს იყო, რომ ისინი უკვე ცხარედ დავობდნენ იმის შესახებ, თუ როგორი პოლიტიკური სტრუქტურის სახელმწიფო წყობა უნდა შეექმნათ – მონარქიული, კონსტიტუციური თუ რესპუბლიკური. მათ მიზნებსა და იმედებს განხორციელება არ ეწერა...

1832 წლის 9 დეკემბერს შეთქმულების გაცემის შედეგად დაპატიმრებული აჯანყებულები გაასამართლეს (სულ 145 კაცი), თავდაპირველი განაჩენი – სიკვდილით დასჯა, ნიკოლოზ პირველმა გადასახლებით შეცვალა და რჩეული ქართველი მამულიშვილები რუსეთის სხვადასხვა მხარეში გადაასახლეს.

ნიჰილიზმი, რომელიც მანამდე ერთეულ ადამიანთა განწყობილებაში შეინიშნებოდა, („მცირე ერი ხარ და არ ძალგიძს თავისა თვისისა დაცვა, თვინიერ მფარველისა," - იონა ხელაშვილი (ბაქრაძე:http://burusi.wordpress.com), 1832 წლის შემდეგ განივრცო და ერის დიდი ნაწილის სულიერი მდგომარეობის გამომხატველი გახდა.

წერილში „მეცხრამეტე საუკუნე" აკაკი ბაქრაძე შენიშნავს: „მთელი მე-19 საუკუნის მანძილზე ქართულ აზროვნებაში ორი ნაკადი ებრძოდა ერთმანეთს – იმედი და ნიჰილიზმი. ყველაზე უფრო მტკივნეული ის იყო, რომ

ნიჰილისტები არ ყოფილან ქართველი ხალხის მტრები. მათ უყვარდათ საქართველო, მაგრამ არ სწამდათ მისი ეროვნული ენერგია. ამიტომ სხვის იმედად ყოფნა ერჩიათ. ურწმუნოება კი გამოწვეული იყო ხანგრძლივი ეროვნული ჩაგვრით. ეს მკაფიოდ განმარტა გენერალმა ივანე აფხაზმა გრიგოლ ორბელიანთან საუბარში: „აწინდელი ჩვენი საზოგადოება არის მკვდარი მამულისათვის. ჰსცხოვნებენ უსაგნოდ, დაეხეტებიან უგზოდ, ყოველი ფიქრობს საკუთარი თავისასა სარგებლობისათვის, რომელისა მისაღებად არა მიხედვენ არცა სირცხვილსა, არცა უპატიურსა გზასა, ანგარება არის მათთვის თაყვანსაცემი კერპი, რომლითაც გვეკარგება პატიოსნება. გარნა ნუ გგონია რომელ ესე იყოს ბუნებითი თვისება ქართველთა. არა! ესე არს მხოლოდ ნაყოფი ოცდაათის წლის მორჩილებისა“ (ბაქრაძე:http://burusi.wordpress.com)

როდესაც ილია ბრუნდება საქართველოში, ოცდაათ წელზე მეტია გასული 1832 წლის შეთქმულებიდან.

ილიას კარგად აქვს გაცნობიერებული, რომ საშიშია არა იმდენად დამოუკიდებლობის დაკარგვა, არა მონობა, რამდენადაც - შეგუება ამგვარ მდგომარეობასთან. თავისუფლებადაკარგულ ქვეყანაში მოჩვენებითი მშვიდობა სუფევს. რაკი გარეშე მტერი აგრერიგად აღარ იკლებს ქვეყანას, ქართველებმა თავი კომფორტულად იგრძნეს, დამოუკიდებლობის დაბრუნების რწმენასა და იმედს თანდათან „ოქროს ჯაჭვი“ ჩაანაცვლეს და ეროვნულობის განცდა თითქოს მიაძინეს საკუთარ არსებაში. ერის სასიცოცხლო პოტენციალი ჭეშმარიტად მაშინ იწყებს დაშრეტას, როცა ერს საკუთარი სასიცოცხლო ძალების რწმენა ეკარგება - განა შეუძლია მცირე ერს არსებობა „თვინიერ მფარველისა?“ და თუნდაც არსებობა შეძლოს, მოახერხებს ამ დიდი და ძლიერი „მფარველისაგან“ თავის დაღწევას? „მფარველისაგან,“ რომელმაც საქართველო თავის სახელმწიფო განმგებლობას დაუქვემდებარა, თავისი სახელმწიფოს ერთ მცირე სტრუქტურულ ერთეულად აქცია, ბაგრატიონთა სამეფო დინასტიის მეფობას წერტილი დაუსვა, მრავალსაუკუნოვან ქართულ სამოციქულო ეკლესიას ეგზარხოსი დაუნიშნა და დაიწყო მიზანმიმართული გარუსების პოლიტიკა.

ხედავს ამას ქართველი, მაგრამ რაკი ერთი შეთქმულება სასტიკად დამარცხდა, მომავალი განთავისუფლების რწმენაც

თითქოს თან გაჰყვა მას. ერის ეტაპობრივი დეგრადაცია სარწმუნოებრივი, ზნეობრივ-მორალური ღირებულებების დაკნინებაშიც გამოიხატა. ილიამ კარგად იცის, უმთავრესი, რასედაც ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობა უნდა დაეფუძნოს, არის ეროვნული თვითშეგნების გამოღვიძება, ნაციონალური ღირსების განცდის აღორძინება (ენა და მამული), ქრისტიანობაზე დაფუძნებული ზნეობა (სარწმუნოება), წარმატების რწმენა, იმედი, რადგან ნიჰილიზმი სასიცოცხლო ენერგიას აცლის საზოგადოებას! ილიას თანადროული საზოგადოების მომეტებულ ნაწილში კი ნაციონალობის ცნება ოდენ ფორმალური მნიშვნელობითღა არსებობდა. ეს ჭეშმარიტად მომაკვდინებელი იყო ერისთვის.

არსებული ვითარების გააზრებით იწყებენ მოქმედებას სამოციანელები ილიას თაოსნობით. მათ კარგად აქვთ გაცნობიერებული - თვინიერ მომავალი წარმატების რწმენაზე დაფუძნებლი მიზანმიმართული, რაციონალური ქმედებისა, ფუჭი იქნება უკუთესი მომავლის შექმნის ყოველი მცდელობა, ჩანასახშივე გაიწირება ყველა მიზანი. აწმყო, რომელიც არ სწყალობს ქართველ ერს, არ უნდა გახდეს ტოტალური უიმედობის მიზეზი, თუ ერმა მოახერხა და ირწმუნა საკუთარი პოტენციალი, აუცილებლად მიაღწევს წარმატებას, აუცილებლად დააღწევს თავს განსაცდელს, რაც არ უნდა დაუძლეველი ჩანდეს იგი. მანამდე კი ერი ერად უნდა იქცეს, დათითოკაცებული ქართველობა უნდა გამთლიანდეს, ძილშიც არ უნდა ასვენებდეს სამშობლოზე ფიქრი, თითოეული პიროვნების ძალისხმევა უნდა ჩაიდოს საერთო საქმეში.

როგორი პიროვნება ეიმედება ილიას ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის ძნელ გზაზე?

უპირველესად, ზნეობრივი! ამასთან, ილიასთვის ზნეობრიობის ამოსავალი, როგორც შევნიშნეთ, ქრისტიანული ზნეობაა. გაეიხსენოთ ოთარაანთ ქვრივი - ქმედითი, პრინციპული, მართალი, მოყვასის დასახმარებლად მუდმივად მზად მყოფი, მცონარებისა და უსაქმურების რისხვა, არა მოჩვენებითად საქმიანი (შდრ.: დარეჯანის პერსონაჟი), არამედ მიზანმიმართული, საჭიროებაზე ორიენტირებული, ღირებული ტრადიციების ერთგული და დამცველი, გონიერი, რაციონალური, ავტორიტეტული, თავად სამართლიანი და უსამართლობის წინააღმდეგ მებრძოლი, მოწყალე და

ქველმოქმედი, რომელიც თავის ქველმოქმედებას კი არ ამსეურებს, მალავს (როგორც ამას მოიმოქმედებდა ყველა ჭეშმარიტი ქრისტიანი) და ამისთვის, მუდამ მართლისმოქმელი, უწყინარ ტყუილსაც კი არ ერიდება, მოსიყვარულე დედა, ქმრის ხსოვნის ერთგული მეუღლე... ასეთია ზნეობრივი ადამიანის სახე ილიასთვის, ამგვარ ადამიანებსე შეიძლება დაშენდეს ქვეყნის მომავალი და ამგვარ ადამიანთა ზნეობა, პრაქტიკულად, იდენტურია ქრისტიანული ზნეობისა.

მეორე, რაც ილიასთვის ასევე პრინციპულად მნიშვნელოვანია - ზნეობრივი ადამიანი აუცილებლად **საზოგადოებრივად მოაზროვნე** უნდა იყოს. პირველი მოიცავს მეორეს. ისევ „ოთარაანთ ქვრივის" პერსონაჟს, ამჯერა გიორგის მოვიხმობთ. გიორგი ჭეშმარიტად ოთარაანთ ქვრივის შვილია, ასრითაც და საქმითაც მსგავსია თავისი ღირსეული დედისა. გიორგის საქციელით აღფრთოვანებული არჩილი დას ეუბნება: „ნამუსი ჰქონია, ნამუსი!.. ის დიდი ნამუსი, რომელიც სხვისასაც ისე ერჩის, როგორც თავისას... ჰხედავ, უსწავლელი კაცია. მაგისი ნამუსი ჭკუით კი არ არის ახილებული, გულით გამოკვებილია, მარტო გულით. ეს დიდი საქმეა, ჩემის ფიქრით, იმიტომ, რომ მაგისთანა ნამუსი მთელის გვამის, მთელის აგებულების წყურვილია, როგორც სითბო სიცივეში, როგორც სიგრილე სიცხე-პაპანაქებაში, როგორც პური შიმშილში" (ჭავჭავაძე 1984:490).

ამდენად, საზოგადოებრივი აზროვნება, რომელსაც ილიამ „დიდი ნამუსი" უწოდა, ზნესრული ადამიანის უცილობელი მახასიათებელი უნდა იყოს. ამგვარი ზნესრული და საზოგადოებრივად მოაზროვნე ადამიანები თუ შეძლებენ თვალი გაუსწორონ რეალობას, სახელი დაარქვან პრობლემას, მთელი ძალისხმევა ამ პრობლემის აღმოფხვრისკენ მიმართონ.

მაგრამ მხოლოდ ზნეობრივი, საზოგადოებრივად მოაზროვნე ადამიანი ვერ შეძლებს დასახული მიზნის მიღწევას. ამისთვის კიდევ ერთი უცილობელი ფაქტორია საჭირო – **რწმენა!** რწმენა საკუთარი თავისა, რწმენა საკუთარი შინაგანი პოტენციალისა, დასახული მიზნის წარმატებით განხორციელების რწმენა, რწმენა მართალ საქმეში უფლის თანადგომისა! ილიასეული გააზრება რწმენისა დოგმების ბრმად მიყოლასა და მორჩილებას არ გულისხმობს. ილიასთვის რწმენა აუცილებლად ცოდნასთან სინთეზში განიხილება. ამგვარი

რწმენაა მისთვის ღირებული და ამდენად გამოგვეკვეთა კიდევ ერთი საჭირო და აუცილებელი მახასიათებელი ილიასეული ქმედითი პიროვნებისა – **განათლებული, მოაზროვნე** ადამიანი, რომელმაც კარგად იცის როგორ გაკვალოს სავალი გზა, რა მიზანს ემსახურება მისი თითოეული ნაბიჯი (ამასთან, შესაძლოა, ადამიანს არ ჰქონდეს მიღებული კლასიკური განათლება, მაგრამ მისი ქმედება ყოველთვის ეფუძნებოდეს რაციონალურ აზროვნებას. ამისი დასტური ოთარაანთ ქვრივის ხუთი ქისაა, ხოლო ალტერნატივა – თათქარიძეთა სიბრიყვე, ცრურწმენა, საფუძველგამოცლილი ყოფა).

როგორია ამ თვალსაზრისით განდეგილის პერსონაჟი? რამდენად ზნეობრივია მისი მხატვრული სახე? რა ხარისხისაა მისი რწმენა? რამდენად კარგად აქვს გაცნობიერებული საკუთარი ქმედების არსი და დანიშნულება? საკუთარ თავში ჩაკეტილი ეგოისტია და საკუთარი სულის ხსნის მეტი არაფერი ადარდებს თუ მოყვასის სიყვარულით აქვს გული გამთბარი? **ანუ შეიძლება თუ არა ამ პოემაში ვეძებოთ ილიას მსოფლმხედველობისა და ეროვნული მრწამსის გამომხატველი ზოგადი ტენდენციები?**

განდეგილის პორტრეტი, პრაქტიკულად ქრისტიანული იკონოგრაფიული სახისმეტყველების ნიმუშია. მისი მხატვრული სახის კონსტრუირებისას მთელი აქცენტი გადატანილია სულიერ პლანზე და ხორციელსაც იმდენად მოიხმობს ავტორი, რამდენადაც ისევ სულიერის გამოსახატავად სჭირდება ის – გამხდარი, სიწმინდის მადლით სხივმოსილი სახე, „ნაოჭად შეკრული შუბლი“ – სიმბოლო გონიერებისა, რომელიც შარავანდედითაა დამშვენებული, თვალები, ღრმა და მეტყველი, რომლებიც კდემასა და სათნოებას ასხივებენ.

ვნახოთ უფრო დეტალურად როგორია განდეგილის პორტრეტი:

„არ იყო ხნიერ, მაგრამ ვით წმინდანს
სულის სიმაღლე ზედ დასჩენოდა,
ზედ ეტყობოდა, რომ სული მისი
სულ სხვა მსოფლიოს შეეხიზნებოდა.
სახე გამხდარი, კუშტი და მწყრალი
სიწმინდის მადლით დაეშვენებოდა,
და მაღალს შუბლსა, ნაოჭად შეკრულს,
შარავანდედი გადაეფენოდა.

მისთა მცხრალ თვალთა ღრმა მეტყველება
ესოდენ იყო წყნარი და ტკბილი,
თითქო მათ-შიგან ჩასახლებულა
თვით სათნოება, კდემით მოსილი;
თითქო ნელისა სიხარულითა
სამოთხის ღია კარს შეჰხარიან
და სულთან ერთად უფლისა მიმართ
სასოებითა მიისწრაფიან.
ლოცვით და მარხვით ხორც-უძლურ-ქმნილი
ჰგვანდა წმინდანსა იგი წამებულს,
მრავალგზით ტანჯულს და ტანჯვათ ზედა
ძლევით-მოსილსა და განდიდებულს"

(ჭავჭავაძე 1984:176)

მოხმობილი მონაკვეთი საკმაოდ ინფორმაციულია. ჩვენ ვხედავთ შუახნის ადამიანს, რომლის სულიერ სიმაღლეს ავტორი თითქმის წმინდანის სიმაღლეს უთანაბრებს. სულიერი ღირებულებებით თუ მსოფლმხედველობრივი იდეალებით იგი ამაღლებულა წუთისოფლის ამაო და წარმავალ შფოთზე და თავი შეუფარებია სამყაროსთვის, რომელშიც მან სიმშვიდე პოვა („მისთა მცხრალ თვალთა ღრმა მეტყველება ესოდენ იყო წყნარი და ტკბილი"), საკუთარი ცხოვრების წესით თითქმის წმინდანობამდე მიუღწევია („ლოცვით და მარხვით ხორც-უძლურ-ქმნილი ჰგვანდა წმინდანსა იგი წამებულს"), ხოლო წმინდანობამდე ამაღლებას დაუღალავი მოღვაწეობით, ხორცის გვემის ფასად სულის გაძლიერებით, ტკივილის, ტანჯვის დათმენითა და საბოლოოდ ტანჯვის ძლევით მოაღწია - ტანჯვით ტანჯვის დამთრგუნველი გახდა („ჰგვანდა წმინდანსა... მრავალგზით ტანჯულს და ტანჯვათ ზედა ძლევით-მოსილსა და განდიდებულს"). ამგვარი სახისმეტყველებითი ფორმულარი მაცხოვრი ეპითეტს გვახსენებს საადღგომო პარაკლისიდან (შდრ.: – „ქრისტე... სიკვდილითა სიკვდილისა დამთრგუნველი"). ამდენად, ჩვენ წინაშეა სულიერად ამაღლებული, გაძლიერებული, მშვიდი, სათნო და კდემით მოსილი ადამიანი.

ვერ გავიზიარებთ მოსაზრებას, რომლის მიხედვითაც განდეგილი სულიერად გაუწონასწორებელ ადამიანადაა მიჩნეული. ნ. ჩიტაურის შენიშვნით, „პოემის დასაწყისიდანვე იგრძნობა, რომ განდეგილი არ არის მშვიდი, გაწონასწორებული პიროვნება, რომ მისი ხასიათი დისჰარმონიულია. მას თითქოს

თან სდევს რაღაცის შიში. ამიტომაც „თავის სიწმინდეს ყოველდღე თურმე ამ სასწაულით შეიმოწმებდა.“ გავიხსენოთ მისი ფიქრები მწყემსი ქალის გამოჩენისას, მისი მუდმივი შეგრძნებები ღვთის მოსალოდნელი გამოცდისა: „ღმერთს სწადიან მწირი ცოდვილი დღეს გამომცადოს“... მწირს ხმა ეოცა... ქალის ხმას ჰგვანდა... შეკრთა, შეშინდა ამა ხმისაგან, ნუთუ აწ ბედმა ქალის სახითა განსაცდელი რამ მას მოუველინა?“ და ა. შ. (ჩიტაური 2002:?).

მოღვაწეობის გზა, რომელიც განდეგილმა აირჩია, ურთულესია და წინააღმდეგობებით აღსავსე. დასაძლეევი და გადასალახი, რა თქმა უნდა, ძალიან ბევრი დაბრკოლებაა. ადამიანური ენერგიის გასაოცარი მობილიზებაა საჭირო, რომ იცხოვრო მონასტერში, მყინვარზე, ასკეტური ცხოვრების წესით, მარტომყოფობაში. მაგრამ, როდესაც ილია განდეგილის პერსონაჟს წარუდგენს მკითხველს, უკვე ხაზგასმით მიუთითებს, რომ მას, მწირს, სულიერი მოღვაწეობის გარკვეული ეტაპი გადალახული აქვს და „ტანჯვათა ზედა ძლევით-მოსილია.“ ანუ სიუჟეტის განვითარების საწყის ეტაპზე განდეგილის პერსონაჟის ავტორისეული შეფასება ტექსტის ზედაპირზევე დევს, ხოლო პერსონაჟისადმი ავტორისეული დამოკიდებულების დამაგვირგვინებელი შტრიხია ღვთისგან მადლის ნიშნად ბოძებული სასწაული. ამდენად, ავტორი მთელ ძალისხმევას იქით მიმართავს, რომ დაგვანახოს ზნესრული, განწმენდილი, ადამიანურ იდეალთან მიახლოებული პერსონაჟის სახე. ამგვარია ავტორისეული პოზიცია. მაგრამ, რასაკვირველია, სულიერების გზაზე სიძნელეების დაძლევა და გარკვეულ საფეხურზე ასვლა ხორციელი ადამიანისათვის უეჭველ და საბოლოო წარმატებას არ გულისხმობს. წმ. გრიგოლ ნოსელის ცნობილი თეზა - „მარადის საკუთარ თავზე მაღლა“ - სწორედ იმის გააზრებას ეფუძნება, რომ ხორციელ ადამიანს მუდმივად მართებს წინსვლაზე, განვითარებაზე ზრუნვა, რადგან შეჩერება უბრალოდ შეჩერება არ არის, ის გარდაუვალი რეგრესია. ოთარაანთ ქვრივსა არ იყოს, წუთისოფელს არ შეიძლება თვალი მოუხუჭო, სიფხიზლე არ შეიძლება მოადუნო. მწირი ყოველდღე ღვთისგან ბოძებული სასწაულით იმოწმებს თავის სიწმინდეს. ეს სწორედაც სიფხიზლის მიმანიშნებელია! მიმანიშნებელია არა ამპარტავანებისა, არამედ - საკუთარი სულიერი მდგომარეობის მუდმივი კონტროლისა. ზემოთ შიშსა

და გამოცდასე ბრძანებდა ნ. ჩიტაური. უნდა შევნიშნოთ, რომ უგუნური გამბედაობა, გადაჭარბებული რწმენა საკუთარი შესაძლებლობებისა, რომელიც ამპარტავნების საფუძველს გვაგულისხმებინებს, ისეთივე დამღუპველი შეიძლება აღმოჩნდეს ადამიანისათვის, როგორიც – სიმხდალე და ურწმუნოება. ქართული მწერლობა სიფრთხილის, ფხიზელი გონებისა და შიშის მკვეთრ დიფერენცირებას გვთავაზობს. აკაკი წერეთელი „გამზრდელში" შენიშნავდა:

„ერთმანეთის მინამსგავსი,
შიში სხვაა, სიფრთხილე სხვა,
ისე როგორც სხვადასხვაა
ღვთის წყალობა და ღვთის რისხვა."

წმ. ნიკოდიმოს მთაწმიდელი თავის ცნობილ ტრაქტატში „უხილავი ბრძოლა" სიფხიზლეს აიგივებს საკუთარი თავისადმი გამოჩენილ უნდობლობასთან, რაც ამპარტავნების დაძლევის წინაპირობაა. წმ. ნიკოდიმოსი არწმუნებდა ქრისტიანებს: „საკუთარი თავის უნდობლობა, საყვარელო ძმაო, ისეთი აუცილებელია ჩვენს ბრძოლაში, რომ მის გარეშე, მერწმუნე, არათუ სასურველ გამარჯვებას მოიპოვებ, მტრის ყველაზე უმნიშვნელო თავდასხმასაც ვერ გაუძლებ. ღრმად ჩაიბეჭდე ეს გულსა და გონებაში. წინაპართა ცოდვით დაცემის დღიდან, მიუხედავად ჩვენი სულიერ-ზნეობრივი ძალების დასუსტებისა, საკუთარ თავზე მაინც დიდი წარმოდგენისანი ვართ. ყოველდღიური გამოცდილება ძალზე შთამბეჭდავად გვარწმუნებს ამ აზრის სიცრუეში. ჩვენ კი, ხიბლში მყოფნი, ვერ ვგრძნობთ ამას და მაინც მუდმივად გვჯერა, რომ რაიმეს, და თანაც მნიშვნელოვან რაიმეს წარმოვადგენთ. ეს სულიერი უძლურება, ძალზე ძნელად შესამჩნევი და შესაცნობი, ყველაზე მეტად საძულველია ღვთისათვის, როგორც ჩვენი თავნებობისა და თავისმოყვარების უპირველესი გამოვლინება და ყველა ჩვენი ვნების, დაცემისა და უკეთურების წყარო, საფუძველი და მიზეზი. ის ახშობს გონებისა და სულის იმ ერთადერთ კარს, საიდანაც ჩვეულებრივ შემოდის ჩვენში ღვთის მადლი და არ აძლევს მას შიგნით შეღწევისა და დამკვიდრების საშუალებას" (ნიკოდიმოსი: http://www.orthodoxy.ge/tserilebi/brdzola).

მოცემული ამონარიდის მიხედვით, საკუთარი თავისადმი უნდობლობა გულისხმობს სიფხიზლეს, განსაცდელისთვის მუდმივად მზადყოფნას, სხვაგვარად – წმ. ნიკოდიმოსი

თვითშეფასების ადეკვატურობისა და ხიბლისაგან თავის დაღწევისაკენ მოუწოდებს სულიერების გზაზე დამდგარ ადამიანებს.

გადაჭარბებული რწმენა საკუთარი ძალებისა ისევე გაშორებს მიზანს (ცხონების გზა იქნება ეს თუ სხვა რამ, გნებავთ – ყოფითი საქმიანობა), როგორც - რწმენის ნაკლებობა. ამდენად, თუ რაიმე არ შეიძლება ვუსაყვედუროთ განდეგილს, სწორედ ის, რომ იგი გამუდმებით ფხიზლობს, ბოძებული სასწაულის გამო გული არ დაუარხეინებია და მწყემს ქალს, ღვთისაგან გამოგზავნილ განსაცდელად მიჩნეულს, ერთგვარი შიშით და ქრისტიანული მორჩილებით იღებს საკუთარ სამყოფელში.

ეს ერთი მხრივ, მაგრამ, მეორე მხრივ, სასწაულის ქრისტოლოგიური დატვირთვა რწმენის მაღალ საფეხურს ნამდვილად ვერ გვაგულისხმებინებს, რადგან, სასწაული, როგორც ღმერთის არსებობის მატერიალური გამოვლინება, ხილული დასტური, საჭიროა იმისთვის, ვისთვისაც ეჭვის ფაქტორი საბოლოოდ არ გამქრალა. ამდენად, სასწაული არის არა მხოლოდ ჯილდო, მადლი, ღვთისაგან განდეგილისთვის მოვლენილი, არამედ, იმავდროულად, სასწაული არის შემწე და დამხმარე განდეგილისთვის ღვაწლის გზაზე და რაკი განდეგილი ამგვარ ხილულ, რეალურ შემწეობას საჭიროებდა, ჩანს ავტორს ამ შტრიხით, სულიერი ღვაწლის გამოკვეთასთან ერთად, რწმენის ხარისხის ჩვენებაც სურდა. თუმცა არალოგიკური გვეჩვენება მტკიცება იმისა, რომ მწყემსი ქალის გამოჩენამდე განდეგილი ცოდვით დაცემის რაიმე კონკრეტულ ნიშნებს ავლენდა. მკვლევარი მაია ნინიძე საკმაოდ ვრცელ და საინტერესო წერილში „დაცარიელებული ბეთლემი“ შენიშნავს: „ჩამავალი მზის ხარბად ყურება მიგვანიშნებს, რომ ბერშიც ხორციელმა თვალმა გაიღვიძა და მიაძინა სულიერი. აი, ამ სულიერ სიცარიელეში, ამ ნაპრალში შემოაღწია საცდურმა - გარედან მოისმა ხმა. სულიერად მიძინებულ ბერს შეეპარა ზედმეტი თვითდაჯერება. წარმოიდგინა, რომ უკვე მზად არის გაუძლოს ცდუნებას და ცოდვაში არ ჩავარდეს. ამიტომ „გულდამშვიდებით“ გაუღო კარი იმ საცდურს, რომელსაც ადრე ერიდებოდა. სიფხიზლემოდუნებული და ამპარტავნებაშეპარული ბერი არ აღმოჩნდა იმ სულიერ სიმაღლეზე, რომ ამ შემოტევისათვის გაეძლო. ამჯერად სიძვამ სძლია. დაცემის

შემდეგ მისი რწმენის კიდევ უფრო შესუსტება იმაში გამომჟღავნდა, რომ ცოდვის უფსკრულში ჩავარდნილი, სულიერების კიბის პირველ საფეხურსე შედგომას და თანდათანობით ამაღლებას კი არ შეეცადა, არამედ კვლავ მწვერვალსე მოინდომა უცებ აღმოჩენა - სასწაულებრივი ნიში მოითხოვა ღვთისაგან და როცა არ მიიღო, ჩავარდა უკანასკნელ და საბედისწერო ცოდვაში - სასოწარკვეთილებაში" (ნინიძე : http://www.orthodoxy.ge).

ამონარიდის მიხედვით, ჩამავალი მზის მშვენიერებით დატყვევებულ ბერში სულიერი მიძინებულია და ხორციელი მძლავრობს. ვფიქრობთ, ტექსტისეული მინიშნებების გაუთვალისწინებლობა ხშირად მსჯელობას მცდარი მიმართულებით წარმართავს ხოლმე. ჩამავალი მზის ყურება არ შეიძლება ხორციელის გაღვიძებადა და სულიერის მიძინებად აღვიქვათ, რადგან თავად ავტორი ამ პასაჟში ხაზს უსვამს სულიერი მოღვაწის სწრაფვას ყველაზე ლამაზსა და დიადში, ამ შემთხვევაში - მზეში, ღვთის ხატება განჭვრიტოს.

ქრისტიანული სიმბოლიკა მნიშვნელოვანწილად ეფუძნება ნათლის ესთეტიკას. ხოლო მზე, ნათელი დაუღამებელი, მზიანი ღამე, სიმართლის მზე, გონისეული სინათლე (მამა ღმერთის მეტაფორა) და სიმბოლურ განსახოვნებათა ამ ტიპის ფორმები ხშირად დასტურდება მაცხოვრის, მამა ღმერთის ან მთლიანად - სამების სიმბოლოებად როგორც სასულიერო მწერლობის (და განსაკუთრებით – ჰიმნოგრაფიულ), ასევე - საერო მწერლობის ძეგლებში. თავის მხრივ, მზის ამგვარი სახეობრივი გააზრება პლატონის ფილოსოფიიდან იღებს სათავეს. ამდენად, მზის სახეში ღვთის ხატების დანახვა ტროპული მეტყველების ტრადიციულ ფორმად შეიძლება მივიჩნიოთ. მით უფრო, რომ ავტორი ამ დიად სანახაობაში სიწმინდის („უბიწო... ხილვა") კონტექსტს უსვამს ხაზს და აქ მზე მწირის ცნობიერში ასოცირდება ღვთის მატერიალური გამოვლინების ფორმასთან:

„ამა უბიწო დიადი ხილვით
წარტყველ იქნა განყენებული
<u>და ვით ცხოველ ხატს ღვთის დიდებისას</u>
<u>შესცქერდა მზესა განცვიფრებული</u>"

(ჭაეჭაეაძე 1984:178)

აქვე, მ. ნინიძის შენიშვნით, ბერის არსებაში სულიერი სიცარიელე დასადგურებულა. „აი, ამ სულიერ სიცარიელეში, ამ ნაპრალში შემოაღწია საცდურმა...“ (ნინიძე:http://www.orthodoxy.ge).

განდეგილი, როგორც ქალთან საუბრისას თავადვე ამბობს, უკვე მრავალი წელია აქ, ამ მყინვარზე მოღვაწეობს და მზის ჩასვლის იმგვარი სურათიც, როგორიც დასაწყისშია მოცემული, არაერთგზის ექნება ნანახი... რის საფუძველზე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ამ ჯერზე ჩამავალი მზის ხილვამ მასში სულიერი სიცარიელე გამოიწვია? რით განირჩა ეს შემთხვევა სხვათაგან? და თუ არაფრით, მაშინ ხომ არ შეიძლება მზის ყოველი ჩასვლა განდეგილის სულიერი რყევის მიზეზად წარმოვიდგინოთ? ეს არ იქნებოდა სამართლიანი დამოკიდებულება განდეგილის ღვაწლის მიმართ და არც ტექსტი არ იძლევა ამგვარი დასკვნის საშუალებას.

მ. ნინიძის მსგავს აზრს ავითარებს ნ. ჩიტაურიც: „უფლისმიერი მადლით განმსჭვალული ასკეტი ხორციელი თვალით დანახულმა სურათმა განაცვიფრა. განცვიფრება ძალაუნებურად აღფრთოვანებასაც გულისხმობს. აქ მთავარია მიზეზი განდეგილის ასეთი სულიერი მდგომარეობისა: ძნელია დათრგუნო ხორციელი თვალი, ძნელია უყურო ჩამავალ მზეს და მისგან შობილ მშვენიერებას და არ აღფრთოვანდე“ (ჩიტაური 2002:)

ამონარიდის მიხედვით, მკვლევარი მიიჩნევს, რომ მზის სილამაზით განცვიფრება, მით უფრო, აღფრთოვანება, ხორციელი თვალის თვისებაა და შეუფერებელია განდეგილობაში მყოფი მოღვაწისთვის. ქრისტიანობამ სილამაზის ახლებური ჭვრეტა მოიტანა, თავისი არსით განსხვავებული ანტიკურისაგან, თორემ სილამაზისა და მშვენიერების აღქმას ქრისტიანობა არ უარყოფს, ისევე როგორც არ უარყოფს ხორცს, სხეულს. პირიქით, მატერია, სხეული ღვთის ქმნილებაა, სქესთა ურთიერთობა, ცოლ-ქმრობა, ეკლესიის მიერ იკურთხება. ამდენად, აქ საჭიროა მკვეთრი დიფერენცირება, რა მიიჩნევა ცოდვად და რა – არა! არა - ხორცი, სხეული თავისთავად, არამედ - ხორციელი ვნებანი, ბიწიერება, მრუშობა, ნაყროვანება და ა. შ. ამავე ჭრილში შეიძლება განვიხილოთ სულის მდგომარეობაც. ამდენად, ოპზიციაა არა სული და ხორცი, არამედ – ცოდვა და სათნოება.

შორს ვართ იმ აზრისგანაც, რომ განდეგილის სულიერი რყევა მისი საბოლოო დაღუპვის მიზეზად მივიჩნიოთ. სავსებით სამართლიანად შენიშნავს გ. კალანდარიშვილი თავის უაღრესად საინტერესო წერილში „ტრადიციული ქრისტიანული სიუჟეტი და ასკეტიზმის პრობლემა ილიას პოემაში „განდეგილი:“ „ასკეტიზმის იდეოლოგიიდან გამომდინარე... გაგვიჭირდება აეხსნათ გმირის ტრაგედია მასში ბუნებრივი ინსტინქტების ამოქმედებით, როგორც ამას კ. აბაშიძე გვთავაზობს. ძალზე მცირე საბუთია განდეგილის სიკვდილისათვის მასში ხორციელი მისწრაფების ხანმოკლე აღზევება და მით უმეტეს სულ არ არის საბუთი ასკეტური იდეალის ტოტალური დამარცხების განსახიერებისთვის, თუ მაინცადამაინც ასეთ განზრახვას ილია ჭავჭავაძეს მივაწერთ. ასკეტიზმის ქრისტიანული დოქტრინა ამ თვალსაზრისით პოემის სიუჟეტთან წინააღმდეგობას არ ქმნის, რომ ამან განაპირობოს პერსონაჟის ტრაგედია. ტრაგიკულ წინააღმდეგობრიობას მხოლოდ მაშინ ექნებოდა ადგილი, ქრისტიანულ ასკეტიზმს აბსოლუტურად რომ გამოერიცხა ადამიანის ბუნების ცოდვილიანობა, უარეყო ცოდვისა და სინანულის კორელაცია და დაუშვებლად მიეჩნია ასკეტური ცხოვრების დროს სქესობრივი სურვილის ან რომელიმე სხვა ცოდვილიან ფიქრის ხანმოკლე გაელვებაც კი. მაგრამ, როგორც ცნობილია, ქრისტიანული მოძღვრების საფუძველი ბიოლოგიური ბუნების უარყოფა კი არ არის, არამედ მასზე სულიერი ამაღლება. ასკეტური იდეოლოგია, რა თქმა უნდა, არ უგულებელყოფს ქრისტანული მორალიზმის ძირითად პრინციპს – განუწყვეტელ ზნეობრივ ბრძოლას „შინაგან ადამიანში“ და არ აღიარებს, რომ სულიერი ცხოვრების რომელიმე ეტაპზე ბრძოლა წყდება და მუდმივი სიფხიზლის ადგილს რაღაც განსაკუთრებულიი რელიგიური პროსტრაცია იკავებს.“ (კალანდარიშვილი 2006:144)

ამდენად, პოემის დასაწყისში პოეტი განდეგილის სახით წარმოგვიდგენს **ზნესრულ ადამიანს**, რომელსაც მოღვაწეობის საკმაოდ მძიმე ფორმა აურჩევია და რომელმაც ამ გზასე მნიშვნელოვან წარმატებასაც მიაღწია, თუცა ამ გზის გასრულებამდე და ღვაწლის წარმატებით დაგვირგვინებამდე ჯერ შორია...

ახლა ვნახოთ, შეუძლია თუ არა ამ ადამიანს **მოყვასის ტკივილის გათავისება**, მასზე ზრუნვა, მისთვის მოღვაწება, თუ

მისი სიერცე ეიწროა და შემოსაზღვრული მხოლოდ საკუთარი პიროვნული „ეგოთი“?

გავიხსენოთ ჭექა-ქუხილის დროს განდეგილის ლოცვის ეპიზოდი. აქ განდეგილი ქვეყნის გადარჩენას შესთხოვს უფალს, მისი გულმხურვალე ლოცვის ჩვენებით აეტორი გამოკვეთს განდეგილის მოყვასისადმი დამოკიდებულებას. საესებით სამართლიანად შენიშნავს ა. ბაქრაძე: „განდეგილს უარუყვია ცოდვა და არა მადლი, თორემ სიკეთისა და მადლის სამსახური ქრისტიანობის უპირველესი მცნებაა. ამას დასტურად არ სჭირდება საბუთების მოშველიება. ეს პოემაში მკაფიოდ ჩანს. როცა ქარიშხალი ამძვინვარდა, ცამ პირი მოიხსნა და ქვეყანას წარღვნით დაემუქრა, განდეგილი

„ცრემლით ალტობდა ღვთის-მშობლის ხატსა
და ხელაპყრობით ევედრებოდა
წარწყმედისაგან ქვეყნისა ხსნასა.“ (ბაქრაძე : 141)

რადიკალურად მიგვაჩნია ამ კუთხით გ. კალანდარიშვილი თვალსაზრისი, რომლის მიხედვითაც „განდეგილმა შეიზიზღა არა მხოლოდ ცოდვის იდეა, არამედ ცოდვილი ადამიანები და განშორდა ქვეყანას“ (კალანდარიშვილი 2006:158). ადამიანებისადმი ამგვარი ზიზღი არ იგრძნობა განდეგილის საუბარში.

ჭეშმარიტი ქრისტიანობა, თვინიერ მოყვასსე ზრუნვისა, მისი თანადგომისა, წარმოუდგენელია. ვფიქრობ, მტკიცება იმისა, რომ ასკეტიზმი არ არის ადამიანის არსებობის პასიური ფორმა, ორიენტირებული ოდენ საკუთარი სულის ხსნაზე, ზედმეტია. ჭეშმარიტი ასკეტი ეს ქმედითი სულიერი მოღვაწეა, ზნეობის მაგალითია, რეალური შემწე და დამხმარეა მოყვასისა. არგუმენტების მოხმობა შორს წაგვიყვანდა, გრიგოლ ხანძთელისა და მისი სულიერი ძმების მაგალითით შემოვიფარგლებით. ჩვენ აზრით, ამ პრინციპით არის შექმნილი განდეგილის პორტრეტიც.

გავიხსენოთ მეორე ეპიზოდიც, როდესაც განდეგილი განსაცდელში ჩავარდნილ ადამიანს დახმარების ხელს უწვდის:

„— „მართალი სთქვი შენ... თუ ხარ ძე კაცის,
ცოდვაა გარეთ დაგტოვო ამ დროს;
თუ მაცდური ხარ, სჩანს ღმერთს სწადიან
მწირი ცოდვილი დღეს გამომცადოს.

ამოვედ, ეინც ხარ!.. იყავნ ნება ღვთის!..“

(ჭავჭავაძე1984:180)

როგორც ვხედავთ, განდეგილი მზად არის, საკუთარ სამყოფელში თუნდაც ეშმაკეულის შემოშვების რისკის ფასად, დახმარება გაუწიოს გაჭირვებაში ჩავარდნილ მოყვასს. ბერის კელია ასკეტური ცხოვრების მკაცრად განსაზღვრული წესის ნაწილია. ის ერთსა და იმავე დროს საპყრობილეც არის მოღვაწისთვის და თავდაცვის, ცოდვისაგან თავის მოზღუდვის საშუალებაც. ბერმონაზვნური ცხოვრების ფუძემდებლად მიჩნეული ანტონი დიდი შეაგონებს სულიერი მოსაგრეობის მსურველთ: „შენი სენაკი საპყრობილედ აქციე საკუთარი თავისთვის... ქალს ნებას ნუ მისცემ მოგიახლოვდეს, და მით უფრო, არაფრით არ დაუშვა, რომ იგი შენს საცხოვრებელ სენაკში შემოვიდეს, რადგან ქალის კვალად შენთან ქარბორბალა შემოვა ამაო ზრახვათა. ქალთან ერთად ნურასდროს ნუ მიიღებ საზრდოს, და ნურც ყრმასთან გაიზიარებ ტრაპეზს, მით უმეტეს, არც მეგობრობა გმართებს მათთან...“ (წესდება: http://sarcmunoeba.com) მაგრამ, ამგვარი საფრთხის გააზრების მიუხედავად, განდეგილი მაინც შემოუშვებს საკუთარ სამყოფელში გასაჭირში ჩავარდნილ მოყვასს, რაკი ამ შემთხვევაში ალტერნატიულ ქმედებას შედეგად, შესაძლოა, ადამიანის დაღუპვა მოჰყოლოდა.

აქ კიდევ ერთ მონაკვეთზე გვინდა შევაჩეროთ ყურადღება მ. ნინიძის ზემომხმობილი ციტატიდან. პატიეცემული მკვლევარი შენიშნავდა: „სულიერად მიძინებულ ბერს შეეპარა ზედმეტი თვითდაჯერება. წარმოიდგინა, რომ უკვე მზად არის გაუძლოს ცდუნებას და ცოდვაში არ ჩავარდეს. ამიტომ „გულდამშვიდებით“ გაუღო კარი იმ საცდურს, რომელსაც ადრე ერიდებოდა. სიფხიზლემოდუნებული და ამპარტავნებაშეპარული ბერი არ აღმოჩნდა იმ სულიერ სიმაღლეზე, რომ ამ შემოტევისათვის გაეძლო.“ ტექსტში არსად დასტურდება, რომ განდეგილს უწინაც ჰქონდა ამგვარი შემთხვევა - შველას სთხოვდა გაჭირვებაში ჩავარდნილი ადამიანი, ხოლო მან ქრისტიანული სიფხიზლისა და მოსალოდნელი საფრთხის თავიდან აცილების მოტივით უარით გაისტუმრა კარს მომდგარი, დახმარების მომლოდინე მოყვასი. თუკი განდეგილი წარღვნისმაგვარ ამინდში დასაღუპავად გაიმეტებდა განსაცდელში ჩავარდნილ ადამიანს, ვფქრობთ, ამგვარი ქმედება

მისი თავმდაბალობისა და სულის სიმაღლის დასტური ნამდვილად ვერ იქნებოდა. წმიდა აბბა დოროთე ამგვარად მოძღვრავს ქრისტეს მიმდევართ: „აჰა, შეიცანით სიყვარულის ბუნება: რამდენადაც კაცი ღმერთს შეიყვარებს, იმდენად შეიყვარებს მოყვასსაც, და რამდენადაც კაცი შორსაა ღვთისგან, იმდენად შორსაა მოყვასის სიყვარულისგანაც. ხოლო რამდენადაც კაცს თავისი მოყვასი უყვარს, იმდენად უახლოვდება ღმერთსაც. უფალმა მოგვმადლოს, გავიგოთ და ვაკეთოთ უმჯობესი, რადგან რამდენადაც ვაკეთებთ სიკეთეს, იგიც იმდენად მეტად შეგვეწევა და თავის ნებას გვასწაელის“ (დოროთე: http://library.church.ge).

სიკეთის კეთებასა და მოყვასის დახმარებას არც საგანგებო მდგომარეობა სჭირდება და არც რაიმე განსაკუთრებული სტატუსი. შესაბამისად, არც რაიმე მდგომარეობა შეიძლება გახდეს ამგვარი ქმედების ხელისშემშლელი. თვით ქრისტემ დაარღვია შაბათი და ამით ქრისტიანობის მიმდევართ, დოგმების ბრმად შესრულების სანაცვლოდ, გააზრებული, რაციონალური ქმედების მაგალითი უჩვენა. ილიასეული განდეგილი აჩვენებს გაჭირვებაში ჩავარდნილი თვისტომის დახმარებისთვის მზაობას და ამას უღირსობაში ნამდვილად ვერ ჩავუთვლით. ამას გარდა, ბერის გულდამშვიდება ნიშანია არა თავდაჯერებისა, არამედ – ქრისტიანული მორჩილებისა. გადავხედოთ ტექსტს:

„მწირს ხმა ეოცა...
ქალის ხმას ჰგვანდა...
შეკრთა, შეშინდა ამა ხმისაგან.
ნუთუ აწ ბედმა ქალის სახითა
განსაცდელი რამ მას მოუვლინა?
და ვითა ელვამ, ამისმა ფიქრმა
გულში ზარცემით მწირს გაურბინა.
მაგრამ იქნება ბედმა ეგე ჰქმნა
მისდა საცდელად თვით უფლის ნებით!..
<u>და კისრად იდო, ვით ნება ღვთისა,</u>
<u>სასოებით და გულდამშვიდებით</u>“

(ჭავჭავაძე1984: 179).

მოხმობილი ციტატი ცხადად გვიჩვენებს იმ მღელვარებას, რომელიც განდეგილს გამოცდის წინაშე ეუფლება („ვითა ელვამ, ამისმა ფიქრმა გულში ზარცემით მწირს გაურბინა“), იმავდროულად, გვიჩვენებს სასოებასა და მორჩილებას ღვთისადმი („კისრად იდო, ვით ნება ღვთისა, სასოებით და გულდამშვიდებით“).

ზემომოხმობილი ორივე ეპიზოდით (ავდრისას ლოცვა და მწყემსი ქალის დახმარება) ავტორის მიზანდასახულებას წარმოადგენს განდეგილის, როგორც მოყვასზე გულშემატკივარი ადამიანის, მხატვრული სახის ჩვენება.

ამდენად, როგორც დავინახეთ, ილიას განდეგილი არც ზნეობის დეფიციტს განიცდის და არც საზოგადოებრივად ა'ბროვნებაა მისთვის უცხო. მაშ, რატომ უშვებს შეცდომას? რა ხდება მისი შეცოდების, ტრაგი'ზმის მიზეზი?

მწყემს ქალთან საუბრის შედეგად, როგორც შევნიშნავდით, განდეგილის სულიერ გაორებას ორი მიმართულებით გვიჩვენებს ავტორი: პირველი – განდეგილის მიერ საკუთარი ცხოვრების წესის მიმართ გამოთქმული ერთგვარი უკმაყოფილება, რომელიც თავად განდეგილისთვისაც მოულოდნელობაა; მეორე – ხორციელი ლტოლვა მშვენიერი მწყემსი ქალისადმი.

განსაცდელის ჟამს ადამიანის სულის სიღრმეში დაფარული ა'სრი თუ თვისება, ზედაპირზე ამოდის. ყველა'ზე ხშირად ეს თავად იმ ადამიანისთვისვე არის უჩვეულო და ცხადად მეტყველებს იმ გარემოებაზე, რომ ადამიანისთვის ყველაზე დიდი და ამოუხსნელი გამოცანა სწორედ საკუთარი სულის სიღრმეებია. გურამიშვილის დიდაქტიკური თე'ზა: „ამაწვილი უნდა სწავლობდეს საცნობლად თავისადაო,“- შეგირდს უმთავრეს მიზნად საკუთარი თავის შეცნობას უსახავს, რაც, თავის მხრივ, სამყაროს, და ამ სამყაროში საკუთარი ადგილის, შემეცნების საწინდარი უნდა გახდეს. განდეგილი ამგვარი რეალობის წინაშე დადგა. აღმოაჩინა, რომ არჩევანი ცხოვრების გზისა, რომელიც თავად განუკუთვნა თავს, რომელიც სიმყუდროვის, ცოდვებისაგან განწმენდის, ღმერთთან მიახლოების, ცხონებისა და მარადიული შვების გზად ესახებოდა, მისი ქვეცნობიერისთვის უბედურების ტოლფასი ყოფილა.

ამ მომენტიდან მკითხველის თვალწინ ვითარდება დრამა, რომელიც არსებითად ინტრაპერსონალური კონფლიქტის უკიდურესად მძაფრი გამოხატულებაა. განდეგილს უამრავი კითხვა უჩნდება, რომლებზედაც პასუხი თავად უნდა გასცეს და ამ პასუხზეა დამოკიდებული მისი აწმყოცა და მომავალიც. მძაფრი სინანულისა და შინაგანი ენებათაღლვის ფონზე განდეგილი ცდილობს გაერკვეს, რას ნიშნავს ეს უნებური „აღმონაკვნესი," სულისმიერია და ჭეშმარიტად გამომხატველი მისი სულიერი მდგომარეობისა თუ შემთხვევითობაა, სიტყვაა რეალური კონტექსტის გარეშე? განდეგილი ცდილობს ერთმანეთს შეუწონოს ალტერნატიული ღირებულებები, ავ-კარგისთვის სახელების დარქმევით კიდევ ერთხელ დაუმტკიცოს თავს, მისი არჩევანი უეტუარია. მას არა აქვს საფუძველი გულისტკენის და ჩივილისა. განდეგილის შინაგანი მღელვარება თითქოს კულმინაციას აღწევს. გამალებით უმტკიცებს თავს საკუთარი მდგომარეობის უპირატესობას, აღმატებულებას ყველა მიწიერ მდგომარეობაზე:

„მან რა დაჰკარგა?.. ნუთუ არ ჰყოფნის,
რომ მან დასძლია საწუთროება,
განდგა მისგან და აქ მოიპოვა
სულის მშვიდობა და მყუდროება?
ნუთუ დაკარგვად აწ მიიჩნია
დამარხვა ხორცის, გულთქმის ენებისა,
და არა ჰკმარის, რომ სულს დაუდგა
წმინდა საყდარი უკვდავებისა?
რა დაემართა? რა მოუვიდა?
ნუთუ უჩივის აწ იგი ბედსა?
ნუთუ აწ ჰნანობს ქვეყნის დათმობას
და მუნათს რასმე სდებს შემოქმედსა?"

(ჭავჭავაძე1984:187)

ამის გააზრებაც კი ზარავს მწირს და როგორც მძაფრი პროტესტი, მიმართული საკუთარი ქვეცნობიერისადმი, ისე გაისმის განდეგილის კატეგორიული იმპერატივი:

„არ შეჰკადრებს ღმერთს იგი სამდურავს!
არ გასწირავს სულს შეეედრებულსა!

ვით არ იკმარებს ღვთისა კურთხევას,
მასსედ გულუხვად მომადლებულსა!..“

(ჭავჭავაძე1984:187)

თითქოს ყველაფერი დალაგდა. განდეგილმა არ გადაუხვია ერთხელ მიკვლეულ ჭეშმარიტების გზას, წუთიერ სულიერ რყევას მტკიცე პოზიცია დაუხვედრა, ავი და კარგი მკვეთრად გამიჯნა, ავს ზურგი შეაქცია, კარგს ჩაეჭიდა... მაგრამ სიმშვიდე მაინც არ მოდის... განდეგილის სული ბორგავს...

„არა და არა!.. მაშ რამან სძლია
და ეს სიტყვა რამ ამოაკვნესა?
მიმოიხედა თვის გარს საბრალომ,
თითქო მტერს ეძებს შემაცდენელსა.“

(ჭავჭავაძე1984:192)

რაკი ერთი დაიწყო შფოთვა, აგრერიგად ვეღარ წყნარდება სული... თითქოს უხილავი ბზარი გაჩნდა შიგნით, მერე ეს ბზარი დაიტოტა... ადამის მოდგმის მტერმა ხელჩასაჭიდი როგორც კი ნახა, დრო არ დაკარგა... და განდეგილის შინაგანი გაორების ლოგიკური გაგრძელება უკვე ხორციელი გულისთქმის აღძვრაში გამოიხატა. დაირღვა რაღაც, რაც ძალიან მყარი ჩანდა მანამ, სანამ განდეგილის საარსებო სივრცე მკაცრად შემოსაზღვრული იყო, სულისათვის დამღუპველი გარემოსგან გამორიდებით მან თითქოს საცდურს თავი დააღწია - მისი საარსებო ფიზიკური სივრცე მეტაფიზიკურთან თანაარსობს, ზეცასთან კავშირი დამყარებულია, მიწასთან - შემოსღუდული. ამგვარ გარემოში თითქოს საფრთხე არ ემუქრება. აქ ყველაფერი ერთიანია, მთლიანი, ჰარმონიული, არაწინააღმდეგობრივი. აქ თითქოს ფუნდამენტური სტატიკაა, სადაც დრო წარსულად, აწმყოდ და მომავლად აღარ არის განწილული, თავად განდეგილიც თითქოს უკვე მარადიულობასთან მკვიდრად ქცეულა და დროითი განსომილების კუთვნილებად თავს აღარ მოიაზრებს. აქ ერთი უსენაესი და ყოვლისმომცველი ფასეულობა აღსევებულა და სხვა ყველაფერი მასთან მიმართებაში უმნიშვნელო ხდება. ეს ჭეშმარიტად სხვა სამყაროა, „სულ სხვა მსოფლიოა!“ ...ამ სხვა სამყაროში შემოვიდა მშვენიერი ქალი...

ალტერნატიულ ღირებულებათა მთელი წყება, თუმცა არა გამომწვევი, არა მოქიშპე, არამედ – ბუნებრივი, კეთილგანწყობილი... მაგრამ სახიფათო მწირისთვის! მწყემსი ქალის ფაქტორი განაპირობებს განდეგილისთვის სიღრმისეული თვითგამორკვევის აუცილებლობას. „თვითშემეცნებისთვის აუცილებელია სხვა „მე“ და მასთან ურთიერთობა, ამ სხვა „მე“-სგან ინფორმაციის მიღება... „მე“-ს გარდა არსებობს „შენ“-ც. ამგვარი ურთიერთობა ბუნებრივად მიმდინარეობს. მისი შედეგი მაშინაც ელინდება, როცა „მე“-ს წინ რეალურად არ არსებობს სხვა „მე.“ ასეთ ვითარებაში პიროვნებას უჩნდება წარმოდგენები, უყალიბდება იდეები და ხდება მათი ასოცირება. მოქმედებას იწყებს კოგნიტური პროცესები“ (ცაგარელი 2008:11).

...და განდეგილი ბევრს უცხოს, მოულოდნელსა და ახალს აღმოაჩენს საკუთარ სულში. აქამდე მან თითქოს ზუსტად იცოდა, რისთვის ცხოვრობდა და რა უნდოდა, ნაბიჯ-ნაბიჯ და მტკიცედ მიიწევდა სულიერების კიბეზე, ახლა ვეღარ გაურკვევია, რა რეალურია და რა - წარმოსახვითი, რა შესაძლებელია და რა - დაუძლეველი... თითქოს ფეხქვეშ საყრდენი ეცლება... ვერ ჩასწვდომია იმ განცდის რაობას, რომელსაც მისი არსება მოუცავს.

„დიდ-ხანს დასცქერდა... ნეტა რა სხივი
გულს ჩაეფინა ნელი და თბილი!..
ჰძრწის, მაგრამ იგი ძრწოლა რად არის
ესოდენ ამო, ესოდენ ტკბილი!
აქამდისაც ხომ გული უძგერდა...
ეხლა სულ სხვაა მის გულის ძგერა!..
ეხლა მის გული თითქო ებანს სცემს
და ისმის ჩუმი ებნის სიმთ ჟღერა.
როგორ იწამოს და რა დაარქვას
ამ ჯერ არ ცნობილს სიტკბოებასა?
თუ ცოდვა არის, ეგრე რადა ჰგავს
სულისთვის აღთქმულ უკვდავებასა?“

(ჭავჭავაძე1984:188)

განდეგილის გონება ზუსტ სახელს არქმევს განცდას, რომელიც მის სულს დაჰპატრონებია, ეს ცოდვაა, ცდუნებაა, მაგრამ მისი ეს შეფასება ოდენ თეორიულია, რადგან ეს ჯერ

არგანცდილი, „არ ცნობილი“ სიტკბოებაა, მისი არსი სრულიად შეუცნობელია განდეგილისთვის. აქ გული და გონება ერთმანეთს დაუპირისპირდა, მაგრამ რადგან ამ გრძნობას მწირის მთელი არსება მოუცავს, იგი ფარავს გონების ხმასაც და განდეგილი ხორციელ განცდას სულისთვის აღთქმულ ნეტარებას უთანაბრებს... ნება სუსტდება, წინააღმდეგობას ვეღარ უწევს მოსღვავებულ ენებას... და მწირი საკოცნელად დაიხრება ქალისკენ.

„და დაიხარა თავი თუ არა,
უცებ გაშეშდა... ეჰა, წაწყმედავ,
ეს რა სურვილი გულს გაიტარა!..“

(ჭავჭავაძე1984:189)

სულხან-საბა ბრძანებდა: „ცოდვის უამესი ცოტა ხანს არა არის რა და ბოლოს სამსალა არის და საწყენი, პირველ უხაროდეს და ბოლოს ინანდეს.“ (საბა19 : მეფე და სამი მისი ძე). გულისთქმას აყლილი, ცდუნებას დანებებული განდეგილი უცებ აღმოჩნდება მწარე და შემზარავი რეალობის წინაშე – მან სცოდა გულისთქმით და ამ შეცოდების გაცნობიერება თავზარდამცემია მისთვის.

მართალია, ბერის ხორციელ ლტოლვას ავტორი გვიჩვენებს არა ქალთან დიალოგის დროს, არამედ მოგვიანებით, როდესაც ქალს უკვე სძინავს, მაგრამ განდეგილის სულში ამ ენების გაღვიძება ჯერ კიდევ მწყემსთან დიალოგამდე დაიწყო, მაშინ, როდესაც ცეცხლის ალმა გაანათა სენაკი და ბერის თვალწინ მთელი მშვენიერებით წარმოსდგა ყმაწვილი ქალი. მშვენიერი ქალის აღწერა, რომელსაც ავტორი საკმაოდ დეტალურად გვთავაზობს, სრულდება ქალისადმი განდეგილის დამოკიდებულების მინიშნებით – ქალის სილამაზით მოხიბლულმა მწირმა „ქალს შეაჩერა ტყვექმნილი თვალი.“

წმინდა მამები ხშირად მიუთითებენ, რომ სიძვის ენება ნელა და შეუმჩნევლად შემოდის ადამიანში, ჯერ სულში ჩაითესება, შემდეგ ფესვებს გაიდგამს და მერე გამოაჩენს თავს, როცა უკვე მომძლავრებულია. რაკი განდეგილის პოზიციური არამდგრადობის პირველი მინიშნება სწორედ ქალთან დიალოგის დროს გვხვდება, ხომ არ უნდა ვიეარაუდოთ, რომ სწორედ მწყემსი ქალია მი'ზე'ზი განდეგილის პიროვნული

მთლიანობის რღვევისა, თუ ამგვარი საფრთხე მანამდეც არსებობდა? და თუკი არსებობდა, რა შეიძლებოდა ყოფილიყო ამ საფრთხის მიზეზი, საფუძველი?

აკაკი ბაქრაძის აზრით, „დაცემა გამოწვეულია რწმენის ღალატით. ამდენად, „განდეგილი“ რწმენის ტრაგედიაა. რწმენის ღალატი კი შედეგია ადამიანის გაორებისა და ნებისყოფის სისუსტისა“ (ბაქრაძე 2006:146).

განდეგილის ტრაგედია ნამდვილად შეიძლება გავიაზროთ, როგორც რწმენის ტრაგედია. მაგრამ ერთგვარი დაზუსტება აუცილებელია. რა იკვეთება განდეგილისა და მწყემსი ქალის საუბრიდან? ვხედავთ, რომ ქალი ცნობისმოყვარეობის გამო სვამს კითხვებს, რომლებზედაც განდეგილს ლოგიკური, ამომწურავი, კარგად გააზრებული პასუხები უნდა ჰქონდეს, მაგრამ განდეგილი ამგვარ პასუხებს ვერ იძლევა და ქალთან დიალოგს ასრულებს ფრაზით - მე ამგვარი გზა მერგო სულის ხსნისათვის. ქალის ყველა კითხვა, რომლებიც განდეგილის მოღვაწეობასა თუ ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთმიმართებას ეხება, პრაქტიკულად უპასუხოდ რჩება. ამდენად, ავტორისეული მინიშნებით, განდეგილის ქმედება, მისი არჩევანი სიღრმისეულად გაცნობიერებულ პოზიციაზე არ არის დაფუძნებული, ეს არის რწმენა ცოდნის გარეშე. წმინდა მამების მითითებით კი ჭეშმარიტი რწმენა აუცილებლად ცოდნასთან სინთეზში უნდა მოვიაზროთ: არც ცოდნაა რწმენის გარეშე, არც რწმენაა ცოდნის გარეშე (კლიმენტი ალექსანდრიელი: http://www.library.church.ge). ანუ მწყემსი ქალი არ შეიძლება მივიჩნიოთ განდეგილის სულიერი რეკვიზიტის მიზეზად, ის არის მხოლოდ საბაბი, ერთგვარი ინდიკატორი მწირის სულში ღრმად ჩამალული მიზეზების გამოსავლენად. ხოლო **განდეგილის სულიერი რღვევის ჭეშმარიტი მიზეზი რწმენის სიმცირეა, რაც მნიშვნელოვანწილად, „საღმრთო განბრძნობის“ დეფიციტითაა გამოწვეული.** მწირს გამოკვეთილი მიზანი აქვს – სულის ხსნა, ცხონება. ამ მიზნით განეშორება წუთისოფელს – მის მიერვე ბოროტების ბუდედ სახელდებულს - და მიდის ბეთლემში, თუმცა კარგად უწყის, რომ ასკეტიზმი არ არის ხსნის ერთადერთი გზა. როგორც მოგვიანებით აღმოჩნდება, განდეგილი საკუთარი არჩევნის უტყუარობაშიც დაეჭვდება. ამდენად, მწირის გადაწყვეტილების მოტივაციაში უფრო

წუთისოფლისგან გაქცევაა ფიგურირებს, . ვიდრე მყარ, გაასრებულ, პრინციპულ მოსასრებაზე დაფუძნებული ქმედება. გ. კალანდარიშვილი ნ. სუეროვის შეხედულებას ბერად შედგომის მოტივაციის შესახებ უკავშირებს ილიას განდეგილს და ასკვნის: „როგორც ვხედავთ, ასკეტი მწერალი გმობს ბერად შედგომის თაეგანწირულ, მაგრამ მექანიკურ, მოუმზადებელ გადაწყვეტილებას და საეჭვოდ მიიჩნევს ასეთ შემთხვევებში ჭეშმარიტი ასკეტიზმის განხორციელებას. როგორც ჩანს, საამისოდ მ'სად უნდა იყოს გული – გული მართალი, პატიოსანი, კეთილი, მლოცველი, უტყუარი, უამპარტავნო, მტკიცე, წრფელი, უბრალო, ჭეშმარიტი და უსაყვედურო“ (კალანდარიშვილი 2006:159), ჩვენი მხრივ კი დავძენთ, ამგვარი გული „საღმრთო განბრძნობით“ გამყარებული ნამდვილად შეიძლება წარმოვისახოთ ასკეტი მოღვაწის საყრდენად – გული და გონება – სათნოებაზე და სიბრძნეზე დაფუძნებული რწმენა!

ახლა შევეცადოთ გავარკვიოთ საკითხი – რამდენად შეიძლება განვიხილოთ განდეგილის ცოდვით დაცემა მის საბოლოო მარცხად, საბოლოო დაღუპვად?

სადაც დიდი მადლი ტრიალებს, იქ მძლავრობს ბოროტი. „ყოველგვარ კეთილ საქმეს ან წინ უსწრებს, ან მოსდევს დაბრკოლება“ (იღუმენი ნიკონი: http://www.orthodoxy.ge), თუ არ დაეცი, ისე ვერ შეძლებ წამოდგომას... სწორედ დაცემა დაგანახებს მიზ'ს, რომელმაც მარცხი განაპირობა, დაცემა გაფხიზლებს და გიცავს ამპარტავნებისაგან, ეს გამოცდაცაა და გაკვეთილიც. მეტიც, გამოცდა, განსაცდელი, განიხილება, როგორც ცხონების წინაპირობაა. წმ. სერაფიმე საროველი შენიშნავდა: „სადაც განსაცდელი არ არის, იქ არც ცხონებაა.“ ამგვარი განსაცდელის პირისპირ აღმოჩნდება განდეგილიც. იგი ვერ შეძლებს გულისთქმის დაოკებას და ცოდვით დაეცემა.

თუმცა განდეგილის ცოდვა მხოლოდ ცნობიერებაში დაშვებული ცოდვაა, მაგრამ, როგორც ცნობილია, ქრისტიანული მსოფლხედვა სულიერ შეცოდებასაც ცოდვად განიხილავს („ყოველი, რომელი ხედვიდეს დედაკაცსა გულის-თქუმად მას, მანვე იმრუშა მის თანა გულსა შინა თ'ესსა“ (მათ. 5,28), მაგრამ, რა თქმა უნდა, ქრისტიანობის მიხედვითაც, ცნობიერებაში დაშვებულ ცოდვასა და რეალიზებულ ცოდვას შორის მნიშვნელოვანი განსხვავებაა. განდეგილი არ ნებდება ცოდვას,

ძლიერ შინაგან წინააღმდეგობას უწევს მის სულში შემოჭრილ ხორციელ სურვილს, იგი ხურგს არ აქცევს არჩეულ გზას. მისი სულიერი შეცოდების გაგრძელებას ხორციელი შეცოდებით ჩვენ ვერსად ვხედავთ – სურვილი ქმედებაში არ გადაზრდილა. წუთიერ სისუსტეს (კოცნის სურვილს) განდეგილი ფხიზელ გონებას და მძაფრ სინანულს უპირისპირებს, წამიერ ვნებას აყოლილი გონს მოდის, უკან იხევს, კიდეც ჯაბნის გულისთქმას და აღელვებული, მომხდარით ერთიანად შეძრული გარეთ გამოიჭრება. შინაგანი წონასწორობის აღდგენა დიდ ძალისხმევასა და დროს მოითხოვს. ამგვარ შემთხვევაში განსაცდელში მყოფმა მოღვაწემ ერთადერთ სწორ გზას უნდა მიაკელიოს – ლოცვით უნდა შეძლოს ღმერთთან ერთობის აღდგენა და შინაგანად გაძლიერება. განდეგილმა ეს იცის, სწორედ ამ გზას ადგება, მაგრამ მისი შინაგანი გაორება იმდენად ძლიერია, რომ ლოცვას ვერ ახერხებს, მოუთმენლად ელოდება დილას - სხივის მეშვეობით ის მიხვდება, კაეშირი ცასა და მიწას შორის დაირღვა თუ შენარჩუნდა...

მომდევნო პასაჟს - განდეგილის სენაკში დაბრუნება - მკაცრად სტრუქტურირებული სქემა აქვს და აქ ავტორი სამი მიმართულების განშლას გვთავაზობს – განდეგილი, ღვთისმშობლის ხატი და სხივი.

დავიწყოთ ხატით. ღვთისმშობლის ხატი ერთგვარად პორტაიტის, კარის ღვთისმშობლის, კარის მცველის ფუნქციით შემოდის ნაწარმოებში. ავტორი მას სამგზის ახსენებს: 1. როდესაც მწყემსი ქალი მოვა, განდეგილი გულდასმით აკვირდება ღვთისმშობლის ხატს და გულს დაიმშვიდებს მას მერე, „რა დედა-ღვთისამ სენაკს შეუშვა და არ შერისხა იგი მოსული;“ 2. როდესაც ვნებისგან თავგზააბნეული განდეგილი ლოცვას ცდილობს, პირქვე დაემხობა ღვთისმშობლის ხატი წინ, მაგრამ „წმინდა ღვთის-მშობლის ნაცვლად, თვალთ-წინ დაუდგა იგივე ქალი!“ 3. ფინალში, სენკში მიბრუნებულ განდეგილს

„გულსედ მოეშო... კვლავ სასოებით
დედა-ღვთისასა მიაპყრა თვალი,
კვლავ ჰნახა იგივ ცხოველი ხატი
მადლით, ნუგეშით გადმომსირალი.
არ შერისხულა, სჩანს ჯერეთ ღვთისგან!..
და ღმერთს მადლობა ცრემლით შესწირა..“

(ჭავჭავაძე 1984:191)

პირველი და მესამე პასაჟი ერთმანეთს თანხვდება ასრობრივ-ემოციური კონტექსტით, განსხვავებას მეორე პასაჟი ქმნის, რომლის მიხედვითაც განდეგილი თუმცა ცდილობს ღმერთისკენ შემობრუნებას, მაგრამ ვერ ახერხებს მძაფრი ემოციური მდგომარეობის გამო – მთელი მისი არსება ხორციელი გრძნობით ავსებულა და, იცის, როგორც უნდა მოიქცეს, მაგრამ ცოდნის რეალიზება ვერ მოუხერხებია. პირველი პასაჟის მიხედვით, მწირი ღვთისმშობლის ხატს მინდობილია, სჯერა, რომ ის ბოროტი სულისგან დაიფარავს. ამიტომ, როდესაც ხატი მოსულ სტუმარს არ შერისხავს, მწირი გულს დაიიმედებს, რომ მისი სტუმარი ჩვეულებრივი მოკვდავია და არა – ეშმაკეული. ყველაზე საინტერესოა მესამე პასაჟის გააზრება. მწირი მძაფრი ენებათაღელვის შემდეგ ბრუნდება სენაკში. მისი სული ისევ შფოთავს და ღელავს, მაგრამ ეს უკვე სხვაგვარი მღელვარებაა, ის უკან, საკუთარ სივრცეში ცდილობს დაბრუნებას, დაბრუნებას – სხეულითაც, სულითაც, გონებითაც... მთელი არსებით! მისი სული სინდისის ქენჯნით არის დამძიმებული, გული – განაჩენის მოლოდინით შეძრული. მწირი სასოებით მიმართავს მზერას ღვთისმშობლის ხატისკენ და ხედავს მადლით, ნუგეშით მომზირალ დედაღვთისას, სახეს, რომლის დანახვასაც ასე ლამობდა წინა საღამოს და ვერ ხედავდა. ჩანს, <u>მწირს ეპატია შეცოდება</u>, მას თავს არ დაატყდა ღვთის რისხვა. მისი მადლიერება უსაზღვროა, გულწრფელი, ცრემლით გამოხატული... ამავე პასაჟში, როგორც ვთქვით, ფიგურირებს სხივი – ღვთისგან მოვლენილი სასწაული. დედაღვთისა ნუგეშით უმზერს, ახლა სხივისკენ გაემართა მწირი... განდეგილი მწარე რეალობის პირისპირ აღმოჩნდება, ღვთისგან ბოძებული სასწაული ღვთისგანვე წაერთმევა. ამგვარად, თუმცა <u>მწირს ეპატია ცოდვა, მაგრამ სასჯელიც დაედო</u> – დედაღვთისა ისევ მადლით უმზერს, მაგრამ სასწაულებრივი სხივის ნაცვლად ახლა ჩვეულებრივი მზის სხივი ეშვება მისი სარკმლიდან ...და „სარდაცემული“ განდეგილი სხივქვეშ განუტევებს სულს...

პოემის ამგვარი დასასრული გამო მკვლევართა უმრავლესობა მიდის დაკვნამდე, რომ განდეგილი საბოლოოდ მარცხდება, მისი სასოწარკვეთა სასუფეველის დაკარგვის ტოლფასია. მას ცხონების შანსი აღარ აქვს.

ადამიანის სულის დასჯა ან ცხონება უფლის ნება და განგებულებაა და მოკვდავს ამაზე პასუხი ვერ ექნება. აქ ჩვენ უბრალოდ შევეცდებით ლოგიკურად განვსაზღვროთ პერსონაჟის შემდგომი ბედი, ანუ შევეცდებით ამოვიცნოთ ავტორისეული ჩანაფიქრი და არა – უფლის ნება.

ეპიზოდი, რომლითაც ილია განდეგილის სიკვდილის სცენას აღწერს, მძაფრი ტრაგიზმითაა აღბეჭდილი. „ზარდაცემული“ განდეგილი კვდება... მაგრამ რა არის ეს „ზარდაცემა?“ სასოწარკვეთა თუ სინანული? ანუ კარგავს ღვთის სასოებას განდეგილი, და შესაბამისად – ცხონების შესაძლებლობასაც, თუ სინანულის გზით იწრთობს სულს და უახლოვდება მიზანს – სულის ცხონებას? ძნელია გაავლო ზღვარი სინანულსა და სასოწარკვეთას შორის, მაგრამ მარტივია გამიჯნო სიკვდილი და თვითმკვლელობა. აბსურდი იქნებოდა იმისი მტკიცება, რომ განდეგილი საკუთარი ნებით კვდება. განდეგილის სიკვდილი უფლის ნება და ძალმოსილებაა მხოლოდ. უფალმა გაიყვანა მწირი ამქვეყნიდან მაშინ, როცა ჩათვალა, რომ დრო იყო მისი განსვლისა, როცა განდეგილის სინანული უსაზღვრო იყო, მისი თვითგვემა და დამდაბლება – განუზომელი. თუკი ავტორის მიზანი იქნებოდა განდეგილის საბოლოო მარცხის ჩვენება, ის ამას მარტივად მოახერხებდა და პერსონაჟს თვითმკვლელობით დაასრულებინებდა სიცოცხლეს. მაგრამ ავტორი სხვაგვარ გადაწყვეტილებას იღებს.

ცოდვით დაცემით ისევ დაირღვევა კავშირი ადამიანსა და ღმერთს შორის, ისე, როგორც დააღვია ბიბლიურმა ადამმა, ისე, როგორც მრავალჯერ დაარღვია ადამის შთამომავალმა... ანუ სახეზეა კლასიკური მოდელი ადამიანის დაცემისა... მაგრამ ცოდვით დაცემა არ ნიშნავს საბოლოო დაღუპვასა და სიკვდილს... არსებობს გზა გამოსყიდვისა, სულის გამოლიანებისა... გზა ღმერთთან დაბრუნებისა... გზა ცხონებისა, რომელიც სინანულზე გადის... ქვაკუთხედი ქრისტიანობისა სწორედ რომ სინანულია... და ვის შეუძლია თქვას, რომ განდეგილს არ ჰქონდა სინანული?

ქალბატონი მაია ნინიძე ზემოხსენებულ სტატიაში საკმაოდ მართებულად ამახვილებს ყურადღებას სინანულის მნიშვნელობაზე, სამწუხაროდ, იგი ამ თემას ლოგიკური მიმართულებით აღარ განავრცობს და მოულოდნელ პარალელს გვთავაზობს: „როგორც ცნობილია, გარკვეული სინანული

თაეისი ცოდვის გამო იუდამაც გამოაელინა, . .მაგრამ მისი დაღუპვა უსასოობამ, უიმედობამ გამოიწვია. ასე დაემართა ბერსაც“ (ნინიძე: http://www.orthodoxy.ge).

იუდას სიკვდილსა და განდეგილის სიკვდილს შორის პრინციპული სხვაობაა. ჯერ ერთი, მათი შეცოდების ხარისხი სრულიად სხვადასხვაგვარია, იუდამ მესია გაყიდა ვერცხლის საფასურად და შემდეგ თავი მოიკლა. განდეგილს ცნობიერებაში დაშვებული ცოდვა რეალურად არც განუხორციელებია. იუდამ ცოდვას ცოდვა დაამატა, მისი სინანულის ფორმა ახალშობისა და ცოდეებისაგან განწმედის საფუძველი კი არაა, პირიქით – საბოლოო დაღუპვა და განადგურებაა. თავისი ქმედებით იუდამ საბოლოო განაჩენი გამოუტანა საკუთარ სულს. განდეგილს თავი არ მოუკლავს, ის ბუნებრივი სიკვდილით აღესრულა.

რისთვის დაგვჭირდა ვრცელი მსჯელობა პოემის ფინალთან დაკავშირებით და რატომ არის პრინციპულად მნიშვნელოვანი პერსონაჟის საბოლოო ხვედრის გარკვევა?

ერთი შეხედვით, შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ განდეგილის საბოლოო ხვედრის განსაზღვრას, სულის ცხონების საკითხის გარკვევას, პრინციპული მნიშვნელობა არა აქვს პოემის კონცეპტუალური საფუძვლის დადგენისთვის. მაგრამ, ვფიქრობთ, ამის გამორკვევის გარეშე საკითხი ღია დარჩება და იდეური რკალი ვერ შეიკვრება. თუ, როგორც ჩვენ გვესახება, პოემის ალეგორიული პლასტის ქვეშ მოიაზრება ზნესრული, ქმედითი მოღვაწე, რომელსაც გული შესტკივა მოყვასზე, რომელმაც მნიშვნელოვან წარმატებასაც მიაღწია მოღვაწეობის გზაზე., მაგრამ მიზნის განხორციელებაში მას ხელს უშლის სიბრძნის, ცოდნის ნაკლებობა და რწმენის სიმცირე (თუმცა აქვს სწორი, ადეკვატური თვითშეფასების უნარი), მაშინ ამგვარი პიროვნების საბოლოო მარცხით ავტორი იმ ნიჰილისტურ პოზიციას გაამყარებდა, რომელიც ასე მოძალებული იყო XIX საუკუნის ქართულ საზოგადოებაში. ეფიქრობთ, ილია ცდილობდა ეთქვა ქართველი ერისთვის, რომ, მიუხედავად სირთულეებისა, მიუხედავად მარცხისა, მორალურ-ზნეობრივი რყევისა, ერმა ფეხზე წამოდგომა უნდა შეძლოს (პარალელისთვის შეგვიძლია გავიხსენოთ „ჯაყოს ხიზნების“ იდეური კონცეფცია, რომელიც ფინალის ოპტიმისტური პათოსითაა გამთლიანებული).

რატომ აირჩია სიუჟეტისთვის სასულიერო თემატიკა ავტორმა? არც აქ უნდა გაჭირდეს პასუხის გამოძებნა – ილიას სურდა გამოეკვეთა რწმენის მნიშვნელობა მისნის რეალიზებისას, ხოლო სასულიერო გზა, მით უფრო, ასკეტი'სმი, რწმენის პრიმატ'ზე დაფუძნებული მოღვაწეობა და თუკი ამგვარი მოღვაწეც კი შეიძლება დამარცხდეს, მით მეტი განსაცდელი ელოდება რწმენაშესუსტებულ ადამიანს, ამგვარმა პიროვნებამ, უფრო უკეთ, პიროვნებებმა თუ გაცნობიერებულ, კეთილგონივრულ საფუძველზე არ დააშენეს თავისი არსებობა, თუ ზნეობა არ გაიმყარეს, მისნის ერთგულება ვერ შეძლეს, მარცხი და წარუმატებლობა გარდაუვალია, რაც არ უნდა დიადი იყოს მისანი და რაც არ უნდა წარმატებისთვის ჰქონდეთ მიღწეული მოღვაწეობის გარკვეულ ეტაპზე.

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. ასათიანი გ., საუკუნის პოეტები, თბ. 1982
2. ბაქრაძე ა., ილია ჭავჭავაძე, თბ., 2006
3. ბრეგაძე კ., სოფლისა და ზესთასოფლის ურთიერთმიმართების ონტოლოგია ქართულ რეალისტურ მწერლობაში (ი. ჭავჭავაძის პოემა „განდეგილის“ მიხედვით). კლასიკური რეალი'სმია ეპოქა: მე-19 საუკუნის კულტურული და ლიტერატურული ტენდენციები, თბ., 2011
4. კალანდარიშვილი გ., ტრადიცია და თანამედროვეობა ახალ ქართულ ლიტერატურაში, თბ., 2006
5. კიკნაძე ზ., სალოსი და განდეგილი, „კრიტიკა,“ №6, თბ., 1990
6. კალანდაძე შ., „ილია ჭავჭავაძის რელიგიის ფილოსოფია“, „ილია ემიგრანტთა თვალით“, ტ. I, თბ., 1996
7. მეტრეველი ს., ილია და აკაკი, ლიტერატურული ნარკვევები, თბ., 2011
8. ჩიტაური ნ., კვლავ ილიას „განდეგილის“ შესახებ, ლიტერატურული ძიებანი 2002 №22
9. ჭავჭავაძე ი., თხზულებანი, თბ., 1984
10. ცაგარელი ს., ცნობიერება, თბ. 2008

ინტერნეტრესურსი:

1. ამბა დოროთე: http://library.church.ge
2. დოდაშვილი ს. http://burusi.wordpress.com/2010/02/05/solomon-dodashvili
3. კიკნაძე ს., http://24hour.itdc.ge/news/story
4. კლიმენტი ალექსანდრიელი, ექსცერპტები სტომატას V წიგნიდან – (სტრ. V.1.3) - http://www.library.church.ge
5. ნინიძე მ., დაცარიელებული ბეთლემი - http://www.orthodoxy.ge/skhva
6. წესდება განდეგილი ცხოვრებისა შედგენილი ანტონი დიდის მიერ - http://sarcmunoeba.com/new-files/html
7. ნიკოდიმოს მთაწმიდელი: http://www.orthodoxy.ge/tserilebi

ეკა ჩიკვაიძე

„პოეზია უცნაური მადლია და პოეტი ამ მადლით მოსილი კაცია“

„პოეზია უცნაური მადლია და პოეტი ამ მადლით მოსილი კაცია“, - მიმართავდა ილია ჭავჭავაძე პოეზიის ახალგაზრდა მოყვარულთ (ამავე სათაურით, ტ.III, გვ., 91). ამ „უცნაურ მადლს“, რომელიც მხოლოდ ღვთისგან ებოძება ადამიანს, ნიჭის (ტალანტის) გამრავლება უნდა და არა დაფლვა და შენახვა (მსგავსად სახარებისეული იგავისა). გამრავლებას კი-სწორად წარმართვა ცხოვრებისა, ყოველი დღისა, რომელიც, გარდა საკუთარი თავისა, სხვისთვისაც „სარგებლის მომტანი“ იქნება (სწორედ ამიტომ „აკვირდება“ ილია თავსაც და ჩვენც გვირჩევს, არ დავივიწყოთ ყოველდღიური საზრუნავი: „აბა, დღეს მე ვის რა ვარგე“). მართლაც, უცნაური მადლით ცხებული ილიას მოღვაწეობას რამდენიმე ურთიერთგანმსაზღვრელი ასპექტი განაპირობებს: უდიდესი სიყვარული (ღვთისა, მოყვასისა, ქვეყნისა - „ღრმად დააკვირდი ამ სიტყვებს და სცნობ, ამ სიძულვილში რაოდენი სიყვარულია“); „უცნაური მადლმოსილების“- რჩეულობის განცდა („ცა მნიშნავს და ერი მ'სრდის“), რაც, პარადოქსულია, მაგრამ, ერთი მხრივ, გულისხმობს ტალანტის, ნიჭის (ანუ მადლის) გამრავლების მოვალეობას, ღვთისა და ერის (მისთვის ბოძებული დრო-სივრცის) წინაშე საკუთარი მისიის შეცნობას და, მეორე მხრივ, ერთი ჩვენგანობის გააზრებას. ეს კი ილიას ათქმევინებს როგორც აღფრთოვანებულ სტრიქონებს: „მომწონს თავი, რომ ბუნებისა თქვენის ვარ შვილიო“, ისე გროტესკულ-სარკაზმულ „იმიტომ, რომ ქართველიას“; აქვე შევნიშნავთ, რომ რჩეულობის ილიასეული განცდა, უპირველესად, სურვილია ქვეყნის რგებისა, პასუხისმგებლობაა, სწორად აღქმული ქრისტესმიერი ჯვარია, რომელიც სწორედ სიყვარულის გამო, „მსუბუქია“ („მამულს შვილი ყურს უგდებს განა მარტო ყურითა, გულითაცა, რომლისთვისაც დუმილიც გასაგონია; ჩემს სიტყვასაც გავაგებინებ, იმიტომ, რომ შვილის სიტყვა მშობელს ყოველთვის ესმის“) და ძირეულად განსხვავდება „ზეკაცობისგან“ (რჩეულობის ნიცშიანური დატვირთვისგან, რაც შემდეგ შემოიჭრა ქართულ ლიტერატურაში); დაბოლოს, ღვთის სმენა („ღმერთთან მისთვის ელაპარაკობ...“, „იყავ ნება, უფალო,

შენი“, რაც ბიბლიური სწავლებაა: „დაუთმე უფალსა და მან გამოგზარდოს შენ“) და მოღვაწეობის ამგვარად წარმართვა (აქვე უნდა ითქვას, რომ ილია მართლის მთელ შემოქმედებას განსაზღვრავს სახარებისეული კონცეპტი-სიტყვა საქმის გარეშე მკვდარია). ქვეყნის „რგების“, უკეთესი მერმისის დამკვიდრების სურვილი იყო წარმმართველი ილიას მოღვაწეობისა. საამისოდ კი ცდილობდა საზოგადოების ყოველი წევრისთვის ფუნქციის დანახვებას. რაკიღა ყოველი კაცი, ყოველი ადამიანი დაბადებისთანავე ინდივიდიცაა და სოციუმიც, ამიტომ იმთავითვე განსაზღვრულია ქვეყნის, საზოგადოების წინაშე მისი მოვალეობაც, პასუხისმგებლობაცა და ვალდებულებაც, თუკი ის, მართლაც, „კაცია, ადამიანი“! ილიამ, როგორც არაერთგზის აღინიშნა, ქვეყნისთვის „ხსნის გზის“ ჩვენება იტვირთა.

„ადამიანი, ბუნება, ცა, ქვეყანა, მსოფლიო, - ერთი დიდებული წიგნია, უცნაურს ენაზედ დაწერილი. მეცნიერება ამას სთარგმნის უხატებო, უსურათო სიტყვითა, პოეზია კი ხატებითა და სურათითა. მეცნიერების ნათარგმნი ჯერ უნდა, რაც შეიძლება ბლომად, მოგროვდეს გულის საგანძეში, რომ მერე პოეტის მხატვრობითმა სიტყვამ აღბეჭდოს, სული ჩაუდგას, ხორცით შემოსოს ადამიანის გასატაცებლად, აღსაფრთოვანებლად და გასაოცებლად. თუ პოეტი მეცნიერებას არ მოიწვევს, მარტო ცარიელი ნიჭი ვერ უთარგმნის ამ წიგნსა. საცა არ არის მეცნიერება, იქ მკითხველიც ამ წიგნისა არ არის. „უკეთუ მთარგმნელი არ იყოს, მკითხველნი დუმენო“. ე. ი. ილიასათვის ცოდნა, სწავლა, განათლება, მეცნიერება ის იარაღია, რომელიც ნიჭთან, მადლთან სინთეზში გვაძლევს ნაყოფს. ამიტომვე გვიხსნის „მგზავრის წერილებში“: სწავლის წლები „ცხოვრების საძირკველია, ცხოვრების წყაროს სათავეა, ბეწვის ხიდია, სიბნელისა და სინათლის შუა ბედისაგან გადებული. მაგრამ ყველასთვის კი არა, მარტო იმათთვის, ვინც ... წასულა, რათა ჭკუა ავარჯიშოს, ტვინსა და გულს მოძრაობა მისცეს, ფეხი აადგმევინოს. ეს ის ოთხი წელიწადია, რომელიც ჭაბუკის ტვინსა და გულში გამოპკვანძავს ხოლმე ცხოვრების კვირტსა“. თუმცაღა, აქვე გამიჯნავს კეთილად წარმართული ცოდნის ნაყოფს ღვარძლისაგან: „ეს კვირტი კიდევ ის კვირტია, რომლიდამაც მშვენიერი და ბრწყინვალე მტევანიც გამოვა და ძაღლეურძენაცა“ (არცა ტყუის, რადგან, როგორც საქართველოს, ასევე მსოფლიოს ისტორიამ არაერთი მაგალითი იცის უნაყოფო

ცოდნისა თუ „ხენეში“ სიბრძნის ნაყოფისა). ილიასათვის „მშვენიერი, ბრწყინვალე მტევნის“ მისაღებად („ნაყოფის მოსასთვალად“) სიყვარული (გული), გამოცდილება (ცოდნის დაგროვება), სიბრძნე (სიბრძნის ხელი), ენა (მხატვრობითი სიტყვა) და ღვთაებრივი მადლია (ღმერთის ბოძებული ნიჭი, მადლი) საჭირო (გავიხსენოთ რუსთაველის „აწ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება, ძალი მომეც და შეწევნა შენგნით მაქვს, მივსცე გონება“, ან კიდევ გურამიშვილის- „ლექსი გულისა“, „სიღრმე სიბრძნისა“ და, ასევე, უფლის შეწევნა). საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ილია „ტაშისა“ და აღიარებისთვის არ მიმართავდა კალამს. „სიყრმიდანვე ქართლის ბედს აყოლილი“ პოეტის მიზანი კონკრეტულ დრო-სივრცეში საკუთარი ძალისხმევის მამულის საკეთილდღეოდ წარმართვა იყო, რასაც უფლის წინაშე ღვაწლადაც თვლიდა. ხოლო „უსულდგმულო ცხოვრება ცის ნიჭად არ მიაჩნდა“, რადგან „მარადიული, საქმით მეტყველი სულით“ „თავის არაფრობის“ დაძლევა და „საღათას ძილსმიცემული“ ქვეყნის ხსნა ჰქონდა განზრახული. ამიტომაც წერდა: „ყველას გავუძლებ, როგორც კლდე ქვისა, ბედთანა ბრძოლა ვით მეშინება? ხოლო ჩემ თავის არაფრობისა არ ძალმიძს, ძმანო, ვერ რით გაძლება!“ ქვეყნის ხსნითვის აუცილებელი იყო ბრბოს საზოგადოებად ქცევა, ხოლო საზოგადოების განწმენდა, კათარსისი. საზოგადოება კი ინდივიდთა ერთობლიობაა. ამიტომ, მისი ზნეობრივი ამაღლება თითოეული ადამიანის მიერ ღვთისა და ქვეყნის წინაშე მოვალეობის გაცნობიერებით („ღვთიური ვალის“ გააზრებით), „ჯვრის ტვირთვით“ უნდა დაეწყო. მხოლოდ ამგვარად იშვებოდა გმირი (რომელსაც ჯერ კიდევ გრ. ორბელიანი ნატრობდა: „ვინ აღჩნდეს გმირი...“), რომელიც წინ წარუძღვებოდა თავისუფლებისთვის მებრძოლ ხალხს, გმირი, რომელსაც სისხლიც მამულმა მისცა („სისხლს მისგან მოცემულს მასვე გმირებ უბრუნებ“), რასაც მოჰყვებოდა კიდეც საბოლოო შედეგი - ქვეყნის ხსნა. პოეტის აზრით, მაცხოვრის მიერ „სიკვდილით სიკვდილის დათრგუნვის“ მსგავსად, გმირის სიკვდილით დაიძლეოდა მამულის სიკვდილი („და შენ შენის სიკვდილით მის სიკვდილი დასთრგუნე“). აქვე უნდა ითქვას, რომ ილია ჭავჭავაძისთვის თავისუფლება არა მხოლოდ ფიზიკური, არამედ სულიერი მდგომარეობაა, რომელსაც მიღწევასთან ერთად დატევა-შენარჩუნებაც უნდა. ე.ი. მიღწევას სჭირდება მომზადება-

გაცნობიერება, რასაც მოჰყვება კიდეც შენარჩუნება (თუნდაც სისხლის დათხევის, თავგანწირვის, მსხვერპლის ფასად). უნდა მომხდარიყო სულიერ-ფიზიკური მდგომარეობის დამთხვევა-თანხვედრა. მხოლოდ გრძნობა-შეგრძნება-სურვილი არ იკმარებდა, საჭირო იყო მოქმედება („მოძრაობა და მხოლოდ მოძრაობა“ - ფიქრის, სურვილის, ძალისხმევის, ფიზიკური), თუმცაღა, არც მხოლოდ ფიზიკური გარჯა და მსხვერპლი გამოიღებდა შედეგს, თუ ამ პროცესის თანმხლები არ იქნებოდა გაცნობიერება მდგომარეობისა („ჩვენ ჩვენი თავი ჩვენადვე გვეყუდნეს, მით იყვის უკედ“!), გააზრება მწიკვლისა და ზადისა (ერის თვითშემეცნების საჭიროებას VIII საუკუნეში იოანე საბანისძე გვიქადაგებდა, მოგვიანებით - სულხან-საბა და დ. გურამიშვილი), პირუთვნელი მხილება და აღიარება, რომ თავადაც ერთი ამ დაცემულ შვილთაგანია! ამიტომ ჩივის ლუარსაბის უბედურებას „კაცია-ადამიანში“ („იმიტომ, რომ ქართველიაო“), ალბათ, ამიტომვე მიიჩნია მკვლევართა ერთმა ნაწილმა, რომ ილია ლუარსაბის სახეში საკუთარ თავს გულისხმობს, რადგან არასოდეს ყოფილა გარედან მაყურებელი ქვეყნისა და ერის ტრაგედიისა (ამიტომვე წერს: „რა ვაკეთეთ, რას ეშვრებოდით“ და არა „რა აკეთეს, რას შვრებოდნენ“ ჩვენი წინაპრებიო). სწორედ შინაგანმა მონობამ, ფიზიკური თავისუფლების ვერდატევამ განაპირობა მოგვიანებით განვითარებული მოვლენები, რაც არც მხატვრული შემოქმედების მიღმა დარჩენილა (ლეო ქიაჩელის „ჰაკი აძბა“ და სხვ.). ამიტომ აფხიზლებდა „ძილ და შვებაგამკრთალი“ პოეტი „საღათას ძილსმიცემულ ერს“ და ამზადებდა სულიერი კათარზისისთვის, ზნეობრივი განწმენდისთვის-მართლმხილებითა და სიყვარულით. ამიტომვე, როცა ტოვებდა სამშობლოს, აღუთქვამდა: „თქვენს ხსოვნას არ მივცემ მე დავიწყებასა... უცხოეთიდამ კვლავ მოგაწვდენთ ჩემს გულს და თვალსა“ და „მოსწონდა თავი, რომ... ქართველად გაზრდილი იყო“. ვერ ვიტყვით, რომელია უმთავრესი საფეხური იმ კიბისა, რომელიც ქვეყნის ხსნით უნდა დაგვირგვინებულიყო: საზოგადოების, ინდივიდის, თუ გმირის პრობლემა. თავად შენიშნავდა: „კაცობრიობის ხსნის მთავარი მიზანი არის ადამიანის გადარჩენა. ადამიანისა და ქვეყნის ხსნა ერთმანეთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული. თუ ადამიანი გადარჩება, მასთან ერთად გადარჩება მისი გარემომცველი სამყარო, ხოლო თუ იგი

დაეცემა და სულიერად დაიღუპება, დაიღუპება ქვეყანაც“ (გაზეთი „ივერია“). ამის მისაღწევად კი არანაკლებ მნიშვნელოვანია იმ სულიერი და ფიზიკური მდგომარეობის თანხვედრა, რასაც ილია ხან „ჩიტის“ („მინამ ვარ უფლად ჩემის თავისა, მხიარულ სტუმრად ვარ მაისისა“), ხანაც ლელთ-ღუნიას („ადრიდა ჩვენ ჩვენი თავი ჩვენადვე გვეყუდნეს, მით იყვის უკედ“) მეშვეობით გვამცნობდა და რასაც თავისუფლება ჰქვია. ილია ერის გოლგოთას (რაც აღდგომა-ამაღლებით უნდა გაგრძელდეს) საკუთარი მაგალითით უძღოდა წინ და კარგად იცოდა, რომ „წმინდა სიტყვის მოფენას“ ძლიერი სურვილისა და უსასღვრო სიყვარულის გარდა „უშიშარობაც“ სჭირდებოდა, ეკლიან გზაზე სიარულს ტკივილიც ძალუმად მოჰყვებოდა („ბევრი ვიტანჯე, ვიცი რომ მელის ბევრიც სხვა ტანჯვა მომავალშია“). საკუთარი გოლგოთის წინ (გოლგოთა კი ჯვარცმის წინა ეტაპია), ჯერ კიდევ 1858 წელს(!) უფალს მორჩილებას გეთსიმანიის ბაღში მაცხოვრის მიერ წარმოთქმული სიტყვებითვე უცხადებდა: „ნუ მანდობ, ღმერთო, ბედისა ტრიალს/-ნუ დამაწაფებ დემონის ფიალს/ და უკეთუ არს შესაძლებელი/ მე განმარიდენ იგი სასმელი!/ მაგრამ თუ, ღმერთო, შენ ღვთაებას სურს/ რათა გამოცდა მით ჰქონდეს ჩემს სულს/ განჰქრენ შენ ხმასთან სურვილნი ჩემნი /და იყავ ნება, უფალო, შენი!“ ამიტომ არც სიკვდილი აშინებდა („დაე, თუნდ მოეკვდე, არ მეშინიან“), რადგან მისანი ჰქონდა - „ჩემი კვალი ნახონ მათ, ვინცა ჩემს უკან ვლიან, თქვან, აღასრულა მან თვისი ვალი“. ვალის აღსრულება კი ერის ერობის, მისი ფუნქციის, მისიის გაცნობიერებაა, შინაგანი მონობიდან გათავისუფლებაა, ფიზიკური და სულიერი მდგომარეობის თანხვედრის მიღწევაა. რადგან ახალ გარემოში აღმოჩენილი, მოყვრადმოსული მტრის უღელქვეშ გათანგული, პესიმიზმ და ნიჰილიზმშეყრილი ქართველები იმასაც ვეღარ აცნობიერებდნენ, „ვინა ვართ და საიდან მოსრულნი“, მწარე რეალობასთან შეჭიდებული სვამდა კითხვას: „რა ვაკეთეთ, რას ვშვრებოდით“ და თავგამეტებით ცდილობდა „ბედნიერი ერისთვის“ საკუთარი თავის შეცნობა-გაცნობიერებას, რომ ფესვებზე, წინაპართა ღვაწლით ჩარგულ „ნერგზე ახალი ნამყენი შეეხორცებინა“, რომელიც ნაყოფად არა „ძაღლყურძენას, არამედ მშვენიერ მტევანს გამოისხამდა“. ამგვარად აღდგებოდა დროთა გაწყვეტილი კავშირი („აწმყო, შობილი წარსულისაგან, არის

მშობელი მომავალისა“) და მომავლისკენ გადებულ ხიდად ექცეოდა „მისგან შეყვარებულ ქართველს“ („წინა კაცი უკანასი ხიდიაო“) მთელი ცხოვრება-მოღვაწეობითა და ქნარით, რომელიც „ამაოდ არ ხმაურობდა“. ქნარს კი ადამიანს უფალი უბოძებს („მე ცა მნიშნავს და ერი მ'სრდის მიწიერი ზეციერსა“), უბოძებს არა ყველას, არამედ მხოლოდ მას, ვისაც გაცნობიერებული აქვს თავისი „ვალი“ - ვალი ღვთისა და ერის წინაშე. ვალი, მოვალეობა, ანუ ჯვარი („აღიღენ ჯვარი შენი და შემომიდეგ მე“), რომლითაც უნდა ცხონდეს და, ამავე დროს, დატოვოს ნათელი კვალი, იქცეს ანთებულ სანთლად სხვათათვის. ეს ორი ურთიერთგანმსაზღვრელი ასპექტი საბოლოოდ იქამდე დაიყვანება, რომ ადამიანმა გაიცნობიეროს, რისი ნიჭი უბოძა მას უფალმა და ამგვარად აღჭურვილმა იღვაწოს ტალანტის, მადლის გასამრავლებლად, სიკეთის სამსახურში, რაკიღა ღრმად სწამდა, რომ „ღმერთმა ყველას გ'ული და გონება სიკეთისთვის დაგვირიგა: „ვითარცა მამა ზეცისა, იყვენით თქვენც სრული“,-აი, თავი და ბოლო ადამიანის ცხოვრებისა. ვის რა მანძილი გამოუვლია, ცალკე ადამიანია, თუ მთელი ერი, ამ სიხარულის გ'ასაზე, ვინ რამოდენად წინ წამდგარა, ვის რამოდენად აღფრთოვანებული აქვს სულთა სწრაფვა ამ გზაზე დაუღალავი სიარულისთვის,-აი, საწყაო, როგორც ადამიანის ღირსებისა, ისეც მთელი ერისა“ (ი. ჭავჭავაძე). სწორედ ამას შესთხოვდა და ავალებდა ქართველის დედასაც („მიეც ძალა სულს, ისე აღზარდე შენ შვილის სული, რომ წინ უძღოდეს ჭეშმარიტება, უკან ჰრჩეს კვალი განათლებული!“), რათა „მამულისთვის შვილის აღზრდა“ და მის საკეთილდღეოდ თავგანწირვა მხოლოდ წარსულის ნიშანი არ ყოფილიყო და „მომავალი გმირის“ მოლოდინი მხოლოდ მოლოდინად არ დარჩენილიყო. პოეტურად ქადაგების ნიჭი უფალმა უბოძა დავით მეფსალმუნეს, რომლის სიტყვას ჭეშმარიტების გზაზე არაერთი დაუყენებია. დავითის ქნარი სწორედ ამგვარი (ჭეშმარიტი პოეზიის) სიმბოლოდ იქცა, რომლის მსგავსადაც ხმიანობს აკაკისა თუ ვაჟას ჩანგური („მე ჩანგური მისთვის მინდა, რომ სიმართლეს მსახურებდეს“/ „დაეუკრავ მჭვარტლიანს ჩანგურს...“). ამ ტალანტის გასამრავლებლად ცდილობს ილია მხატვრული სიტყვის ღვთისგან ბოძებული ნიჭი საკუთარ თავში არ ჩაკლას და ღვთის, სიკეთის, სიმართლის, ერის სამსახურში ჩააყენოს, არ

დაივიწყოს, რომ „ქვეყნად ცასა ღვთად მოუცია მარტო მამული“. არ დაივიწყოს, რომ „პოეტსა ხალხი დაჰბადავს, და ხალხის ცხოვრება ძუძუს აწოვებს; რომ პოეზია ხალხის ცხოვრების გამომოქმელია“ (ჭავჭავაძე1988:45). „ხალხის ცხოვრების გამოთქმას“, იმის გაცნობიერებას, რომ „ცა ნიშნავს“, სულიერი მზაობით უპასუხებს (ბიბლიაში უფლის მორჩილება მოკლე ფრაზით არის გამოთქმული: „აჰა, მე, უფალო!“ საპირისპიროდ, შემცოდე ადამი, ევა ან კაენი უფლის მოწოდებაზე იმალებიან, ხოლო მხილებისას თავად უფალს სდებენ ბრალს, ან თავს იმართლებენ). მართალი სული, უფალს მინდობილი, უცდის უფლის მოწოდებას, უთმობს მას, რადგანაც გრძნობს, რომ „ცა ნიშნავს“, აკაკის მოვიშველიებთ, გრძნობს, რომ „შუა კაცია, უბრალო“ (შუაკაცის, გადებული ხიდის ფუნქცია გულისხმობს კავშირის აღდგენას არა მარტო ღმერთსა და ხალხს, არამედ საზოგადოების სხვადასხვა, არა მხოლოდ სოციალურ, ნაწილს შორის, რაც ქვეყნის ხსნის ერთი უცილობელი ეტაპია). ამიტომ ჩნდება „ჩატეხილი ხიდის“ პრობლემა, ამითვეა განპირობებული „მგზავრის წერილებში“ დასმული კითხვა: „როგორ შევეყრები მე ჩემს ქვეყანას და როგორ შემეყრება იგი მე? რას ვეტყვი მე ჩემს ქვეყანას ახალს და რას მეტყვის იგი მე...მაშინ რა ვქნა, რომ ჩემმა ქვეყანამ მამიყოლოს და მიამბოს თავისი გულისტკივილი? თავისი გლოვის დაფარული მიზეზი, თავისი იმედი და უიმედობა?“ თუმცაღა, ერიც მზად უნდა იყოს უფლის რჩეულის სიტყვის მისაღებად (რომ მისი ხმა არ დარჩეს „ხმად მღაღადებლისა უდაბნოსა შინა“). ამიტომ ღაღადებდა იოანე საბანისძე და მიმართავდა მრევლს: „მომაპყარით საჩინონი ეგე სასმენელნი და უფროისღა სასმენელნი გულისა და გონებისა თქვენისანიო“, მსგავსად მაცხოვრისა: „რომელსა ასხენ ყურნი სმენად, ისმინენ!“). სწორედ ეს არის ნებით ჯვრის ტვირთვა, სმენა უფლისა, უფლის ნების მიყოლა და იქ დგომა, სადაც ყველაზე მძიმეა გაძლება. „ილიასათვის პოეტი ღვთისგან მოვლენილი ადამიანია, ცისგან დანიშნული, მაგრამ საკუთარი ქვეყნის ისტორიასა და ტრადიციაზე აღზრდილი, მშობლიური ერისაგან გამოწვრთნილი ადამიანი, რომელსაც ერის ხსნის უდიდესი მისია აქვს დაკისრებული“ (ჯალიაშვილი:14). ადამიანი, რომელსაც საკუთარ ინტერესებზე მაღლა ქვეყნის ინტერესები დაუყენებია. ადამიანი, რომელსაც „ძილშიაც არა სძინავს ქვეყნის უბედურებით გულაღტყინებულსა“. სახარებას

დავიმოწმებთ: მაცხოვარი პეტრეს სამგზის ჰკითხავს: „გიყვარ-მეა?“ და თანხმობის შემდეგ ორ განსხვავებულ მოვალეობას დააკისრებს მოციქულს, რომლის სახელიც *კლდეს* დაუკავშირდა სარწმუნოებრივი სიმტკიცისა და მონოლითურობის გამო: „*აძოვე ცხოვართა ჩემთა*“ და „*დამწყსე ცხოვარნი ჩემნი*“. ე.ი. ილიას სიყვარულით ანთებული გულისთვის *აძოვე ცხოვართა* „წმინდა სიტყვის ფენაა“, ხოლო *დამწყსე*-სწორი გზით სიკეთისკენ სელის წარმართვა (სიკეთე, რამაც ზოგადკონცეპტუალური სახე ამგვარად მიიღო: „ყოველ დღესა შენს თავს ჰკითხე, აბა დღეს მე ვის რა ვარგე?“). ეს სწორედ ის ეკლიანი გზაა, რომელიც ილია ჭავჭავაძემ წმინდა ილია მართლამდე განვლო. რომელიც „ტვირთმძიმეთა და მაშვრალთა მხსნელმა“-უფალმა განაგო მისთვის, ხოლო პოეტმა ნებით იტვირთა. ამ გზას აგვირგვინებდა აღსრულებული ვალი, ნათელი კვალი და „მართლის“ ხარისხი, რადგან ილია მართალი იყო საკუთარი სინდისის, მოყვასისა და ღვთის წინაშე. პოეზია (და მწერლობა) კი მხოლოდ ერთ-ერთი საშუალება გახლდათ, რითაც ილია ღვაწლს ასრულებდა. აკი თავადაც წერდა: „პოეზია მადლია, ნიჭია, რომელიც ეძლევა მხოლოდ კაცთა ღვთივრჩეულთა. მადლია, მაგრამ, ამასთანავე, ტვირთიც არის, რადგანაც იგი მოვლენილია, რომ ჭრილობიდამ სისხლის შეუწყვეტელი დენა კაცთა სიცოცხლეს შეუყენოს“ (ი.ჭავჭავაძის დასახ. წერ., იქვე). ღვთივმომადლებული ნიჭი, სინდისი, სიყვარული („დიდის ღმერთის საკურთხეველის ცეცხლი“, რომელიც ღვიძის გულში, გრძნობა, რომელიც „ცათ შთამოსძახეს“ და „ლამპრად წინ მიჰყვა,“ გრძობა, რომელიც „ქვეყნად მის სელას სცემდა წმინდ ნათელს“) და სურვილი („ერისა მოძმედ ვიყო ჭმუნვასა და სიხარულში“), სურვილი „ერის რგებისა“, მისთვის „ტანჯვის ცრემლის მოწმენდისა“ იშვიათად თანხვდება ერთმანეთს, ილია სწორედ ეს იშვიათი გამონაკლისი იყო. ამიტომაც დაჯილდოვდა „ღმერთთან ლაპარაკის“ ნიჭით და ეს გადაჭარბებით ან ხატოვნად ნათქვამი არ არის („ღმერთთან მისთვის ელაპარაკობ, რომ წარვუძღვე წინა ერსა“). ამიტომვე ქადაგებდა იოანე ღვთისმეტყველის მსგავსად: „კაცო, გიყვარდეს!“ და ამას, უპირველესად, თავადვე ითხოვდა („არამედ მწყურს მე განმინათლდეს ცით ჩემი სული, შენგან ნამცნების სიყვარულით აღმენთოს გული“) და გრძნობდა (რომ არა სიყვარული, ალბათ, არც კალამს აიღებდა ხელში და არც ხედვადაბრმავებული

ხალხის გასაკიცხი გახდებოდა: „კარგი გული კი მაშინვე გრძნობს, ამ სიძულვილში რაოდენი სიყვარულია!“), უძლებდა ცილისწამებას და შეუნდობდა თვით მკვლელებსაც: „არ იციან, ღმერთო, რას იქმან!“. რადგან, მრავალთაგან განსხვავებით (რომელნიც საქმით თუ სიტყვით განაგრძობდნენ მის კვლას), თავად იცოდა, რომ „სიყვარული თუ არა მაქუნდეს, არავე რაი ვარ!“ ამიტომვე, მისი პოეზია არა უბრალო „ტიუ-ტიუ ტია-ტიაა“, არამედ თანხვედრა უფლისა და ადამიანის ნებისა, თანხვედრა ციდან გარდამოვლენილი ნაპერწკლის-სულიწმიდის მადლის პოეტის გრძნობიერ სამყაროსე-გულზე ზემოქმედებისა. „განთვითოებული“ ერისთვის გამოცდილების გაზიარების, სიყვარულით დახმარების ხელის გაწვდის და „ტანჯვის ცრემლის მოწმენდის“ სურვილი შთააგონებდა ილიას დახმარებოდა თანამოკალმეებს შემოქმედებითი ძალისხმევის სწორად წარმართვაში. თუკი შევაჯამებთ პოეტისა და პოეზიის დანიშნულების შესახებ ილიას კონცეფციას (და ამ საკითხსაც იმიტომ ეხებოდა ასე ერცლად, რომ მის შემდგომ მოსულთ „სიძნელე გზისა გაადვილებოდათ“, სწორ გზაზე დადგომა არ გასჭირვებოდათ), დავინახავთ, რომ მისი აზრით, ჭეშმარიტი შემოქმედებისთვის აუცილებელია 1. გაცნობიერება ფუნქცია-დანიშნულებისა („მისთვის არ ემღერ, რომ ვიმღერო...“), 2. გააზრება იმისა, რომ მისიის აღსრულება ცის-უფლის ნებისა და ერის სატკივრის ტვირთვის სურვილის თანხვედრის გარეშე შეუძლებელია („ღმერთთან მისთვის ვლაპარაკობ...“), 3. მიზანს მიაღწევს პოეტი, რომლის გულშიც ჭეშმარიტი, წრფელი სიყვარულის ცეცხლი ენთება („დიდის ღმერთის საკურთხეველის...“), 4. იგი (პოეტი) უნდა იყოს ერის ჭირ-ვარამის გამზიარებელი, ერთი მათგანი, ადამიანი, ვისაც ისევე სტკივა და ულხინს, როგორც ქვეყანას, ხალხს („ერის წყლული მაჩნდეს წყლულად...“), 5. უნდა ჰქონდეს „მტკიცე გული“. 6. მხოლოდ მაშინ შეძლებს უფლის ნების წვდომას, ღვთის სიტყვის („წმინდა სიტყვის“) ხალხამდე მიტანას (ბიბლიურ პატრიარქთა მსგავსად). სწორედ ეს „წმინდა სიტყვაა“ „გულში აღმოფეთქებული“ ცეცხლის (გავიხსენოთ „მგზავრის წერილების“ „ის თითოეული ნაპერწკალი, რომელიც არ შეიძლება ...გასათბობად“)-სიყვარულის (ამავე დროს, ღვთის განგებულებისა და ადამიანის ნების თანხვედრის) შედეგი, რაც შობს კიდეც სიმღერას (გავიხსენოთ დავით წინასწარმეტყველის

ფსალმუნთა ძველი აღთქმისეული ფუნქცია), . რომელიც „მოსწმენდს ერსაც ტანჯვის ცრემლსა“. ლექსი „პოეტი“ პოეტისა და პოეზიის არსის, დანიშნულების შესახებ გამოთქმული ილიასეული კონცეფციაა, „მგზავრის წერილები“ წინასწარი სამოქმედო პროგრამა, ხოლო „აჩრდილი“-ქვეყნის პრობლემების განცდის, სატკივრის გათავისების რეალური თუ მისტიკური შედეგი, პასუხი „მგზავრის წერილებში“ დასმული კითხვებისა: „როგორ შეეყრები მე ჩემს ქვეყანას“, „მაშინ რაღა ექნა..გულისტკივილი“. ილია კი სწორედ „ქვეყანას შეეყარა“, არა მხოლოდ „გვამს“ ქვეყნისას, რომელსაც, ასე დაუძლურებულს, ღონემიხდილსა და დამონებულს, ისედაც ჭვრეტდა, არამედ სულსაც, დიახ, ქვეყნის სულს, რადგან მისთვის საქართველო (ისევე, როგორც მთელი მსოფლიო) არსებობს ფიზიკურ-სულიერი ასპექტებით (მსგავსად ადამიანისა). აკი თავადაც ბრძანებს: „ადამიანი და ნამეტნავად ერი არა მარტო „პურითა ერთითა ცოცხალ არს“, მართალია, მშიერი დიდს მანძილს ვერ გაივლის ამ მადლისა და ბოროტების ჭიდილის გზაზე, მაგრამ უმადლოდაც, როგორც ხორცი უსულოდ, არაფრის მაქნისია. *ცხოვრება ერთიანი მდინარეა ორის დიდის ტოტისა: ერთს რომ ხორცისათვის მოაქვს საზრდო, მეორეს სულისათვის. თუ ერთი დაშრა ან მეორე,-გვამი ერისა მკვდარია, ვითარცა უსულოდ ხორცი და უხორცოდ სული, სააქაოსთვის მაინცა.* ამიტომაც, ვინცა ჰნივის და ჰღაღადებს სახორციელო პურისათვის, ის იმდენადვე, თუ არ მეტად, უნდა იღვწოდეს სასულიერო პურისთვისაც. ადამიანი, თუ მთელი ერი, იმისათვის კი არ არის გაჩენილი, რომ პური სჭამოს, არამედ პურსა სჭამს იმისათვის, რომ კაცურ-კაცად იცხოვროს და აცხოვროს თავის შთამომავალი“ (ილია ჭავჭავაძე). სხვაგან კი პოეზიის არსს ასე განუმარტავს პოეზიის ახალგაზრდა მოყვარულთ: „პოეზია...მხატვარია...ადამიანის და *მსოფლიოს სულის* მოძრაობისა. ეს *მსოფლიო სული* ზღვაა უძირო, არამც თუ თვალ, ფიქრ-მიუწვდომელი, ამ ზღვისთვის კაცი გემია, ნიჭი-აფრა, და მეცნიერება-საჭე, გემის მმართველი. ადამიანი ამ ზღვაზედ სიარულს გამარჯვებით შეძლებს მხოლოდ მაშინ, როცა სწავლითა და ცოდნით განსწმენდია „თვალნი ზე ზეცისა და ქვეყნისა საიდუმლოთა მხედველად, ყურნი ზესკნელისა უცნაურთა ხმათა მსმენელად“, ხელნი ცისა და ქვეყნის მაჯისცემის შემტყობად და ენა ყოველ ამის აღმომთქმელად და

მთარგმნელად“ („პოეზიის ახალგაზრდა მოყვარულთ“, ჭაეჭავაძე 1987:91). სწორედ იმიტომ, რომ ილიას თვალი, ყური, ხელი და ენა ერთ საქმეს ემსახურებოდა, „ქვეყნის თანამდევი უკვდავი სული“ თავად უცხადებს პოეტს საკუთარ არსს („მარად და ყველგან...“). მეინვარსე მდგარი მოხუცებულის მსერა ამთლიანებს „სრულ საქართველოს“. დავაკვირდეთ: იგი ისეთივე მოხუცია, როგორიც ჩვენი ქვეყანა, მსგავსად ქვეყნისა, ისიც „მშვიდი, უძრავი, უხმო და დაფიქრებულია“, ისევე ტანჯულა ქვეყნის ტანჯვით, როგორც საქართველო, ისევე „წარტყვევნილა წარსულთ დღეთა ნატვრით“, როგორც ივერია, ისევე დასწყლულებია „აწმყოთი სული, გული“, როგორც ილიას სამშობლოს. გულში კი ახრდილს აქვს ქვეყნის აწმყო და წარსული, რადგან მომავალი ქართველის ძეთა მიერ „ზოგადი ცხოვრების გაკვლევასა და მცნების მადლით ამაღლებული ჭკვით საზოგადო ცხოვრების დენის განჭვრეტაზეა დამოკიდებული“. ახრდილი უწოდა ილიამ საქართველოს სულს. ძველ და საშუალო ქართულში ახრდილს ოთხგვარი განმარტება აქვს: ჩრდილი, საგრილი, საფარველი და მაგალითი (ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი-„რომელნი-იგი სახედ და ახრდილად ჰმსახურებდეს ზეცისასა მას“, ებრ. 8,5). ილიასეული ახრდილი ოთხივე მნიშვნელობას იტევს: ის ჩრდილია, რადგან ხილვაა, სულია, ირეალურ-მეტაფიზიკურია და არა ხორციელ-ფიზიკური; საგრილია, რადგან ხსნის გზას უსახავს ქვეყნის მძიმე მდგომარეობით გულდამძიმებულ პოეტს; საფარველია, რადგან ქვეყნის უკვდავების იმედს აღუძრავს მას (რასაც პოემის ბოლო ლოცვა ამძაფრებს) და მაგალითია საქართველოს სიყვარულის, მართლმხილებისა და თანაგანცდის გამო.

რატომ „ეწვიენენ ესე უცხო ხილვანი“ მაინცადამაინც ილიას? უპირველესად, უნდა დავემოწმოთ თავად ავტორს და აღვნიშნოთ, რომ ეს მართლაც ხილვაა და არა მხოლოდ პოეტური, მხატვრული ხერხი, რომლის მეშვეობითაც აძლიერებს სათქმელის შინაარსს. იგი ჭვრეტს იმას, რაც ყოველთვის არსებობს, მაგრამ დაფარულია მოკვდავთა თვალისთვის. დაფარულია მანამ, სანამ გარკვეულ სულიერ სიმაღლეს არ მიაღწევს ესა თუ ის ადამიანი. მიღწევას კი გამუდმებული ღვაწლი ან ღვთის დაშვება, განგებულება განაპირობებს. „ახრდილი“, ფაქტობრივად, პასუხია ილიას ყველა კითხვაზე

(„როგორ შეეეურები მე ჩემს ქვეყანას“; „რას ვეტყვი...ახალს“; „როსდა გეეღირსოს ჩვენ გაღვიძება“; „როდემდის დარჩეს ეგ ტკივილი გულში, ოჰ, როდემდის, როდემდის, ჩემო საყვარელო მიწა-წყალო, მომეც ამის პასუხი“ და ა. შ.). ილიას მიერ ქვეყნის „ხსნის გზის“ გამუდმებული ძიება თავად ქვეყნის სულის გამოცხადებით დასრულდა. მას მიეცა, რადგან ითხოვდა და თავდაუზოგავად იღვწოდა, რათა „წამლად დასდებოდა“ დაწყლულებულ და დასნეულებულ სამშობლოს („ითხოვდით და მოგეცეთ თქვენ, ირეკდით და განგეღოთ“), სამშობლოს, რომელსაც „ჩვეულებისაებრ სლვა“ დაუკარგავს, რაც უბედურების მიზეზად ქცეულა. „აჩრდილი“ ერთადერთი თხზულება არ არის, სადაც ილია ქვეყნის სულს ესაუბრება. ლექსში „კითხვა-პასუხი“ სამშობლოს უბედობითა და სიყვარულით გულშეძრული მამულიშვილი იმავეს ჩივის, რასაც „აჩრდილში“. ბრალმდებლად კვლავაც ქვეყნის სული წარმოგვიდგება: „მადლით სავსე ვარ და, ვაი, ჩემს შვილს/ ეგ მადლე ჩემი ვერ უშვნეია,/ და ან რა ჰქმნას თვით წმიდათაწმიდამ/ სად ცოდვას მადლე დაუძლევია?“ მსგავსად იოანე საბანისძისა და დავით გურამიშვილისა, ილიაც ცდილობს, გვაჩვენოს, „საიდან მოვდივართ“, რომ მივხვდეთ, სად უნდა წავიდეთ, ცდილობს, შეგვამეცნებინოს საკუთარი ავი და კარგი, აგვიხილოს თვალი და გვითხრას, რომ მხოლოდ „წარსულ ნერგზე ახალ ნამყნის შეხორცება“ მოგვცემს შედეგს მაშინ, როცა „ქართველობა სიქადულად ექნება ქვეყნის წინაშე ყოველ ქართველის ერთგულსა შვილსა“. თვით აჩრდილი „ქვეყნის ხსნის“, ქვეყნის „აღდგენის“, პოეტის მიერ „ვალის აღსრულების“ უცილობელ წინაპირობად „ზოგად ცხოვრების გაკვლევის“ („ურგებ-ურწყულ უდაბნოში“ „მართალი სულისა და წრფელი გულის“ მიერ „წმინდა ნამის მობნევის“-მამულის საკეთილდღეოდ თავდაუზოგავი მოღვაწეობის), „მცნების ნათლით ამაღლების“, „საზოგადო ცხოვრების დენის ჭკვით განჭვრეტის“ გარდა, *ეჭვის დაძლევას* (დაუეჭვებელ რწმენას ზოგადად და რწმენას ქვეყნის ხსნისა) მიიჩნევს, ეჭვისა, რომ „წამებული აღდგება“. სწორედ ეს ეჭვი გაეფანტება ილიას, სწორედ ამ უნდობლობას დაძლევს პოეტი და ნაცვლად „ელეგიაში“ აღმომხდარი შეძახილისა („სულ ძილი, ძილი, როსდა გეეღირსოს ჩვენ გაღვიძება?!“), გულში „ყოველადმხსნელი სასოება“ დაებადება. ილიასათვის ცხოვრება მადლისა და

ბოროტების ჭიდილია („მშიერი დიდს მანძილს ვერ გაივლის ამ მადლისა და ბოროტების ჭიდილის გზაზე, მაგრამ უმადლოდაც, როგორც ხორცი უსულოდ, არაფრის მაქნისია“, დასახ. წერილი). ეს ჭიდილი მძლავრად წარმოჩნდება პოემის დასაწყისში, როგორც, თავისთავად, ცისა და ქვეყნის, „დიდებულად აღმობრწყინებული მზის“ „ოქროს ნათელის“ მიერ „ბნელი ქვეყანის“ „განათლებით“, ისე „ქვესკნელთ ძალთაგან აღმოზიდული“ მყინვარისა და ცის განგების, ან ამავე მყინვარისა და ხმელეთის, „მშიშარი ქვეყანის“ კონტრასტული სახეებით. კონტრასტის განცდას ილია აღრმავებს განკითხვის დღის გახსენებით, რასაც მკვეთრად ცვლის „მშვიდი, ნარნარი, ლამაზი დილა“, დილა, რომელიც სრულიად ბუნებრივად იმორჩილებს მრისხანე და ‘ სარისმომგვრელ მყინვარს, იმორჩილებს მადლით(!). ჰარმონია ნელ-ნელა მყარდება, დადუმებული ქვეყანა ჯერ ბნელს გადაიყრის, ხოლო შემდეგ თანდათან მიიღებს დილის სილამაზეს. მზე, იმედისა და უკეთესი მერმისის, რწმენის სიმბოლო, დილასთან (დილა კი შედეგია მზის ამოსვლისა და უკვე მოსდევს „დასაწყისს განთიადისა“) ერთად ფანტავს მყინვარის მძვინვარებით გამოწვეულ შიშის ზარს. დილის მადლი მოიცავს და იმორჩილებს ქვეყანას. ერთადეროი, რაც არ ემორჩილება საყოველთაო სიმშვიდეს, იმედსა და მადლს, პოეტის თავისუფალი ნება, „უნდო გონებაა“, გონება, რომელიც დამშვიდების *უფლებას* არ აძლევს მას და აღუშფოთებს სულსა და გულს (სახარებაში რწმენის შერყევის, აღძრული შიშისა და უნდობლობის გამო იწყებს ჩაძირვას პეტრე მოციქული). ცოტა ქვემოთ აჩრდილი თავად ამხელს პოეტს: „ვიდრე *ძე შენი* არ გაიკვლევს *ზოგად ცხოვრებას/* და *რწმენის ნათლით ზეაღზიდულ-ამაღლებული/* ჭკვით არ განჭვრიტავს საზოგადო ცხოვრების დენას/ იმ დრომდე იგი *უიმედო, შეწუხებული/* უქმისა დრტვინვით, გულისწვითა მწარე ცრემლს დაღვრის/ მაგრამ *არ ირწმენს,* წამებულო, შენს აღდგენასა/ და იგი ცრემლი ურწმუნობის, ეჭვის და ტანჯვის/ ჰღალადებს მხოლოდ ძისა შენის უძლურებასა!“ მადლი, რომელიც ყოველდღე ეფინება ქვეყანას, უხილავია, რადგან ადამიანები ურწმუნონი, მცირედმორწმუნენი ან უნდობელნი არიან. ამიტომვე, მართალია, „ამგვარი“ დილა ქვეყანას „ბევრჯერ სხვა დროსაც გასთენებია, მაგრამ არც ერთხელ მის გულსა ენებულს მადლი ცისა არ

მიჰკარებია“. გაწყვეტილია კავშირი ცასა და მიწას შორის (უნებლიეთ გვახსენდება ბარათაშვილის „მაგრამ შენამდე ვერ მოაღწევენ...“). უნდობლობის გამო, ქვეყნის აღდგენის რწმენის გარეშე პოეტი ამ მადლს ვერ გრძნობს, მსგავსად მოციქულებისა, რომელნიც პირისპირ ჭვრეტენ მაცხოვარს და ვერ ხედავენ ნათელს, რომელსაც მხოლოდ უფლის დაშვებით განიცდიან ფერიცვალებისა თუ ამაღლების ჟამს. ილია სწორედ იმ ხიდად იქცევა, რომელიც აღადგენს გაწყვეტილ კავშირს, უპირველესად, საკუთარ გონებას, გულსა და სულს, ხოლო შემდეგ-ქვეყანასა და ცას შორის (კვლავ გავიხსენოთ აკაკის „შუაკაცი ვარ უბრალო“). „ეჭვის ღრუბლის“ გაფანტვას სულიერი თვალის ახელა მოჰყვება, რომელიც ხილვით გვირგვინდება. დავაკვირდეთ, 1. *ეჭვის დაძლევისთანავე* პოეტის გულში აღიძვრება 2. „*მხსნელი სასოება*“, რომელიც ილიას 3. „*მაცხოვნებელ ნუგეშს*“ აძლევს და ეს ნუგეში არის ქვეყნის ბედნიერების რწმენა: „სადც მზის ნათელი ეგრე ბრწყინვალებს, იქ ძალუძს კაცსაც *ბედნიერება*“. 5. მოსალოდნელი ბედნიერების განცდა *„ნელი სიხარულით“* აღუვსებს სულს, 6. ხოლო მისი „ეჭვთაგან გვემული გული“ *წმინდა სიყვარულით განცხოვლდება* (ძველ და საშუალ ქართულში *განცხოველება* განკურნებას, გამოცოცხლებას ნიშნავდა, იგივე მნიშვნელობა აქვს ამ ლექსემას შენარჩუნებული XIX საუკუნეშიც). აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ პოეტის „უნდო გონება“ „ეჭვთაგან გვემს“ საკუთარსავე გულს, რაც სულიერი თვალის ახელას ეწინააღმდეგება. სულს ნუგეში სწორედ ეჭვის დაძლევის, გონებისა და გულის გამთლიანების შემდეგ ჩაესახება. პოეტის გული სნებისაგან, ეჭვისაგან განიკურნება, რაც სიყვარულს დაბადებს მასში. 7. მხოლოდ ამის შემდეგ „გარდამოველინება“ პოეტს „ყოვლად შემძლები ქვეყნისა ამის *სიკეთის რწმენა*“, რომელიც 8. „აღუფრთოვანებს ოცნებებს“, 9. განუწმენდს „ხედვას“ („*თვალთაც განშორდება სიბნელე, ხედვად უცნაურთ სახილველისა*“) და 10. „სმენას“ („*ყურსაც მოეხსნება სიძნელე სმენად ბუნების მეტყველებისა*“, შდრ. იოანე საბანისძის „სასმენელნი გულისა და გონებისა თქვენისანი განჰმარტენით სმენად“), ხოლო ხედვისთვის სიბნელისა და სმენისთვის სიძნელის ჩამოშორებას 11. მოჰყვება უცხო, საკვირველი ხილვანი, რომელნიც წარიტაცებენ გულისთქმას (სურვილს, ნატვრას) „საიდუმლობის მაცდურებით“. *სასოება, სარწმუნოება*

და სიყვარული სამი სათნოებაა, ხოლო დანარჩენი (ნუგეში, ბედნიერების განცდა, სიხარული, კურნება, ოცნებათა ფრთაშესხმა, სმენისა და ხედვის განწმენდა)-ერთიანი, დაუნაწევრებელი, მონოლითური ადამიანის სულსე, გულსა და გონებაზე ამ სათნოებათა მოქმედების შედეგი. ისევ გავიხსენოთ მოციქულები. მაცხოვრის ყველა მოწაფისთვის დაფარული იყო ნათელი, რომელიც უფლისაევე დაშვებით იხილეს პეტრემ, იაკობმა და იოანემ. ეგზეგეტთა განმარტებით კი პეტრე „არს სახე და მაგალითი სრულისა სარწმუნოებისა“, იაკობი- „ჭეშმარიტისა სასოებისა“, ხოლო იოანე-სიყვარულისა. ამ სამი სათნოების გარეშე ერთობის მიღწევა უფალთან შეუძლებელია. ამითვე იხსნება ნაწარმოების ამგვარი დასასრულიც (აქ, ერთი მხრივ, „მგზავრის წერილების“ „სიტყვამ რევოლუცია არ შეგაშინოს, მკითხველო...“ უნდა გაგვახსენდეს, ხოლო, მეორე მხრივ, „აირდილის“ დასაწყისში თავჩენილი გონებისა და გულის ჭიდილი: „ღრმად ჩააკვირდი მის დუმილს და სცნობ, თვით მაგ დუმილში რა წყევლაც არი!“ წყევლა დუმილს გამოარღვევს და ბუნების ჯოჯოხეთურ ამბოხად იქცევა, ესაა მისტიკური სურათი ილიას თანადროული ქვეყნისა, დუმილით შენიღბული „წყევლა“, რომელიც განწირულია დასამარცხებლად, ისევე, როგორც ეჭვი პოეტის უნდო გონებისა, თუმცაღა, მხოლოდ მას შემდეგ, როცა პოეტის „ანთებული“ გული ირწმუნებს მის აღდგენას). ყველაფერი კი მხოლოდ იმისთვის „აირეოდა ერთმანეთშია“, რომ აირდილის მიერ ღვთისმშობლისადმი აღვლენილი ლოცვის შემდეგ „შვიდფეროვანსა სარტყელსა ცისას“ ქვეყნისთვის ტკბილი იმედი, ხოლო პოეტის „მადლით ცეცხლებრ ანთებულ გრძნობას“, ბიბლიური ნოეს მსგავსად, ცისა და მიწის, უფლისა და ჩვენი ქვეყნის კავშირის აღდგენის რწმენა ეხარებინათ. ეჭვის დაძლევა (ნებისმიერი დაეჭვების) ზეციური მამის ბაძვის, სრულქმნილებისა და გადარჩენის უცილობელი ეტაპია. სრულქმნილებისკენ სწრაფვა ილიასათვის ნებისმიერი ადამიანის სიცოცხლის არსის განმსაზღვრელი უნდა ყოფილიყო (ამიყომაც ბრძანებდა: „ნუთუ შენს თავსა, მტვრითა შექმნილს ჰხედავ კვლავ მტვრათა/ და შენს სიცოცხლეს, ამ უკვდავ ნიჭს, მტვრის თანამგზავრად?.. ნუთუ არ იცი, რას გვამცნებდა ღმერთი ჯვარცმული, როს ბრძანა: „ეითა მამა ზეცის, იყავნ შენც სრული!“). ილიამ სძლია ქვეყნის გადარჩენის შერყეულ რწმენას,

ეჭვის დაძლეევამ მოარიგა მისი გონება გულთან და განიკურნა („განცხოველდა“). ხოლო, რაკიღა, მისივე აზრით, „ადამიანისა და ქვეყნის ხსნა ერთმანეთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული“, ხოლო „მისი გენია...მიროინცხებული და შინაგანად მომზადებული აღმოჩნდა ამ მისიისთვის“ (ილია II, ქადაგებანი), უნდა ვიფიქროთ, რომ ხსნა ეტაპობრივად განხორციელდება, „მასთან ერთად გადარჩება გარემომცველი სამყარო“, საქართველო, რისი ნიშანიცაა „შვიდფეროვანი სარტყელი ცისა“.

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. **ახალი აღთქმის ტექსტები**: ქართული ოთხთავის ორი ბოლო რედაქცია, გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ივ. იმნაიშვილმა, თბ., 1979.
2. **საქმე მოციქულთა**, გამოსცა ი. აბულაძემ, თბ., 1950.
3. **ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები**, X-XIII სკ.-ეთა ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა მზ. შანიძემ.
4. **ჭავჭავაძე 1987**: ჭავჭავაძე ი. თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად, ტომი I, თბ.: მეცნიერება, 1987.
5. **ჭავჭავაძე 1988**: ჭავჭავაძე ი. თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად, ტომი III, თბ.: მეცნიერება, 1988.
6. **ჭავჭავაძე 1997**: ჭავჭავაძე ი. თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად, ტომი VI, თბ.: მეცნიერება, 1997.
7. **ჭავჭავაძე 2005**: ჭავჭავაძე ი. თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად, ტომი VII, თბ.: ილიას ფონდი, 2005.
8. **ჭავჭავაძე 2006**: ჭავჭავაძე ი. თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად, ტომი IX, თბ.: ილიას ფონდი, 2006.
9. **ძველი აღთქმის ტექსტები**: მცხეთური ხელნაწერი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოჩანაშვილმა, თბ., 1961-1986, ასევე: წიგნნი ძუელისა აღთქუმისანი, ნაკვეთი I, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ც. კიკვიძემ, 1989; ნაკვ. II, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა, ნ. გოგუაძემ და ც. ქურციკიძემ, 1990.

ეკა ჩიკვაიძე

დანაშაული და სასჯელი აკაკის წერეთლის „გამზრდელის“ მიხედვით

„რა განსხვავება არის ადამიანსა და პირუტყეს შუა?“ - მისთვის ჩვეული სიმარტივით კითხულობს აკაკი წერილში „რაოდენიმე სიტყვა ჩანგურის შესახებ“, სიმარტივით, რომელშიც ღრმა და რთული აზრია ჩადებული. ეს ის კითხვაა, რომელიც ოდითგანვე აწუხებს ადამიანს და, რომელსეც სხვადასხვაგვარად გაცემული პასუხი რელიგიათა განსხავავების ერთ-ერთი მიზეზია. ამ კითხვამ მიახვედრა ქართველი, რომ „კაცი არ-ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდის“; დააფიქრა ილია და სამწუხარო რეალობა აღმოაჩენინა: თუკი რუსთველი ავთანდილს ათქმევინებს, „სულე, რამც გიყავ, კაცი ვარ, ადამიანიო“ და გულისსმობს, რომ კაცობა და ადამიანობა ერთი და იგივეა, XIX საუკუნის გამრუდებულ ზნეობას კაცი ადამიანისგან გაუთიშავს და დაუსვამს კითხვა: „კაცია - ადამიანი?!“ განა ყველა კაცი ადამიანია (რადგან ადამის ძეობა ღმერთის შვილობას და არა შემცოდე ადამის ბუნების ტვირთვას გულისხმობს მხოლოდ). თავად აკაკი ამგვარ პასუხს გვთავაზობს: „მეტყვით, რომ კაცსა აქვს უკვდავი სული და პირუტყეს კი არაო... ძალიან უგუნური უნდა იყოს კაცი, რომ ვერ შენიშნოს კაცში პირუტყეს'ედ უმაღლესობა, მაგრამ რაში მდგომარეობს, რაზედ არის დაფუძნებული და რაში ისახება კაცის უკვდავება? მის მაღალგანვითარებულ ჭკუა-გონიერებაში, რომელსაც გვიჩვენებს, როგორც ენის შემწეობით, ისე მოქმედებითაც... პირუტყვში არის მხოლოდ ერთი მხარე - ფიზიკური და ადამიანში ორი: ერთი ფიზიკური და მეორე კი მომატებული ზნეობაში... მხარე, რომელიც პირუტყეს მოკლებული აქვს... *ის მის ცხოვრებაში ცდილობს დააკმაყოფილოს ორივე მხარე: ფიზიკურიც და მორალურიც (სული). და ამისათვის მარტო აწმყოთი არ სცხოვრებს და არც არის ბედნიერი აწმყოთი თუ მომავალს კეთილს არ იმზადებს... აი, აქედან დაიწყება კაცობრიობის **პირველი ბიჯი**, რომლითაც ის გამოდის პირუტყულ მდგომარეობიდან.* **მეორე** ბიჯი, როდესაც ჰფიქრობს, რომ *ჩემი ახლო ნათესავების ბედნიერება მხოლოდ მაშინ შეიძლება, როდესაც საზოგადოება, რომელშიც ეცხოვრობთ, ბედნიერი იყოსო და დაიწყებს საზოგადოებისთვის*

კეთილ მსრულველობას... და **უკანასკნელი ბიჯი**, როდესაც *კაცი პსრულაეს საზოგადოთ, მთელი კაცობრიობისათვის*... ის კაცი, რომელიც მხოლოდ თავის თავზედ ჰფიქრობს, ჰსურს, რომ დააკმაყოფილოს მხოლოდ თავისი მძორი, აწმყოთი იყოს ბედნიერი და არა ჰფიქრობს მომავალზედ და ამ მიზეზით მსხვერპლად შესწიროს სხვების ბედნიერება... რასაკვირველია, რომ პირუტყვია... ის არის **სულით მკვდარი**..." (აკაკი IV, 1990: 46-47).

XIX საუკუნე აღმოაჩენს, რომ ჯვარცმული მაცხოვრის გვერდით ფეხქვეშ გაითელა იდეა ადამიანისა, ხატი ღვთისა ადამიანში. „გარემოების საყვირი" ლიტერატურა და სიტყვაკაზმული მწერლობა კი ფეხქვეშგათელილი ადამიანური ღირსების ხელახლა აღმოჩენასა და გაღონიერება-გაძლიერებას ცდილობს. ეს ჭირი „არ-ახალია, ძველია", რადგან თუკი კაცობრიობა ზნეობრივი იქნება, სასუფველის ნეტარება მიწაზევე გვეწვევა. „არ არის კაცი, რომელიც ცხონდეს და არა სცოდოს", გვასწავლის სახარება და შეგვაგონებს, რომ ცხონება მხოლოდ ცოდვის დაძლევით მიიღწევა. დანაშაული და ცოდვა არა მხოლოდ ქრისტიანული სამყაროს თანამდევია. ყველა რელიგიამ თუ ათეისტურმა საზოგადოებამ იცის მისაღები და მიუღებელი მორალი, მოსაწონი თუ დასაგმობი ქმედება, ზოგადადამიანური ზნეობა, რაც განსხვავებული ერის, ენის, ზნეობის, კულტურის... ადამიანებს აერთიანებს. და რაკიღა არის ცოდვა, ე.ი. არის დანაშაული (ღვთისა თუ მოყვასის წინაშე), ხოლო დანაშაული სასჯელსაც გულისხმობს. მაგრამ რა უნდა ამოძრავებდეს ზნეობრივ ადამიანს სასჯელის აღსრულებისას? სასჯელი სასჯელისთვის თუ სასჯელი ზნეობრივი მიზნით, „სულით მკვდარის" გამოსაღვიძებლად?

აკაკიმ „გამზრდელს" ეპიგრაფად წარუმძღვარა: „ვუძღვნი ჩვენს პედაგოგებსო" და იმთავითვე გამოკვეთა პოემის ზნეობრივ-მორალური ფუნქცია, გვამცნო, რომ „ეს ნაყოფი შემოქმედებითი წვისა ეძღვნება პედაგოგებს, ანუ იმ ადამიანებს, რომლებსაც აკისრიათ უდიდესი მისია ერისა და მამულის წინაშე: ადამიანის აღზრდა, პიროვნების ჩამოყალიბება" (მეტრეველი ს. 1994: 76). მაგრამ წინასწარვე დავსვათ კითხვა: ნაწარმოებში აღმზრდელი ჰაჯი-უსუბია, მთავარი მოქმედი გმირი კი - ბათუ. ვის გულისხმობს პოეტი სათაურში? მხოლოდ ჰაჯის,

მხოლოდ ბათუს, ორივეს ერთად თუ კიდევ სხვა რამეს? მოგვიანებით კიდევ ერთხელ მივუბრუნდებით პოემის სათაურს.

„გამზრდელის“ გმირები - ბათუ და ნასიბროლა „მთის მწვერვალზე“, მღვიმის პირად მიწნულ-მიგრეხილ, „მერცხლის ბუდედ“ ჩენილ ფაცხაში ცხოვრობენ. ფაცხა „დრო და ჟამის შესაფერად ზამთარ თბილი, ზაფხულ გრილია“. უცნაურია, მაგრამ ბუნება თითქოს ფაცხაზე, ხოლო ფაცხა - მასში მცხოვრებ წყვილზე ზრუნავს: ჭექა-ქუხილის დროს იგი „ღრუბელს გარს იბურავს, ეკრძალება ჭექა-ელვას“, ხოლო „როცა დაჭქათქათებს თავზე იქვე მზე და მთვარე და თვალის წინ ფიანდაზად ეფინება არემარე“, ფაცხა „უბრალობითა“ და „სიმარტივით“ (ასე იკითხებოდა სტროფის პირველი ვარიანტი, გაბოძე ჯ.: აკაკი) „მომხიბლავად ლამაზია“. ცხადია, შემთხვევითი არ არის იმ სივრცის აღწერა, რომელშიც დაავანა პოეტმა ზნეობრივი გმირი - ბათუ. გარეგნული ნიშნით სულიერი სამყაროს წარმოჩენა რეალისტთა შემოქმედების მახასიათებელია. აქვე იკვეთება ოპოზიცია: ციხე-დარბაზი უპირისპირდება ფაცხას, ციხე-დარბაზის მკვიდრთა ცხოვრების სირთულე - ფაცხის უბრალობას. ეს ოპოზიცია მკვეთრდება, როცა თხრობაში შემოდის ბათუ, „რთულ ცხოვრების უარმყოფი“. „საამო“ და „უბრალობით მომხიბლავი“ კარ-მიდამოს პატრონი „იმ რთული ცხოვრების უარმყოფია, „სოფლის ამაოებას“ რომ უწოდებენ წმიდა მამები. მათ სძაგდათ არა თვით სოფელი, ღვთის მიერ კეთილად ქმნილი, არამედ ამაოებანი ამა სოფლისანი“ (მეტრეველი ს.: 1994: 77). ცხადია, ბათუ არ არის წმინდანი, ის არც სიწმინდის გზაზე შემდგარი ადამიანია, ბათუ უბრალოდ რჩეული ვაუკაცია, რომელიც ფიზიკურ სირთულეს არ ერიდება („მთის მწვერვალზე ცის მახლობლად“ დასახლება სწორედ რჩეულობას მიუთითებს. რჩეულობა სჭირდება იმ ქმედებას, რომელსაც ბათუ აღასრულებს. უნებლიეთ გვახსენდება ფსალმუნი, სადაც ზნეობრივი რჩეულობა ამგვარად არის გამოთქმული: „ვინ აღვიდეს მთასა უფლისასა, ვინ დადგეს ადგილსა წმიდასა მისსა“). ბათუს არ უმძიმს „მიხვეულ-მოხვეულ საცალფეხო გზაზე“ სიარული, რადგან „მარჯვე თვალი და მტკიცე გულიც“ აქვს და „რაში ცხენიც ჰყავს...უშიშარი და თან ფრთხილი“; ძლიერი პიროვნებაა, რომელსაც წუთისოფლის ამაოებანი უარუყვია და რომლისთვისაც ამ უარყოფას ტკივილი ვერ მიუყენებია. მნიშვნელობა არა აქვს, ვინ არის

აღმსარებლობით ბათუ ან ნაზიბროლა. ალბათ, ამიტომ, იგი აფხაზია (და არც არის გამორიცხული, რომ მუსულმანი იყოს, ის ხომ მაჰმადიანი საფარის ძუძუმტეა), ხოლო ნაზიბროლა-სამეგრელოს ასული (ე.ი. მოსალოდნელია, რომ ქრისტიანია. აკაკი არაფერს გვამცნობს ამის შესახებ, მაშინ, როცა ჰაჯი-უსუბის შემთხვევაში საგანგებოდ დასძენს: „ხელის გულზე უწერია თვით მაჰმადის წმინდა მცნება“. რატომ არის აქცენტირებული ჰაჯი-უსუბის მუსულმანობა, ამას ქვემოთ შეეხებით. ამჯერად კი მნიშვნელოვანია თვით მწერლის პოზიცია, რომ ის, რაც ერთგან საგანგებოდ გამოკვეთილია, მეორეგან თითქოს საგანგებოდაა უაქცენტოდ დატოვებული). ბათუს მთელი აველა-დიდება „კარგი თოფი, კარგი ხმალი, კარგი ცხენი და ნაბადია“. ჩანს, აფხაზს არ აკლია „სამამაცო ზნენი“. აკაკი მას კიდევ ერთი დეტალით ახასიათებს: „რას ინატრებს სხვას ამის მეტს *კაცი, მისებრ დანაბადი?*“ რას უნდა ნიშნავდეს „მისებრი დაბადება“? ალბათ, იმგვარი ზნეობით, ხასიათით, განგებულებით შობას, როგორითაც მოვლენია ამ ქვეყანას ბათუ (გავიხსენოთ „ვეფხისტყაოსნის“ მისებრი მართ დაბადებით ვინცა ყოფილა შობილი“. რუსთაველთან ამგვარი ტარიელია, აკაკისთან – ბათუ. საერთოდ, აკაკის შემოქმედებას „ვეფხისტყაოსანი“ ერთგვარ ქვეტექსტად გასდევს). ხოლო ის, რასაც ბათუს მსგავსი ადამიანი ინატრებს, სიყვარულია, გრძნობა, რომელიც ამქვეყნიურ ნეტარებას სისრულეს ანიჭებს. ბათუ ბედმა ამითაც „განასხვავა ვით რჩეული...სიყვარულსა მის მონაშუქს მიაშუქა სიყვარული“ (მიაშუქა, ე.ი. ნათლით განაბრწყინა. ბარათაშვილს დავიმოწმებთ: „მშვენიერება ნათელია ზეცით მოსრული“, მშვენიერ სულთა კავშირი „ზეგარდმო მადლით დაუხსნელად დამტკიცებულ“ სიყვარულს შობს, სიყვარულს, რომლის „უტკბილეს არც თუ არის სასუფეველი“). ბათუსა და ნაზიბროლას ოჯახის შეუდარებელ სილამაზეს სწორედ ეს ჰარმონია ქმნის, ხოლო, თავის მხრივ, ჰარმონიას - ის, რომ ყველაფერი ჯერისაებრაა: ბათუმ ნაზიბროლას „გულში ცისქვეშეთი შეუწონა, შეუფარდა“, ხოლო ნაზიბროლას „აფხაზი...ცა და ქვეყნის შუამავლად მიაჩნია“, გული გულისთვის, ხოლო სული სულისთვის გაუღია. ეს არის ერთსულობა-ერთხორცობის კლასიკური ნიმუში. ჯილდო ამ სწორი ცხოვრებისა მაღალია: „ერთად ჰგრძნობენ ამ ქვეყნადვე სასუფეველის ნეტარებას“. „ვეფხისტყაოსანს“ გავიხსენებთ“:

„ეთქვნე ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხვდებიან, მართ მასვე ჰბაძვენ, თუ ოდენ არ სიძვენ, შორით ბნდებიან“. ბათუსა და ნაზიბროლას სიყვარულიც ბაძვაა „სასუფევლისა“ წრფელი გრძნობით, მაღალი ზნეობრიობით. თუმცა, რადგან ამქვეყნად მარადიული არაფერია, ამ რჩეული ვაუკაცის ოჯახსაც განსაცდელი დაატყდება თავს (ისევ თავს იჩენს ტრადიციული გააზრება „ცრუ და მუხანათი“ წუთისოფლისა და ადამიანის ურთიერთობისა). ამგვარად იხატება ზნეობრივი სრულქმნილების სურათი. თავად პოეტის მიერვე სახელდებულ ბათუს რჩეულობას არც ერთი დეტალი არ აკლია. რჩება გამოცდა: გმირის ზნესრულობა საქმითაც უნდა დადასტურდეს, უმძიმესმა განსაცდელმა უნდა წარმოაჩინოს.

საფარ-ბეგის ჩართვა თხრობაში სწორედ ისეთ ამინდს დაუკავშირა პოეტმა, როგორსაც თვით ფაცხაც „ეკრძალვის“. იგი იმთავითვე ოპოზიციით შემოდის პოემაში. თუკი ბათუსა და ნაზიბროლას გამოჩენას წინ იდილიური, ჰარმონიული გარემოს აღწერა უსწრებს, საფარი ჭექა-ქუხილითა და სიბნელით იმკვიდრებს პოემაში ადგილს. უფრო მეტიც, გარემო ჯოჯოხეთს ემსგავსება. სრულიად გამიზნულად ახსენებს აკაკი „თვით ეშმაკსაც“, რომელიც ასეთ დროს „ეძებს ძრწოლით თავშესაფარს“. და თითქოს იპოვა კიდეცო „ვიღაც მგზავრის“ სულში, მკვეთრად, მაპირისპირებელი კავშირით განაგრძობს: „*მაგრამ* დახეთ, ვიღაც მგზავრი გარს მოადგა აფხაზის კარს“. ამგვარად, საფარის გამოჩენა იმთავითვე უარყოფითის მოლოდინით გვავსებს. თუმცა, იმის გახსენება, რომ ბათუმდე სავალი გზა „მიხვეულ-მოხვეულია“ და მასზე გამვლელს უნდა ჰქონდეს „მარჯვე თვალი და მტკიცე გული,“ ან უნდა ჰყავდეს ფრთხილი და უშიშარი ცხენი, გვაფიქრებინებს, რომ არც საფარ-ბეგია მხდალი და ჯაბანი. ძიძიშვილთან ლაღობითა და ხუმრობით შემოსული, თითქოს არ უნდა იყოს არასასურველი სტუმარი. მაგრამ, როგორც კი მიზანს ამყღავნებს, ირკვევა, რა დისონანსი შემოაქვს ბათუსა და ნაზიბროლას იდილიურ ყოფაში: იგი რჩეული ვაუკაცის ოჯახში ქურდობის გზით მიჯნურის გულის მოგების სურვილმა მოიყვანა.

ზია-ხანუმმა საფარს ურთულესი დავალება მისცა: მოეპარა სახელგანთქმული ალმასხიტ ინალიფას ლურჯი ლაფშა. შეიძლება კითხვაც დავსვათ, უყვარს თუ არა საფარ-ბეგს ზია-ხანუმი და არის თუ არა მათი ქმედება იმთავითვე

ზნეობრივი? რა უდევს გულში ზია-ხანუმს? ერთადერთი მიზეზი, რის გამოც ქალი ალმასხიტს „არად აგდებს“ ის არის, რომ „იცის, სხვებსაკით იმას ის ვერ იმსახურებს“. ხოლო რაკიღა ალმასხირტი პირდაპირ ვერ გამოიწვია, საფარის გამოცდა ინალიფას შეურაცხყოფას დაუკავშირა. საფარმაც იცის და ზია-ხანუმისთვისაც ცნობილია, რომ „ინალიფა მის ბედაურს არ დაუთმობს ნებით გამჩენს და თუ ვინმე ძალას იხმარს, შეაკვდება, არ შეარჩენს“. დაპირისპირება, მკვეთრი სხვაობა, რამდენიმე ასპექტით იჩენს თავს: ნაზიბროლას „ჯერ პირველად ტრფობის კარი გაუღია“, ხოლო ზია-ხანუმი „შორეულად თანასწორად ყველას ათბობს“. თითქოს ღრმა გრძნობა მისთვის მიუწვდომელია. საფარისთვის მიზნის მიღწევის გზაზე ნებისმიერი ხერხი მისაღებია (თუმცაღა, იცის, რომ „სხვა დროს არ იკადრებს ამას კაცი თავმომწონე“). სხვა შემთხვევაში, ღირსების მქონე პიროვნება ამ უკადრის წინადადებას არ დასთანხმდებოდა. ბათუ კი სწორედ ამ ამაოებას განერიდა, ეს „რთული ცხოვრება“ უარყო. თითქოს უჩვეულო არაფერია: გამიჯნურებული ვაჟკაცი, განსაცდელი, რომელმაც უნდა დაადასტუროს, რამდენად ძლიერია მისი გრძნობა. იგივე, რაც ჯერ კიდევ „ვეფხისტყაოსანში“ გვხვდება (რუსთველისეულ გმირთა განცდებთან თუ პერსონაჟებთან შედარება რომ საფუძველსმოკლებული და მხოლოდ პარალელიზმით განპირობებული არაა, ამას თვით აკაკი გვაჩვენებს „ბაში-აჩუკით“, რომელშიც *„ახალ ნესტანებსა, ტარიელებსა და ასმათებზე“ საუბრობს*), თუმცა სხვაობა ძირეული და მნიშვნელოვანია: „ვეფხისტყაოსანში“ მიჯნურებს „საგმირო საქმეთა“ აღსასრულებლად აგზავნიან; ზია-ხანუმმაც გამოაგზავნა მასზე გამიჯნურებული საფარი „საგმირო საქმეთა“ აღსასრულებლად. მაგრამ თინათინისა და ნესტანის დავალებათაგან განსხვავებით, ეს საქმე „უკადრისია“ და ეს საფარ-ბეგმაც კარგად იცის. ტარიელი და ავთანდილი ფიქრობენ, რომ მიჯნური მარტო უნდა უმკლავდებოდეს განსაცდელს („თუ მიჯნური ვარ, მარტო ვხამ...“ - ეტყვის შერმადინს ავთანდილი, ხოლო ტარიელი წუხს, რომ ქაჯეთის ციხეში დატყვევებულ ნესტანთან არ შერცხვეს) და ისე უნდა მოიპოვოს სატრფოს სიყვარული. საფარი არა მარტო უარს არ ამბობს ბათუს მიერ შეთავაზებულ დახმარებაზე, არამედ თითქოს საგანგებოდ მიდის ბათუსთან და თითქოს ისიც იცის,

რომ ბათუ მის მაგივრობას გასწევს, თვითონ გაწირავს თავს, მხოლოდ, ალბათ, ზია-ხანუმთან დაბრუნებული საფარი ბათუს არც ახსენებს. აბა, რა თავმოსაწონი იქნება, თუკი გაამხელს, რომ დავალება ძიძიშვილმა შეუსრულა? როგორც ჩანს, საფარის გრძნობა მხოლოდ სურვილის ასრულებას, ჟინის მიღწევას, ქალის მოპოვების და თავის გამოჩენის სურვილს ეფუძნება და არა სიყვარულს. ის არც ტყუილს გამორიცხავს ამ ურთიერთობაში და, რაც მნიშვნელოვანია, არც სინდისი აწუხებს, რომ სხვისი ხელით შესრულებულ დავალებას ითვისებს. მისთვის მთავარი არა საქმე, არამედ სხვის თვალში პირის არგატეხვაა, ამიტომ, მხოლოდ მიითვისებს ამ სახელს ალმასხიტზე გამარჯვებულისა თუ მართლაც თვითონ დაიმსახურებს მას, ამაზე აღარ ფიქრობს, არც იმაზე ფიქრობს, მის ნაცვლად თავის გამწირველ ბათუს ერთი თვის მოყვანილ ცოლს რომ ატოვებინებს და სიცოცხლეს საფრთხეში უგდებს.

განსხვავებული და ურთიერთდაპირისპირებულია ბათუსა და საფარ-ბეგის ზნეობა. ის, რაც იტვირთა საფარმა, მიუღებელია ბათუსთვის. ბათუ „უკუღმართმა საქმემ შეაწუხა, დააღონა“. განსხვავებულია მათი მოქმედების მოტივაციაც: საფარი ალმასხიტის ცხენის მოსაპარად მოდის მხოლოდ ზია-ხანუმის გულის მოსაგებად, ხოლო ბათუ ანგარიშს უწევს ძიძიშვილობის ტრადიციით დაკისრებულ მოვალეობას, საკუთარ პასუხისმგებლობას, სტუმარმასპინძლობას, მეგობრის (ძიძიშვილის) სიყვარულს და (მსგავსად კვლავაც „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟებისა: „წესია, მიჯნური მიჯნურსა შეებრალების“) „სიყვარულის ტკბილ სენს“, რადგან ფიქრობს, რომ საფარ-ბეგის გრძნობაც ისეთივე ძლიერია, როგორიც მისი. მას კი ნაზიბროლა „სიცოცხლეს ურჩევნია“. ბათუ მზად არის საყვარელი ადამიანისთვის თავიც გასწიროს, ამასვე ურჩევს ძიძიშვილსაც: „მის ოცნებას, მის გულისთქმას უნდა მიჰყვე, დაემონო, გინდ სიცოცხლეც შენი ტკბილი, მწარე სიკვდილს შეუწონო“. საგულისხმოა, რომ მასპინძელი სტუმარს დახმარებას ისე შესთავაზებს, რომ საფარ-ბეგს თავმოყვარეობა არ შეელახოს: „ეს შენც იცი, არ ხარ ქვეყნის უცადი და უმეცარი,- სავაუკაცოდ გამოსული, უდრეკი და უშიშარი“. ბათუ საფარ-ბეგის ღირსებასა და თავმოყვარეობას უფრთხილდება და შეურაცხყოფილად რომ არ იგრძნოს თავი, „პირს მობანს“, გამართლებას მოუძებნის მას: „ერთმანეთის მინამსგავსი შიში

სხეაა, სიფრთხილე - სხვა“ და „როგორც უცხოს გზა რომ არ აებნეს“, დაპირდება: „ან მოგიყვან იმ ცხენს, ან თავს შევწირავ შენს მეგობრობას“. „უდრეკი და უშიშარი“ საფარი შეუწინააღმდეგებლად დასთანხმდა ბათუს წინადადებას, თითქოს სწორედ ამას ელოდაო (შეუძლებელიცაა, არ ეფიქრა, რომ ბათუ უსათუოდ შესთავაზებდა დახმარებას). თუკი მასპინძლის მხრივ ეს ნაბიჯი ალტრუიზმია (მეტრეველი ს.: 80), საფარისგან ამგვარი მსხვერპლის უსიტყვოდ მიღება ეგოიზმი და უსინდისობაა, სხვა არაფერი. ბათუს მსრუნველ ბუნებას და ქმედით სიყვარულს არაფერი გამორჩება მხედველობიდან: „შენ აქ დარჩი, დაიძინე, გამოშუშდი ცეცხლის პირას“. თუმცაღა, ზნეობრივი, მორალური ადამიანი ვერ დაუშვებს იმას, რაც დაატეხა თავს საფარმა.

უცნაურია, მაგრამ გამოუთქმელი დანაშაულის შემდეგ აკაკი დამშვიდებულ ბუნებას აღწერს: „ირიჟრაჟა, ქარი ჩადგა, გადიყარა, დადგა დარი...“ თითქოს გარესამყარო ღამით საფარის ბნელ სულს ჰგავდა, რომელიც დანაშაულმა დაამშვიდა და არა პირიქით. საფარი ცოდვასაყოლილი კაცია, რომელსაც გულისკარნახი, სინდისი, შინაგანი ხმა მიჩუმებული აქვს. ენით უთქმელი სიმძიმისაა საფარ-ბეგის საქციელი. როგორ შეიძლება მისი ნაბიჯის სახელდება? რა გადალახა და გათელა მან? - ყოველგვარი კაცური, ღირებული, ადამიანური გრძნობა, მეგობრობა, ძიძიშვილობა, სტუმარმასპინძლობა, ოჯახის ღირსება, სიწმინდე,.. ამითვე თვით ზია-ხანუმსაც შეურაცხყოფს და საკუთარ თავსაც, რადგან ასე მხოლოდ არაკაცი ან პირუტყვი იქცევა. საფარი ვერ ხვდება, რომ სხვისი ღირსების ფეხქვეშ გათელვით საკუთარი კაცობაც გაქელა. გაუგონარი, ამაზრზენი, ბინძური დანაშაულით აჰკიდა შენდობის მძიმე ტვირთი ბათუს, ადამიანს, რომელმაც სიცოცხლე საფრთხეში ჩაიგდო სწორედ მისთვის (სიცოცხლე გაწირა და თანაც მაშინ, როცა „ბედმა...სიყვარულსა მის მონაშუქს მიაშუქა სიყვარული“, როცა „ერთი თვეა, რაც რომ ცოლად მიიყვანა, ვინც უყვარდა“, როცა სიცოცხლე ასე მშვენიერი იყო); რომელსაც აზრადაც არ მოსვლია, რომ საფართან ერთად უსაყვარლესი მეუღლე არ უნდა დაეტოვებინა (მეუღლე, „ვინც სიცოცხლეს ურჩევნია, სულს სწირავს და თავს ეკლება“, ვისი ერთი შეხედვაც ყველაფერზე მეტად უღირს); რომელმაც მის ღირსებასაც იზრუნა და თავმოყვარეობასაც ფაქიზად მოუფრთხილდა. ფუჭი

აღმოჩნდა თვით ბათუს თავგანწირვაც. ძიძიშვილი ხომ მხოლოდ იმიტომ „იზამს მის მაგივრობას“, რომ საფარს „სიყვარულის ტკბილი სენი შეყრია“ და უნდა, რომ „სატრფოს წინ სირცხვილის ოფლი არ მოიწუროს“. სადღაა სიყვარული? ნუთუ ეს გრძნობა ღირდა ბათუს თავგანწირვად? ეს მხოლოდ უმადურობა როდია. სწორედ საფარისთანა ადამიანზე თუ ამბობს აკაკი „ის კაცი, რომელიც მხოლოდ თავის თავზედ ჰფიქრობს, ჰსურს, რომ დააკმაყოფილოს მხოლოდ თავისი მძორი, აწმყოთი იყოს ბედნიერი და არა ჰფიქრობს მომავალზედ და ამ მიზეზით მსხვერპლად შესწიროს სხვების ბედნიერება... რასაკვირველია, რომ პირუტყვია... ის არის სულით მკვდარი...“ (აკაკი IV, 1990: 46-47). საფარმა მართლაც პირუტყვული დანაშაული ჩაიდინა. ის „სულით მკვდარია“. „სულით ცოცხალი“ ბათუა, რომელმაც ამ განაჩენის შემდეგ სიცოცხლე უნდა განაგრძოს და არა ჩვეულებრივად, არამედ ყველაფრის სახელდებით, ყველა ნიუანსის გათვალისწინებით (არა მხოლოდ გონს მოეგოს, არამედ იტვირთოს ნაზიბროლაც და საფარიც: მხოლოდ ნაზიბროლა დაამშვიდოს და ფეხქვეშგამოცლილი მიწა მყარი საყრდენით შეუცვალოს, ხოლო საფარის სული გააღვიძოს, გამოაფხიზლოს). პოლუსური ზნეობრივი პოზიციების დაპირისპირებას კიდევ უფრო ამძაფრებს შედეგი ბათუს თავგანწირული ქმედებისა: „ლურჯ ბედაურს მოაგელვებს *მეგობრისთვის მეგობარი*“, თუკი ბათუს ხასით *მეგობარი* ერთგული, თავგანწირული ადამიანის აღმნიშვნელია, საფართან მიმართებით იგივე შესიტყვება ერთგვარ გროტესკად ჟღერს. საფარი „მეგობარია“, რომელმაც ფეხქვეშ მიწა გამოაცალა ბათუს. ის, რომ საფარი „სულით მკვდარია“, ხსნის კიდეც მის „პარადოქსულ“ ქცევას: „გრძელ ნაბადში გამოხვეულს სტუმარს *სძინავს მშვიდი ძილით*“.

„ქვაბში სასოებით შესულ“ ბათუს ჩუმად მტირალი ნაზიბროლა დახვდება, უმწეო, უბედური და შეურაცხყოფილი. „ჩუმად მტირალი“ იმიტომ, რომ „დიდი გრძნობა ჩუმია, უტყვია, პატარა კი ყბედი და ლაქლაქა“ (ილია). ეს გრძნობა სირცხვილია, ეს განცდა - ფეხქვეშგამოცლილი მიწა, უნიადაგოდ დარჩენა, უბედურება, შეურაცხყოფა... რა სიტყვამ უნდა დაიტიოს ნაზიბროლას ტანჯვა? ან რა უნდა უთხრას ასეთ დროს კაცმა ცოლს, რომლისთვისაც „აფხაზი ცა და ქვეყნის შუამავალია“? ამიტომაც ზარდაცემული და

ელდანაკრავი ბათუს რეაქციაც ასეთია: „კრინტიც არ დაუძრავს, იქვე, უხმოდ ჩაიკეცა“. უჩვეულოა ბათუს ქმედება. ის იმდენად ძლიერი პიროვნებაა, რომ წონასწორობას არასოდეს ჰკარგავს. სხვა ალბათ აფექტით მოკლავდა საფარს. ცხადია, იგი მხდალი არაა და ძიძიშვილს არ უშინდება. მას თავი არც იმ დაცინვამ დააკარგვინა, რომ დამნაშავეს ამ დროს სძინავს. ბათუს ალბათ ერთბაშად „ცა ჩამოექცა“, მაგრამ ეს მაშინ, როცა „დიდხანს იჯდა რეტდასხმული“ და ღონეს იკრებდა. ხოლო როცა „მოეგო ისევ ჭკუას“, როცა გაუძლო დაშლა-დანაწევრების საფრთხეს და ისევ წამოდგა, დაინახა, რა უნდა ექნა. დაინახა უსასოო და უმწეო ქალი, რომელიც ჩუმი ტირილით ითხოვდა შველას. ბათუ კაცია. ის სრულად გრძნობს პასუხისმგებლობას ოჯახის წინაშე. სწორედ მან უნდა გადადგას პირველი ნაბიჯი, მოძებნოს სიტყვები ქალის დასამშვიდებლად. და, მიუხედავად იმისა, რომ თვითონაც არანაკლებ იტანჯება, ჯერ ზუსტად და სწორედ იმას ეტყვის, რაც სჭირდება შეურაცხყოფილ ქალს, მისცემს მყარ ნიადაგს ფეხზე წამოსადგომად: „რაც გინახავს, სიზმარია, დაივიწყე ისევ მალე! *ყოველგვარი მოსავალი კაცის თავზე უნებური, ღვთის რისხვაა* და ტყვილად ბედს რას უჩივი, რათ ემდური? გადაიგდე გულიდან ეგ ცრუ ზღაპარი და სიზმარი! *მე და შენი სიყვარული წმინდა არის, ვით ლამპარი“*. იოლი როდია, სწორედ ის თქვა, რაც საჭიროა ისეთ მძიმე დროს, როცა სიტყვაც კი უფასურდება. მაგრამ საშველი ღმერთია, საფუძველი ცხოვრების გაგრძელებისთვის - სიყვარული. სიყვარულის ტაძარი არ დაინგრევა, მათი გრძნობა ისევ ლამპარივით ენთება, შეურაცხყოფის მიუხედავად, ის წმინდაა, განსაცდელის მიუხედავად ის არ შებღალულა. სწორედ და მხოლოდ სიყვარულმა უნდა დაძლიოს სატკივარი. ბათუ გონიერი მკურნალივით თანდათან უმთელებს ჭრილობას ნაზიბროლას: ჯერ სიტყვით წამოაყენებს ფეხზე, შემდეგ აჩვენებს, რომ ეს მხოლოდ დასამშვიდებლად ნათქვამი არ არის. ამიტომაც „მოეხვევა და ცრემლებს ამოუშრობს თვალში კოცნით, დააწყნარებს, დაამშვიდებს ალერსით და ბევრი ხვეწნით“. მხოლოდ ამის შემდეგ მიუბრუნდება და გააღვიძებს სტუმარს.

საფარის ქმედება კელავ პარადოქსულია: „წამოვარდა ზესე საფარ *შემკრთალი და დარცხვენილი!*“ საფარი ამგვარად მანამ იქცევა, სანამ ბათუს მშვიდ სახეზე ღიმილს არ

ამოიკითხავს. პარადოქსული და უცნაური საფარის ქმედებაში მხოლოდ ის არ არის, რომ მისი შერცხვენა-შეკრთომა სხვათა აღქმაზეა დამოკიდებული (ასე მოქმედებს ის ზია-ხანუმის დავალების შესრულებისასაც. მისთვის მთავარია, რას იფიქრებს მასზე ქალი. არ სურს, ერქვას პირისგამტეხი - „დღემდის მტკიცე პირიანსა დღეს მიტყდება, ძმაო, პირი“ - მაგრამ ბათუს არ ეწინააღმდეგება, უშვებს დავალების შესასრულებლად თავის ნაცვლად და არ წუხს, რომ სხვის თავგანწირვას მიითვისებს, სხვის მოპოვებულ სახელს მიიჩემებს). ამიტომაც „გაიფიქრა: მადლობა ღმერთს, არაფერი შეუტყვია...ჩემს საქციელს, სამარცხვინოს, ვინ გაიგებს, ვინ დამძრახავსო“. უცნაური და პარადოქსული სწორედ ესეც არის: მან იცის, რომ სამარცხვინოა მისი ქმედება, მაგრამ მაინც შეურაცხყოფს ბათუს ოჯახს; საფარმა ისიც იცის, თუკი ბათუ შეიტყობს მომხდარის შესახებ, „გულ-მკერდს გაუხვრეტს ხანჯლის წვერი და ან ტყვია!“ იცის, რომ შეიძლება ამ ცხოველურ ქმედებას, სამარცხვინო ნაბიჯს ემსხვერპლოს და მაინც მოქმედებს, ვნებასა და სურვილს აყოლილი შიშსეც კი არ ფიქრობს (ის, რომ ზოგადად მშიშარა არ არის, პოემის დასაწყისშიც გამოჩნდა). შიშიც და სირცხვილიც მისი სულის წამიერი სტუმარნი არიან („შემკრთალი და დარცხვენილი...“). თუმცა ეს რეალობასთან შეჯახებით, გაშიშვლებით გამოწვეული შიში უნდა იყოს და არა, თუნდაც, შიში სიკეთილისა. მაგრამ რა დავარქვათ საფარის მოქმედებას, რატომ ამბობს და ფიქრობს ერთს და სჩადის მეორეს? რატომ არის ასე ხანმოკლე მისი კრთომა-დარცხვენა და რატომ არ ღრმავდება ამ უსასარლესი დანაშაულის შემდეგ მისი სინანული? როგორღა ახერხებს ბათუსთვის თვალებში შეხედვას მაშინ, როცა იცის, რომ „სამარცხვინო“ საქციელი ჩაიდინა? ჰაჯი-უსუბის შესახებ საუბრისას აკაკი ერთმანეთისგან მიჯნავს აღსრდასა და ბუნებას: „მაგრამ მარტო წვრთნა რას უსამს, თუ ბუნებამც არ უშველა“. პოეტის დასკვნა ძალზე ლოგიკურია. ქვეყნად ხომ ამდენი ზნეუკულმართი ადამიანია. მაგრამ სად შველის „წვრთნა“ საფარს და სად მოქმედებს „ბუნება“? როცა საფარი ხედება, რას სჩადის, სწორად აფასებს საქციელს, მასში აღსრდის კვალი იჩენს თავს, ხოლო როცა სცოდავს, როცა უძლურია საკუთარი თავის წინაშე, - მისი უკეთური ბუნება. ამიტომაც ხან მშვიდად სძინავს დამნაშავეს, ხანაც გულ-მკერდს უშვერს

ბათუს ტყვიას, ხან დაუფიქრებლად სცოდავს, ხანაც მიდის ძიძიშვილის დავალების შესასრულებლად. მხოლოდ საფარი არათანმიმდევრულია. ვერ ვიტყვით, რომ მისი სული ფხიზლდება, სინანული იღვიძებს. ასე რომ ყოფილიყო, არც ბათუს ძალისხმევა იქნებოდა საჭირო და არც ჰაჯი-უსუბის თვითმკვლელობა. პრობლემა სწორედ ასეთი ხენეში ხისგან ნაყოფის მიღებაა.

რა უნდა მოიმოქმედონ რჩეულმა პიროვნებამ ან უბადლო აღმზრდელმა უკეთური, მკვდარი სულის გასაცოცხლებლად? სად არის ასეთი ადამიანისთვის გზა ხსნისა? თუკი ასეთი გზა არ არსებობს, ეს ხომ უფლის ბრალდებაა ბიწიერი ადამიანის დაბადებაში? ასე ხომ ყოველგვარ დანაშაულს მოუძებნი გამართლებას? საფარი კლდეზე ამოსულ მარცვალს ჰგავს, რომელსაც განსაცდელი მოაშთობს (სახარება). მან იცის, რა არის ცუდი და კარგი, მას ასწავლეს კეთილისა და ბოროტის გარჩევა, ის აღუსრდიათ და სწორედ ამიტომ აფასებს საკუთარ საქციელს სწორად, მაგრამ ცოდნამ ბუნება ვერ გაუკეთილშობილა. მისი მორალი ამგვარია: ვერ დამინახეს, ესე იგი, დამნაშავე არა ვარ. მისი სინდისი მხოლოდ სხვათა აღქმაზეა ორიენტირებული და არა საქმის რეალურ ანალიზზე. მისთვის მთავარი გამოძიება, თვითჩაღრმავება და თვითშემეცნება კი არ არის, რომ გაარკვიოს, რატომ ჩაიდინა ეს დანაშაული და შემდეგ სული განიწმინდოს, არამედ ის, გაიგო თუ არა სხვამ მისი დანაშაულის შესახებ. საფარის იარაღი უსინდისობასთან ერთად პოსაცაა, პოსა „მტკიცე პირიანისა“ და სინდისიერი ადამიანისა. როგორც კი გაშიშვლდება, განიარაღდება. ამიტომაც მალავს საგულდაგულოდ მის სულში დაგროვილ ჭუჭყს, სიბინძურეს, რომელმაც უდიდესი დანაშაული-ღალატი ჩაადენინა. ამიტომაც არც მისი „სინდისის“ შემდგომი „გამოვლენაა“ ღირებული: ბათუს წინ თავდახრილი საფარი იმწუთას აღიარებს დანაშაულს, აღიარებს შემცოდე ბუნებით, მისი აღიარებაც ხედაპირულია, ის არც სიცოცხლესე ფიქრობს ღრმად და არც სიკვდილზე, ამიტომ მისთვის ორივე ადვილია. მისი გზა ხომ დღეევანდელ დღეზე ზრუნვაა, ის ისევე მარტივად უშვერს გულ-მკერდს ბათუს, როგორც აჰხადა ნამუსი ძიძიშვილის ცოლს. ღრმა ფიქრი, ღრმა ასროვნება, ღრმა და დაკვირვებული ქცევა მისთვის უცხოა. ეს მას არ ხელეწიფება (აკი ვთქვით კიდეც, იცის, რომ ბათუმ შეიძლება მოკლას, იცის

იმთავითვე, მაგრამ მაინც სცოდავს. ხოლო როცა დაინახავს მასპინძლის მშვიდ სახეს, თავადაც დამშვიდდება და მარტივად გადაწყვეტს: „ჩემს საქციელს, სამარცხვინოს...“). შერცხვენილი, შემკრთალი, სიკვდილის წინაშე მკერდგაღეღილი საფარი მხოლოდ იმიტომაა, რომ ამხილეს და არც თავის გამართლებას ითხოვენ მისგან, დანაშაულის დამალვასაც არა აქვს აზრი. საფარი ითხოვს, „ტანჯულს რამ მიშველე, სინიდისი გამიმთელეო“, მაგრამ სად არის მისი სინდისი, როცა გაიფიქრებს „არ უთქვამს ქალს, რაც შევცოდეო“, სად ჩანს მისი ტანჯვა, მას ხომ მშვიდი ძილით ეძინა? ცხადია, აკაკი არ ცდება, როცა ამგვარ პარადოქსულ ფრაზას მოიხმობს (როგორ შეიძლება მშვიდად დაელოდო შენი სურვილის შესრულებას ადამიანისგან, რომლის ოჯახის ღირსებაც სწორედ მაშინ გათელე, როცა ის შენთვის თავს სწირავდა?). პოეტი ამ შტრიხით კიდევ ერთხელ გამოკვეთს „სიდიადეს ამ მუხთლობისა“.

როგორ მოქმედებს ბათუ? ბათუ ძიძიშვილობითა და სტუმარმასპინძლობის წესით დაკისრებულ მოვალეობას ასრულებს და, მიუხედავად განსაცდელის სიმძიმისა, საფარს სამშვიდობოს გაყვანამდე არაფერს ეტყვის, გარეგნულ სიმშვიდეს შეინარჩუნებს, თავს ხელში აიყვანს. დაითმენს ძალისხმევის უკიდურესი დაძაბვის ფასად. თუმცა, კაცის კაცობაც განსაცდელის დათმენით იზომება და არა შურისძიებით. შეუნდობს თუ არა ბათუ შემცოდე ძიძიშვილს? რატომ ეტყვის იგი საფარს: „დღეიდან ჩვენ ორს შუა მოციქული არის ტყვია“, თუკი შემდეგ უნდა შეუნდოს: „წადი ჩემგან შენდობილი, მხოლოდ შორს კი... და მშვიდობით!..“ სწორედ აქ შემოდის დანაშაულისა და სასჯელის თემა. რა არის მნიშვნელოვანი, დასჯა, თუ დანაშაულის გააზრება-მონანიება? სასჯელის შედეგზე ფიქრი მხოლოდ ზნეობით გამორჩეულ და სულით ძლიერ ადამიანებს ხელეწიფებათ. ბათუ სწორედ „მათი ჯოგიდამაა“. ვალმოხდილი და შეურაცხყოფილი, პირშავ ძიძიშვილს დანაშაულში ამხელს. რით უნდა იმართლოს თავი საფარმა? ცხადია, ვერაფრით! რამ უნდა შეუმსუბუქოს ბათუს დარდი? რა თქმა უნდა, ვერაფერმა! ეს ძალიან კარგად იცის ბათუმ. ამიტომაც ეტყვის: „არა სთქვა რა!.. არც მე გკითხავ: არის ზოგი შეცოდება, რომ სათქმელად საძნელოა,.. არც შენდობა უხერხდება!“ სიტყვა ვერც საფარს მოსწმენდს პირს და

ვერც ბათუს შეუმსუბუქებს განსაცდელის. სიმძიმეს. ამიტომაც არ ალაპარაკებს, არც ახსნას ითხოვს მისგან. ნდობა დაიკარგა, ძმობა-მეგობრობა გაქრა, კაცობა და ღირსება შეილახა, მაგრამ განა მხოლოდ ბათუსი? ძმობა-მეგობრობის დაკარგვა, უფსკრული, რომელიც მეგობართ შორის გაჩნდა ასეა გამოთქმული: „დღეიდან ჩვენ ორს შუა მოციქული არის ტყვია“. ეს პოზიციაა, მათი ურთიერთობის ახალი ეტაპის განმსაზღვრელი. ცხადია, ბათუ კაცისმკვლელი არ არის, მისი მიზანი რომ სისხლისღვრა ყოფილიყო, მასპინძლის ვალის აღსრულების შემდეგ მაინც აღასრულებდა განაჩენს. ის კი უშვებს საფარს. უშვებს და აფრთხილებს, რომ „არსად შეეყაროს, რომ ცუდ გულზე უცაბედად მისი სისხლი არ დაღვაროს“. ბათუს სხვა აზრი, სხვა ჩანაფიქრი აქვს. მისი ფიქრი შორს მიდის. მისი ზრუნვა საფარის „მკვდარ სულს“, მკვდარ სინდისს სწვდება. რა შედეგი ექნებოდა სისხლისღვრას? რას მოუტანდა ეს ქმედება ბათუს გარდა საფარის ფიზიკური სიკვდილისა? ის ხომ ვერც მანამდე გრძნობდა, რა ჩაიდინა და ვერც სიკვდილი შეაგნებინებდა ამას! საფარისთვის სიკვდილი ძალიან მარტივი გამოსავალი იქნებოდა. ერთადერთი, რაც არ უნდა საფარ-ბეგს, ეს მისი სულის გაშიშვლებაა, ეს მისი დანაშაულის გამოაშკარავებაა. ამიტომაც აქვს ასეთი რეაქცია: შეკრთება და მკვდრის ფერი დაედება (არავითარი წინსვლა, არავითარი თვითჩაღრმავება, არავითარი განცდა დანაშაულისა! თუკი გავიხსენებთ, შინდაბრუნებულ ბათუსთან შეხვედრისას შემცოდე საფარს სწორედ ასეთივე რეაქცია აქვს - „შემკრთალი და შერცხვენილია“). ვერც მის შემდგომ ქმედებას დავარქმევთ სინდისის გაღვიძებას: ის თითქოს თავს იმართლებს, მხოლოდ ვერც ამას იცნობიერებს: თან აღიარებს დანაშაულს, თან ეშმაკს აბრალებს „ცოდვილისთვის ხელის დარევას“. სწორედ ასე აბრალა ადამმა ევას, ევამ კი-გველს დანაშაული, აბრალა ისე, რომ თვით უფალიც დაადანაშაულა: შენმა შექმნილმა გველმა მაცდუნაო. საფარიც ჯერ შორსაა საკუთარ სულში ჩახედვისგან. ის თითქოს მზადაა, დანაშაული სიცოცხლით ზღოს, მაგრამ განა ასევე არ მოიქცეოდა, ბათუს ფაცხაშიეე რომ ემხილა იგი? სანაცვლოდ კი ვნახეთ, როგორ მოიქცა. ბათუ შეუნდობს საფარს დანაშაულს, შეუნდობს შეურაცხყოფა - თავლაფის დასხმას, თუმცა გაარკვევს, რომ „რჯულზე უფრო უმტკიცესი ჩვეულების“ გამტეხთან საერთო

აღარაფერი აქვს. წესით ეს უნდა კმაროდეს კაცისთვის „სიკვდილამდე საკვნესად“. ბათუ შეუნდობს და არ კლავს, მაგრამ არა მხოლოდ ცოცხალს ტოვებს, არამედ ცდილობს, პირუტყვობიდან კაცობამდე გაზარდოს. შეუნდობს იმ იმედით, რომ გამზრდელი მაინც უშველის მის მკვდარ სულს. ბათუ - ზნეობრივი გმირი-ზნეობის გაკვეთილს უტარებს საფარს: არა მხოლოდ არ კლავს, არამედ ფიქრის მიმართულებასაც აძლევს. შენდობილი ძიძიშვილი ხომ შეიძლება სულაც აღარ დაფიქრდეს მომხდარზე? ამიტომ ავალებს: „წადი, ნახე ის მოძღვარი, ვინც შვილივით გამოგზარდა და უამბე შენი პირით, რაც სირცხვილი დაგემართა!“ საფარის დანაშაულის პატიება ნებისმიერი კაცისთვის ძნელია, ძნელია ბათუსთვისაც, ამიტომაც განაჩენის გამოტანის შემდეგ „აღმართი ძლივს ბარბაცით აიარა“. ეს შტრიხი მხოლოდ პატივისცემას გვიღრმავებს ბათუს მიმართ (ცხადია, იოლი რომ ყოფილიყო, ყველას შეეძლებოდა ამ ნაბიჯის გადადგმა და არც ბათუს რჩეულობა იქნებოდა საჭირო, აღარც მისი ქმედება გაგვაოცებდა). ბათუმ საფარს დაანახვა, როგორ უნდა დაძლიო შურისძიების წყურვილი და როგორ უნდა იზრუნო ადამიანის სულზე უმძიმესი განსაცდელის, პიროვნული შეურაცხყოფის ჟამსაც კი. უნდა აღვნიშნოთ, რომ სამეტყველო ენის გვერდით არსებობს სამოქმედო ენა. სხვაა სამეტყველო და სხვა - სამოქმედო ენა ბათუსი. მისი სამოქმედო ენა არ ესმის საფარს, საპირისპიროდ, კარგად ესმის ჰაჯი-უსუბს. ამიტომაც თუკი უსუბთან გაგზავნის მიზეზს ვერ ჩაწვდება საფარი, მოძღვარი შესანიშნავად მიუხვდება ბათუს მიზანსა და წადილს.

რატომ გააგზავნა ბათუმ საფარი გამზრდელთან? ბათუ ფიზიკურად არ კლავს სულით მკვდარ ძიძიშვილს. „რთულ ცხოვრების უარმყოფი, მცირედითაც კმაყოფილი“, ამგვარად „დანაბადი“, ბედის მიერ სხვათაგან სიყვარულით განსხვავებული, რჩეული ბათუს ფუნქცია საფარში ადამიანის გაღვიძების ცდაა, საფარისა, რომელიც, წესით, ბათუს პირადი მტერი უნდა იყოს. იქნებ შენდობამ უშველოს უსინდისო ძიძიშვილს?! ხოლო რადგან ხედავს, რომ საფარის სინდისს ჯერ არაფერი ეშველა, უშვებს მოძღვართან, რომ მისმა მოქმედებამ ნაყოფი გამოიღოს. რომ საფარის სინდისმა არ დაიძინოს, რომ ის, რაც ერთ დროს უსწავლია და რის გამოც აფასებს საკუთარ საქციელს „სამარცხვინოდ“, მძიმე დანაშაულის შენდობის,

არსლვეეის გამო არ გაუქრეს სრულიად, არ ჩათვალოს, რომ ნებისმიერი სიმძიმის დანაშაული ეპატიება. ბათუს მოქმედება ყოველგვარ მოსალოდნელ ჩარჩოს სცდება. უშვებს ჰაჯი-უსუბთან, სთხოვს, რომ „სულ პირველად“ ნახოს მოძღვარი და გადასცეს, რაც „სირცხვილი დაემართა“. თუმცაღა, იოტისოდენა ნამუსიც რომ ჰქონოდა, „სიკვდილამდე საკვნესი“ ცოდვა არ მოასვენებდა. ფუნქციურია თუ დამთხვევა ძნელი სათქმელია, მაგრამ საინტერესოა, რომ „უსუპი“ (უსუბი) სულხან-საბასთან ამგვარადაა განმარტებული: ა. „არს ბალახი სუნნელი და ფრიად გამრეცხელი სარცხელთა“ და ბ. „უსუპით ასხურებდენ ერსა განსაწმენდელად“. ეს დატვირთვა აქვს დავით მეფსალმუნესთანაც: „მასხურო მე უსუპითა და განვწმიდნე მე“ (ფს. 50. 9). მეორე მხრივ, „ჰაჯი“ მუსულმანურ სამყაროში განწმენდილ ადამიანს ნიშნავს. თუკი ეს ეტიმოლოგიური ძიება მართებულია, გამოდის, რომ ჰაჯი-უსუბი განმწმენდელი და განწმენდილია. მაგრამ საფარის უკეთურ ბუნებას ვერც ამგვარი ადამიანის აღ'ზრდა შველის.

ერთადერთი, რამაც შეიძლება გვაფიქრებინოს, რომ საფარი დაძლევს ცოდვილ ბუნებას, სწორედ ბათუს დავალების შესრულებაა. მას ხომ შეეძლო, არც წასულიყო ჰაჯი-უსუბთან. ის კი მიდის, დგამს შემხვედრ ნაბიჯს. ძნელი სათქმელია, რას ფიქრობდა ამ დროს საფარ-ბეგი. უფრო მეტიც, ის არა მარტო მიდის, არამედ სრულ სიმართლეს დაუფარავად უამბობს მოძღვარს, თუმცა ვერ ხვდება მოვლენათა შემდგომ განვითარებას, რადგან ჯერ ვერც იმას არჩევს, რა უთხრა ბათუმ (ამიტომაც ფიქრობს: „მაპატია შეცოდება, როგორც ძმამ და მეგობარმა“).

აკაკი საგანგებოდ წარმოაჩენს ჰაჯი-უსუბის პორტრეტს: „არც გვარით, არც ვაუკაცობით, არც სიმდიდრით, არც ქონებით, ჰაჯი-უსუბ ცნობილია მხოლოდ ჭკუით და გონებით“. რა განაპირობებს ჰაჯის რჩეულობას? ისიც ხომ რჩეულია, მაგრამ არა ვაუკაცობით, არამედ „ჭკუით, გონებითა“ და რწმენით: „ხელის გულ'სე უწერია თეით მაჰმადის წმინდა მცნება“. ცხოვრების წესის გამო მისთვის ასაკს (ის „არ არის მცირე ხნის“) ვერაფერი დაუკლია: „ხელ-ფეხს ერჩის, თვალსაც უჭრის, - არ ტყუილი ქადილია“. საფარ-ბეგი აღმ'სრდელთან მიდის. სულიერი ძერა სწორედ და მხოლოდ აქედან ჩანს, მანამდე ის შემდრკალი დამნაშავეა, რომელსაც ეშინია უკეთური სულის

გაშიშვლებისა. ბათუს თავგანწირვამ და შურისძიების წყურვილის დაძლევამ საფარს პირუტყვობიდან ადამიანობისკენ *„პირველი ბიჯი“* გადაადგმევინა. შეიძლება ითქვას, საფარი ბათუმ საკუთარ სულში ჩაახედა, დაანახვა თავისი ცოდვილი ბუნება და, მიუხედავად არაადამიანური სიმძიმისა, შეუნდო დანაშაული, მხოლოდ შეუნდო იმიტომ, რომ დაფიქრდეს საკუთარ ცოდვაზე და შეინანოს. ის, რომ საფარი დაფიქრდა, ჰაჯისთან წასვლიდანაც ჩანს და მოძღვრისთვის ამბის ცრემლებით მბობიდანაც: „ეუბნება ყოველიფერს, *უნებურად* რაც შეემთხვა; *ცრემლები სდის* და ეჩრება ბურთად ყელში *მწარე* სიტყვა“. როგორც ჩანს, მას მარტო „ბედნიერი აწმყო აღარ აკმაყოფილებს“. ბევრი რამ განასხვავებს საფარის წინა ქმედებებს ახლანდელისგან: ის უკვე არის არა შემდრკალი და შეშინებული, არამედ დანაშაულის მონანული ადამიანი, რომელიც „მწარე ცრემლს“ ღვრის საკუთარი ცოდვიანი ქმედების გამო. ახლა დასაჯერებელია, რომ გულ-მკერდს უშვერს ტყვიას და ელის სიკვდილს. აკაკი შემთხვევით არ აღნიშნავს საფარის ქმედებას „უნებურ“ საქციელად. ეს სიტყვა სულხან-საბასთან ამგვარადაა ახსნილი: უნებელი - ნებადაურთავი, ხოლო უნებური/უნებლიეთი „არს, რაჟამს სხვისა მიერ ვიიძულებოდეთ რაითურთით არა მრწმუნებელი“. რა აიძულებს საფარს? მხოლოდ უზნეობა. პირველ ბიჯს მეორე უნდა მოჰყვეს. ბათუს დანაბარებმა კი მის მიერ დაწყებული სულიერი აღმშენებლობის პროცესი ჰაჯის დაუკავშირა. ბათუ ჩვეულების დაცვამ, ფესვებთან კავშირმა „ვით რჩეული“ „მთაზე აიყვანა“. ახლა საფარის ჯერია: „მორდუობის გამტეხი და ჩვეულების გადამდეგი“, უპირველეს ყოვლისა, ფესვებს, ჩვეულებას უნდა დაუბრუნდეს. აღმსრდელის ფუნქცია ბათუს უდაოდ სწორი გეზის გაგრძელებაა. სხვისი განსაცდელის სმენით გამოწვეულმა სევდამ მოძღვარს „სახე მოუნაღვლიანა“, „სიდიადე ამ მუხთლობის თვალწინ გაისიგრძეგანა“. საფარს არა აქვს გაცნობიერებული, რა აღასრულა შენდობით ძიძიშვილმა, ბოლომდე არც ის ესმის, რატომ მიიყვანა ბათუმ მოძღვართან. ეს რომ ესმოდეს, არ იტყოდა *„მაპატიე*ა შეცოდება, როგორც *ძმამ და მეგობარმა“*. სამაგიეროდ, აფხაზი ვაჟკაცის ქმედება „ესმის“ ჰაჯის. საფარს ესმის მხოლოდ სამეტყველო ენა ბათუსი, ხოლო ჰაჯი-უსუბს - სამოქმედოც. ***შეიძლება ვთქვათ, რომ ბათუს მეშვეობით აკაკი წარმოაჩენს პიროვნული მაგალითის***

ძალას, ხოლო ჰაჯის სახით კი - აღზრდისა. ბათუ ჰაჯი-უსუბის გარეშე ვერაფერს გახდებოდა, ხოლო ჰაჯი ბათუს მაგალითით განახლებული შენობის სწორად აღგებას ცდილობს. „ნამუსის გაწმენდა“ სისხლით უნდა მოხდეს. საფარი „მორჩილია“ განაჩენისა, მაგრამ ჰაჯი-უსუბი თავს იკლავს სიტყვებით: „შენ სიკვდილის რა ღირსი ხარ?! სასიკვდილო მე ვარ მხოლოდ, რომ კაცად ვერ გამი'ზრდიხარ“. ბათუმ იცის, რა „სირცხვილიც დაემართა“, შეუძლია მოკლას, მაგრამ უარს ამბობს ამაზე, რადგან „დედამისის გაზრდილია, მისი ძუძუ უწოვია“, არ კლავს, რომ გააღვიძოს მისი მკვდარი სული, ჰაჯი-უსუბი სიკვდილის ღირსად არ თვლის გაზრდილს. სიკვდილს ვაუკაცი სინდისგანწმენდილი უნდა შეხვდეს. საფარმა კი ჩახედა საკუთარ სულს, მაგრამ განწმენდამდე დიდი გზა აქვს გასავლელი. ამიტომ მოძღვარი თავად იკლავს თავს. რატომ? ნუთუ სხვა გამოსავალი არ არის? ან რას გვასწავლის ამგვარი ფინალი? საფარის მოკვლით ჰაჯი-უსუბი დანაშაულს ვერ აღკვეთდა. საფარი შუაგზგაზე გაჩერდებოდა და ცოდვის მონანიებას, „სიკვდილამდე კვნესას“ ცოდვის გამო ვერ შეძლებდა. მთავარი კი ადამიანისთვის საკუთარი გაშიშვლებული სულის აღქმაა, რათა გაიგოს, რა უშველოს და რით უწამლოს. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ აკაკი გამოკვეთს ჰაჯის მუსულმანობას. ის, რომ ჰაჯი ქრისტიანი არ არის, ფინალის კონცეპტუალური აღქმის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია. გამზრდელი რომ ქრისტიანი მოძღვარი ყოფილიყო, მის მიერ თავის მოკვლა სასოწარკვეთა, იმედის გადაწურვა იქნებოდა, მაგრამ იდეისთვის, დანაშაულის გამო თვითმკვლელობა მაჰმადიანი მოძღვრის მიერ სრულიად სხვაგვარ დატვირთვას იძენს. აკაკი გვასწავლის, რომ მთავარი არა დასჯაა, არამედ გონიერულად წარმართული სასჯელი, რომელიც ზნეობრივ მაგალითად უნდა ექცეს ადამიანს. სასჯელი საფარისთვის კი ის არის, რომ „სიკვდილის ღირსი“ არაა, ისიც, რომ მის „სამარცხვინო საქციელს“ მოძღვრის სიცოცხლე ეწირება. ეს ნაბიჯი მიიჩნია ჰაჯი-უსუბმა ბათუს პასუხად. ასე გადაწყვიტა ზნეობრივი ხაზის გაგრძელება, რადგან ალბათ სხვა ყველაფერი, რაც შეეძლო, მანამდე გადასცა. სინდისის გამართლების ერთადერთ გზად ჰაჯის მხოლოდ თავის მსხვერპლად შეწირვა ესახება, მისი აღზრდაც პიროვნულ მაგალითად იქცა. აკი ვთქვით, რომ ბათუს სამოქმედო ენა ესმის

მოძღვარს, განსხვავებით შემცოდე ძიძიშვილისა. ამით იხსნება ჰაჯი-უსუბის სიტყვები: „მესმის, მესმის,.. და პასუხიც ჩემი მხოლოდ ეს არიო, რომ ნამუსის გასაწმენდად ჩემი ხელით სისხლს დაეღვრიო“. საფარის გადასარჩენად არ კმარა მისი „მორჩილება“, გაღვიძებულმა სინდისმა გრძნობა ღრმად უნდა შეუწუხოს, რომ სინდისი გამთელდეს, პირუტყვიდან კაცად იქცეს და შუაგზაზე არ „გაიხიროს“. საამისოდ კი ბოლო გზაღა დაუტოვა მოძღვარს: „მწარე გაკვეთილი“, რაც აღარასოდეს უნდა დაავიწყდეს. სწორედ ამიტომ „უძღენა პედაგოგებს“ პოემა აკაკიმ, ამიტომ წარუმძღვარა ამგვარი ეპიგრაფი, რომ ყველამ, ვისაც ადამიანის ჩამოყალიბება ევალება, იფიქროს, რა არის დანაშაული და რა - მისი ფარდი, შემცოდეს გამოსწორებისკენ წარმართული სასჯელი. სწორედ ამისთვის იყო განსაკუთრებული „გონება, ჭკუა და სარწმუნოება“ საჭირო, რომ ჰაჯისაც აღესრულებინა თავისი ფუნქცია.

დავუბრუნდეთ ნაწარმოების დასაწყისში დასმულ კითხვას: ვინ არის გამსრდელი: მხოლოდ ჰაჯი, მხოლოდ ბათუ თუ კიდევ სხვა რამ? რაკიღა საფარის *აღ*სრდა - გამოსწორებას იწყებს ბათუ და შემდეგ განაგრძობს ჰაჯი-უსუბი (მიუხედავად იმისა, რომ საფარი ჰაჯის *გ*ასრდილი იყო: „საფარ-ბეგიც მან გასარდა, ისე, როგორც სხვები ყველა“), სათაური- „გამსრდელიც“ მხოლოდ ჰაჯი-უსუბს კი არა, ბათუსაც იასრებს, რადგან სწორედ შეურაცხყოფილი ძიძიშვილის „კარნახითა“ და ძალისხმევით მოქმედებენ საფარიც და ჰაჯი-უსუბიც დანაშაულის შემდეგ. ორივეს ის დიდი პასუხისმგებლობა და ზნეობა აერთიანებს, რამაც ბათუს დააძლევინა შურისძიების წყურვილი და დააფიქრა საფარის სინდისის გაღვიძებაზე, ხოლო ჰაჯის თავი მოაკვლევინა, რითაც საფარს უკანასკნელი ზნეობრივი გაკვეთილი ჩაუტარა და დაუტოვა „მწარე ფიქრი“ იმ თესლის ღრმად ჩასარგველად, რამაც ნაყოფად სინდისი და სულით ცოცხალი ადამიანი უნდა გამოიღოს.

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. **აკაკი წერეთელი, IV, 1990**: აკაკი წერეთელი, „რაოდენიმე სიტყვა ჩანგურის შესახებ“, რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად, ტ. IV, თბილისი 1990, გამომც. „საქართველო“
2. **ვეფხისტყაოსანი**, სასკოლო გამოცემა, კომენტარები დაურთო ნ. ნათაძემ

3. **მეტრეველი ს., 1994**: მეტრეველი ს. ფ., აკაკი წერეთლის „გამ'სრდელის" ქრისტიანული კონცეფცია, რელიგია, 1-2, 1994
4. **სულხან-საბა**, ლექსიკონი ქართული (I-II,), თბილისი, „მერანი", 1991, კომენტარი დაურთო ილია აბულაძემ
5. **ქართული კლასიკური პოეზიის ანთოლოგია**, თბილისი, „მერანი", 1980

ისევ აკაკის „სულიკო“

გ. იმედაშვილი აღნიშნავს, რომ „საერო მწერლობას მკვეთრად შემუშავებული ეროვნული იდეალი აგიოგრაფიამ უანდერძა - ესაა მოწამე გმირი“ (იმედაშვილი 1942: 48). ღვაწლისმძლე მოღვაწეთა ცხოვრებას სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ჟანრისა და დანიშნულების მწერლობა აღწერდა. ლიტერატურულმა გმირმა დროთა განმავლობაში მნიშვნელოვანი ცვლილება განიცადა. შეიცვალა მისი ფუნქციაც ნაწარმოებში და მწერლის პოზიციაც, დამოკიდებულებაც გმირის მიმართ. მნიშვნელოვანია, რის თქმა სურს მწერალს გმირის მეშვეობით. აქედან გამომდინარე, განისაზღვრება ხედვაც, ხედვა მწერლისა თუ მკითხველისა. ცნება გმირი მიწიერი მოთხოვნილებების, დაკვეთის ზეციურ ჭრილთან შერწყმა-შეზავების შედეგია. მიწიერ ასპარეზზე გმირი ზეციურ სიბრტყეში ღვაწლის მძლეა, ჯვრის მტვირთველია. გმირი იგივე სრბის კეთილად აღმასრულებელია, რომელიც ამგვარად იმკვიდრებს სასუფეველს.

მიზანსა და დამოკიდებულებასთან ერთად იცვლება თვით ტერმინოლოგიაც, რომელიც აღნიშნავს, სახელდებს, გამოხატავს გმირს: აგიოგრაფი მას „ახოვან, ღვაწლისმძლე მოღვაწეს“ უწოდებს, შუასაუკუნეთა ქართული მწერლობა-უკვე გმირს: „მათ სამთა გმირთა მნათობთა...“ ან „ლომო და გმირო ტარიელ...“ და ა. შ. ეს „გმირიც“ ძველქართულად მამაცია, ისევე, როგორც „ახოვანი“, რომელიც მხნესა და მამაცს ნიშნავს. აღორძინების ხანის მწერლობაში ცნება „გმირი“ თითქოს დაიჩრდილა, თუმცა, დიდაქტიკურ ნაკადში გმირია თვით ზნეობრიობა, სიკეთე. XIX საუკუნე საქართველოს ძნელბედობის მიზეზთა ხელახალი გაცნობიერებით კვლავ იხსენებს „მამულის მადიდ გმირებს“, „უხმობს ფრიდონს და ავთანდილს“, ისევ ეძებს გმირს, რომლის ასპარეზიც („მოედანი“) „ჯაგით აღვსილა“ და „ვერანად ქმნილა“, რადგან ქვეყნის ტკივილით „არავის სტკივა გული“. ხოლო დატყვევებული სატრფო-ნესტან-დარეჯანი უკვე სამშობლოა, რომელიც „მოელის თავის გამომხსნელს“.

სასულიერო მწერლობის გმირმა იცის, რომ „აქა იტანჯოს და მუნ განისვენოს“, იცის, რას ეწირება, ხედავს ღვაწლის შედეგს ორსავ სიბრტყეში-მიწასე, მოყვასთა წინაშე

(მაგ.: შუშანიკს თანაუგრძნობს „ამბოხი მამათა და დედათა“, მოხუცი და ყრმა) და ზეცად-სასუფეველში (მაგ.: აბო თბილელის ზეაღსვლა). სასუფეველში მის დამკვიდრებას ეგებება ზეციური იერარქია. მას მაგალითის ფუნქცია აქვს და სიკეთის ბაძვის ქრისტიანული თეორიის („კეთილ არს ბაძვა სიკეთისა საუკუნოდ“) მიდევნით მას უსათუოდ გამოუჩნდება მოშურნე-მიმბაძველი („თქვენ ცხონდით და თქვენ გარშემო მრავალი ცხონდება“, - სერაფიმ საროველი). ასევე XIX საუკუნის გმირმაც (მიუხედავად იმისა, რომ გმირის იდეალი თანდათან იცვლებოდა, ტრანსფორმირდებოდა და სხვადასხვა ავტორთან სხვადასხვა ნიუანსით ივსებოდა) იცის, რომ უნდა შეეწიროს სამშობლოს, ეს არის ასპარეზი, რომელიც ერთგულ მამულიშვილს სასუფეველს დაუმკვიდრებს. წყვილი *გმირი-უფალი* ამ კონტექსტში შეიცვალა წყვილით *გმირი-მამული,* რაც ახალ კონცეპტად - „სამშობლო, როგორც უფალი, ერთია ქვეყანაზედა“ - ჩამოყალიბდა. ამავე დროს, გმირის მსხვერპლშეწირვა (სამშობლოსათვის აღსრულებული), იმავდროულად, უფლის მსახურებად აღიქმებოდა. შესაბამისად, მისი ღვაწლის შედეგიც, მსგავსად აგიოგრაფიული გმირისა, ჩანს როგორც მიწიერ, ასევე ზეციურ სიბრტყეში. გმირის მსხვერპლშეწირვას იხსენებს ხალხი (მოხუცი, დედა, ყრმა, ქალწული...), ეს ხსოვნა სწორედ ბაძვით ბადებს „სხვა გმირს“. მსხერპლშეწირვის შემდეგ მასაც მიეგებება ზეციური იერარქია (უფალი, ანგელოზები, წმინდა ნინო, თამარ მეფე, ქეთევან დედოფალი, პატარა კახი. ცხადია, წმინდანთა თუ გარდაცვლილ დიდებულ ქართველთა ჩამონათვალი ნებისმიერი არ არის და სამშობლოსთვის ღვაწლმოსილებით არის განსაზღვრული). ამასთანავე, ძალზე საყურადღებოა, რომ გმირი მხოლოდ ხმლით მებრძოლი არ არის. გმირია ყველა, ვინც ემსახურება და ეწირება მამულს. ამ კონტექსტით, გმირია პოეტიც და საზოგადო მოღვაწეც, რომელთა გულებშიც „დიდის ღმერთის საკურთხevლის ცეცხლი ღვივის“. ვფიქრობ, ლოგიკურია კითხვა: ხომ არ გვაქვს საქმე გმირი-მიჯნურის ახალ ტრანსფორმაციასთან, რომელშიც გმირი-საყვარელი იდეალს, უფალს შემსგავსებულია და რადგან უფალი საყვარელია, მივიღეთ გმირი-საყვარელი ცნებათა შერწყმა? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის ცდაა „სულიკოს“ მრავალჯერ ახსნილ სიმბოლურ სახეთა ხელახალი გადააზრება.

.....

აკაკის შემოქმედება, ერთი შეხედვით, ლაღი და მარტივი აღსაქმელია (მის ლექსსა და ენას საავსებით შეეფერება მისივე, მართალია, სრულიად სხვა კონტექსტში წარმოთქმული შეფასება: „უბრალობით მომხიბლავად ლამაზი“) და ამ სიმარტივის შეგრძნებას „ენამუსიკობის“ გარდა სახეთა სისტემაც ქმნის. „სამეცნიერო ლიტერატურაში შემჩნეულია (გრ. კიკნაძე, თ. ახვლედიანი), რომ აკაკი წერეთლისთვის დამახასიათებელია ფიქსირებულ, განმეორებად მხატვრულ სახეთა შექმნა, რომლებიც დინამიზმით გამოირჩეიან. კერძოდ, აკაკი დროთა განმავლობაში ხვეწს, ან საერთოდაც ახალ მნიშვნელობას აძლევს ამა თუ იმ მხატვრულ სახეს. შესაძლოა, თავდაპირველად არც იყოს დაზუსტებული სახის სიმბოლური აზრი, მაგრამ ამ უკანასკნელის კვლავ გამოყენებისას უკვე იკვეთება, თუ რა დატვირთვას აძლევს მას მგოსანი“ (ფრუიძე ნ. 2002: 81, მხატვრულ ხატთა ტრანსფორმაციისათვის აკაკი წერეთლის პროზაში). აკაკის მკვლევარნი შენიშნავენ იმასაც, რომ ხშირად სახე თუ სიმბოლო, რომელსაც მიმართავს ავტორი, ორიგინალურობით არ გამოირჩევა, თუმცა, ორიგინალური შეიძლება იყოს უშუალოდ აკაკისეული გააზრება.

ნაცნობ და მიღებულ ხატთა დატვირთვა-გააზრება და მნიშვნელობის ამოცნობა უაღრესად პრინციპულია თვით ლექსის ამოკითხვის, ავტორის მხატვრულ-იდეური ჩანაფიქრის წვდომის თვალსაზრისით. მხატვრულ ხატთა და ავტორის იდეურ-მხატვრულ ჩანაფიქრს შორის არსებულ შესაბამისობას განსაკუთრებით მძაფრად აღვიქვამთ აკაკის „სულიკოს“ გააზრებისას, რადგან პირველის მიხედვით მეორე მთლიანად იცვლება. აზრთა სხვადასხვაობას, ერთი მხრივ, იწვევს „ის იდუმალი, რითაც ყველა ლექსი ლექსია“ (ტ. ჭანტურია, ციტატას ვიმოწმებთ გ. გოგოლაშვილის წერილიდან „სულიკო-უკვდავი სული საქართველოისა“, „ქართული მწერლობა“, 2009, 2, ინტელექტი), „უმაღლესი პოეტური ფორმა, რაც თითქოს უკანა პლანზე გადასწევს შინაარსს“, ხოლო, მეორე მხრივ, ის, რომ ლექსში აკაკისთვის ჩვეული სახეებია გამოყენებული, რომელთაც თავად ამ შემოქმედთან ნაირგვარი დატვირთვა აქვთ.

„ვინ (ან რა) არის სულიკო? ვის (ან რას) ეძებს პოეტი?“ ეს კითხვები არაერთ მკვლევარსა და შემოქმედს დაუსვამს და ერთმანეთისგან სრულიად განსხვავებული პასუხიც მიუღიათ: სატრფო-სამშობლო (ვ. ბარნოვი), სატრფო-მშვენიერება (გრ.

რობაქიძე), დაკარგული ღმერთის ძიება (აკ. ბაქრაძე), რწმენა, იმედი, სიყვარული (მ. ნინიძე), მრავლისმომცველი ქართული ხატი (ემ. კვიტაიშვილი), დაკარგულის მარადიული ძიება (არჩ. სულაკაური), დაკარგული მიჯნურის საფლავის თუ წარსულში სასიკვდილოდ განწირული ქართველი ხალხის ბედი (ს. ჩიქოვანი), დაკარგული სატრფოს სახეში პერსონიფიცირებული ღმერთის სიყვარულამდე ამაღლებული დაკარგული სამშობლოს ბედის ძიება (ი. ევგენიძე), საქართველოს უკვდავი სული, განსხეულებული ქართულ მიწაში, ქართულ მზისქვეშეთსა და ქართულ ზეცაში (გ. გოგოლაშვილი: 36, 2009).

აკაკის სიმბოლურ სახეთა გააზრება მხოლოდ ერთი ლექსის მიხედვით შეუძლებელია. მნიშვნელოვანია, რა ფუნქცია და დატვირთვა აქვს ამა თუ იმ სახეს (სახე-სიმბოლოს) პოეტთან. ამ თვალსაზრისით საგულისხმოა ნ. ფრუიძის დაკვირვება მხატვრულ სახეთა ტრანსფორმაციასა და ვარდისა და ეკლის სიმბოლიკაზე აკაკის შემოქმედებაში („წერილები: „მხატვრულ სახეთა ტრანსფორმაციისათვის აკაკი წერეთლის პოეზიაში“ და „ვარდი“ და „ეკალი“ აკაკი წერეთლის შემოქმედებაში“). სწორედ ამ დაკვირვებებიდან გამომდინარე, ჩვენი აზრით, „სულიკოს“ გასააზრებლად უნდა მოვიხმოთ და დავეყრდნოთ აკაკის მეორე ლექსს: „ლეგენდიდან „ვარდი და ეკალი“, რომელშიც ხატთა იმავე სისტემას ვხვდებით, რადგან, ჩვენი აზრით, აკაკის შემოქმედებისთვის ჩვეული სახე-სიმბოლოების „გადანაცვლებასთან“, ხელახალ გააზრება-ტრანსფორმაციასთან უნდა გვქონდეს საქმე ცნობილ ლექსში.

იმისთვის, რომ პასუხი გავცეთ კითხვას, ვინ (რა) არის სულიკო, უნდა გავარკვიოთ, რა დატვირთვა აქვს ლექსში მოხმობილ თითოეულ სახე-სიმბოლოს, კიდევ ერთხელ დავაკვირდეთ ლექსს:

„საყვარლის საფლავს ვეძებდი,
ვერ ვნახე!.. დაკარგულიყო!..
გულამოსკვნილი ვჩიოდი:
სადა ხარ, ჩემო სულიკო?!“

პოეტი ეძებს საყვარლის საფლავს. ცხადია, ლექსის დასაწყისში არ ვიცით, ვინ არის ეს „საყვარელი“, მაგრამ „საყვარელი“ არის „სულიკო“, „საყვარელი“ და „სულიკო“ ერთი

და იგივეა. „სულიკო“ მოფერებითი, კნინობით-ალერსობითი ფორმაა მიმართვისა „სულო“. სულო მოფერებით სულიკოა. აკაკისთვის, ცხადია, სულიკო და სულო მკვეთრად განსხვავდება მის მიერვე დაწუნებული „სულოჯან“ ფორმისგან („რაოდენიმე სიტყვა ნანგურის“ შესახებ“, აკაკი, IV,21,1990: „ერთი ანბობდა სულოჯან...“). ამგვარად მხოლოდ ძალსე სასურველს, სანუკვარს, სანატრელს მიმართავენ. „საყვარელი“, „სულიკო“ ძალსე სასურველია, რომლის საფლავსაც „გულამოსკვნილი“ დაეძებს პოეტი და რადგან დაეძებს, ე.ი. მატერიალურ ყოფაში მისი არსებობა აღარ მოიაზრება, ხოლო საფლავი „დაკარგულია“. გავიხსენოთ „განთიადიც“. მტრის ურჩი რაინდის, თავდადებული გმირის, ქვეყნის მოყვარის საფლავს ჰფენს მაღლით სხივებს მნათობი, ცისკრის ვარსკვლავი და სამშობლოსა და გმირის შეყრით გრძნობამორეული მგოსანი შემოქმედებით უკვდავყოფს მოსურნე წყვილის (გმირი-მამული) ერთობას. სხვათა შორის, როგორც „სულიკოს“, ისე „განთიადს“ ჰყავს გმირი და აღმქმელი. თუკი სადაოა ის, თუ ვინ არის გმირი, გარკვეულია აღმქმელის ვინაობა: მგოსანი („განთიადი“). პოეტი სახელდებული არ არის „სულიკოში“ (განსხვავებით „განთიადისგან“), მაგრამ სწორედ ამას მიანიშნებს პირველ პირში თხრობა. „განთიადისგან“ განსხვავებით, „სულიკოში“ უცნობია ისიც, ვის საფლავს დაეძებს პოეტი.

არაერთგზის შენიშნულა, რომ „სულიკო“ არის ძიება (ამას თავადაც გვეუბნება პოეტი: „საყვარლის საფლავს *ვეძებდი*“), ძიება ტრიადისა, სამად დაშლილი ერთისა. ლექსის სემანტიკა თითქოს სამი ფაზის, ეტაპის გამოკვეთის საშუალებას გვაძლევს: 1. ძიება-გაურკვევლობა; 2. პოვნა-აღმოჩენა; 3. გაცნობიერება.

პირველი, რაც შემოდის ძიება-გაურკვევლობიდან პოვნა-აღმოჩენის პროცესში, ესაა ეკალში ობლად ამოსული ვარდი:

„ეკალში ვარდი შევნიშნე,
ობლად რომ ამოსულიყო,
გულის ფანცქალით ეკითხავდი:
შენ ხომ არა ხარ სულიკო?!“
ნიშნად თანხმობის კოკობი
შეირხა... თავი დახარა,
ცვარ-მარგალიტი ციური
დაბლა ცრემლებად დაჰყარა“.

ეკალთა შორის ობლად ამოსული კოკობი ვარდი სულიკო, ანუ საყვარელია, რომლის ცრემლიც „ციური ცვარ-მარგალიტია“. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, „სულიკოს“ სახეთა განსამარტავად უნდა მიემართოთ აკაკის მეორე ლექსს, „ლეგენდიდან „ვარდი და ეკალი“, რომელშიც ორი საფლავის ეპიტაფიაა წარმოდგენილი. ის, რომ ეს ორი ნაწილი ერთი ლექსისა ეპიტაფიაა, ჩანს ეპიგრაფიდან: „საფლავის ქვაზე“ და „მეორე ქვაზე“. აკაკი ურთიერთსაპირისპირო სიმბოლოთა წყებით ახასიათებს მამულის ერთგულ, სამშობლოსთვის გულაძგერებულ გმირსა და ქვეყნად მადლის უცოდინარ, სამშობლოს „მხრელ“, ძმის დამხაგვრელ ადამიანს. ერთის საფლავის ქვა ღაღადებს, რომ „აქა მდებარე“ ისე ანათებდა ცხოვრების ბნელ გზას *ქველმოქმედებით*, როგორც სხივმომფინარე მთვარე - წყვდიად და ბნელ ღამეს. მეორისა კი გვამცნობს, რომ „*აზრებით* მტრელის“, მრუდე გზა-კვალის პატრონის საფლავზე „რაც სთესა სიცოცხლეში, ამოვიდა ვით *ეკალი*“. შედარებებსე დაფუძნებული სახეები მეორდება „სულიკოში“. უპირველესად, სრულიად ცხადი სახე - საფლავი, რომელიც მხოლოდ ლექსის სრულად გააზრების შემდეგ იძენს სახე-სიმბოლოს დატვირთვას ობიექტური რეალობიდან. საფლავი სახეა ადამიანის ამქვეყნიური ყოფისა, ღვაწლისა. <u>თუკი ილიასაც გავიხსენებთ, საფლავი განარჩევს, არაფრობა იყო ადამიანის მოღვაწეობა, თუ საქმით მეტყველი სული (ამავე დატვირთვით პარალელად გამოგვადგებოდა სულხან-საბას იგავი „განშორებული და მარტვილი“)</u>. განსხვავებით „სულიკოსგან“, „ლეგენდაში“ საფლავი საძებარი არ არის. სამშობლოსთვის თავშეწირული, ქველმოქმედებით გამორჩეული, საქმით მეტყველი, ღვაწლისმძლე ადამიანის *გრძნობა* კოკობი *ვარდია* (თუკი ეპითეტებსაც მივაქცევთ ყურადღებას, ასეთ სურათს მიეიღებთ: ახალდაბადებულმა, ნორჩმა გრძნობამ უნდა გამოიღოს შედეგი, გაიშალოს, გახდეს შედეგით „ამო საჭვრეტი“, კეთილსურნელება თესოს და წმინდა ცეცხლი დაანთოს სამშობლოს საკურთხეველსე):

„და ვით ეს *ვარდი*, ნორჩი, *კოკობი*,
ამო საჭვრეტი, წმინდა, სუნნელი,
ისე რჩეული იყო მის *გრძნობა*,
ვისაც აქ იცავს *საფლავი* ბნელი“.

ე.ი. *ვარდი* საყვარლის (სულიკოს, გმირის) *მადლიან საქმედ ქცეული გრძნობაა*, სიყვარულია (ისევ და ისევ მადლია), რაც მისი ფიზიკური სიკვდილის შემდეგ რჩება მისგან მიწასე, მის სამოღვაწეო ასპარეზსე, იქ, სადაც ის დაიხარჯა.

საპირისპიროდ, ეკალი ცალსახად ნეგატიური სახე-სიმბოლოა, რომლის მნიშვნელობაც პოზიტიურთან დაპირისპირებით საცნაურდება. შესაბამისად, „სულიკოში" ეკალი უგრძნობელობაა, რომელიც მრავალთა სენად ქცეულა, მრავალთა, რაკი ეკალი კრებითი მნიშვნელობით მოიხსენება ლექსში „სულიკო" (ეკალში, ე.ი. ეკალთა შორის-ვარდი ობოლი) და ამ ეკლის (უგრძნობელობის, უმოქმედობის, რაც სრულიად გარკვეული ქრისტიანული ლოგიკით, იგივე ბოროტებაა) შედეგი.

მეორე, რაც, ასევე სულიკო-საყვარელია, არის „სულგანაბული *ბულბული*":

„სულგანაბული ბულბული
ფოთლებში მიმალულიყო,
მივეხმატკბილე ჩიტუნას:
„შენ ხომ არა ხარ სულიკო?!"
შეიფრთქიალა მგოსანმა,
ყვავილს ნისკარტი შეახო,
ჩაიკვნეს-ჩაიჭიკჭიკა,
თითქოს სთქვა: „დიახ-დიახო!"

ნ. ფრუიძე მიუთითებს, რომ აკაკიმ *ენა-ბულბულ გულ-ვარდიანი* უწოდა პოეტს და მოხმობილი მხატვრული სახე ამგვარად განაზოგადა: „პოეტი არის შინაგანად თავისუფალი, უფლის მიერ გამორჩეული პიროვნება, რომლის მოწოდება და ამქვეყნიური ვალი ღვთაებრივი იარაღით - სიტყვით - ბოროტებასთან ბრძოლაა" (დასახ. წერილი, გვ.79). ღვთაებრივი იარაღით - გრძნობით, სიყვარულით და საქმით ბოროტებასთან ბრძოლაა გმირის მიზანიც. მხოლოდ გმირი გულ-ვარდიანია, რომლის კეთილსურნელებასაც (საქმეთ) უკვდავყოფს შთამომავლობა, ხალხის შემოქმედებითი გენია.

ბულბული გვხვდება ლექსშიც „ლეგენდიდან „ვარდი და ეკალი":

„ვითა ბულბული სტვენს მრავალგვარად
და შორს გაისმის მისი გალობა,
ისე უმღერებს ჩანგ-მომართვითა
ამგვარ კაცებსა *ჩამომავლობა!*"

ე.ი. ბულბულის ძირითადი სიმბოლური მნიშვნელობა პოეტია; მაგრამ ბულბულივით სტვენა და ენა-ბულბულობა კონკრეტულად პოეტს კი არა, ხალხის (ჩამომავლობის) შემოქმედებას უნდა გულისხმობდეს, „ჩამომავლობის მღერა“ მამულისა და ხალხისათვის გრძნობით, სიყვარულით თავშეწირული ადამიანის ხალხის მახსოვრობაში უკვდავყოფაა. ბულბული ხომ ვარდს „შეჰყვეფს“ და მისეული ამ „სტვენისა“ სიყვარულია. ე.ი. როცა აკაკი ბრძანებს, რომ ჩამომავლობა იმღერებს ბულბულივით და ეს გალობა შორს გაისმებაო, უნდა გულისხმობდეს გმირის-მამულიშვილის სახელის ხალხის შემოქმედებით უკვდავყოფას, მის საქმეთა მომავლის ხიდად გადებას ხალხის შემოქმედებითი გენიით. ე.ი. ხალხი შეიყვარებს მას და უკვდავყოფს მის სახელს. <u>თუკი ერთმანეთს დავუკავშირებთ, გამოდის, რომ სულიკო-საყვარელი გმირის ბულბული-მგოსნის (ხალხის) შემოქმედებაში მადლიერი ჩამომავლობის მიერ უკვდავყოფილი სახელია (არც თუ შემთხვევითი უნდა იყოს პარალელი: „მას განადიდებს სიმღერა ხალხთა, შორს საუკუნეთ ეტყვის მის სახელს...</u>“). საგმირო საქმეთა ხსოვნა (ხალხის მახსოვრობა) არაერთ შემოქმედთან არის გამოკვეთილი: გრ. ორბელიანის „სადღეგრძელო“ („გმირნო, მამულის მადიდნო... თქვენთა სახელთა ამაყად წარმოთქვამს შთამომავლობა“); ბარათაშვილი („ბედი ქართლისა“: „მაგრამ, ჰოი, გმირნო, ნუ შეშფოთდებით, თქვენ სახსოვარი გაქვთ თვით განგებით, რაც ერთხელ ცხოვლად სულს დაარნდების, საშვილიშვილოდ გარდაეცემის“); ილია-აკაკი-ვაჟას შემოქმედებითი პოზიცია, რომელიც მამულისათვის თავდადებული გმირების სახელს მიწიერ ხსოვნასა და საუკუნო სამყოფელის დამკვიდრებას უწინასწარმეტყველებს. ეს ხაზი არც შემდგომი ხანის მწერლობაში დარჩენილა უყურადღებოდ (მაგ.: „უსახელო უფლისციხელი“).

მესამე სახე-სიმბოლო, რომელიც შემოდის პოეტურ თხრობაში, არის ვარსკვლავი:

„დაგვქათქათებდა ვარსკვლავი,
სხივები გადმოსულიყო,
მას შეეკითხე შეფრქვევით:
„შენ ხომ არა ხარ სულიკო?!“

ჩვენი აზრით, ლოგიკური იქნება, თუკი ვარსკვლავს მივიჩნევთ მამულისათვის თავშეწირული გმირის მიერ

სასუფეველის დამკვიდრების სიმბოლოდ. ეს მოსეიმე სული უნდა იყოს, რომელსაც ზენაართა სამყოფელი სწორედ სამშობლოსთვის თავგანწირვამ მოაპოვებინა. ის ღვაწლის მძლედ იქცა სამშობლოს ასპარეზსე. ეს პოსიცია და მსგავსი დამოკიდებულება უსვეულო არ უნდა იყოს, რადგან რეალისტების თვალსაზრისით, „სამშობლო, როგორც უფალი, ერთია ქვეყანაზედა“. გავიხსენოთ ცნობილი სტრიქონები: „დაჰვიწყებია, რომ ქვეყნად ცასა ღვთად მოუცია მარტო მამული... ქვეყანასავე შეეწირება“. ამავე ჭრილში ლოგიკური უნდა იყოს „განთიადის“ დასაწყისიც:

„მთაწმინდა ჩაფიქრებულა,
შეჰყურებს ცისკრის ვარსკვლავსა,
მნათობი სხივებს მაღლით ჰფენს
თავდადებულის საფლავსა“.

ვაჟა-ფშაველა ლექსში „კაი ყმა“ წარმოაჩენს გმირის მიერ სასუფეველის დამკვიდრებისა და ზეციურ იერარქიასთან გმირის მიახლების პროცესს. ქრისტიანობისთვის თავდადებას რეალისტებისთვის უთანაბრდება სამშობლოს თავისუფლებისთვის ბრძოლის ასპარეზსე დაღვრილი სისხლი. ჩვენი აზრით, ვფიქრობ ამავე მოვლენასთან უნდა გვქონდეს საქმე „სულიკოშიც“, ე.ი. სულიკო საყვარელია სამშობლოსთვის თავდადებული გმირის გრძნობით (სიყვარულით) დატოვებული საქმე, მისი საქმე და სახელი უკვდავყოფილი ხალხის შემოქმედებითი გენიით (ხალხის მახსოვრობა, თუ ძალიან განვავრცობთ, მაგალითის, ბაძვის პრინციპიც შეიძლება დავუკავშიროთ ლოგიკურ ჯაჭვს) და მოზეიმე სული, რომელმაც სასუფეველი მამულის სამსხვერპლოზე სიცოცხლის მიტანით დაიმკვიდრა. პოვნა-აღმოჩენის პროცესი „სულიკოში“ პოვნა-გაცნობიერებით იცვლება. გაცნობიერება იწყება სიტყვებით, რომლებსაც მგოსან-აღმქმელს ახალი სიმბოლური ხატი-ნიავი ჩასჩურჩულებს:

„ეგ არის, რასაც ეძებდი,
მორჩი და მოისვენეო,
დღე დაიღამე აწ ტკბილად
და ღამე გაითენეო!
სამად დაშლილა ის ერთი;
ვარსკვლავად, ბულბულ, ვარდადო,
თქვენ ერთმანეთი რადგანაც

ამქვეყნად შეგიყვარდათო“.

ნიავი ქრისტიანულ სახეთა სისტემაში სულიწმინდის სიმბოლოა (ნიავი, ქარი). შესაძლოა, სწორედ ეს დატვირთვა ჰქონდეს მოხმობილ სტრიქონებშიც: ე.ი. უფლისგან მიღებული მცნების, ხარებისა (აკი თავად ლექსშიც გვაქვს სიტყვა „მახარა“). ძალიან ლოგიკურია „სამად დაშლილი ერთის“ ცნების შემოტანა. სულიკო-საყვარელი მამულისათვის მსხვერპლშეწირული გმირია, რომლის მიწიერი მოღვაწეობის შედეგიც სამად დაშლილი ერთია: ვარსკელავი-მოზეიმე სული სასუფეველის დამკვიდრების შემდეგ, ბულბული-ხალხის მახსოვრობა და ვარდი-გმირის გრძნობით სავსე გულით აღსრულებული მამულიშვილური საქმეები, მადლი, რომელიც მან სთესა ხალხში. მგოსანიც „ბულბულს ყურს უგდებს, ვარდს ყნოსავს, ვარსკელავს შეჰყურებს ლხენითა“, ე. ი. ისმენს ხალხის მიერ უკვდავყოფილ საგმირო საქმეთა ამბავს, ყნოსავს, ანუ შეიგრძნობს მისი მადლიანი საქმეების შედეგს და ჭვრეტს მოზეიმე სულს „ერთმანეთი რადგანაც ამქვეყნად შეუყვარდათ“. „თქვენ“, ცხადია, გულისხმობს სულიკო-საყვარელ-გმირსა და პოეტს. ძალაუნებურად მოდის პარალელიც „აბო თბილელის წამებასთან“, რომლის მეოთხე თავშიც (შესხმაში) იოანე საბანისძე მიმართავს ქრისტესთვის თავგანწირულ აბო ისმაიტელყოფილ ქართველს: „ღმრთისამიერითა სიყუარულითა შემიყვარე მე ვიდრე იყავ-ღა ამას სოფელსა შინა“. ცხადია, მგოსანიც აღარ წუხს, რადგანაც ხედავს გმირის-სულიკოს მიწიერი ღვაწლის შედეგს, ხედავს და ხარობს. ამიტომაც გაცნობიერების ეტაპს ასრულებს სიტყვებით: „ახლა კი ვიცი სადა ხარ, სამგან გაქვს ბინა, სულიკო!“ სამგან ბინა კი აღმავალი იერარქიით გულისხმობს გრძნობას (გულს), მახსოვრობას (გონებას) და ზეცას. ეს საბოლოო მოსაზრება ამთლიანებს გმირისა და ღმერთის ძიების მოტივებს. მგოსანი ეძებს გმირს, მამულისთვის თავშეწირულ ადამიანს, რომელიც ამაღე ასპარეზით ეძიებს და იმკვიდრებს უფალთან ერთობას. შესაბამისად, თუკი ქრისტიანულ მწერლობაში გმირის ასპარეზი იყო სარწმუნოების დაცვა, რითაც საქართველოში მოღვაწე ღვაწლის მძლე გმირები იცავდნენ მამულსაც, ახლა მამულის დაცვა იქცა უპირატესად და ამითიც იმკვიდრებენ სასუფეველსაც. გრძნობა, აზრი-გონება და უკვდავყოფილი საქმე (მიწიერი ღვაწლი, რომლითაც მარადისობას უნდა შეერთოს

გმირი) - შეიძლება ითქვას, ესაა გმირის ახალი იდეალის აკაკისეული კონცეფცია, გმირისა, რომელსაც კონკრეტული საფლავი არა აქვს, მაგრამ ბინა სამგან: ხალხის გულში, ასრსა (ფიქრსა) და მახსოვრობაშია (ხალხის მეხსიერებას ილიაც ხომ საგანგებო ყურადღებას მიაპყრობდა), რითაც იგი უერთდება მარადისობას.

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. **აკაკი წერეთელი, III, 1990**: წერეთელი ა., რჩეული ნაწარმოებები: 5 ტომად / [შემდგ.-რედ.: გურამ გვერდწითელი, ემზარ კვიტაიშვილი]. - თბ.: საბჭ. საქართველო, 1988
2. **აკაკი წერეთელი, IV, 1990**: წერეთელი ა., რჩეული ნაწარმოებები : 5 ტომად / შემდგ.: გურამ გვერდწითელი; რედ.: ემზარ კვიტაიშვილი]. - თბ. : საქართველო, 1990
3. **იმედაშვილი 1942**: ქართული კლასიკური ხანის მწერლობის პატრიოტიკა. - თბილისი, თბილ. უნ-ტის გამ-ბა და სტ., 1942.
4. **გოგოლაშვილი 2009**: გოგოლაშვილი გ., „სულიკო-უკვდავი სული საქართველოისა“, „ქართული მწერლობა“, 2009, 2, ინტელექტი;
5. **ფრუიძე 2002**: ფრუიძე ნ., მხატვრულ ხატთა ტრანსფორმაციისათვის აკაკი წერეთლის პროსაში;

ნანა მრეველიშვილი

„კაი ყმის“ ორი მოდელი
ვაჟა-ფშაველას „ალუდა ქეთელაურის“ მიხედვით

ალუდა ქეთელაურის პერსონაჟი ერთ-ერთი საუკეთესო გამოხატულებაა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების უძირითადესი თემისა, თემისა, რომელსაც ჰუმანიზმი ჰქვია. პოემაში ვაჟა ჰუმანიზმის არსსა და მნიშვნელობას ერთი პიროვნების სულიერი მეტამორფოზის საფუძველზე წარმოაჩენს. თხრობა თავიდანვე სხარტი, დინამიურია. მოვლენები საოცარი ექსპრესიულობით ვითარდება.

მაცნე ხევსურებს ქისტების ლაშქრობისა და ხევსურების საქონლის გატაცების ამბავს ამცნობს. ნადავლში ალუდას ცხენებიც ურევია. ეგრე ადვილად რას დათმობს ხევსური? მით უფრო, პიროვნულ შეურაცხყოფას. არც დაფიქრდება ალუდა, ისე გაეცნობა ქურდებს – მუცალსა და მის ძმას. ცხენების ქურდობა, მწყემსების დაწიოკება და ალაფის წაღება გამოწვევაა მტრის მხრიდან. ამ გამოწვევას ამბის გაგებისთანავე მიიღებს ალუდა და შესაბამისადაც რეაგირებს. სხვავარად არც შეიძლება, რადგან იგი „კაი ყმაა,“ მის ქავის კარზე „ხელები რღჯდეებ ჰკიდია,“ (1,122) რაც უცილობელი დასტურია მისი „კაი ყმობისა,“ სისხლიან-ცოდვიანი დასტური.

ცოდვაში ყელამდე ჩაფლული ალუდა მაინც მსუბუქად დადის მიწაზე, მაინც „კაი ყმად“ იგულებს თავს და საფიხვნოს თავშიც ამაყად ჯდება, რადგან მისი „კაი ყმობის“ ამღიარებელნი და დამფასებელნი აქაც გარს უსხედან და თემ-სოფელშიც გარს ახვევიან. ალუდა „კაი ყმაა“ თემისა და სოფლის აღიარებით, როგორც პოემის დასაწყისში გვეუბნება ავტორი, მაგრამ ვინ არის იგი თავად ავტორის თვალსაზრისით? ამაზე ცოტა ქვემოთ. მივყეთ მოვლენების განვითარებას.

გაიმანძილეს ქისტებმა, იქნებ სამშვიდობოსაც დაიგულეს თავი და მაშინ გავარდა ალუდას თოფი, არც დასცალდა ვაუკაცობის გამოვლენა მუცალის ძმას, რომელიც, ვინ იცის, მუცალზე მეტი ვაუკაციც იყო?! სასტიკი და დაუნდობელია ალუდასი და მუცალის შებრძოლება, რჯულსაც უდიერად უხსენებენ ერთმანეთს და თავიდანვე ცხადია, არც დანდობა-შებრალების იმედი შეიძლება ჰქონდეს რომელიმე მხარეს – ალუდა შეურაცხყოფილი და გაბრაზებულია, მისი „ფრთიანი

ცხენები“ წაასხხეს ქისტებმა, მუცალს სისხლი სწყურია – ეს-ესაა ძმა მოუკლეს თვალწინ. ესეც არ იყოს, ერთი ხევსურია და მეორე – ქისტი. ამოქმედდა ტრადიციული მტრობის ინსტინქტი, რომლის გააქტიურებისათვის მცირე გამღიზიანებელიც კმარა. ამ შემთხვევაში გამღიზიანებელი მიზეზი ორივეს საკმარისად აქვს და ტრადიციული მტრობის ფაქტორიც მძლავრობს. ალუდა და მუცალი ერთმანეთისთვის ტრადიციული მტრები არიან. ერთი მეორისათვის „რჯულძაღლია,“ ძაღლვით უნდა მოკლა და მერე მიცვალებულიც შეურაცხყო, ეს თუ ვერ შეძელი, რაღა ვაუკაცი ხარ, რაღა „კაი ყმა“ დაგირქმევია და რიღათი იწონებ თავს? (მოგვიანებით, როცა თავმოწონების ეს საფუძველი გამოეცლება ალუდას, კიდეც ეს გახდება მისი პიროვნული მეტამორფოზის მიზეზი).

მტრობა აზვირთდა და ვერ დაცხრება, ვიდრე ვინმეს არ დაიტანს. მტრობის სამსხვერპლო სისხლიან მსხვერპლს ითხოვს და „კაი ყმები“ ერთმანეთს ებრძვიან... მცირე ხანში კი, საკუთარ თავს აღმატებულნი, თვისებრივად სხვა ადამიანებად წარმოგვიდგებიან. ავტორისეული ხედვით, „კაი ყმობა“ არც მხოლოდ მკლავის ძალაა და არც ტრადიციების ბრმად მიყოლა და ერთგულება. ყაი ყმობა უპირველესად სულის თვისებაა, სულის თავისუფლების რეალიზებაა. ალუდას სულიერი მზაობა ხდება მისი საბოლოო თავისუფლებისა და პიროვნული მეტამორფოზის საფუძველი. სული კი სულს ცნობს და მუცალმა და ალუდამ იცნეს ერთმანეთი. მუცალმა ისეთი სიკვდილი შეძლო, რომელმაც ალუდა სხვა კაცად აქცია. სიკვდილმა ახალი სიცოცხლე შობა, მძიმე ტკივილებით, სირთულეებით, მაგრამ ახალი და ნამდვილად ღირებული. სხვა არაფერია ნატყვიარში ბრძამის ჩაფენა, თუ არა მუცალის უმწეო ბრაზი – კვდება იმ დროს, როცა საქმე, მართალია სისხლიან-ცოდვიანი, მაგრამ თავისი თვალსაზრისითაც და თემისა და სოფლის მიერაც ვაუკაცობად მონათლული, ბოლომდე ვერ მიიყვანა. ბრძოლის მომენტში აშკარად იკვეთება გმირთა პოზიცია – ორივე გმირისთვის სიცოცხლე ფასეულია არა თავისთავად, არამედ ყაი ყმის ვალ-მისიის აღსრულებისათვის. და სიცოცხლის საჭიროებასაც ამ საზომით ზომავენ და უდგებიან (სხვაგვარად თემი პიროვნებას კარგ ყმად არც აღიარებს).

ყველაფერი ლოგიკურად, ამ საზოგადოებისათვის მიღებული და დადგენილი ნორმებით ვითარდება, მაგრამ უცებ მოულოდნელობა იჩენს თავს. მომაკვდავი მუცალი კიდევ ერთი, საოცარი შტრიხით გვამახსოვრებს თავს - „თოფიც ალუდას გადუგდო...“ (1,112). თოფის გადაგდება ვერმიღწეულ მიზანზე საბოლოოდ უარის თქმა და რეალობასთან შეგუების მცდელობაა, ეს ერთი მხრივ, მაგრამ, მეორე მხრივ, კიდევ ბევრად მეტია. სულთა ერთობის საწყისია. მომაკვდავი მუცალი სხვა სამყაროდან იყურება... სიკვდილის წინ ხედვის სპექტრი ფართოვდება, მოვლენები ჩქარდება... მომაკვდავი მუცალისთვის უფრო ადრე ხდება ხილული ის ჭეშმარიტება, რომელსაც გვიან მიაკელეს ალუდა. მუცალი ხვდება როგორც საკუთარი, ისე ალუდას საქციელი სისასტიკესა და არარაობას და წუთისოფელზე იმედგაცრუებული განწყობილებით - „დაძეხით ხევსურთ შვილები ლაშქრობით...“ (1,119) (რომელიც აქ იწყება და მოგვიანებით სიზმარში კიდევ მეტად იკვეთება) კვდება. მისი ეს სულიერი განწყობილება გადაედება ალუდასაც და გაჰყვება მერეც, ვიდრე საბოლოოდ არ გაერკვევა ამ საჭირბოროტო და ცოდვა-ტკივილიან საკითხში. თოფის გადაგდება დამასრულებელი შტრიხია მუცალის სახისა, პორტრეტი სრულია, განწყობილება მკვეთრი, იგივე განწყობილება მეორდება სიზმარშიც, როცა ქისტი ყვედრებით ეტყვის ხევსურს, მომკალი, თქვენი იყოს სააქაო სამყოფელი, მე გაერიდებივარ ამ სისხლისღვრასა და კაცისკვლასო.... მაგრამ სიზმრამდე ჯერ შორია, ჯერ ალუდას მომაკვდავი ქისტის სიტყვები ესმის:

„ეხლა შენ იყოს, რჯულძაღლო,
ხელს არ ჩავარდეს სხვისასა...“ (1,111)

საგნებიც ღირებულებას კარგავენ და მოვლენებიც სხვაფერდება. სიცოცხლე დამთავრდა და დასრულდა მტრობაც, თუმცა მტრობის შედეგი, მუცალის სისხლიანი და უსულო სხეული, მთელი ცხოვრება აღარ მისცემს მოსვენებას ალუდას, ხევსურს, რომლისთვისაც კაცისკვლა მანამდე ჩვეულებრივ'ზე ჩვეულებრივი, ყოფითი მოვლენა, კაცობის საზომი და ვაჟკაცური თვისებების რეალიზების საშუალება იყო. აღარც ალუდას მიანნია მუცალი მტრად და მუცალის ქმედებამაც სულ სხვა კალაპოტისკენ მიმართა მათი ქიშპობა... მეტოქის ღირსეულ პიროვნებად აღიარება თავისთავად მტრის ხატის მსხვრევის საფუძველია. სხვის ხელში არ უნდა ჩავარდეს მუცალის თოფი,

ალუდას უნდა დარჩეს, იმ ალუდას, რომლის ხელითაც თავად კვდება, მაგრამ რომლის ვაჟკაცობაც სიკვდილის წინ შეაფასა და დააფასა ქისტმა... და არც აღიარება დაახანა. და ისევ... სულმა სული იცნო, ვაი, რომ მტრობისა და კაცისკვლის მერე... სწორედ ამიტომაც თვისებრივად სხვა ასპექტით გრძელდება მათი სულების ურთიერთობა.

მუცალისა და ალუდას პერსონაჟებს ერთ სულიერ სიბრტყეში განიხილავს ავტორი, ერთგვარად ა'სროვნებენ, ერთნაირად „კაი ყმები" არიან. ამ ორთაბრძოლაში ალუდა რომ მომკვდარიყო, საფიქრებელია, რომ მუცალის სულში განვითარდებოდა ის პროცესები და მუცალი გაიელიდა იმ მძიმე გზას, რომელიც ასეთი ტანჯვის ფასად გაიარა ალუდამ. მტრის ხატი დამსხვრეულია და ალუდა დასტირის თავისივე ხელით მოკლულ ქისტს. მისი ქმედება აბსოლუტური გამოხატულებაა მისივე სულიერი მდგომარეობისა. ალუდამ მოკლა ადამიანი, რომელსაც შეეძლო მისთვის უბადლო სულიერი მეგობრობა გაეწია, რომელიც პოტენციურად მისი ფიქრისა და აზრის ყველაზე უკეთესი გამზიარებელი შეიძლებოდა ყოფილიყო. თუმცა ალუდა დასტირის მისგან მოკლულ ვაჟკაცს, ღმერთს ცხონებასაც სთხოვს მისთვის, მაგრამ იმ კონკრეტულ მომანტში საკუთარი ქმედების (კაცისკვლის) ალტერნატივა გაცნობიერებული და წარმოდგენილი არა აქვს. სინანული იმისა, რომ ასე, და არა სხვაგვარად, მოიქცა, ჯერ არსად ჩანს, რადგან აქამდე ალუდა პრაქტიკულად განმხორციელებელი იყო (და საუკეთესოდაც) იმისა, რასაც ცხოვრება სთავაზობდა, ხოლო განხორციელების გზად იმ პრიცნიპებს იყენებდა, რომლებიც ცნობიერებაში ტრადიციის გაელენითა და აღზრდის შედეგად ჩამოუყალიბდა. ამ პრინციპით მტერი უნდა მოკლა და მტკიცებულებაც თან უნდა წამოიღო თემის წინაშე თავის მოსაწონებლად. მაგრამ მტრის დატირებასა და გაპატიოსნებას, მით უფრო, მისი ცხონების ღმერთისთვის შევედრებას, რასაკვირველია, ეს პრინციპები არ გულისხმობს და სწორედ ეს არის ის საკვანძო მომენტი, როდესაც იწყება ალუდას პერსონაჟის გამიჯვნა თემისეული „კაი ყმის" მოდელისაგან.

ქალივით ატირებული ალუდა მკითხველის თვალში არამცთუ კნინდება და უფერულდება, ღირსება ემატება. მის სულში დაწყებული პროცესი სრულიად ახალია, თავად გმირისთვის ჯერ კიდევ შეუცნობელ-გაუაზრებელი, მაგრამ იგი

მიჰყვება და წინააღმდეგობას არ უწევს იმ ემოციურ იმპულსებს, რომლებიც მის ქმედებას განაპირობებენ, თუმცა მისი ცნობიერების გრძნობად-ემოციური იმპულსები დაკონკრეტებულია, შემოსაზღვრულია (არ არის განზოგადებული) და მხოლოდ მუცალს, ადამიანს, რომელიც ამ იმპულსების გამომწვევი მიზეზია, მიემართება. ამიტომაც მძლავრობს სისხლში გამჯდარი ტრადიციის ერთგულება და დატირებული და პატივმიგებული მუცალის პარალელურად მ'ცალის ძმისთვის ალუდა ისევ იმ სისხლისმაძიებელ და ქისტთმოძულე ხევსურად წარმოგვიდგება, რომლისთვისაც შურისძიების ბოლო აკორდი მოკლული მტრისთვის მარჯვენის მოჭრაა.

სულიერი დუალიზმი პიროვნული ტრაგიზმის საწყისი ეტაპია. ჩვენ წინ ორი ალუდა დგას - პუმანური, მტრის დამტირებელი, ახალი ჭეშმარიტებისაკენ მზერამიმართული და - შურისმაძიებელი, სისხლის გუბეში ჩამდგარი, მტრის გვამზე მოსვიმე, ახალი ალუდას უარმყოფელი. ვინ გაიმარჯვებს და როგორ? არსებითად, ის, რომ ეს ბრძოლა დაწყებულია, ალუდას გაცნობიერებული არა აქვს, მისი ქმედების რაობა მისი სულის მოძრაობის გარეგანი გამოხატულებაა და ამით აიხსნება დროის ერთსა და იმავე მომენტში ორი, სრულიად სხვადასხვაგვარი მოქმედება. ამ ქმედებებში ალუდა ბოლომდე მართალია. აკეთებს იმას, რასაც აზრი და ემოცია კარნახობს. მისი ხედვა მიმართულია შიგნით, საკუთარი სულისკენ, სწორედ სულიერი გაორების გამოხატულებაა მისი ორგვარი მოქმედება. არც აქ და არც შემდგომ ალუდას შინაგანი – აზრი თუ იმპულსი - და გარეგანი – ქმედება, გათიშული არ არის, თანხვდენილია. იგი მართალია საკუთარი პრინციპების მიხედვით, მაგრამ სწორედ რომ პრინციპები გაუორდა. ამიტომაც უჭირს საკუთარი ქმედების ლოგიკური ახსნა.

წინააღმდეგობრივია ხელის არმოჭრის მისეული შეფასებაც - „გული გამიწყრა, არა ჰქნა, რაც საქნელია ძნელადა“ (1,118), - დაიჩივლებს თანამოძმეებთან ხევსური, თუმცაღა ეს ძნელად საქნელი წარსულშიც ბევრჯერ ჩაუდენია და ჩაიდინა მუცალის ძმის მიმართაც იმ მომენტში, როცა უკვე ეს საქმე ძნელადსაქნელად მიიჩნია. გორიგორ მომავალ, ბრძოლაგადახდილ ალუდას ნირწამხდარი და იმედგაცრუებული კაცის იერი უფრო აქვს, ვიდრე – გამარჯვებულისა. გულ'ში

ნადები შავი ნისლები პირზე დასწოლია, დაძრული ფიქრი და აზრი ახალ კალაპოტს მიჰყვება, თავადაც ამ მდინარებას ასდევნებია, არ ეწინააღმდეგება, თუმცა მუცალის ძმის მოჭრილი მარჯვენა („ტახტსედა დაუკიდებავ მუცალის ძმისა მკლავია – 1,114) მკითხველს მიანიშნებს, რომ ძველი ალუდა იქვე ნაბიჯ-ნაბიჯ მოსდევს ცნობაარეულ ხევსურს.

ძველი და ახალი, ცხადი და არაცხადი აფორიაქებულ გონებაში ერთმანეთს ეჭიდება და უნებლიედ ალუდა მომხდარის განსოგადებას იწყებს, ვაუკაცობისა და კაიყმობის საბურველს მიღმა ხედავს იმ საშინელების ჭეშმარიტ სახეს, რომელსაც რეალურად მისი (და თემის სხვა წევრების) ცხოვრების წესი და ყოფიერება ჰქვია, რომელიც სისხლით არის გამოკვებილი და ნასაზრდოები. სისხლიანია წარსული, აწმყო, ეს სურათი ისახება სამომავლოდაც. რაც მთავარია, სისხლისღერის მთელ ამ საშინელებას სახელად „კაი ყმობა“ ჰქვია და არსებითი განმსაზღვრელია გმირობა-ვაუკაცობის ცნებისა. ალუდას სულიერი ბრძოლის საწყისი ეტაპი წინაპირობაა იმ მდგომარეობისა, როდესაც ალუდას პრაქტიკულად ხელიდან ეცლება ის საძირკველ-საფუძველი, რომელზედაც დაშენებული ჰქონდა თავისი არსებობის ფორმა, რაც ჭეშმარიტად და ღირებულად მიაჩნდა, უცებ რადიკალურად მიუღებელი აღმოჩნდა, რაც მისი სიამაყის, ღირსების, „კაი ყმობის“ არსსა და მახასიათებელს წარმოადგენდა, არაფრობად ექცა. ალუდას ხელიდან ეცლება ყველაზე მეტი – საკუთარ თავი.

სულიერად გაორებული, წონასწორობადაკარგული ალუდას ხედვისა და დაკვირვების ობიექტს ერთადერთი – საკუთარი სული წარმოადგენს, იქ მიმდინარე პროცესებში გარკვევა მისი სულიერი მდგრადობისა და სიმშვიდის საწინდარია. მაგრამ ქვეცნობიერის ცნობიერში ამოტანა, ფასეულობათა გადაფასება, ჭეშმარიტების დანახვა იმდენ ძალასა და ენერგიას მოითხოვს, რომ გარე სამყარო მხედველობის მიღმა რჩება. იმასაც ვეღარ ხედება, რომ მისი ქმედება შეიძლება სხვათათვის უცნაური იყოს, მიუღებელი თუ არა. ამიტომაც თემთან დიალოგი პრაქტიკულად საკუთარ თავთან დაწყებული მონოლოგის გაგრძელებაა - „ვაუკაცო, ჩემგან მოკლულო, ღმერთმა გაცხონოს მკვდარიო“ (1,113) – და შემდეგ უკვე უშიშასთან: „იმ ცხონებულსა მუცალსა რკინა სდებიყო გულადა... “ (1,115). ორივე შემთხვევაში მუცალის

ცხონება ალუდას გულის სიღრმიდან წამოსული სურვილია და ამადაც ვერ ფიქრობს, რომ ეს სურვილი საზოგადოებრივ თვალსაზრისთან აბსოლუტურად მოურიგებელია. და აქვე კიდევ ერთხელ უსვამს ავტორი ხაზს – ვაჟკაცობა სულის თვისებაა და არა შეძენილი, აღზრდისა თუ ტრადიციის შედეგად მოპოვებული („მით ვაქებ ვაჟკაცობასა, არ იყიდება ფულადა...“ I.115).

მძაფრი, ადეკვატური და ლოგიკურია თემის რეაქცია ალუდას პოზიციის მიმართ. თემისთვის განუხრელია პრინციპი – მტერს მტრულად მოექეცი! რა არის საფუძველი ალუდას ცნობიერებაში ამ პრინციპის რღვევისა? თემს ეს არ ესმის და არც ცდილობს მიხვედრას. ალუდას თანამოძმენი მიზეზის ძებნას არ იწყებენ, რადგან მათთვის ამგვარი მიზეზი პრაქტიკულად არ არსებობს. მარტივ და მათი აზროვნებისთვის ლოგიკურ გამოსავალს მოძებნიან – ალუდა შიშმა დაჯაბნა, ქისტს გამოექცა, დიაცზე უარესად მოიქცა და ახლა სიცრუით ცდილობს საკუთარი ქმედების დაფარვას. მით უფრო მკაცრია თემი პიროვნების შეფასებისას, რაც უფრო გამორჩეული და დაფასებულია პიროვნება მათ მიერ. თავის მხრივ, თემის შეძახილის სიმძაფრე („რას ამბობ? ქისტის ცხონება არ დაწერილა რჯულადა..“ - I. 115) და პოზიციური დაპირისპირება ალუდასთვის თითქოს შეუმჩნეველი რჩება, რადგან იგი ისევ თავისი სულიდან და გონებიდან წამოსულ ფიქრებს ახმიანებს, ხმამაღლა ფიქრობს და თავისი პოზიციის საზოგადოებრივთან დაპირისპირების გამო მოსალოდნელ შედეგს თითქოს ვერც აცნობიერებს, ისე უბოდიშოდ და უბრალოდ ამცნობს თემის წევრებს ტრადიციის დარღვევის შესახებ.

ალუდას ხედვის კუთხე შეცვლილია, ამ კუთხიდან კი ჭეშმარიტება შიშველი და შემზარავი აღმოჩნდება. ხევსურების პოზიცია ნათელია – ისინი ვერ ხედავენ იმას, რასაც ხედავს ალუდა, ვერ ხედებიან, რომ მათი არსებობა ტყუილზეა დაფუძნებული („ყველანი მართალს ამბობენ, განა ვინაცა ჰფიცვიან?“ - 1,116), მაგრამ თავს კი არ იტყუებენ, ჭეშმარიტება ვერ დაუნაავთ, ტყუილი (ცრუ ღირებულება), სისასტიკე და დაუნდობლობა ჭეშმარიტებად მიუჩნევიათ და განუხრელადაც იცავენ. ხოლო იმ ადამიანს, რომლმაც ჭეშმარიტების სხივს მიაკვლია, რომელიც ამ სხივის მიყოლით სინათლის პოვნას ცდილობს, სიცრუეში და სიყალბეში სდებენ ბრალსა და არც

კი ცდილობენ მისი სიტყვების („ჩვენა ვცხონდებით, ურჯულოთ კუპრში მიელის ქშენანი...“ -1,116) გაცნობიერებას, ბრმად მინდობიან პაპიდან და პაპისპაპიდან მომდინარე ტრადიციებს. ამგვარ მდგომარეობაში კომფორტულად გრძნობენ თავს. საწინააღმდეგო აზრი, თუნდაც თემის მიერ „კაი ყმად“ გამორჩეული ვაუკაცისა (უფრო ზუსტად – მით უფრო ამგვარად გამორჩეული ვაუკაცისა), მტრობად და ღალატად გაიაზრება. მთა მკაცრია და სწორკუთხოვანი. ჰუმანიზმი, რომელიც უპირისპირდება თესას – მტერს მტრულად მოექეც – გაიაზრება, როგორც სისუსტე და „დიაცობა“.

ალუდას ცნობიერებაში ორი ურთიერთგამომრიცხავი პოზიციის მორიგება-შეთავსება შეუძლებელია. ალუდა ადამიანთა იმ კატეგორიას არ მიეკუთვნება, რომელთათვისაც შუალედი დასაშვებია! მისთვის შუალედი ღალატია! იგი მაქსიმალისტია აზროვნებაშიცა და ნააზრევის რეალიზებაშიც. მოჩვენებითობა და სიყალბე მისი სულისთვის სრულიად უცხოა და სწორედ მას სდებან ბრალს ტყუილში. გამოდის, თემმა არც მაშინ იცოდა ამ პიროვნების ნამდვილი ფასი, როცა იგი მისი რჩეული იყო და როცა მას გაემიჯნა აზრითა თუ საქმით, მაშინ ხომ საერთოდ ვეღარ ჩაწვდა მისი მოქმედების მოტივაციას.

თითქოს მოვლენების განვითარება ჩიხში ექცევა, ტყუილ-მართლის გარკვევა ჭირს. ალუდა სიმართლის მტკიცებას არ დაიწყებს, მისი სიტყვა სიტყვაა და მტკიცება იმისა, რომ არ ცრუობს, ღირსებას შეულახავს. ამის გარდა, გული ჯავრიანი აქვს, ის ჯავრი კი, ცნობიერებას რომ უფორიაქებს, ამ უსიამოვნებას ვერ შეეტოლება. თემიც შეურაცხყოფილია ალუდას ქცევითა და საუბრით. მის თვალში ალუდა შეშინებული და გამოქცეული ლაჩარია, შეფასების ფორმა მკაცრია და რადიკალური - „გამოქცევეიხარ ქისტის შვილს... “ (1,116).

თემის უსამართლო დამოკიდებულების მიმართ ალუდას პროტესტი არც ჩანს, რადგან, კიდევ შევნიშნავთ, ამისი სურვილი და მზაობა ამ ეტაპზე ალუდა არ აქვს, ვინაიდან მთელი გულისყურით საკუთარი სულის მოძრაობას აკვირდება, თვითშემეცნებისა და მეტამორფოზის რთულ და მტკივნეულ პროცესებში ცდილობს გარკვევას, ძველი, თემისეული „კაი ყმის“ მოდელის უარყოფისა და დამსხვრევის გზით ცხოვრების ახალი მიმართულების მოძებნას. ეს გმირობა და სულიერი

სიმტკიცე ბევრად აღემატება კარგი მეომრისაა და ვაუკაცის ბრძოლებში გამოჩენილ გმირობას.

გამწყრალი ხევსურები უდიერად მოიხსენებენ ალუდას, რაკი თელიან, რომ მან შიშის გამო მტერს ზურგი აქცია და ლაჩრობის დასაფარად ტყვილიც იკადრა – („სახელსა ალუდაისას იძახდნენ ბრალიანითა“ - 1,116). სწორედ ამ დროს გამოჩნდება ნაწარმოებში მინდია, პერსონაჟი, რომელიც პრაქტიკულად ალუდას მხატვრული სახის პარალელური განვითარებაა, მაგრამ - არა ბოლომდე იდენტური.

მინდიასთვის ალუდას სიტყვებს დამატებითი დასტური და არგუმენტი არ სჭირდება, რადგან იცის, რომ ალუდა ცრუ ქადილს არ მოჰყვება. რად უნდა იმისი მტკიცება, რაც უკვე დიდი ხანია აღიარებულია? შეიძლება ცოტა უცნაური ეჩვენება მინდიას ალუდას ქმედება, მაგრამ არა – საეჭვო. ალუდას სიმართლეში ეჭვის შეტანა მინდიასათვის საკუთარ სიმართლეში, საკუთარ პიროვნებაში ეჭვის შეტანის ტოლფასია. ეს სამი გმირი – მინდია, ალუდა და მუცალი – ერთნაირი ღირსებების მქონე პერსონაჟები არიან და ამიტომ არ ცდებიან ერთმანეთის შეფასებისას.

საბუთი ალუდას ნათქვამისა თემს სჭირდება და მინდია ისე მიდის ამ საბუთის მოსატანად, რომ ერთი წუთითაც არ ეჭვდება გაწბილების შესაძლებლობაში. ალუდაზე აუგს ამბობენ ისინი, ვისაც მისი „ვაუკაცური რჯული“ ვერ შეუცვნია, ვისაც მისი ღირსებები ჯეროვნად ვერ დაუფასებია, ვინც ცხელ გულზე ჭრის და კერავს და გონებას ყურს არ უგდებს. მათი მსჯელობა ალუდას პიროვნების სიმაღლეს ვერ შესწვდება. ალუდას საზომი მინდიაა და უკვე მოკლული მუცალი.

აზრისა და გრძნობის ურთიერთმორიგება ადამიანთა ქმედების რაობის განმსაზღვრელია, არც გრძნობამ უნდა გადაფაროს აზრი და არც ციგმა გონებამ უნდა დაგავიწყოს გრძნობა. გრძნობა-გონების ჰარმონია იძლევა გარე სამყაროსადმი ადეკვატური დამოკიდებულების საშუალებას („ერთურთს ნუ დააჩაგვრინებთ, გული'დ გონება ძმანია...“ - 1,120). ამგვარად მსჯელობს მინდია, მაგრამ საზოგადოების მხრიდან აზრისა და გრძნობის მიაფრ ურთიერთჭიდილს ვერ ვხედებით. ისინი იმას აკეთებენ, რასაც გული კარნახობთ.

თემის ლოგიკით („მოჰკალ, მარჯვენა არ მოსჭერ, უკან მისდევდი მა რადა?“) საქმე ბოლომდე მიყვანილი არ არის,

მარჯვენაშერჩენილი მტერი ბოლომდე მოკლულად, ბოლომდე დამარცხებულად არ შეიძლება ჩაითვალოს. ასე ფიქრობს მინდიაც, მაგრამ ასე ვეღარ ფიქრობს ალუდა.. ამიტომაც მისთვის ასე უშურველად გარჯილ მინდიას ყვედრებით ეუბნება:

„თუ ხელის მოჭრა მდომნიყო,
განვერ მოვჭრიდი თავადა?..“ (1,120)

თემის სამართალი ალუდასთვის არამცოუ ეჭვქვეშ დგება, მეტიც – ცოდვა-ბრალიანად მოინათლება. ამ ცოდვა-ბრალიანობის აღსრულებისა და დაცვის ძალდატანება კი ალუდაში უკვე პროტესტს იწვევს („მტერს მოვკლავ, კიდეც არ მოვჭრი მარჯვენას მაგათ ჯაბრითა...“ - 1,120), რომელიც საწყის ეტაპზე მკლავის მოჭრის, ხოლო საბოლოოდ კაცისკვლისა და სისხლის აღების ტრადიციის წინააღმდეგაა მიმართული. მუცალი ბოლო სისხლიანი მსხვერპლია, რომელსაც ალუდა თემის ტრადიციებს სწირავს. ამით ამთავრებს თავის ცოდვიან წარსულს. მისი სულიერი კათარზისი ძლიერი ტკივილებისა და განცდების ფასად მიიღწევა. იგი ცხოვრების ჭაობიდან აღმოშობილი გმირია. მისი ახალშობის ქვაკუთხედი კი სინანული და გაღვიძებული ცნობიერება, ახალილი შინაგანი თვალი და ცოდვა-მადლის ახლებური შეფასებაა, რომელიც მის გონებაში თავისთავად ბადებს კითხვას: მარტო ჩვენ ვცხონდებით? თუ ასეა, რატომ? ცხონების პირობა თუ „კაი ყმობაა,“ ალუდამ „კაი ყმა,“ მართლაც ღირსეული, იხილა მუცალის სახით. მაგრამ მუცალის ცხონება თემისეული კონცეფციით შეუძლებელია, რადგან აქ ბარიერი მუცალი „ურჯულოება,“ არაქრისტიანობაა. მაშ რიღათი გამოირჩევა ხევსური - „რჯულიერი“ ურჯულო ქისტისაგან? კაცისკვლის სისასტიკითა და დაუნდობლობით? არც ქისტებისთვის არის ცხოვრების ამგვარი წესი უცხო, ცოდვა-ბრალი იქაც საკმარისზე მეტია. ანდა კაცის კვლა როგორ უნდა იქცეს ცხონების წინაპირობად? პასუხი თავისთავად ჩნდება – ცხონების პირობა ადამიანობაა, რომელიც კაცთმოყვარეობასა და ჰუმანიზმზე დაშენებული. ძველ მოდელს, „კაი ყმა,“ კარგი მებრძოლი, ვაუკაცი, პატრიოტი, უშიშარი, ავტორიტეტი.... და ყველაფერთან ერთად – სასტიკი და დაუნდობელი, ალუდას ცნობიერებაში ენაცვლება „კაი ყმის“ ახალი მოდელი – „კაი ყმა“ - კარგი მებრძოლი, ვაუკაცი, პატრიოტი, უშიშარი და,

ამასთან, კაცთმოყვარე და ჰუმანისტი. სხვაობა მკვეთრია და პრინციპული. მაგრამ ახალი ალუდა ვეღარ იქნება ავტორიტეტი თემისათვის. ალუდასთვის რჯულით დაუწერელი კანონები ხდება მისაღები – ადამიანის ცხონებას განაპირობებს არა ეთნიკური წარმომაელობა, ანდა, გნებავთ, რელიგიური აღმსარებლობა, არამედ – სულიერი ფასეულობები. (საკითხი დოგმატური თვალსაზრისით, შესაძლოა, სადავოა, მაგრამ აქ ავტორის ხედვის მასშტაბი ზოგადკაცობრიულია. ცხონება განხილულია ერთა ურთიერთკავშირისა და კაცობრიობის მთლიანობის, ადამიანთა ურთიერთცნობისა და ურთიერთსიყვარულის კონტექსტში). ალუდასთვის მუცალი „ბუნებითაა სჯულიერი," მიუხედავად ცხოვრების წესისა, წარმომაელობისა და რელიგიური აღმსარებლობისა, მუცალი ხევსურისათვის რჯულძაღლი ქისტი კი აღარ არის, „მოუნათლავის შვილია." ადვილი არ არის დაუპირისპირდე იმას, რაც ანბოვნებაში კოდირებულია, რაც ჟამიერად ძალმიცემული და განმტკიცებულია, რაც რწმენის საკუთრებაა. სულიერმა პოტენციალმა ალუდას ეს შეაძლებინა.

სიზმარი, პრაქტიკულად, ალუდასა და მუცალის ურთიერთობის განახლება და გაგრძელებაა. სწორედ სიზმარი გვეხმარება გმირთა პირველი შეხვედრის დეტალების გაანალიზებასა და შეფასებაში. ზემოთ მოკლედ ვსაუბრობდით მუცალის მიერ ალუდასთვის თოფის გადაგდების მოტივებზე, მაგრამ თავისთავად იბადება კითხვა: თუ მუცალი თოფის გადაგდებით ალუდას ქმედებას უწონებს და ამ ქმედების განგრძობისაკენ მოუწოდებს, მაშინ პერსპექტივაში მუცალის იარაღი, შესაძლოა, სწორედ მისივე თანამოძმეების წინააღმდეგ იქნას გამოყენებული. მუცალი ამას არ იზამს, მოძმეთა კვლის წამქეზებელი არ გახდება. ჩანს, თოფის გადაგდება ხევსურის ვაჟკაცობით მოხიბლული ქისტის მხოლოდ იმპულსური ჟესტი კი არ არის, ჩადენილი მკვლელობის პატიება და ამ ფორმით მოწინააღმდეგეში სინდისის გაღვიძება, მხილება (შდრ.: ა. წერეთლის „გამზრდელიდან" ბათუსა და საფარ-ბეგის ურთიერთდამოკიდებლება) და ხევსურის ჰუმანიზმისაკენ შებრუნების ცდაა, ამასთან, საკუთარი შეცდომების აღიარებაც (გუმანი არ უმტყუნებს ქისტს. ალუდა სწორედ ის ნოყიერი ნიადაგი აღმოჩნდება, რომელშიც თესლი იხეირებს). და სწორედ ამ ხაზს აგრძელებს მუცალის განწყობილება სიზმარში. იქ

კიდევ ერთხელ, ახლა უკვე ხანჯალს აძლევს ქისტი საკუთარ მკვლელს და სიკვდილს სთხოვს. მუცალის სიტყვების კონტექსტი ძალიან მკაფიო და ნათელია ხევსურისათვის – მომკალი, თუკი კაცისკვლაა შენი ცხოვრების მიზანი, თუკი არსებობის მხოლოდ ამგვარი ფორმაა შენთვის მისაღები... მუცალი დაანახებს ალუდას ჭეშმარიტების გზას, მუცალი ალუდას გაღვიძებული სინდისია. მუცალისა და ალუდას მეგობრობა ამქვეყნად ვერ შედგა, მაგრამ სულიერი ერთობა განხორციელებულია, მათი სულთა კავშირი დაურღვეველია (ამქვეყნად განუხორციელებელი მეგობრობის ირეალურ სამყაროში გადატანა ნიშნეულია ვაჟას აზროვნებისათვის - შდრ.: „სტუმარ-მასპინძელი“). ამდენად, სიზმარი, ნაწარმოების მიხედვთ, მხოლოდ ალუდას წარმოსახვის ნაყოფი არ არის, სიზმრით ავტორი რეალური და ირეალურ სამყაროს ურთიერთკავშირს წარმოგვიდგენს. ნაწარმოებში მუცალის პერსონაჟი ამ ფორმით განაგრძობს არსებობას. ამასთან, სწორედ სიზმარში ხდება მუცალისადმი ალუდას დამოკიდებულების საბოლოო გამოკვეთა-გამყარება. ალუდას ქვეცნობიერში დალექილი აზრი ცნობიერში ამოუტივტივდება და კონკრეტულის განზოგადებით პერსონაჟი ახდენს თავისი წარსულის მკვეთრ დეფინიციას – კანიბალიზმი! და არჩევანიც იქვე დგება – განაგრძოს კაცის ულვაშით შენელებული წვენ-ხორცის ჭამა თუ იმ გზას გაჰყვეს, რომლისთვისაც მართალია ჯერ ბოლომდე ვერ მიუკვლევია, მაგრამ, რომელიც უთუოდ ამ, მის მიერ გავლილი გზის საპირისპირო მხარეს ეგულება? რა წინააღმდეგობა უნდა შეხვდეს ალუდას, რომ თავისი სისხლიანი წარსულისკენ მიაბრუნოს და ამ წესით ცხოვრების გაგრძელება აიძულოს? ავტორი მკვეთრად წარმოაჩენს იმ საზოგადოების სახეს, რომლის წევრებიც სისხლისღვრის მისტიურ წრეში არიან მოქცეულნი და ვერ გაუცნობიერებიათ, რომ მათი ქმედება ინერციულია, სოციო-კულტურული წარმოსახვებით ნასაზრდოები და სრულიად გამორიცხავს ინდივიდუალიზმს. ამ მისტიურ წრეში სიკვდილი მბრძანებლობს, სიკვდილი აწესებს თამაშის წესებს, განსაზღვრავს მოქმედებათა და მოქმედთა ქცევის რაგვარობას. გმირთა ფსიქოტიპების განმსაზღვრელია არა კაცთმოყვარების („გიყვარდეს მტერი შენი... “) პრინციპი, არამედ – სიძულვილი და აგრესია. სისხლი სისხლის წილ! ასეთია ამ მოჯადოებული წრის კანონი. აქ ყველაფერი

წინასწარ დაგეგმილი და დასასრულია, ამ მისტიური თამაშის მონაწილეები ერთი დებულებით ხელმძღვანელობენ: მტრის შებრალება არ შეიძლება, „მტერს მტრულად მოექეცი, თვითონ უფალმა ბრძანაო...“ „სიკეთილი თავად უფალსა გაუჩენია მტრისადა“ (1,188).

მტერიც მოკვდავია და მოყვარე, მაგრამ აქ ლაპარაკია კაცისკენლაზე, მტრის ფიზიკურად განადგურებაზე. ღირებულებათა გადაფასება შეაძლებინებს ალუდას მოელენათა რეალური სახის დანახვას, მკვლელობათა და სისხლისღვრათა უცილობელი ურთიერთკავშირისა და ურთიერთგამომდინარეობის („შენ რო სხვა მაჰკლა. შენც მოგკვლენ...“ - 1,115) გაცნობიერებას. ამ მისტიკურ წრეს გაარღვევს ალუდა და ამას ეწირება კიდეც მისი კეთილდღეობა.

კონფლიქტი ალუდასა და თემს შორის ორ ეტაპად ვითარდება: კურატის შეწირვამდე და შემდგომ. თუმცა სოფელში შემობრუნებულ ალუდას თანამოძმენი მკაცრად და უსამართლოდ ექცევიან, მაგრამ პირველ ეტაპზე კონფლიქტი, მინდიას წყალობით, მშვიდობიანად მთავრდება და მოგვიანებით ხატობაზე ხევისბერის დამოკიდებულება ალუდა მიმართ და ხასგასმა იმისა, რომ ის „კაი ყმაა,“ რომელიც ბატონს უყვარს, ერთგვარი მობოდიშება და ჩადენილის მონანიებაა. მაგრამ გათვალისწინება იმისა, რომ ალუდას აზრი გაცილებით შორს არის წასული, ხევისბერს, რა თქმა უნდა, არ შეუძლია. ალუდა პრინციპების გადაფასება ძირეული და რადიკალური გადაფასებაა, რადგან რადიკალიზმი კიდეც არის ამ გმირის არსებითი მახასიათებელი. სიყალბე და მოჩვენებითობა აბსოლუტურად უცხოა ალუდას ბუნებისათვის. ამიტომ მას აზრადაც არ მოსდის შენიღბვა იმისა, რასაც მისი ცნობა და გონება შეუძრავს, რაც მისი აზრისა და ქმედების წარმმართველად ქცეულა. საზოგადოებისა და პიროვნების დაპირისპირება ალტერნატიული პოზიციების გამო ზოგადი პრობლემაა და ამ პრობლემას ვერც ალუდა ასცდა. საუფლო ეამს, ხატობის დღესასწაულზე კონფლიქტი თემსა და პიროვნებას შორის საბოლოოდ მწვავდება და ალუდას თემიდან მოკვეთით მთავრდება. პრაქტიკულად, ალუდა უკან დასახევ გზას არ იტოვებს, რადგან აღარც უკან მიბრუნება და აღარც სხვაგვარად მოქმედება მას არ შეუძლია. მის სულს შენდობა-შემსუბუქება სჭირდება, მისი სული შენდობას ითხოვს უკვე

მიცვალებულისაგან. ურთიერთობა შეუქცევადია, დაშეებული შეცდომა – გამოუსწორებელი. მიცვალებული სხვა სამყაროს კუთვნილებაა, ჩვენგან გამიჯნულ-დაშორებული სამყაროსი. ამისი გაცნობიერება განაპირობებს ემოციის სიმძაფრეს. ალუდა სულიერი სიმძიმილისა და ამისგან თავის დაღწევის, შეების მიღების სურვილის საზომია ის უშურველად გაღებული სამხვეწრო, რომელიც ხევისბერის ლოგიკურ გაოცებას იწვევს:

„რამდენ სხვა მაჰკალ, შენს ქავზე
ხელებ ღრჯდესავით ჰკიდია...
ციკანიც არვის დაუკალ,
განღამც კურატი დიდია.“ (1,122)

ალუდა განცდაგამოელილია, ენებათაღელვით დაღლილი... გრძნობა დაუდუღდა, სინანული გაუმკვეთრდა, ასრი გამოეკვეთა, სული გაუმთლიანდა. ამგვარად ტრანსფორმირებული პერსონაჟისთვის საღვთო მსხვერპლშეწირვა ვერ იქნება სუბლიმაცია ვერც კონკრეტული პიროვნების – მუცალის – წინაშე ჩადენილი დანაშაულსა და ვერც მთლიანად - წარსულის ცოდვების გამოსყიდვის თვალსაზრისით. მისი სისხლიანი წარსული მასთან რჩება. გამოსყიდვის ერთადერთი ფორმა ძლიერი, სიღრმისეული სინანულია. სამხვეწრო ალუდას სულიერ ტკივილებს მხოლოდ მცირე და არა არსებით, შეებას მისცემს. და ამაზედაც უარს ებნებიან. აქეთ – სიზმრად ნანახი მუცალი, ისედაც ალუდას ფიქრის მუდმივი თანამგზავრი, იქით – ქავის კარი და სახელდარქმეული ცოდვა, მოვლენათა შუაგულში - თავად ალუდა! სიმძაფრის თვალსაზრისით სიუჟეტი აღმავალი ხაზით მეტად ვეღარ განვითარდება.. პერსონაჟი თითქოს თავად განაგრძობს ქმედებას. აქ თითქოს ავტორი განზე გამდგარა და გმირს აკვირდება. ქმედებათა ჯაჭვი იმგვარად ლოგიკური და თანმიმდევრულია, რომ მოვლენათა სხვაგვარი განვითარება უბრალოდ წარმოუდგენელია. ალუდას მცდელობა, არ გამძაფრდეს კონფლიქტი ხევისბერთან („ძღვენსა ნუ გამომსუბუქებ...“ - 1,122) უშედეგოდ მთავრდება და პერსონაჟის ქცევის რადიკალიზმი („უქნივა მოსვერს ქედზედა...“ - 1,123) პრაქტიკულად განმსაზღვრელია გმირისა და საზოგადოების ურთიერთობის შემდგომი ეტაპებისა. მსხვერპლშეწირვის სარიტუალო წესების დარღვევა, მით უფრო, ურჯულოსთვის

მსხვერპლის გაღება ალუდას საბოლოოდ მიჯნავს საზოგადოებისაგან. ალუდა მარტო რჩება. აქ უკვე ვეღარ მინდია სწვდება მისი ქმედების მოტივაციას. მინდია განზე დგება და აქაც ირღვევა სულიერი კავშირი, რადგან ალუდას აზრი შორს გასცდა არამარტო სოციუმის დანარჩენი წევრების, მათ შორის გამორჩეული მინდიას აზროვნებისა და მოვლენათა შეფასების შესაძლებლობებსაც. მინდიას თუმცა იმგვარივე სულიერი პოტენციალი გააჩნდა, როგორიც ალუდას, მაგრამ მინდიას ახალშობის ბიძგის მიმცემი შემთხვევითობა ვერ აღმოჩნდა. ამიტომ მინდიას პერსონაჟი რჩება თემის მსოფლმხედველობით „კაი ყმად“ მიჩნეულ მხატვრულ ტიპად.

არის ცხოვრებაში იმგვარი მომენტები, როდესაც აზრი თავისთავად იბადება, ჭეშმარიტება თავად დაგანახებს თავს; მთავარია დანახვა და მიყოლა შეძლო, მასზე შეაჩერო შინაგანი სულიერი თვალი და ამგვარ ხედვას დაუქვემდებარო აზროვნების ფორმა თუ ცხოვრების წესი. ჭეშმარიტების დანახვისა და მიყოლის გამბედაობა ალუდას საკმარისად აღმოაჩნდა (თუმცა ამგვარი გამბედაობის შედეგი მისთვის იმთავითვე ცხადი იყო – მარტოობა, საზოგადოებისაგან გაწირვა. მაგრამ ეს გამბედაობა თავისთავად ამ ბარიერის დაძლევასა და გადალახვასაც გულისხმობდა). ადამიანისა და ღმერთის ურთიერთობის ის ფორმა, რომელსაც თემის დოგმები და კანონები სთავაზობდა, ალუდასათვის მიუღებელი აღმოჩნდა და ღმერთთან მიმართების საკუთარი, მეტად ინდივიდუალური და ჭეშმარიტი ფორმა გამოძებნა. მთაში წარმართულ და ქრისტიანულ რელიგიათა უცნაური სინთეზის საკითხი ცალკე კვლევის თემაა და ამაზე არ შევჩერდებით, იმას კი უთუოდ შევნიშნავთ, რომ ცნობიერებაშეცვლილი ალუდა პრაქტიკულად ქრისტიანობისაკენ შემობრუნებული გმირია, რომლის ცხოვრების უმთავრესი პრინციპი ხდება მცნება - „არა კაც კლა.“ მოგვიანებით, თვითგამორკვევის ამ პროცესში ალუდა აღწევს იმ სიმაღლეს, რომ მცნებიდან - „არა კაც კლა,“ მისი ჰუმანიზმი და მსოფლხედვა ადის მცნებამდე - „გიყვარდეს მტერი შენი.“

აზრი, გონება, ფიქრი არის „კაცობის გვირგვინი“ და არა მხოლოდ მკლავის ძალა. ალუდას პერსონაჟი ეაუასეული ამ კონცეფციის დასტური და გამოხატულებაა. ალუდა თავად ეაუაა,

რომლის პრინციპები და ცხოვრებისეული მრწამსი საუკეთესოდ რეალიზდება ამ პერსონაჟის აზროვნების სახით.

ნიშანდობლივია ნაწარმოების ფინალი, როდესაც ალუდა ქარბუქსა და ყინვაში ოჯახის წევრებთან ერთად მიუყვება იმ ძველადსავალ გზას, რომელ'ზე სიარულიც ერთეულთა ხვედრია. მარტოობისა და უცხო მხარეში ხიზნობისათვის განწირული ალუდა ისე ემშვიდობება ხევსურეთს, ერთი სამდურაები არ დასცდება თემის მიმართ, არც სხვათ ათქმევინებს საყვედურს. ალუდა მიმხვდარია, რატომაც გაიწირა, რატომაც დარჩა მარტო. პიროვნებამ დროს გაუსწრო, თავისი აზროვნებით საზოგადოების აზროვნებას აღემატა. საზოგადოებას აღარ ეყო გონი და ხედვა მისი აზრის შესაცნობად. თავისი არსებობის სიმაღლიდან ალუდა ამასაც ზუსტად ჭვრეტს და აფასებს, თუმცა მარტოობის ნუგეშად და წამლად ამგვარი მიხვედრილობა, ცხადია, ვერ გამოადგება.

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

ვაჟა-ფშაველას თხზულებანი. თბილისი, 1985.

ნანა მრევლიშვილი

პერსონაჟის სტრუქტურული ტიპის მოდალობის პრინციპისა და ინტერპრეტაციის საკითხისათვის

(ვაჟა-ფშაველას „სტუმარ-მასპინძლის“ მიხედვით)

ნებისმიერ ავტორთან პერსონაჟის სტრუქტურული ტიპის მოდალობის პრინციპი პრაქტიკულად, ამოსავალია ამავე პერსონაჟის სახის ინტერპრეტაციისათვის. ცალკეული პერსონაჟებისა და მთლიანად ნაწარმოების სტრუქტურა და მოდალობა ავტორის მსოფლმხედველობისა და სააზროვნო სისტემის პროდუქტია და ავტორისეული იდეის შეცნობისა თუ პერსონაჟთა სტრუქტურული ტიპების ინტერპრეტირების პროცესში ამ გარემოების გაუთვალისწინებლობა რიგ გაუგებრობებსა და მცდარ დასკვნებს განაპირობებს ხოლმე. ინტერპრეტაციის პრობლემა ხშირად ცხარე დისკუსიის საგანიც ხდება. საკითხს განვიხილავთ ერთი კონკრეტული პერსონაჟის სტრუქტურული ტიპის გაანალიზების საფუძველზე. მხედველობაში გვაქვს ვაჟა-ფშაველას „სტუმარ-მასპინძლის“ გმირი, ქისტი ჯოყოლას მეუღლე – აღაზა.

მთაში შემთხვევით გაცნობილი ხევსური ზვიადაური ჯოყოლამ სახლში მიიწვია. ჯოყოლა ღირსეულ მასპინძლობას უწევს სტუმარს, რომელიც, როგორც მოგვინებით გაირკვევა, მისი ძმის მკვლელი აღმოჩნდება. ამ საშინელი ამბის შეტყობის შემდეგაც არ ღალატობს მასპინძლის მოვალეობას ჯოყოლა და მოსისხლე სტუმრის გამო თანამოძმეებსაც კი უპირისპირდება. არსებითად, მისი დამოკიდებულება ზვიადაურის მიმართ, რომელსაც თავად მოსაკლვად დაეძებდა („ძმის მკვლელის სისხლი სწყურია...“ ვაჟა-ფშაველა 1985:173), არ იცვლება (თუ არ მხედველობაში არ მიეიღებთ იმ გულისტკივილს, რომელიც ზვიადაურის ვინაობის გაგებისას შეეტყო: ჯოყოლას „პირს სინანული წაეცხო...“ (ვაჟა-ფშაველა 1985:182). ამგვარ დამოკიდებულებას აცლენს ზვიადაურის მიმართ აღაზაც. აღაზა მთელი გულით დაიტირებს მტერს, რომელიც წარმოუდგენელი სიმამაცით შეხვდა სიკვდილს. აღაზას ამ ქმედებისადმის როგორც კრიტიკის, ისე მკითხველთა დამოკიდებულება არაერთგვაროვანია. ერთნი მიიჩნევენ, რომ აღაზა თავისი ქმრის ძმობილს, უცხოობაში დაღუპულ ვაჟკაცს სწირავს ცრემლს და

მისი საქციელი არამცთუ დასაძრახი, მოსაწონი და საქებია, სხვათა აზრით, აღაზა გაუმიჯნურდა სტუმარს, მისი სიკეთილით მან გულისსწორი დაკარგა და ამადაც ტირის, მისი ნებელობა სუსტი, ქმედება კი ამორალურია, რადგან ის ქმრის ცნობიერ ღალატსა და უცხო კაცის ერთგულებას გულისხმობს. პირველად ამგვარი თვალსაზრისი გამოთქვა ი. ნაკაშიძემ (1898 წ.). იგი აღაზას ზვიადაურისადმი დამოკიდებულებას ეროტიული ასპექტით განიხილავდა. უფრო შორს მიდის კიტა აბაშიძე და აღაზას ზვიადაურისადმი მყისიერი გამიჯნურების სურათს გვიხატავს:[23*] „ჯოყოლას ცოლი ზვიადაურს დაინახავს თუ არა, მისი ეშხით ენთება...“ (აბაშიძე 1970:474), აღაზა „სიყვარულს შეუპყრია... თავის გრძნობასა და ზრახვას არავის უმორჩილებს, თავისი გულისა და სულის პატრონობა მარტო თვით უდვია თავზედ. როგორც მისი ქმარი მეგობრობის გრძნობას სწირავს თავს, ისე ეს ფატალურ ძალას სიყვარულის გრძნობისას დაუმონებია და მარტო მისი ბუნება მიუღია“ (აბაშიძე 1970:474). ზვიადაურისა და აღაზას პირველი შეხვედრის საილუსტრაციოდ და საკითხის ნათლად დასანახად ვრცელი ციტატის მოხმობა დაგვჭირდება:

„გამოჩნდა ქალი ლამაზი,
შავის ტანსაცმლით მოსილი,
როგორაც ალყა ტანადა, ვარსკვლავი
ციდამ მოცლილი.
- აი, სტუმარი მოგგვარე, -
ღვთის წყალობაა ჩვენზედა, -
როგორც დაგვხვდები, დიაცო,
ეხლა ჰკიდია შენზედა.
ქალმა სალამი მიართო:
-სტუმარო, მოხვედ მშვიდობით!
-შენდაც მშვიდობა, გაცოცხლოს
თავის ქმრითა და წილობით!
სტუმარს აბჯარი წაუღო,
მიიპატიჟეს შინაო;

---

* ამავე პოზიციას იზიარებენ მკვლევარები მ. ზანდუკელი (1953), ა. მახარაძე და სხვები.

ქალი მისდევდა უკანა,
ჯოყოლა მიდის წინაო;
თან მისდევს ზვიადაური,
ძმობილი გაიჩინაო!“

(ვაჟა-ფშაველა 1985:178)

თქმა იმისა, თუ მოხმობილი ციტატის რომელ მონაკვეთს ეურდნობა კ. აბაშიძე, როდესაც აღასას ზვიადაურისადმი მყისიერ გამიჯნურებაზე საუბრობს, ნამდვილად გაჭირდება, რადგან ამგვარი სტრიქონი თუ სტროფი ამ პერსონაჟთა პირველი შეხვედრის ეპიზოდში არ დასტურდება.

პერსონაჟთა ურთიერთობა, მკვლევარის აზრით, ერთგულების ფიცითაა გამყარებული: „რა უნდა იყოს საერთო ამ სამ არსებაში, თუ არ მათი თითქო სალი კლდისაგან გამონაკვეთი პირობა, რომელიც თავის უფლებას, თავის გრძნობას შეუდრეკელად და თამამად იცავს“ (აბაშიძე 1970:474). აღასას ქმედების ამგვარი ინტერპრეტაცია, რომელიც ამთავითვე შევნიშნავთ, აბსოლუტურად მიუღებელია ჩვენთვის, წინააღმდეგობაში აგდებს მკვლევარს. ზვიადაურისა და ჯოყოლას, როგორც მეგობრების, თუ ჯოყოლასი და აღასას, როგორც ცოლ-ქმრის, ერთგულების ფიცი თავისთავად ირღვევა, თუკი დავუშვებთ, რომ აღასა ფარულად ეტრფის ზვიადაურს და ერთგულებისა და პატიოსნების სანაცვლოდ, თვალთმაქცობა და ღალატი გვრჩება ხელთ. ან იქნებ სალი კლდისაგან გამონაკვეთი პირობა აღასასი და ზვიადაურის ერთგული ტრფობის ფიცსაც გულისხმობს, ჯოყოლა კი ამ ტრფობის ხელისშემშლელ პირად წარმოგვიდგება, იმქვეყნადაც რომ არ აცლის მიჯნურობას შეყვარებულ არსებებს? ვფიქრობთ, შორს წასული ვარაუდია.

აღასას მხატვრული სახისა და მისი ზვიადაურისადმი დამოკიდებულების ასპექტებზე მსჯელობს თ. ჩხენკელიც წიგნში „ტრაგიკული ნიღბები.“ ავტორი იმთავითვე სვამს შეკითხვას – მართებულია თუ არა ზვიადაურისადმი აღასას თანაგრძნობაში სატრფიალო ნიუანსის დანახვა და ცდილობს საკითხის თანმიმდევრულად განხილვას.

მკვლევარი გვთავაზობს პერსონაჟის ხასიათის დიფერენცირებას ცნობიერ და არაცნობიერ[24] პლასტებად. ცნობიერი ასპექტით ადამა ზნეობრივად სრულყოფილი და თითქმის იდეალური პერსონაჟია, რომელიც მტრისადმი ამაღლებულ „თანაგრძნობას“ გვიმხელს, ხოლო „არაცნობიერში“ იგი ზვიადაურისადმი ეროტიული ტრფობის იმპულსებს მალავს და აქედან მოდის გარესამყაროსი თუ თავად ადამას მძაფრი პროტესტი საკუთარი ქმედებისადმი: „ეს აღშფოთება იმდენად ყოვლისმომცველია, რომ „სამდურავს ეუბნებიან ადამას გიშრის თმანიცა“. განსაცვიფრებელი სახეა: არამცოუ მკვდრები, „გარშემო დაყუდებული“ გორები და მშობლიური სოფლის მიწა-წყალი, არამედ საკუთარი „თმანიც“ კი, ე. ი. ყველაფერი ის, რაც მის შინაგან არსებას, მის გულს, მის უღრმეს ზრახვას არ გამოხატავს თავად მასშიაც, ემდურება ადამას. ასეა შეფასებული ადამას ქმედით აქტივობას +მოკლებული, მაგრამ ფხიზელი თვითცნობიერების ფონზე მისი ქცევის განმსაზღვრელი ნება“ (ჩხენკელი 1971:225).

ამდენად, თ. ჩხენკელის თვალსაზრისით, ადამას „თვითცნობიერება“ ფხიზელია და საყვედურობს მას, მისი ნებელობა ქმედით აქტივობასაა მოკლებული (?) და მისივე ქმედების რაობას განაპირობებს. რას გულისხმობს მკვლევარი „ნებაში“? მორალს? ზნეობას? წინააღმდეგობის უნარს?.. ყველა შემთხვევაში ცალსახად გამოდის, რომ ადამა უზნეო იმპულსებს წინააღმდეგობას ვერ უწევს, რაკიდა ნება ქმედით აქტივობასაა მოკლებული.

კრიტიკოსს მცდელობა იმისა, რომ წარმოაჩინოს პერსონაჟი მისი არა „მხოლოდ რაციონალური ცნობიერების შედარებით მცირედაქტიური ნაწილით, არამედ მისი ცნობიერი და ქვეცნობიერი ცხოვრების მთელის სავსებით“ (ჩხენკელი 1971:225), მიიყვანს დასკვნამდე, რომ ადამა ივიწყებს თავის მოვალეობას და განუსჯელად მოქმედებს: „და ჩვენ ვხედავთ მიზანშეწონილობის, გონიერებისა თუ „ჯანსაღი ასრის“ საპირისპიროდ, ღვთისადმი შიშის, თემისადმი ხათრის და

---

[24] აქვე შევნიშნავთ, რომ ტერმინი *არაცნობიერი*, რომელიც საზოგადოდ ხშირად გამოიყენება სამეცნიერო ლიტერატურაში თუ სხვა ტიპის მსჯელობების დროს, არასწორია და ცნების არსთან შეუსაბამო. უმჯობესია მას ჩაენაცვლოს ფორმა *ქვეცნობიერი*.

(თემის, ანუ საზოგადოების თვალსაზრისით) ქმრისადმი თავისი მოვალეობის დამვიწყებელი... უმშვენიერესი დიაცი როგორ ტირის „უცხო კაცს...“ (ხეენკელი 1971:225).

პრაქტიკულად, ამგვარივე პოზიციაა წარმოჩენილი იუსა ევგენიძის გამოკვლევაში „ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებითი ისტორიისათვის:“ „ქალური თვალით ხედავს და აფასებს აღაზა ზვიადაურის ვაჟკაცურ ქცევას და მისი მოწონებაც სწორედ ქალური მოწონებაა. მაგრამ ამ განცდას არა აქვს და არც შეიძლება ჰქონდეს მოპოვებული გარკვეული გრძნობის უფლება, რადგან მას არც რაიმე წინაისტორია უძღვის და არც შემდგომი განვითარება ახლავს“ (ევგენიძე 1977:151).

განცდა, მეისიერი იქნება ის თუ დროში განგრძობადი, კონკრეტული ხასიათისაა. მკვლევარი ამ განცდის ამორალობად დეფინიციას თავადვე ახდენს, როდესაც შენიშნავს, რომ აღაზა მას (ამ განცდას) ზნეობრივ გრძნობებს უპირისპირებს: „აქ მხოლოდ ფიქრში აღმოცენებული მომენტური ხასიათის განცდაა, რომელსაც საპირისპიროდ სხვა რიგის ზნეობრივი შინაარსის გრძნობები ფარავს“ (ევგენიძე 1977:151). საბოლოო ჯამში იქმნება შთაბეჭდილება, რომ მკვლევარი ცდილობს აღასას „უსნეო“ ქმედებას ერთგვარი გამართლება მოუძებნოს. წინააღმდეგობას შეიცავს ი. ევგენიძის მიერ აღასას სინდისის ქენჯნის მოტივაციის ახსნაც: „აღასას მიერ ზვიადაურის გლოვის დამაბრკოლებელ ფაქტორთაგანი ისაა, რომ ქალს „ერთი მხრივ თემის ხათრი აქვს, მეორით ღმერთი აშინებს“ (ევგენიძე 1977: 152-153). „ღმერთის შიში“ იმის გამო, რომ აღასამ სტუმარი, <u>თუნდაც მტერი იტირა, გამორიცხულია</u> (ხაზგასმა ჩვენ გვეკუთვნის ნ. მ.), რადგან იგივე სტუმრის დაცვა ჯოყოლასათვის „საუფლო წესია.“ მაშასადამე, ღმერთის წინაშე აღასას შიშს იწვევს ფაქიზი ქალური სიმპათიის ის განცდა, რაც მან მოკლული ზვიადაურის მიმართ გამოაელინა“ (ევგენიძე 1977: 152-153).

ეფიქრობ, ზედმეტია იმის შეხსენება, რომ ჯოყოლა სწორედაც რომ ამ პოზიციის, სტუმრის დაცვის გამო, რომელიც, იმაედროულად, მოსისხლე მტერია, უპირისპირდება თემს. ეს საზოგადოება მოსისხლე მტერს სტუმრად არ თვლის და ამდენად სტუმრის შესაფერად არ ექცევა. ჯოყოლას ისინი თემის ადათის, რელიგიის, წეს-ჩვეულების დარღვევას საყვედურობენ, როდესაც ის მტერს იცავს, როდესაც ის მის

მსხვერპლად შეწირვაზე უარს ამბობს. აღაზას ქმედებაც, იმ მტრის დატირება, რომელიც მათ თავიანთ მიცვალებულს შესწირეს მსხვერპლად, თავისთავად ცხადია, თემისგან გმობას, გაკიცხვას დაიმსახურებს. აღაზაში ერთმანეთს სწორედ ეს ორი თვალსაზრისი ებრძვის: საზოგადოებისეული, ტრადიციული, გნებავთ – რელიგიური, ამიტომაც აქვს ღვთის შიში, მეორე – ინდივიდუალური, თანაგრძნობასა და გაღვიძებულ ცნობიერებაზე დაფუძნებული, რომელიც, თავის მხრივ, გმობს, უჯანყდება თემის სისასტიკესაც და საკუთარი ცნობიერების იმ ნაწილსაც, რომლის პოზიციაც თანხვდება თემისას.

ცხადად ჩანს, რომ, თუმცა ჯოყოლას თვალსაზრისით, სტუმრის, თუნდაც მოსისხლე მტრის, დაცვა, „საუფლო წესია," ეს მხოლოდ განკერძოებული შემთხვევაა, მთლიანად საზოგადოება ამგვარად არ ფიქრობს და ჯოყოლას პოზიცია აღაზას ქმედების მოტივის ახსნისა და არგუმენტირებისათვის გამოუდეგარია.

ამდენად, მტრის დატირება, როგორც აღაზას სინდისის ქენჯნის მოტივი, კი არ უნდა გამოვრიცხოთ, ერთადერთ სარწმუნო ვერსიად უნდა მივიჩნიოთ.

„აღაზას ზვიადაურის სახით მამაკაცური იდეალისადმი აქვს სწრაფვა..." (ევგენიძე 1977:151.) - საკითხზე მსჯელობისას შენიშნავს ი. ევგენიძე. აღაზა იდეალური მამაკაცის დეფიციტს ნამდვილად არ განიცდის. ამგვარი მამაკაცი, რომელიც ყველა იმ ღირსებითაა შეკული, რომლებითაც ზვიადაური, რომელიც არანაკლები ვაჟკაცობითა და ღირსებით ეთხოვება სიცოცხლეს, ვიდრე ზვიადაური, გვერდით ჰყავს აღაზას და მათ შორის არც სულიერი და არც ფიზიკური გაუცხოების არც ერთი დეტალი არ დასტურდება პოემაში. რასაკვირველია, ის გარემოება, რომ ქმარი ნამდვილი და ღირსეული ვაჟკაცია, არ გამორიცხავს ცოლის მხრიდან ეროტიული გრძნობის წარმოშობას სტუმრის, ამ შემთხვევაში - ქმრის მეგობრის მიმართ. ამგვარი დაშვება სრულიად შესაძლებელია, მაგრამ, როდესაც ვაჟა პერსონაჟის ხასიათის გახსნას გვთავაზობს გმირისეული განცდების ჩვენების საფუძველზე, თუკი ავტორისათვის ამგვარი დაშვება შესაძლებელი იქნებოდა, აღაზას ენებათაღელვის მიზეზებში, მის სულიერ გაორებასა და საკუთარი თავისადმი ყვედრებაში ეს უცილობლად აისახებოდა. ვინ და რას საყვედურობს აღაზას? აღაზას ქმედებას მოწმე და დამნახველი არავინ ჰყავს

და ვერც ვერავინ უსაყვედურებს რაიმეს. ერთადერთი ადამიანი, ამ აქტის შემომქმედიცა და მოწმეც თავად აღასაა. მიცვალებულები თუ აღშოთებული გარემო სუბიექტური წარმოსახვის ნაყოფია, აღასას ცნობიერების ხმაა, რომელიც საყვედურით აესებს მას. მაგრამ რას საყვედურობს აღასა საკუთარ თავს? ღალატს? უცხო კაცის ტრფობას?... მხოლოდ და მხოლოდ მტრის დატირებას („მე უფრო დიდი ცოდვა მაქვს, \ უცხოსთვის ცრემლი ეღვარია...“ ვაჟა-ფშაველა 1985:203). შესაძლოა თუ არა მხოლოდ ამ გარემოებით აიხსნას აღასას ასეთი მძაფრი ემოციური მდგომარეობა? კარგი მოემის, კარგი ვაუკაცის, მაგრამ მტრის, სიკვდილის გამო შეიძლებოდა თუ არა, რომ აღასას ასეთი მძაფრი სულიერი განცდები ჰქონოდა? ვაჟასთვის რომ ეს აბსოლუტურად დასაშვებია, ვხედავთ „ალუდა ქეთელაურში.“ ალუდას სულიერი მდგომარეობა მუცალის სიკვდილის შემდეგ, ალუდას განცდა და ემოცია თუ აღმატებული არა, ნაკლული არაფრით არის აღასას განცდებზე. მაშინ მას რატომ აღარ დაეწამებთ ეროტიული ტრფობის ცილს?

მეგობრის ცოლისადმი ეროტიული განცდისა და აქედან მომდინარე სინდისის მხილების კლასიკური ნიმუშია მოცემული „ხეისბერ გოჩაში.“ ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟების ფსიქოტიპების ჩვენებას ავტორი გრძნობა-მოვალეობის უკიდურესად მძაფრი ჭიდილის ფონზე გვთავაზობს და ამ ჭიდილს ეწირებიან კიდეც პერსონაჟები. პერსონაჟთა, როგორც დადებითი ტიპების, ხასიათი განაპირობებს მათსავე ტრაგიზმს, რადგან ზნეობრივი და ამორალური, მათივე ცნობიერებისათვის მიუღებელი, პიროვნების შიგნით უპირისპირდება ერთმანეთს. თავისთავად ეს საკითხი ფსიქოლოგიური თვალსაზრისით იმდენად მძაფრი და დრამატულია, რომ აღასასი და ზვიადაურის ამგვარი პლანით წარმოჩენა, რომელიც სრულიად ცალკე თემაა, ამ შემთხვევაში აბსოლუტურად დაშორებული იქნებოდა ავტორის მიზანდასახულობასა და ნაწარმოების იდეას და მხოლოდ სიუჟეტის არაადეკვატურ გააზრებად, „ფაქტებზე ძალადობად“ (როგორც შენიშნავდა გრ. კიკნაძე) შეიძლება მივიჩნიოთ.

მკვლევარი ი. ევგენიძე რამდენჯერმე მიუთითებს, რომ ვაჟა საგანგებოდ ხვეწს ან ცვლის პოემის ზოგიერთ ადგილს. მაგ., ხელნაწერის ერთი ვარიანტის „წაშლილი სტრიქონების მიხედვით, აღასა თავის გრძნობებს ფარავს არა „ღმერთის

შიშით," არამედ უფრო მიწიური, კონკრეტული შინაარსის, მოტივით: „ნამტირალევსა შინ მისვლა ქმრისაგან ეხათრებოდა" (ევგენიძე 1977:153). რა არის ავტორის მთავარი მიზანდასახულობა, როდესაც იგი ცვლის ტექსტის ამ ნაწილს? ერთადერთი - არ მოხდეს აღაზას ქმედების იმგვარი ინტერპრეტაცია, როგორსაც თავად არ გულისხმობს. ამდენად, პრინციპულად მნიშვნელოვანი საკითხის გარკვევისას ავტორისეული აზრი და (ვაჟა-ფშაველა 1967:229) მოტივაციაა, რომლებიც პერსონაჟთა ქმედების ურთიერთშეფასებისას თუ პერსონაჟთა თვითშეფასებისას იკვეთება.

ცნობილია, რომ აღაზას ქმედების მოტივაცია თავად ავტორსაც აფიქრებდა. ეს შემოქმედებითი პროცესის ის მომენტია, როდესაც ავტორი საცალფეხო ბილიკს ადგას და სათქმელსა და საეჭვოს შორის ზღვარი უნდა გააკლოს! „ცოლ-ქმრის ბაასმა მთელი ორი თვე შემაჩერა. ნამეტავად იმ ადგილმა გამოიწვია ჩემში სულიერი რყევა, თუ რა პასუხი უნდა გაეცა ჯოყოლას ცოლისთვის, როგორ შეეხვედრილიყო აღაზას სიტყვებს, როცა იგი ეუბნებოდა ზვიადაურსე: „ცრემლები შემიწირია იმ შენი მეგობრისთვისაო," - წერდა ვაჟა (ვაჟა-ფშაველა 1967:229). ჯოყოლას პასუხზე დამოკიდებულია, ერთი მხრივ, სიუჟეტის შემდგომი განვითარება, მეორე მხრივ, იგი თავად ავტორისეული პოზიციის გაცხადებაა. ამიტომაც ამგვარ პრინციპულ მნიშვნელობას ანიჭებს ვაჟა ამ ადგილს! ჯოყოლასთვის (და ავტორისთვის!) აღაზას ქმედებას სხვა არანაირი საფუძველი, გარდა ადამიანური თანაგრძნობისა, არა აქვს, ამიტომაც უწონებს საქციელს აღაზას ქმარი, ამიტომაც მის განცდას ეჭვით არ ბღალავს, არ შეურაცხყოფს! შესაძლოა გაჩნდეს სხვა აზრიც: ზვიადაური მიცვალებულია, სხვა სამყაროს კუთნილებაა და ეჭვის მისეზიც თავისთავად გაქარწყლებულია. ეს ვარაუდიც საფუძველგამოცლილია, რადგან, ჯერ ერთი, ჯოყოლასთვის არა მხოლოდ ფიზიკური, ცნობიერებაში დაშვებული ღალატიც საშინლად შეურაცხმყოფელი იქნებოდა და მეორეც – ჯოყოლას თვალსაზრისი აღაზასი და ზვიადაურის ურთიერთდამოკიდებულებაზე არც მაშინ იცვლება, როცა კვლავ ერთად, უკვე ირეალურ სივრცეში იყრიან თავს.

ლოგიკას მოკლებული გვეჩვენება მკვლევარ თენგიზ წოწონავას მსჯელობა „სტუმარ-მასპინძილის," და,

კონკრეტულად – აღაზას, შესახებ. ავტორის შენიშვნით, „აღაზას მოქმედებაში მისი ქალური მთლიანობა უნდა დაეინახოთ....“ (წოწონავა 2009:198), ხოლო ეს „ქალური მთლიანობა“ (ალბათ, ამ შესიტყვებაში მკვლევარი პიროვნების ზნეობრივ სისრულეს გულისხმობს) ზვიადაურის დატირებისას ხდება საჩინო. „აღაზა განწირულ სტუმარს კი არა, ღირსეულად გამოვლენილ ვაუკაცს ტირის. მან ეს კაცი იდეალურად, ბოლო წუთებში, მომაკვდავი, არსებითად მკვდარი, არა კაცი, არამედ არსი შეიყვარა, მან იხილა ის, რაც, ალბათ, უძილო ღამეებში წარმოედგინა და მას ამქვეყნიური ჯილდო – ქალის ცრემლი მიაგო“ (წოწონავა 2009:198). მსჯელობა რიგ უზუსტობებს შეიცავს: ჯოყოლასი და აღაზას თემთან დაპირისპირების საფუძველი სწორედ ის გარემოებაა, რომ ზვიადაური მათი სტუმარია. ჯოყოლა ზოგადად სისხლის აღების ტრადიციას არ უარყოფს, მისი მძაფრი პროტესტი სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციის დარღვევითაა განპირობებული. აღაზას განცდების წარმოსენაც ავტორს ამ პოზიციის გამოსაკვეთად სჭირდება, ამდენად, აღაზას ცნობიერებაში ზვიადაურს, სტუმარს, ზვიადაური, კარგი ვაუკაცი არ ემიჯნება, პირიქით, ეს ორი ასპექტი ერთმანეთს ავსებს და თანაგრძნობის სიმძაფრეს განაპირობებს. მსჯელობის მიხედვით იკვეთება მკვლევარის პოზიცია: აღაზას ზვიადაური შეუყვარდა.... მაგრამ შეუყვარდა მისი არსი (?) და არა თავად კაცი, ე. ი. ის, რაზედაც, როგორც თ. წოწონავა მიგვანიშნებს, აღაზა „უძილო ღამეებში“ ოცნებობდა.

თ. წოწონავას აზრით, ჯოყოლა აღაზას ქმედებას ზუსტად იმგვარსავე ინტერპრეტაციას აძლევს, როგორსაც თავად მკვლევარი. ჯოყოლა მიმხვდარია, რომ მისი ცოლი ზვიადაურს გაუმიჯნურდა, მაგრამ ამ გარემოების გაცნობიერება და მასთან შეგუება სულაც არ გასჭირვებია: „ჯოყოლამ აღაზას მოქმედება შეიცნო და აღიარა. ეს მხოლოდ პირველი ნაბიჯია. აღაზას მოქმედება ამ ეტაპზე, დღეს, ჯოყოლას შინაგანი გამართლება და განმტკიცებაა: ზვიადაური არა მარტი სტუმარი, არამედ ღირსეული ვაუკაციც ყოფილა. და რა იქნება ხვალ? ხვალ არაფერი არ იქნება, რადგან თვითონ „ხვალ“ აღარ იქნება: აღაზამ ყველაფერი დღეს დაამთავრა, ჯოყოლაც აღაზამდე დაიღუპა (???), უამი, როცა მკვდარი ზვიადაურის ფაქტორი ზოგადი ჭეშმარიტების სფეროდან გამოვიდოდა და აღაზასა და

ჯოყოლას პირადი ურთიერთობის პრობლემად გადაიქცეოდა, არ შედგა“ (წოწონავა 2009:198).

ვფიქრობთ, მოხმობილი მონაკვეთიდან ლოგიკური დასკვნის გამოტანა გაჭირდება, მით უფრო გაჭირდება ამ ლოგიკით ნაწარმოების ფინალის ახსნა.

სრულიად უპასუხისმგებლო განაცხადად მიგვაჩნია თ. წოწონავას დასკვნა, რომელსაც იგი აღაბას შესახებ გვთავაზობს: „ქართველი პოეტი ქართველ გმირს უცხო ქვეყანაში ხარივით დასაკლავად ვერ გაიმეტებს. რაკი ამ კაცის ფიზიკური ლაშქრობა და გამარჯვება არ შედგა, სულიერი ლაშქრობა და გამარჯვება უნდა შედგეს. აღაბა, სინანულით დასუსტებული ქალი, სწორედ სულიერი ლაშქრობის მონაპოვარია. ის არის გვირგვინი, რომელსაც სამყარო და პირადად გენიალური პოეტი ვაჟა-ფშაველა გამარჯვებულ ზვიადაურს მიაგებს.“ ამდენად, თ. წოწნავას აზრით, სრულიად სამართლიანი და მეტიც - აუცილებელია, რომ ვაჟამ სულიერი ლაშქრობის ნადავლი, ჯოყოლას ცოლი, აღაბა ზვიადაურს მიჰკერძოს, რაკიღა ზვიადაურის „ფიზიკური ლაშქრობა და გამარჯვება არ შედგა“ (წოწონავა 2009:198). ამ საკითხს კი ჯოყოლა, რაღა თქმა უნდა, გაგებით უნდა მოეკიდოს და, თუკი კარგი მასპინძელია, თავისი ცოლი კიდეც უნდა დაუთმოს მეგობარს.... ამგვარად აზროვნებს, თ. წოწონავას მსჯელობის მიხედვით, ვაჟა-ფშაველა. ზედმეტი კომენტარისგან თავს შევიკავებთ.

ამდენად, თუკი არ არსებობს ავტორისეული კონცეფციის წვდომის სურვილი და მცდელობა, თუკი ვივიწყებთ ავტორს, ვშორდებით ან მთლიანად ვკარგავთ იდეას.*

მაშ, რა არის აღაბას ქმედება? მძაფრი თანაგრძნობისა (ზვიადაურის მიმართ) და არანაკლებ მძაფრი პროტესტის (საზოგადოების სისასტიკის მიმართ) სინთეზი.

აღაბა იმავე საზოგადოების წევრია, რომელმაც ზვიადაური შემზარავი სისასტიკით მოკლა სასაფლაოზე. ამასთან, სისასტიკის ეს გამოვლინება არის არა განკერძოებული

---

* ავტორის საკითხი ლიტერატურის თეორეტიკოსების მრავალწლიანი დისკუსიის საგანი იყო (იხ. ბარტის, დიასის, ეენეტის, დერიდას, ჰუსერლის და სხვათა თეორიები).

შემთხვევა, არამედ – ყოფითი და ტრადიციული ქმედება, ამ საზოგადოების ცხოვრების წესი. ყოფითობა და ჩვეულებრივობა მოვლენას განცდისა და აღქმის სიმძაფრეს აკლებს. აღაზასთვისაც ზვიადაურის მკვლელობა უჩვეულო და შემზარავია არა იმიტომ, რომ ზოგადად ადამიანს კლავენ ამგვარი სისასტიკით, არამედ იმიტომ, რომ კლავენ ადამიანს, რომელიც, ქმრის მსგავსად, თავადაც ოჯახის მეგობრად მიიჩნია, რომელმაც „კაი ყმის“ სახელი არ შეირცხვინა. პრაქტიკულად, აღაზამ მტერში დაინახა, შეიცნო პიროვნება, ადამიანი, ამ გარემოებამ კი თანაგრძნობის ჩვენთვის ცნობილი გამოვლინება და საზოგადოებრივ აზრთან დაპირისპირება განაპირობა.

ჯოყოლასი და მისი ცოლის საზოგადოებრივი აზრისადმი დაპირისპირების არც ერთი შტრიხი არ ჩანს პოემაში მანამდე, ვიდრე ზვიადაურს, ჯოყოლას სტუმარს, არ შეურაცხყოფს თემი. ამდენად, ამ საზოგადოების აზროვნებისა და ქმედების ზნეობრივ-მორალური ასპექტები დაპირისპირებამდე თანხვდებოდა ამ პერსონაჟთა ზნეობრივ ღირებულებებს, უკრიტიკოდ იღებდნენ და ასრულებდნენ მას. მათი საზოგადოებასთან კონფლიქტი ვითარდება არაკუმანურობასთან, სისასტიკესთან მძაფრი დაპირისპირების ფონზე. თუმცა ცოლ-ქმარი საზოგადოებასთან დაპირისპირებას სხვადასხვა ფორმით გამოხატავს, ჯოყოლა მკვეთრად, რადიკალურად, ცხადად და ემოციურად, აღაზას წინააღმდეგობა არანაკლებ ემოციური და მკვეთრია, მაგრამ – შინაგანი და ფარული. ეს გარემოება ლოგიკური და ადვილად ასახსნელია, თუ გავითვალისწინებთ ქალისა და მამაკაცის უფლებრივ მდგომარეობას იმ კონკრეტულ სოციალურ გარემოში. „დედაკაცობის რჯულით“ შებოჭილი აღაზა ზღვარს უდებს განცდას და ემოციას, ის ეწინააღმდეგება იმ იმპულსებს, რომლებიც მისი ადამიანური (და არა მხოლოდ ქალური) ბუნებიდან მომდინარეობს, მტრის თანაგრძნობას გულისხმობს და, თავის მხრივ, უპირისპირდება საზოგადოებრივი აზროვნების მოდელს. აღაზას სულში მიმდინარე პროცესები სწორედ საზოგადოებრივი აზრისა და პერსონაჟის ინდივიდუალური ხედვის დაპირისპირების მძაფრი აქტია, ინდივიდი პიროვნების შიგნით უჯანყდება საზოგადოებას, საზოგადოება (პიროვნების შიგნითვე) საყვედურობს ინდივიდს. ამგვარად დარღვეული წონასწორობა ყოფიერების საფუძველს აცლის ადამიანს და გამთლიანების, თვითგამორკვევის

აუცილებლობას განაპირობებს, რაც, თავის მხრივ, ობიექტური რეალობის სუბიექტური განცდის, პიროვნების ახალშობის საფუძველზე ხორციელდება. ამ პროცესის ბიძგი და საწყისი კი, ავტორისეული გადაწყვეტით, შემთხვევითობაა. სიუჟეტის განვითარების ანალოგიური ხასია წარმოდგენილი „ალუდა ქეთელაურშიც," მაგრამ იქ ალუდა ამგვარ იმპულსებს, დაძრულ აზრს საპირისპირო აზრსა და განცდას არ უხვედრებს, მხოლოდ აკვირდება, შინაგან ხმას მოჰყვება, ჭეშმარიტების შეცნობას ცდილობს. პიროვნული თვითშემეცნებისა და ინდივიდუალური აზრის ჩამოყალიბების პროცესი, აღაზას შემთხვევაში, რიგი ფაქტორების გამო ვერ აღწევს (ან არ არის ავტორის მიერ გამოკვეთილი, რადგან ეს სიუჟეტის სხვა განშტოება იქნებოდა) იმგვარ სიმაღლეს, როგორსაც ვხვდებით „ალუდა ქეთელაურში." თუ იქ სუბიექტი (ალუდა) პრაქტიკულად თვითდაკვირვების ობიექტადაა ქცეული და ამგვარად ახორციელებს მსოფლმხედველობის ფორმირების პროცესს, აღაზა ემოციური იმპულსებისა და თვითქენჯნის რკალშია მოქცეული და თითქოს არ ცდილობს პიროვნული გაორების წარმომშობ მიზეზებში გარკვევას (პრაქტიკულად, მისი ცნობიერების განვითარების ფაზებს ავტორი აღარ გვთავაზობს, ისე ასრულებინებს პერსონაჟს სიცოცხლეს). ამგვარი მცდელობა კი საბოლოოდ მას (აღაზას) აუცილებლად საზოგადოების აზროვნების ზოგიერთი ასპექტის და ამავე საზოგადოების სასტიკი ტრადიციების სრულ უარყოფამდე მიიყვანდა, როგორც ეს ალუდა ქეთელაურის შემთხვევაში მოხდა.

თუ ალუდა ქეთელაურის ფინალში ჩვენ ვხედავთ თვითდადგენის დასრულებული აქტის შედეგს ალუდას სახით, აღაზას (და ჯოყოლას) შემთხვევაში თვითგამორკვევის პროცესის სიღრმისეული და დეტალური ჩვენება არ ხდება, მაგრამ ორივე პოემაში შედეგი ნათელია, ჰუმანიზმისა და კაცთმოყვარეობის გზით გმირები ახერხებენ ცნობიერებაში მტრის ხატის მსხვრევას (კონკრეტულად) და ჭეშმარიტების გზაზე დადგომას (ზოგადად), რადგან პიროვნული ფერიცვალება ვაჟასთან ჭეშმარიტებისაკენ სწრაფვასთანაა გაიგივებული. ეს სწრაფვა კი ჰუმანიზმის გზით ხორციელდება.

ამდენად, საკითხის ცხადყოფისთვის რამდენიმე ასპექტი იკვეთება 1. აღაზას დამოკიდებულება საკუთარი ქმედების მიმართ – აღაზა თავს საყვედურობს არა უცხო კაცის

ტრფობას, არამედ – დატირებასა და შებრალებას,. რაც თემისა და სოფლისთვის მოულებელია და ამის გაცნობიერება განაცდევინებს მას სინდისის ქენჯნას. ამასთან, თუ ვინმეს ერთგულია აღასა, საკუთარი ქმრის, რომლის სიკვდილის შემდეგაც თავს აღარ იცოცხლებს. ამ შტრიხითაც ავტორი აღასას, როგორც ერთგული და ქმარზე უსომოდ შეყვარებული ქალის სახეს გამოკვეთს. 2. ჯოყოლა აღასას ქმედებაში ვერაფერს სამარცხვინოს ვერ ხედავს და აღასას სინდისის ქენჯნაც, მისი აზრით, უსაფუძვლოა. პერსონაჟთა ურთიერთმიმართება, ქმედებისა თუ თვისებების ურთიერთშეფასება ერთ კონკრეტულ მიზანს ემსახურება: ავტორმა რაც შეიძლება სრულყოფილად წარმოაჩინოს პერსონაჟის ხასიათი. ამასთან, ჯოყოლას პოზიცია თემის პოზიციასთან მიმართებაში მკვეთრად წინააღმდეგობრივია: თემს აღარა აქვს უფლება რაიმე უსაყვედუროს ან ჯოყოლას, ან მის ცოლს, რადგან თავად დაარღვია ზნეობრივ-ეთიკური ნორმები (მისი ოჯახი შეარცხვინეს, სტუმარი შეურაცხყვეს, უიარაღოს ჩუმად, მიპარვით დაესხნენ თავს...). 3. და უმთავრესი, ავტორისეული კონცეფცია, რომელიც პერსონაჟის სტრუქტურული ტიპის მოდალობის განმსაზღვრელი ასპექტია. აღასა დადებითი პერსონაჟია, ვაჟასეული კონცეფციით დადებითი გმირის სტრუქტურული ტიპი არ შეიძლება მორალურ-ზნეობრივ კომპრომისს (აქ: ქმრის ღალატს) უშვებდეს და, თუ უკიდურეს შემთხვევაში მაინც დაუშვებს, ამის გამო მძაფრ სინდისის მხილებას არ განიცდიდეს! აღასას სინდისი ქმრის ღალატს არ საყვედურობს, რადგან ამგვარის დაშვება მის სულში არ მომხდარა. სავსებით მართებულად შენიშნავს კ. დონაძე სტატიაში „რეალისტური ესთეტიკის საკითხები ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში," რომ „ვაჟა-ფშაველა მატერიალისტური თვალით განიხილავს რეალისტური ესთეტიკის ერთ-ერთ ძირითად საკითხს – ფორმისა და შინაარსის ურთიერთობას. პოეტის სავსებით სწორი განსაზღვრებით, ფორმა-შინაარსის ურთიერთობაში დომინიურია შინაარსი, იდეური მხარე, უკანასკნელი კი ფორმის განმსაზღვრელია: ნაწარმოების შინაარსმა – თავად უნდა მოიპოვოს მისი შესატყვისი, ადეკვატური ფორმა: - „წინ და წინაეე განსაზღვრა ფორმისა ნამდვილი პოეტისათვის ყოველად შეუძლებელია, ფორმა უნდა მოჰყვეს თვით ნაგრძნობს და

ნააზრევს. ნამდვილად ნაგრძნობ საგანს და ნაწარმოებს თან მოჰყვება ფორმა. როცა კი მწერალი კალამს ხელს მოჰკიდებს და ფორმის, წინასწარ პლანის შედგენას ძალადობს, ძალდატანებას თვით შეუდგება, ნაწარმოების სისუსტის მომასწავებელია“ - მიუთითებდა ვაჟა-ფშაველა სტატიაში „ნიჭიერი მწერალი,“ „სახალხო გაზეთი“ დონაძე 1961: 26-27).

და ბოლოს, ნაწარმოების ფინალში ავტორი საგანგებოდ უსვამს ხაზს პერსონაჟთა დაძმურ ურთიერთდამოკიდებულებას:

„ვაუკაცობისას ამბობენ
ერთურთის დანდობისასა
სტუმარ-მასპინძლის წესსედა
ცნობის და და-ძმობისასა“
(ვაჟა-ფშაველა 1985:204)

ცხადია, დაძმური გრძნობის ხასგასმა ჯოყოლასა და აღაზას არ მიემართება. კიდევ ერთხელ და დაბეჯითებით ვაჟა ზვიადაურისა და აღაზას ურთიერთობის ფორმაზე მიგვანიშნებს.

აღაზას ქმედების ინტერპრეტირებისას იმგვარი ტენდენციური დამოკიდებულება, რომელიც ნამდვილად შეიძლება „ფაქტებზე ძალადობად“ მივიჩნიოთ, დღესაც მრავლად გვხვდება, რაც მეტად სამწუხაროა.

დასასრულ, შევნიშნავთ, პერსონაჟის სტრუქტურული ტიპი ავტორის იდეის ხორცშესხმის, მისი კონცეფციის განსხვავებისთვისაა შექმნილი. თუ იდეა და განხორციელების ფორმა არ თანხვდება ერთმანეთს, მაშინ ან ინტერპრეტაციის პრობლემასთან გვაქვს საქმე, ანდა - ავტორისეულ ხარვეზსა თუ შეცდომასთან. ეფიქრობ, ამ შემთხვევაში დასკვნის შემოთავაზება ზედმეტია.

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. **აბაშიძე 1970:** კ. აბაშიძე, ვაჟა-ფშაველა წიგნში: ეტიუდები XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურის შესახებ, თბ. 1970, გვ. 439-483
2. **დონაძე 1961:** კ. დონაძე; რეალისტური ესთეტიკის საკითხები ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში, საბჭოთა ხელოვნება, თბ. 1961; №8-9, გვ. 26-27
3. **ევგენიძე 1977:** ი. ევგენიძე, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებითი ისტორიისათვს; თბ. 1977

4. ვაჟა-ფშაველა 1985: ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, თბ. 1985
5. ვაჟა-ფშაველა 1967: ვაჟა-ფშაველა, პასუხი ბ. იპ. ვართაგავას. - „ვაჟა-ფშაველა ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ," 1967 წ., გვ. 229
6. ჩხენკელი 1971: თ. ჩხენკელი, ტრაგიკული ნიღბები, თბ. 1971
7. წოწონავა 2009: თ. წოწონავა, ლიტერატურული ნაწარმოებები სკოლაში, თბ. 2009

ეკა ჩიკვაიძე

ბიბლიური პარადიგმა ვაჟას „გველისმჭამელში“

ვაჟა-ფშაველას თხზულებები არაერთი რაკურსით არის მკითხველისთვის საინტერესო. შემოქმედის ხედვა, თემატიკა, რომელსაც მწერალი ხშირად დასტრიალებს თავს, მისივე მონოლითური შინაგანი სამყაროს მრავალპლანიანი აღქმის საშუალებას იძლევა. მის შემოქმედებაში ერთმანეთს ერწყმის უნივერსალური არქეტიპები და ნაციონალური მითები. მხოლოდ ეს შერწყმა შემოქმედის ორიგინალური ხედვა-თეორიის შედეგად იმდენად ბუნებრივია, რომ შეიძლება ვერც ერთი დამოუკიდებლად ვეღარ აღვიქვათ. შესაბამისად, საქმე გვექნება მათი შერწყმა-შეზავებით მიღებულ თვისებრივად ახალ ფენომენთან, რომელსაც ვაჟასეული ა'ზროვნება ჰქვია. ასეთია, ერთი მხრივ, მინდიას სახის ხალხური პლასტისა და „ევფხისტეაოსნის" ზღაპრული ხა'ზის, ხოლო, მეორე მხრივ, ბიბლიური პარადიგმული მოდელის, არქეტიპის (ადამისა და ევას კონფლიქტი) შერწყმა. შესაბამისად, პირველი და მეორე ვექტორი მეტ-ნაკლებად თვალსაჩინოა, მესამე, კერძოდ ადამისა და ევას ხაზი, დასაკონკრეტებელი.

საერთოდ, ცნობილია, რომ ბიბლიური პარადიგმები ხშირად სიუჟეტის ვერსიფიცირებას უწყობს ხელს, მაგრამ, ამავე დროს, ამ დაფუძნების შემთხვევაშიც არ არის სავალდებულო, რომ შემოქმედი სრულიად იზიარებდეს ან იმეორებდეს სახეთა სიმბოლურ იდენტურობას. ამ თვალსაზრისით საყურადგებოა ზაზა შათირიშვილის მოსაზრება. მკვლევრის კითხვა ამგვარია: „რამდენად მართებულია ლიტერატურულ ნაწარმოებში რელიგიური ხატებისა თუ კონცეპტების ძიება და ამოკითხვა?.. ლიტერატურული ნაწარმოები, თუკი, მაგალითისათვის, მიხაილ ბახტინისეულ ტერმინოლოგიას გამოვიყენებთ, პოლიფონიურია - მასში კულტურის მრავალი სხვადასხვა ენა აისახება. ამიტომაც, სრულიადაც არაა მოულოდნელი ლიტერატურულ ნაწარმოებში რელიგიური ხატებისა და კონცეპტების ა'შკარა თუ ფარული გამოყენება" (ზ. შათირიშვილი). რელიგიურ ხატებსა და კონცეპტებს ავტორი საკუთარ ხედვას, კონცეპტუალურ მოსაზრებას უქვემდებარებს. ამგვარად იქცევა ვაჟაც. შედეგად კი ვიღებთ ახლებურ და თვისებრივად განსხვავებულ ინტერპრეტაციას, შესაძლო ვარიანტს, ახლებურ და უაღრესად

საინტერესო მოდულს, რომლის გასააზრებლადაც უნდა გავითვალისწინოთ ა. არქეტიპი (არქეტიპული დატვირთვით); ბ. ავტორის ნება და კონცეფცია; გ. არქეტიპის ახლებური ინტერპრეტაციის დატვირთვა და დ. მოცემული არქეტიპის ისტორიულ-დიაქრონიული პლანისა და ახალი ველის ურთიერთმიმართება.

„გველისმჭამელზე" დაკვირვებისას არაერთი პლასტი იწვევს წინ. მათი გამთლიანება ორ ძირითად შენაკადს ქმნის: 1. მითოსურ-ლიტერატურულსა (ა. ხალხურ-მითოსური: მინდია, ბ. ლიტერატურული: „ვეფხისტყაოსანი", გ. მათი თანხვედრა-შერწყმა: ქაჯები) და 2. უნივერსალურ-ბიბლიურს (ა. ადამისა და ევას დაცემა, დაცემის მიზეზები და შედეგები და მინდიასა და მზიას კონფლიქტი, რეგრესული მეტამორფოზა-დაცემა მიზეზებითა და შედეგებით, ბ. გველის სემანტიკური და სიმბოლური არსი და მიმართებანი ბიბლიასა და თხზულებაში); ამავდროულად, მნიშვნელოვანია არქეტიპების ურთიერთმიმართებაც და მათი შერწყმით მიღებული იდეური მოდულიც (აქვე იკვეთება შენაკადი საკითხებიც ისეთი რიგისა, როგორებიცაა ანთროპოლოგიური მოდელები; კერძოდ, წარმოჩნდება ვაჟას კონცეფცია, ანთროპოლოგიური ხედვა-თვალსაზრისი ადამიანის ქმედებაში გულისა და გონების დატვირთვის შესახებ: ა.„გული-დ გონება ძმანია," ბ. გული წარმმართველია და, პირიქით, გ. გონება იქვემდებარებს გულს).

ვფიქრობთ, რომ „გველისმჭამელის" პრობლემატიკის მეტ-ნაკლებად სრულფასოვნად აღსაქმელად ბიბლიური არქეტიპების გათვალისწინება უსათუო და აუცილებელი პირობაა, ხოლო ამ კონტექსტში აღქმული ვაჟას მრწამსი - სრულიად ცალსახა და არაორაზროვანი.

„გველისმჭამელში" მინდია ორგზის განიცდის ფერიცვალებას, თუმცაღა - ურთიერთგანსხვავებულს, ასეთივე განსხვავებული მიზეზებითა და შედეგებით (პროგრესულსა და რეგრესულს). მისი სახისა და, აქედან გამომდინარე, პოემის დატვირთვის გააზრებისთვის პრინციპული მნიშვნელობა აქვს მინდიას სწორედ პროგრესულ და რეგრესულ მეტამორფოზას. ამ კონტექსტით შეეეცადეთ თვალსაჩინო გარეგნული მსგავსების კვალსე შეგვედარებინა ერთმანეთისთვის ადამისა და ევას ბიბლიური ისტორიის სიმბოლური დატვირთვა და მინდიასა და მზიას (ადამისა და ევას ვერსიფიკაცია) კონფლიქტის ვაჟასეული

ინტერპრეტაცია. გაეიხსენოთ ბიბლიის ეს მონაკვეთი, რომელიც **დაბადების მე-3** თავშია გადმოცემული:

1.ხოლო გუელი იყო უგონიერეს უფროჲს ყოველთა მჴეცთა ქუეყანასა ზედა, რომელნი ქმნნა უფალმან ღმერთმან და ჰრქუა გუელმან დედაკაცსა: რად რამეთუ თქუა უფალმან ღმერთმან: არა სჭამოთ ყოველისაგან ხისა სამოთხისა.

2.და ჰრქუა დედაკაცმან გუელსა: ყოველისაგან ნაყოფისა ხისა სამოთხისა ვჭამოთ.

3.ხოლო ნაყოფისაგან ხისა, რომელ არს შორის სამოთხისა, თქუა ღმერთმან, არა სჭამოთ მისგანი, არცა შეეხნეთ მას, რათა არა მოჰკუდეთ.

4.და ჰრქუა გუელმან დედაკაცსა: არა სიკუდილით მოჰკუდეთ.

5.რამეთუ უწყოდა ღმერთმან, ვითარმედ: რომელსა დღესა სჭამოთ მისგანი, განგეხუნენ თქუენ თუალნი და იყვნეთ, ვითარცა ღმერთნი, მეცნიერ კეთილისა და ბოროტისა.

6.და იხილა დედაკაცმან, რამეთუ კეთილ არს ხე ჭამად და სათნო თვალთათჳს ხილვად და შუენიერ განცდად. და მიმღებელმან დედაკაცმან ნაყოფისაგან ჭამა და მისცა ქმარსა-ცა მისსა მის თანა და ჭამეს.

7. და განეხუნეს თუალნი ორთანივე და აგრძნეს, რამეთუ შიშუელ იყვნეს. და შეკერეს ფურცელი ლეღჳსა და ქმნეს თავთა თჳსთა გარემოსარტყმელნი.

8.და ესმათ ჴმაჲ უფლისა ღმრთისა, მავალისაჲ სამოთხეს შინა, მიმწუხრი და დაიმალნეს ადამ-ცა და ცოლი მისი პირისაგან უფლისა ღმრთისა საშუალ ხესა სამოთხისასა.

9.და უწოდა უფალმან ღმერთმან ადამს და ჰრქუა მას: ადამ: სადა ხარ?

10.და მან თქუა: ჴმისა შენისა მესმა, მავალისა შორის სამოთხესა, რამეთუ შიშუელ ვარ და დავიმალე.

11.და ჰრქუა მას უფალმან ღმერთმან: ვინ გითხრა შენ, რამეთუ შიშუელ ხარ? უკუეთუ არა 12.ხისაგან, რომლისა გამცენ შენ მისგან ხოლო არა ჭამაჲ, მისგან სჭამე-ა ?

13.და თქუა ადამ: დედაკაცი, რომელი მომეც ჩემ თანა, მან მომცა მე ხისაგან და ვჭამე.

14.და ჰრქუა უფალმან ღმერთმან დედაკაცსა: რაჲ ესე ჰყავ? და თქუა დედაკაცმან: გუელმან მაცთუნა მე და ვჭამე.

15.და ჰრქუა უფალმან გუელსა: რამეთუ ჰყავ ესე, წყეულ იყავ შენ ყოველთაგან პირუტყუთა და ყოველთაგან მჴეცთა ქუეყანისა ზედათა, მკერდსა ზედა და მუცელსა ხჳდოდი და მიწასა სჭამდე ყოველთა დღეთა ცხორებისა შენისათა.
16.და მტერობაჲ დავდეა შორის შენსა და შორის დედაკაცისა. და შორის თესლისა შენისა და შორის თესლისა მისისა იგი შენსა უმზირდეს თავსა და შენ უმზირდე მისსა ბრჭალსა.
17.და დედაკაცსა მას ჰრქუა: განმრავლებით განვამრავლნე მწუხარებანი შენნი და სულთქუმანი შენნი, მწუხარებით ჰშვნე შეილნი. და ქმრისა შენისა მიმართ იყოს მიქცევაჲ შენი. და იგი გეუფლებოდეს შენ.
18.ხოლო ადამს ჰრქუა: რამეთუ ისმინე ჴმაჲ ცოლისა შენისაჲ და სჭამე ხისაგან, რომლისა გამცენ შენ მისი ხოლო არაჭამაჲ, მისგან სჭამე, წყეულ იყავნ ქუეყანა საქმეთა შინა შენთა, მწუხარებით სჭამდე მას ყოველთა დღეთა ცხორებისა შენისათა.
19.ეკალსა და კუროჲსთავსა აღმოგიცენებდეს შენ და სჭამდე თივასა ველისასა,
20.ოფლითა პირისა შენისათა სჭამდე პურსა შენსა ვიდრე მიქცევადმდე შენდა მიწად, რომლისაგან მოღებულ იქმენ, რამეთუ მიწაჲ ხარ და მიწად-ცა მიიქცე.
21.და უწოდა ადამ სახელი ცოლსა თჳსსა: ცხორებაჲ. რამეთუ იგი არს დედა ყოველთა მაცხორებელთა.
22.და უქმნა უფალმან ღმერთმან ადამს და ცოლსა მისსა სამოსელნი ტყავისანი და შეჰმოსნა მათ.
23.და თქუა უფალმან ღმერთმან: აჰა, ადამ იქმნა, ვითარცა ერთი ჩუენგანი, მეცნიერ კეთილისა და ბოროტისა. და აწ ნუ-სა-და მიყოს ჴელი თჳსი და მოიღოს ხისაგან ცხორებისა, და ჭამოს და ცხონდეს უკუნისამდე.
24.და განავლინა იგი უფალმან ღმერთმან სამოთხისაგან საშუებელისა საქმედ ქუეყანისა, რომლისაგან მოღებულ იქმნა.
25.და განჴადა ადამ და დაამკჳდრა იგი წინაშე საშუებელსა სამოთხისასა ღა დააწესა ქერობინი და მოტყინარე მახჳლი იქცევისი დაცვად გზასა ხისა ცხორებისასა. (**მცხეთური ბიბლია, დაბადება, 3.1-25**)

როგორც ეხედავთ, ბიბლიურ თხრობაში ადამისა და ევას ხასი ასე ვითარდება (თანაც, უნდა გაეითვალისწინოთ,

რომ თხრობა რეალურ-მისტიკურ, ხორციელ-სულიერ პლანს პარალელურად მოიცავს): 1. ადამი და ევა სამოთხეში, ანუ პატივში უფალთან შეცოდებამდელი მდგომარეობით; ადამი - გვირგვინი უფლის შემოქმედებისა, ხატი და მსგავსი ღვთისა, რომელიც სამყაროს ყველაზე მნიშვნელოვანი ქმნილებაა. სამოთხეში ყოფნა არის ხანა, როდესაც არ არსებობს ცოდვა და სამყარო ერთიანი, მთლიანი, უცოდველი, უკონფლიქტო, დაუპირისპირებელია. ამ ყოფის მკვეთრი მახასიათებელია უფლის ჭვრეტა და ნიჭი გარესამყაროსთვის სახელის დარქმევისა (აქ უნდა გავითვალისწინოთ ბიბლიური მიდგომა, რომლის საფუძველზეც ყველაფერს სახელი შინაარსიდან გამომდინარე ეწოდებოდა, შესაბამისად, გვაქვს „**სახელი *მისი*** იესო“, ან „**სახელი *მისი*** იოანე“. ამავე მიდგომის შედეგია სახელის ცვლა პავლესა ან პეტრესთვის, უფრო ადრე - აბრაამისა თუ სხვათათვის). 2. საცდური, რომლის საფუძველიც ცნობისმოყვარეობა, ურჩობა, მცირედმორწმუნეობაა (ფაქტობრივად, მარხვის დარღვევა, აკრძალული ხის ნაყოფის ხმევა); ადამის პირველცოდვის შესახებ ქრისტიანულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მიუთითებენ: „Ада□м – первый человек, сотворённый Богом, и прародитель человеческого рода. Был изгнан из рая после того, как, ослушавшись Бога, вкусил плод с Дерева познания добра и зла. Согласно представлению иудаизма, Адам и Ева вполном объёме представляют человеческие отношения, отражая образ всего человеческого рода, их история может рассматриваться в качестве прообраза истории всего человечества. В христианской теологии Адам—символ человека в его отношениях с Богом: на Адаме, как на венце творения, почивала Божья благодать, он обладал абсолютной праведностью и личным бессмертием, но всё это было утеряно им в грехопадении. Эту греховность Адам передал своим потомкам — всему роду человеческому. Первородный грех был искуплён лишь «вторым Адамом» — Иисусом Христом. Библейская история Адама стала основой таких важных положений христианской веры, как подчинённость женщины мужчине и догмат о первородном грехе); (Библейская энциклопедия, I, 1991: 21)3. დაცემა და ადამისა და ევას ქმედება დაცემის უამს; სიკვდილის შემოსვლა, გაწბილება, სიშიშვლე-განძარცვა, სირცხვილი, ურთიერთყვედრება და უფლის ყვედრებამდე მისვლა ნაცვლად

სინანულისა და საკუთარი დანაშაულის აღქმა-გააზრებისა, გადაბრალება და უფლის ბრალდება. თანაც, მნიშვნელოვანია, რომ ცოდვით დაცემა-განდევნა გველის სახეს უკავშირდება (13. და თქუა ადამ: დედაკაცი, რომელი მომეც ჩემ თანა, მან მომცა მე ხისაგან და ვჭამე). 4. დაბოლოს, სასჯელი, რომელიც მათ (ადამსა და ევას) უფლის განკაცება-ჯვარცმა-აღდგომამდე არ ეპატიათ (24. და განაელინა იგი უფალმან ღმერთმან სამოთხისაგან საშუებელისა საქმედ ქუეყანისა, რომლისაგან მოღებულ იქმნა).

ახლა გავადევნოთ თვალი მინდიასა და მზიას ხაზს: თხრობა აქაც უფლისმიერ პატივში, სამოთხეში მყოფი ადამის ნიჭით დაჯილდოვებული ადამიანის - მინდიას უჩვეულო ნიჭის წარმოჩენით იწყება. მინდია უკვე განბრძნობილია, მართალია, უნებლიეთ, მაგრამ მნიშვნელოვანია, რომ, სიკვდილის მაძიებელი, „გარდაიცვლება", ფერს იცვლის და, ბიბლიური თხრობის მსგავსად (23.და თქუა უფალმან ღმერთმან: აჰა, ადამ იქმნა, ვითარცა ერთი ჩუენგანი, მეცნიერ კეთილისა და ბოროტისა. და აწ ნუ-სა-და მიყოს ჴელი თჳსი და მოიღოს ხისაგან ცხორებისა, და ჭამოს და ცხონდეს უკუნისამდე) გამეცნიერდება („ახალად სული ჩაედგა, ახალი ხორცი აისხა; გ'ულის ხედვა და თვალების, როგორც ბრმას და ყრუეს, გაეხსნა. ესმის დღეიდან ყოველი,.."); მისი ფერიცვალებაც გველს დაუკავშირდება; სამეცნიერო ლიტერატურაში მიუთითებენ, რომ ქრისტიანულ სარწმუნოებაში გველი ამბივალენტური სიმბოლოა: ერთი მხრივ, ეს არის ქრისტე, სიბრძნე-სოფია, რომელიც ცხოვრების ხეზე აღამაღლეს, როგორც კაცობრიობის, მთელი სამყაროს მხსნელი და განმკურნებელი, გამოსასყიდი მსხვერპლი და, მეორე მხრივ, ეს არის ეშმაკი ხთონური არსით, მაცდური, ღვთის წინააღმდგომი და მტერი, ცოდვით დაცემის თანამონაწილე, რომელიც განასახიერებს ცბიერებას და ბოროტ ძალათა სიმბოლოა, რომელიც ადამიანმა უნდა დაძლიოს. სწორედაც გველის ამბივალენტურობას მიმართავს ვაჟა „გველისმჭამელში". ის, რაც მინდიას გველად წარმოუსახეს, სიბრძნეა („ჭამა გველისა ქაჯთაგან იყო ზმანება"); ვაჟა ორ სიმბოლურ პლანს აერთიანებს და ახალ დატვირთვას სძენს ბიბლიურ არქეტიპულ თხრობას: სიბრძნე, გამეცნიერება გველის სახეს უკავშირდება, მაგრამ სიბრძნე, რომელიც ბოროტთა ხელში ბოროტების იარაღია, მინდიასთან ბოროტ საყრდენს ვერ

ჰპოვებს, თუმცა ვერც სიბრძნე-სოფიად იქცევა და იკარგება, რაკიღა სიკეთის საყრდენად ვერ იქცევა; მინდია ბოროტი არ არის, მაგრამ შემთხვევით მოპოვებულ სიბრძნეს ცხოვრების საზრისად ვერ იხდის და, მით უმეტეს, სხვას ვერ არწმუნებს თავის სისწორეში. ის უსუსურია, რადგან გამეცნიერებული გლეხი გულის, გონების და ნებელობის გამთლიანებას ვერ ახერხებს, შესაბამისად, პასუხიც ვერ აქვს. ამიტომ, უპირველეს ყოვლისა, ოჯახი ეწინააღმდეგება. თუკი ბიბლიურ ენციკლოპედიას დავესესხებით, ადრექრისტიანული გააზრებით, სიბრძნე-სოფია და ქრისტე-ლოგოსი ახლოა ერთმანეთთან: „В раннем христианстве представление о Софии сближалось с ликом Христа-Логоса (апостол Павел (1Кор.1:24) определяет Иисуса как «Божию силу и Божию премудрость»), а затем и стретьей ипостасью Троицы—Духом Святым“ (Библейская энциклопедия, II, 1991: 51) 2. რაკიღა მინდია თავის ხედვას, თეორიას ვერ ამყარებს, ვერავის არწმუნებს, ისევ თვითონ თმობს, სცოდავს ეტაპობრივად და, უპირველესად, მელაობით მოქცევით საკუთარ რწმენასთან; განსაცდელი და საცდური აქაც ქალის, ცოლის სახით შემოდის, თუმცაღა ეს მხოლოდ გარეგნული მხარეა, რადგან ცოდვა, სხვადასხვაგვარი, ორივეშია, სცოდავს როგორც მზია, ისე მინდია (მსგავსად ადამისა და ევასი); დაცემას და „თავის რწმენასთან მოქცევას მელაობითა“ შედეგად მოჰყვება 3. დაცემა ანუ რეგრესული მეტამორფოზა. ყურადსაღებია შედარება მინდიას ქმედებისა მელურ, შემპარავ და ცბიერ ქმედებასთან, რადგან მელას დატვირტვა ბიბლიასა და ფოლკლორში ერთგვარია - იგი სიმბოლოა მოხერხებულობისა, ცბიერებისა, გაიძვერობისა, პირფერობისა; ეს ველი გადადის ლიტერატურაშიც. ვაჟა მრავალგვარი სემანტიკური სპექტრით გვთავაზობს მელას ეპითეტს. მინდიას შინაგანი თანხმობა ცოდვაზე და მადლის კარგვის შემდეგ დანაშაულის უღიარებლობა, მზიას სახე, გაუცნობიერებელი ქმედება, მზიას სიზმარი, მინდიას მიერ საკუთარი ცოდვის შეუცნობლობა - მზიას ბრალდება და ცოდვის უღიარებლობა-დამალვა, რაც სხვათა ხვედრზეც ისახება: ნათქვამის დასტურია მინდიას რჩევა - ლაშქრის წარმართვა მოწამლული სერისკენ; გამოსავალიც ისეთივეა, როგორიც გმირის სულიერი მდგომარეობა; ამ კონტექსტში ლექსემა მოწამლულის დატვირთვა ვაჟასთან საგანგებო მნიშვნელობას იძენს

(გავიხსენოთ უგრძნობი კაცის შესახებ ნათქვამი სტრიქონები: „ეიცნობ მოწამლულს ხმასედა“; საკუთარი ცოდვიანობის შედეგის აღქმა მინდიას მიიყვანს სასოწარკვეთამდე, რის გამოც ის თავს იკლავს. ეს არის განძარცვა-გაშიშვლება, სიბრძნის დაკარგვა. ჩვენ მოწმენი ვხდებით მინდიასა და მზიას კონფლიქტისა, რომელიც უკვე გრძნება და ნიჭდაკარგულ მინდიას ტრაგედიად ქცეულა. ამავე დროს, არც მინდია და არც მზია თვითაღქმისა და საკუთარ ქმედებათა თვითანალიზის თვალსაზრისით არაფრით განსხვავდებიან ადამისა და ევას პასუხში ასახული მდგომარეობისაგან („ის დღე გაშავდეს, რა დღესაც... თქვენგან მჭირს ჭირი უწამლო... შვილებიც ჭირად გამიხდა“; მსგავსი რიგის არაერთ ბრალდებას წაუყენებს მინდია მზიას); მინდია წუხს შედეგზე, მაგრამ შინაგანი მზერა, სინდისის ქენჯნა და სინანული უფრო მეტად სწორედ მადლის, ნიჭის დაკარგვისკენ არის წარმართული, ვიდრე თვითანალიზისკენ. მისი სინანული თითქოს წიწოლას სინანულთან არის ახლოს (წიწოლა, თავის მხრივ, იუდას ქმედებას იმეორებს. დარდი, წუხილი დაკარგულ პატივზე, „დაკარგულს სულსა და ხორცსე“ ღრმა ტრაგედიამდე მიიყვანს მინდიას, მაგრამ ის გარეშე დამნაშავეს ეძებს, მსგავსად ადამისა, რომელიც ჰყვედრის უფალს: შენმა შექმნილმა ქალმა მაცდუნაო); დაცემისა და მადლის, ნიჭის, უფალთან ერთობის დაკარგვა, რაც ორივეგან, როგორც ბიბლიაში, ისე „გველისმჭამელში“ სირცხვილთან, განძარცვასთან, სულიერ-ხორციელ სიშიშვლესთან არის დაკავშირებული, დამღუპველია და, უფრო მეტიც, 4. მინდია არა მარტო თვითონ კარგავს ნიჭს, არამედ მისი ქმედების შედეგს იმკის მრავალი (ცოდვა მრავლდება, მსგავსად ადამის ცოდვისა, რომლის შედეგიც მთელი კაცობრიობისთვის სასჯელი - სამოთხის კარის დახშვა იყო); ცოდვა, რომელიც აქაც, მსგავსად ბიბლიური თხრობისა, მიტევებით კი არ სრულდება, არამედ სასჯელით, რომლის შედეგსაც მრავალი იმკის, აშკარაა. აშკარაა მისეზიც: რადგან არცერთგან ქმედებას (არც ადამისას და არც მინდიასას) არ მოსდევს სინანული. თუმცაღა, განსხვავებით მინდიასაგან, ადამი და ევა ამ შეცოდებამ სამოთხიდან გამოაძევა და ქვეყანა დაამკვიდრებინა, მაგრამ სასოწარკვეთამდე არ მიიყვანა. მინდია სწორედ სასოწარკვეთილია, რაც მისი სიკვდილის მისეზი ხდება. ფაქტობრივად, მას შემდეგ, რაც მინდიას აეხილა თვალი,

მან შეიცნო ცოდვამდელი თვალით სამყარო, დაცემა კი მოჰყვა მელაობით ქცევას, წყალობის ვერდაფასებას, ხოლო დაცემის შემდეგ, როცა შედეგით – ერის/ქვეყნის მარცხით - მიხვდა, რომ განძარცვულია, განძარცვის ტრაგიზმს ეწირება კიდეც ვაჟას გმირი).

ვაჟას ხედვის გააზრებაში დაგვეხმარება „ბახტრიონი“, სადაც გვაქვს იგივე სიმბოლოები: გველი ბინარული, ამბივალენტური დატვირთვით; გველი, ერთი მხრივ, ლიბოს თხრის, საძირკველში ივანებს, რაც კერიის დაშლის მნიშვნელობას იძენს, მეორე მხრივ, იგივე გველი გმირის გამზრდელ ძუძუებს გაიხდის თავის უბედ, რითაც ვაჟა იმ პოტენციალს წარმოაჩენს, რომელიც, განურჩეველად რაგვარობისა, ყველაშია. ბოლოს კი გველი თვითონ კეთილშობილდება, იბრუნებს დაცემამდელ სახეს, რითაც სამყაროს ჰარმონიას აღადგენს, სამყაროსი, რომელიც უფალმა შეაფასა სიტყვით: კეთილ.

რატომ გახდა შესაძლებელი, რომ „ბახტრიონის“ ფინალში სამყაროს პირველქმნილი მოდელის აღდგენა, უფლის ჩანაფიქრი განხორციელებულიყო და რატომ ვერ შეძლო ეს მინდიამ? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად გონების (მასთან ერთად კი - გულის) ვაჟასეული დატვირთვაც უნდა გავითვალისწინოთ და ნებელობის (თავისუფალი, კეთილი ნების), არჩევნის მომენტიც არ უნდა გამოგვრჩეს მხედველობიდან. ამ შემთხვევაში ვაჟა, ვფიქრობ, იმეორებს ქრისტიანულ ანთროპოლოგიურ მოსაზრებას ადამიანის (როგორც მიკროკოსმოსის) გონების, გულის, ნების დატვირთვის შესახებ მაკროკოსმოსის მოწყობის საქმეში, რაც, ფაქტობრივად, ბოროტისა და კეთილის დაპირისპირების ასპარეზია (აი, სწორედ ამ კონტექსტით უნდა იყოს ჩართული „ვეფხისტყაოსანი“, თამარი და ქაჯების შესახებ თხრობა „გველისმჭამელში“ (სხვათა შორის, არ იქნება გადაჭარბებული, თუ ვიტყვი, რომ „გველისმჭამელი“ ინტერტექსტუალური ნარატივის საუცხოო და ერთ-ერთი პირველი ნიმუშია და ვაჟა ამ თვალსაზრისითაც ნოვატორია). ცხადია, აქაც უნდა გავიხსენოთ „ვეფხისტყაოსნის“ კონტექსტი, სადაც ქაჯები გრძნების მცოდნე კაცნი არიან და არა მართლაც ეშმაკნი და მარცხდებიან სიყვარულით გაერთიანებული შეგნებულად თავგანწირული და გულ- და გონებაგამთლიანებული გმირების

ერთგულება-თაყდადებით. ეს შეგნებული თავგანწირვა და გულისა და გონების ჰარმონიული თანხმობა აქვს ლუხუმს (მან იცის, რას სწირავს თავს, ვინ ებრალება, ვის დაინდობს და ვის უმტრობს) და არა მინდიას (გავიხსენოთ „გული ჩავიდეე ქვისაო“, „თქვენგან დაეკარგე გონება“, ან შედეგი მზიას ვერგაგებისა და მინდიას მელაობისა - მზიას სიზმარში ასახული მოსალოდნელი ტრაგედია: „ცუდი რამ ენახე, სანდუავ, სა'სარო, გულის მგმირავი, სულ-ხორცის ამაშფოთები, გონების ამა'სრ'სინავი...“). ამიტომ აკეთილშობილებს მრავალი ცოდვის მოქმედ გველს ლუხუმი, გველს, რომელსაც ზნეობრივი გმირის გმირობის შემყურეს გული სინანულით/სიბრალულით ევსება („დაფიქრდა გველი ძლიერად, გული ევსება ბრალითა...ბევრი ცოდვების მოქმედსა გადაუბრუნდა გუნება, რა სიბრალულით იმსჭვალეის მისი გველური ბუნება“); ისიც უნდა გავიხსენოთ, რომ გველი „ორი ობოლი ძმის ზღაპარს“ უამბობს ლუხუმს, რითაც ეუბნება, რომ გველიც შეიძლება იყოს კეთილი და ადამიანიც - ბოროტი; ხოლო მინდია კი ვერ იყენებს „ზეცის გადმოხედვას“ მოწყალე თვალით - ფერიცვალება-განბრძნობა-გამეცნიერებას და ვერ ქმნის სამოთხეს მიწასე.

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. მცხეთური ბიბლია: მცხეთური ბიბლია, დაბადება, თავი III, 19
2. ვაჟა-ფშაველა 1961: ვაჟა-ფშაველა, პოემები, თბილისი, ნაკადული, 1961
3. შათირიშვილი ზ. 2006: ევქარისტიის ლიტერატურული ხატი, http://lib.ge/book.php?author=476&book=4971
4. Библейская энциклопедия 1991: Библейская энциклопедия 1991, Т. I, центурион, Москва
5. Библейская энциклопедия 1991: Библейская энциклопедия 1991, Т. II, центурион, Москва

ნანა მრევლიშვილი

შიშის ფენომენის სოციო-კულტურული ასპექტები ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში

შიშის, როგორც სოციალური ფენომენის, ფაქტორი, ხშირად განსაზღვრავს ინდივიდის ქმედებას, მის ფსიქოტიპს, მის დამოკიდებულებას სოციუმთანაც და, მთლიანად - გარესამყაროსთანაც. თუმცა, შიში არა მხოლოდ სოციალური და ფსიქოლოგიური, არამედ კულტურული ფენომენიცაა, რადგან ესა თუ ის კულტურა საკუთარ მსოფლმხედველობით სისტემასე დაფუძნებით ქმნის გარკვეულ ნორმებს, რომლებთანაც რაიმე სახის პოზიციური წინააღმდეგობა ინდივიდისთვის საფრთხის და შესაბამისად – შიშის განმაპირობებელია. შიში დიფერენცირდება ფიზიკურ, ბიოლოგიურ შიშად და იდეალურ, მეტაფიზიკურ შიშად.

სიკვდილის შიში (რამდენადაც თავისი მეტაარსით აბსოლუტურად შეუცნობელია) ყველაზე არსებითი კატეგორიაა შიშისა, რომელიც სხვადასხვა ქვეკატეგორიებს მოიცავს და აერთიანებს, თუმცაღა, თავისთავად ეს შიშიც ორი მიმართულებით უნდა განვიხილოთ, რამდენადაც სიკვდილია ორი მიმართულებით განსახილველი, სიკვდილი - ხორციელი და სიკვდილი - სულიერი. შესაბამისად - შიში ხორციელი, ფიზიკური სიკვდილისა და შიში - სულიერი სიკვდილისა.

რადგანაც ყოფით რეალობაში, როგორც ზემოთ შევნიშნეთ, ხშირად ადამიანთა ქმედებას შიში წარმართავს, შესაბამისად, მხატვრულ ლიტერატურაშიც სიუჟეტი პერსონაჟთა ამგვარი ემოციური ფონის თანხლებით ვითარდება.

როგორ ხდება ამ ფენომენის წარმოჩენა ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში?

„კაი ყმის“ სტრუქტურული ტიპის კონსტრუირებისას პოეტი შიშს, როგორც ზოგადადამიანურ თვისებას, ნაკლებად წარმოაჩენს. თუმცა მუდმივად ახდენს ამ ფაქტორის აქცენტირებას. ვაჟასეული „კაი ყმები“ ის პერსონაჟები კი არ არიან, რომლებსაც შიში არ განუცდიათ და ამგვარი განცდის შესახებ წარმოდგენა არა აქვთ (არარსებულთან გამკლავებას რა ძალისხმევა სჭირდება?), უშიშრობის ამგვარ გაგებას არ გვთავაზობს ავტორი, ისინი არიან ადამიანები, რომლებმაც მოახერხეს და შიში მათი ყოფიერებიდან განდევნეს, რომლებმაც

დაძლიეს ეს არც თუ მარტივად დასაძლეელი ემოცია და ამგვარად გარკეული ფორმით აღემატნენ საკუთარ ადამიანურ არსს ('სეიადაური). ასეთ მოყმეს არათუ სიკვდილის ეშინია, თავად სცემს სიკვდილს თავსარს („თავსარსა სცემდეს სიკვდილსა, ზედ ქორებულად ფრინავდეს..."), ლექსში „კაი ყმა" ავტორი თითქოს ამ ტიპის პერსონაჟების ერთგვარ ფორმულირებას გვთავაზობს და სისტემურად აყალიბებს თვისებათა იმ ერთობლიობას, რომელიც კარგი მოყმისთვის უნდა იყოს დამახასიათებელი: მეგობრებისთვის თავშეწირული („დარაჯად ედგას ლაშქარსა, როს ის ღრმა ძილით ხვრინავდეს"), სიხარბისაგან თავისუფალი („სხვანი იყოფდენ ნადაელსა, ის ისევ მტრის წინ გრგვინავდეს"), გონიერი („სწორს ფიქრს აძლევდეს თემ-სოფელს"), სამართლიანი („იქ იდგას ხმალამოწედილი, საც ძალა აღმართს ჰკვალავდეს, დაბეჩავებულს სიმართლეს უსამართლობა სძალავდეს"), თავმდაბალი („სხვისა იუბნოს სახელი, თავის გარჯასა ჰმალავდეს")... მაგრამ უმთავრეს აქცენტს ავტორი მაინც „კაი ყმის" უშიშარ ბუნებაზე აკეთებს. ამგვარი მოყმის წინაშე სიკვდილი უკან იხევს:

„წყლული სცნას დედის კოცნადა,
თავის ლოგინად - სამარი,
საკაცე - თავის ლურჯადა,
ქვა-ლოდი - ნაბდად საფარი,
ქალისა, რძლისა ქვითინი
ეგონოს სიცილ-ხარხარი,
დენა ცრემლისა - ხორხოშა,
ღრუბელთა გადმონაყარი."
(ვაჟა-ფშაველა 1985:67)

„კაი ყმის" სრულიად საპირისპირო მხატვრულ სახეა „ბახტრიონის" პერსონაჟი წიწოლა. იგი დაჯაბნა ფიზიკური განადგურების შიშმა, მტერს ზურგი უჩვენა და თანამოძმენი ბრძოლის ველს შეატოვა. წიწოლა ფიზიკურად გადაურჩა მტრის ხელით სიკვდილს, მაგრამ ამ ფორმით მან საკუთარი სული გაწირა სამუდამო ტანჯვისა და ქენჯნისათვის, რადგან მისი პიროვნული იდენტობა იმ საზოგადოებრივი ცნობიერების პროდუქტია, რომლისთვისაც ამგვარი სისუსტე (თავისთავად

ადამიანური, მოკვდავი არსებისთვის ლოგიკურ-კანონსომიერი მდგომარეობა) მიუტევებელი ცოდვაა. ღალატია ქვეყნისა, ხალხისა, კაცობის შერცხვენაა. ასეთ შემთხვევაში არ არსებობს გაგების, შენდობის დაშვება საზოგადოების მხრიდან, ასეთი ადამიანის მიმართ თემის ყველა წევრი კატეგორიულია და ზედმეტად მკაცრი:

„არც ვინ სამარეს გაუთხრის,
არც ვინ შაუკრავს კუბოსა;
მარტომ იტიროს დედამა,
ცრემლი წინ დაიგუბოსა!"

(ვაჟა-ფშაველა 1985:170)

ეს სიმკაცრე აღემატება მიწიერი სიყვარულის ყველაზე უსენაეს ფორმას – დედაშვილობას. ვერც წიწოლას დედა ამართლებს შვილის ქმედებას. დედისთვის გაცილებით მძიმეა შვილის შერცხვენა, ვიდრე - მისი ბრძოლის ველზე სახელიანი სიკვდილი იქნებოდა:

„შვილო, სირცხვილი მაჭმიე,
ძუძუ დასწყეველე დედისა!
თვითონ შენა ხარ მწამლავი
თავის უბედო ბედისა.
რად არ იქ მაჰკვდი, ბეჩავო,
რად ხარ ყელ-საბელიანი?!
რად არ მამიხვედ, წიწოლავ,
პირნათლი, სახელიანი?!
გასწირე თავის ხსენება,
საწყევარ-სარბევიანი!"

(ვაჟა-ფშაველა 1985:170)

თავად წიწოლაც სწორედ ამგვარადვე სჯის და ფიქრობს, მისთვისაც ცხადია, რას იმსახურებს, როგორ დამოკიდებულებას უნდა ელოდეს საზოგადოებისაგან საკუთარი სახელის გამწირველი. ვაჟა პერსონაჟის ტრაგიზმს აბოლოებს მისი თვითმკვლელობის სცენით. თვითგადარჩენის სურვილს დამორჩილებული, ბრძოლის ველიდან სიკვდილს გამოქცეული წიწოლა ვერ უძლებს სირცხვილს, სინდისის მხილებას და

სასოწარკვეთილი საბოლოოდ თავადვე: მოისწაფებს სიცოცხლეს:

„მუხაზე ჩამოკიდული
კაცი სჩანს სამკლავიანი.
თავი დაურჩვავ მხედარსა,
თუ იყო გულჯავრიანი?
იორი ყურსაც არ უგდებს,
ნელად აქანებს ტალღებსა,
არ ედარდება, დაობლდენ,
მამა აღარ ჰყავ ბალღებსა.
თემისგან უარყოფილსა
გადაუგდებენ ძაღლებსა.“

(ვაჟა-ფშაველა 1985:169) [25]

შიშის დაძლევის ერთ-ერთ უმთავრეს მოტივად ვაჟას ესახება სოციალური გამოცდილება. სოციალიზაციის პროცესში ინდივიდი, ერთი მხრივ, თვითდაკვირვების შედეგად იძენს გარკვეულ გამოცდილებას და, .მეორე მხრივ, სოციუმი მიზანმიმართულად მოქმედებს ინდივიდის ფსიქო-ემოციური სამყაროს ფორმირების პროცესსე. „გველისმჭამელში“ ვხედავთ ერთად თავშეყრილი ხევსურები როგორ ცდილობენ ახალგაზრდების შთაგონებას, წარსულის მაგალითებით სიმამაცის, ვაჟკაცობის გაღვივებას:

„აღგზნებით გმირთა სახელებს
ლექსებში სთვლიდენ წმიდადა;
მოხუცნი ჩიბუხებს სწევედენ,
ბოლი ეხვიათ ნისლადა,
განმარტავდიან მათ ამბავს,
შანდობა თქვიან გმირთადა.

---

[25] წიწოლას პერსონაჟის სახელს კონკრეტულ სემანტიკურ ველს აფუძნებს ავტორი. ძველ ქართულში ამ ფუძის საწისი იყო *წიწა*, შესაბამისი ზმნური ფორმა – *ეწიწეის*. ამ სიტყვის სემანტიკური ველი მორიდებას, მოკრძალებას, შიშს და ამგვარი შინაარსის ლექსემებს მოიცავდა. თანამედროვე ქართულში შემორჩენილია ფუძეში *მოწიწება*. როგორც ვხედავთ, ვაჟა ამ პერსონაჟს სახელს მისი ბუნებისა და ხასიათის გათვალისწინებით არქმევს.

ახლების საწურთნელადა·
იხსენებდიან ქებითა:
"თქვენ იცით, ამას იქითა
კაცად ვინც გამასდგებითა!"

(ვაჟა-ფშაველა 1985:217)

ვაჟას შემოქმედებისეული კრედოს განმსაზღვრელი ღვთის შიშია, ღვთის მოშიშების გაცნობიერება-შემეცნება ავტორისათვის ადამიანურობის არსის გაცნობიერების იდენტურია. ეს არის ვაჟას „გველისმჭამელის" უმთავრესი მოტივი. პოემის რთულ კონფიგურაციას ავტორი ბიბლიის პარადიგმატიკაზე აფუძნებს, მთავარი პერსონაჟის, მინდიას პროტოტიპად კი ბიბლიურ ადამს მოიაზრებს. სიუჟეტი დინამიურად ვითარდება. ეხედავთ ტყვეობისგან განაწამები მინდია როგორ ვარდება სასოწარკვეთილებაში, როგორ არაფრად აგდებს სიკვდილის შიშს, რაკიღა სიცოცხლე სატანჯველად ჰქცევია და როგორ გადაწყვეტს თავის მოკვლას, ეხედავთ პერსონაჟის ახლადშობას, სულიერ თუ ცნობიერ განახლებას, ჰარმონიულ თანაარსებობას სამყაროსთან და შემდეგ უკვე ცოდვით დაცემას – საკუთარი მრწამსის ღალატს და მის შედეგს – სულიერ სიკვდილს, რომელიც ისევ სასოწარკვეთილებასთან აბრუნებს პერსონაჟს. სულიერი სიკვდილი, სინდისის ქენჯნა, პიროვნების წაშლა არსებობის საფუძველს აცლის მინდიას. მისი გაცნიბიერებული ცოდვის შედეგია ხევსურთა მარცხი და მოძმეთა სიკვდილი. ამიტომაც ჯერ ბრძოლის ველზე ცდილობს სიცოცხლის დასრულებას და ძლივს გამოარიდებენ მტრის ჯარს ხევსურნი:

„კაცო, რად იკლავ ძალად თავს, -
ძალად სიკვდილი გწადიან?
შიგნით რომ იწვე მტრის ჯარში,
ხომ ხედავ, რასაც სჩადიან?!."

(ვაჟა-ფშაველა 1985:251)

შემდეგ მარტო დარჩენილი საკუთარი ხელით მოისწრაფებს სიცოცხლეს:

„ქუდს იხდის... სიტყვა ვეღარ სთქვა,
ხმლის ტარს შაეხო ცერითა,
ამოიწვადა ქარქაშით,

გულს მიიბჯინა წვერითა.
მკერდიდან სისხლი, ვით წყარო,
გადმოუვიდა ჩქერითა.“

(ვაჟა-ფშაველა 1985:252)

პოემაში ავტორი გვიჩვენებს ადამიანის სულში მიმდინარე მძაფრ ჭიდილს სოფლის კაცსა და ღვთის კაცს შორის. სამყაროს მთლიანობასა და ჰარმონიაში ჩართული ადამიანის ნეტარებას, რომლის სულიც თავისუფალია შიშისა და ტანჯვის განცდისაგან, ძალადობის სურვილისაგან და გვიჩვენებს ცოდვის შედეგად დამძიმებული სულის ტრაგიზმს, რომელიც პიროვნების გახლეჩვას, განადგურებას, ჯერ სულიერ და შემდეგ ფიზიკურ სიკვდილს იწვევს.

ადამიანი სოციალური არსებაა და მისი არსებობა ეფუძნება პიროვნებათაშორის ურთიერთობებს. თავად სოციუმი ინდივიდისთვის არის ეროგვარი სტრუქტურული კონტექსტი, რომელშიც მოქმედებს. ამდენად, ინდივიდის ქმედებას მნიშვნელოვანწილად განსაზღვრავს სოციუმის სახე, რაობა, არსებობისა და განვითარების ტენდენციები.

ფორმა საზოგადოებისა, რომელიც წარმოდგენილია ვაჟას პოემებში („ალუდა ქეთელაური,“ „სტუმარ-მასპინძელი“) პიროვნებისა და სოციუმის ამგვარ ურთიერთობას გულისხმობს. ხოლო წინააღმდეგობა, აზრობრივ-მსოფლმხედველობრივი დაპირისპირება – ინდივიდის სოციალურ იზოლაციას, უარყოფას, მოკვეთას... სასჯელის ეს ფორმა ხშირად სასოწარკვეთაში აგდებს ინდივიდს. აქ ორი ძლიერი ემოცია ეჯახება ერთმანეთს – შიში მარტოობისა, საზოგადოებისაგან განდევნისა და სიკვდილის შიში. ფიზიკური არყოფნის შიში თავისი სიმძაფრით ვერ აღემატება მარტოობის, სოციალური იზოლაციის შიშს.

ეს საზოგადოება ახდენს ტრადიციის იდეოლოგიზაციას და მასზე აფუძნებს საკუთარ სოციო-კულტურულ იერ-სახეს. აქ საზოგადოება ერთი მთლიანი ორგანიზმია, რომელიც ქმნის გარკვეულ მოდელებს, ყალიბებს და მოდელებში აერთიანებს პიროვნებებს. ასე, მაგალითად, რაკიღა ალუდას ბევრი ქისტი ჰყავს მოკლული, ის კიდეც ღირსია საფიხვნოს თავში იჯდეს და მის ავტორიტეტულ სიტყვას მოუსმინონ. ამდენად, ის თავისუფლად შეიძლება მიეკუთვნებოდეს იმ მოდელს, რომელიც

„კაი ყმებს“ აერთიანებს. როგორც ვხედავთ, ამ საზოგადოებას აქვს თავისი სტანდარტული კონცეპტუალური ჩარჩოები და პიროვნების ქვეცნობიერი ცდილობს არ გასცდეს დადგენილ ზღვარს და ამგვარად აერიდოს ხიფათსა და განსცდელს.

„სტუმარ-მასპინძლის“ ერთ-ერთი პერსონაჟის, აღაზას ცნობიერებაც ორიენტირებულია პიროვნების იმ ზოგად მოდელზე, რომლის კონსტრუირებაც მოხდა გარკვეულ ისტორიულ დროში, შემოსაზღვრულ სივრცულ არეალში და გაფორმდა ტრადიციულ მოდელად. ამ საზოგადოების სააზროვნო მოდელებთან ჰარმონიულ თანაარსებობას არღვევს ის განცდა, ფიქრი და უკვე ქმედებაც, რომელიც ცალსახად ცხადყოფს თავად აღაზასათვის, რომ ის საძრახის საქმეს სჩადის, ღალატის გზას ადგას, და რომ ეს ქმედება უნდა შეწყვიტოს! ეს მისი შინაგანი იმპერატივია, მაგრამ ამას მისი არსების რაციონალური ნაწილი ააშკარავებს, ცივი გონება საყვედურობს, რომელიც ქალის გრძნობად-ემოციურ სამყაროს ველარ იმორჩილებს.

აღაზას შიში ეფუძნება მისსავე ცნობიერებაში აღძრულ წარმოსახვით მუქარას, ხოლო თავის მხრივ, ეს წარმოსახვითი მუქარა განპირობებულია იმ ფასეულობის დარღვევით, რომელიც მას კონკრეტულ სოციო-კულტურულ გარემოში ჩამოუყალიბდა. ამ სოციალური ერთეულისთვის - თემისთვის კი მიუღებელია მტრის შებრალება, მისი პატიჟისცემა... არც რელიგიური მრწამსი აძლევს აღაზას ამგვარი ქმედების უფლებას:

„სტიროდა, მაგრამ ტირილი
არ იყო, ეხათრებოდა:
ერთ მხრივ ხათრი აქვს თემისა,
მეორით - ღმერთი აშინებს,
ქისტეთის მტრისა მოზარეს
თავს რისხვას გადმოადინებს.
ეს ფიქრი გონებისაა,
გული თავისას შვრებოდა,
კაცის კაცურად სიკვდილი
გულიდამ არა ჰქრებოდა.“

(ვაჟა-ფშაველა 1985:191)

როგორც ვხედავთ, აღაზას ქმედება მტრის შებრალებაზე ბევრად მეტია – ის მთელი არსებით თანაუგრძნობს ზვიადაურს და მას არათუ თავისი თანამოძმეების – ქისტების - ტოლად, მათზე უპირატესადაც კი მიიჩნევს: „ნატავი მომცა ცულიო, ნეტავი ნებას მაძლევდეს დედაკაცობის რჯულიო, რომ ეგ ვაცოცხლო, სხვას ყველას გავაცხებინო სულიო,"- ფიქრობს იგი (ვაჟა-ფშაველა 1985:188).

ავტორი წარმოაჩენს მძაფრი სულიერი მღელვარების დრამატულ სურათს, პერსონაჟის პანიკურ, უკიდურესობამდე მწვავე განცდებს... აღაზას შინაგანი ხმა მრისხანებს, მისი სინდისი აღშფოთებულია... პერსონაჟი თავგანწირული გარბის... გაურბის მდინარეს, მთებს, გარდაცვლილი ძმის მწარე საყვედურს... („მეორედ საფლავში ჩამდევ, ერთს სამარეში მდებარი! მაგით მიმტკიცებ დობასა, შენი ქალობა ეგ არი?!" ვაჟა-ფშაველა 1985::192), გაურბის ყველას, ვინც მისი „სამარცხვინო" ქმედების მომსწრე და მხილველია.... და, არსებითად, გაუბის საკუთარ პიროვნულ მეს, ეგოს იმ ნაწილს, რომელიც გაორებული სულის ერთი მხარეა და, რომელიც თავისი არსით მოიცავს მთელ სოციუმს, მის ტრადიციებს, გამოცდილებას, ღირებულებებს, რომელიც უპირისპირდება მეორე – მგრძნობიარე, ემოციურ, ჰუმანურ ეგოს, რომლისთვისაც ადამიანის ღირსების შეფასების კრიტერიუმი მის ეთნიკურ წარმომაელობაზე და რელიგიურ მრწამსზე არ გადის.

თუმცაღა მწერალი მკაფიოდ გვიჩვენებს, რომ აღაზა გაურბის ირეალურ, წარმოსახვით საფრთხეს, მაგრამ ამ შიშის სიმძაფრის გამო თავად პერსონაჟისათვის ეს საფრთხე პრაქტიკულად მატერიალიზებულია. პერსონაჟი თავად ქმნის საფრთხის ხატს, ილუზორულ სახეს და თავადვე ექცევა საკუთარი წარმოსახვის ტყვეობაში.

ამდენად, მართალია არანაირი კონკრეტულ-რეალური საფრთხის წინაშე არ დგას აღაზა, რადგან შემსწრე და მხილველი მის ქმედებას, საკუთარი თავის გარდა, არავინ ჰყავს, ჩვენ ვხედავთ როგორ ძრწის პანიკური შიშით შეპყრობილი მისი სული და როგორ ისწრაფის სახლისკენ, სადაც, იმედი აქვს, რომ საფრთხე აღარ დაემუქრება, დაცული იქნება.

ფსიქოლოგიაში ცნობილია ფობიის ერთ-ერთი სახე, სხვათაშორის - საკმაოდ გავრცელებული, რომელსაც აგორაფობია ეწოდება. ეს არის საკუთარი სამყოფელის, სახლის

დატოვების პანიკური შიში, რადგან ინდიეიდს სახლი დაცულობის, უხიფათობის განცდას ანიჭებს, შესაბამისად – მისგან შორს ყოფნა ამგვარი ფსიქიკური წყობის არსებისათვის საფრთხის მომასწავებელია. ეს კონკრეტული პათოლოგიური დამოკიდებულება განცდის სიმძაფრის შედეგია, რომელსაც სახლის, საკუთარი სამყოფელის მიმართ ზოგადადამიანური დამოკიდებულება უდევს საფუძვლად. აღაზას პერსონაჟი ამგვარი პათოლოგიით შეპყრობილი არსება ნამდვილად არ არის, თუმცა „მტრულად განწყობილი“ გარესამყაროსგან ხსნის გზად საკუთარი კერა ეგულება, რაკიღა, მისივე შეფასებით, საზოგადოებას აზრითაც და ქმედებითაც დაუპირისპირდა, საზოგადოებაში მისი ყოფნა ხიფათის შემცველია.

პერსონაჟის ცნობიერებაში სინთეზირდება რეალური და ირეალური, რაციონალური და ირაციონალური... ამ კონკრეტულ მომენტში მისთვის გარესამყაროც ისეთივე ქაოტურია, როგორიც - საკუთარი სული, უფრო ზუსტად, სწორედ ამადაც არის გარესამყარო ასეთი ქაოტური, რომ მის სულშია ქაოსი, გაურკვევლობა, შინაგანი გაორება და უმთავრესი – სინდისის ქენჯნა, განცდა დანაშაულისა! „ვის ცოლი ვის ქმარსა სტირის?“ – თითქოს გამუდმებით ჩასძახის შინაგანი ხმა. ამგვარი განცდითა და აფორიაქებული სულით ბრუნდება აღაზა სახლში. აქ განწყობილებათა მკვეთრი კონტრასტი შემოაქვს ავტორს – აღაზას აფორიაქებული სულიერი სამყაროს ფონზე წარმოგვიდგება დარდითა და შეურაცხყოფით მეტად დადინჯებული, წარბშეკრული, თემისა თუ, საზოგადოდ – წუთისოფლის უსამართლობაზე დაფიქრებული და მძიმედ თავჩაკიდული ჯოყოლას პერსონაჟი, რომელიც თითქოს კიდევ უფრო უმძაფრებს აღაზას დანაშაულისა და შიშის გრძნობას. ამისი დასტურია აღაზას სიცრუე:

„სასაფლაოდამ დავბრუნდი,
შენს ცხენს ვეძებდი ხევებში,
ცხენის მაგივრად ბედკრული
შიგ შევერიე დევებში.
დამიხვდა შავ-ნაბდიანი,
უზარმაზარის ტანისა,
ჯერაც თვალებში მიელავს
სიმყრალე იმის კანისა.“

(ვაჟა-ფშაველა 1985:194)

შიში სასოწარკვეთის თანამდევია. სასოწარკვეთა ჩნდება იქ, სადაც იკარგება ღვთის სასოება, იმედი მოყვასის თანადგომისა. ამგვარი ყოფიერების შიში აღმატებულია სიკვდილის შიშზე. ეს არის მარტოობის, გაწირვის, განკვეთის შიში და ამგვარ შემთხვევაში ინდივიდისთვის ფიზიკური არარსებობა გამოსავალი და მეტიც – ხსნაა. აღაზას ნაზი, მგრძნობიარე არსება, რომელიც წარმოსახვითი საფრთხის წინაშეც კი კანკალებს, ვერ უძლებს სოციალური იზოლაციის სიმძიმეს და თავს იკლავს. მას სრული უსასოობის განცდა დაუფლებია, მისთვის სამყარო ერთიან, მტრულად განწყობილ რეალობად ქცეულა:

„- რაღად ვიცოცხლო, რიღასთვის?
ამას ჰფიქრობდა ქალია. -
ქისტეთ'ში ჩემი ერთგული
კენჭიც კი არსად არია.
ორთავ შევცოდეთ ქისტებსა,
მათ შამიჩვენეს ქმარია...
მე უფრო დიდი ცოდვა მაქვს,
უცხოსთვის ცრემლი ვღვარია.
წაიღო წყალმა აღაზა,
ლამსა და ქვიშას შაპრია."

(ვაჟა-ფშაველა 1985::203)

სოციალურ იზოლაციას ვერ უძლებს ვერც აღაზაზე ფიზიკურადაც და, ალბათ, ნების სიმტკიცითაც აღმატებული ჯოყოლა. ტრაგიკულია ჯოყოლას აღსასრულიც. მისი გადაწყვეტილება („მარტოკამ უნდა ვიომო...") პრაქტიკულად, თვითმკვლელობის ტოლფასია. პერსონაჟის ქმედებას შეურაცხყოფა, ბრაზი და იმედგაცრუება წარმართავს:

„ქისტებს ორგული ვგონივარ,
გამდგარი თავის რჯულზედა,
ჰფიქრობენ, ვითომ ჯოყოლამ
თავი გაჰყიდა ფულ'ზედა,
ქისტეთის მოღალატე ვარ,

ხელაღებული სულზედა;
მოაქეთ და ცოცხალს მადებენ
საფლავის ქვასა გულზედა.“

(ვაჟა-ფშაველა 1985:198)

ვაჟა-ფშაველა თავის პოემებში ხასგასმით უთითებს, რომ ეთიკური სრულყოფის გზა გულისხმობს არა უზენაესი არსების, ღვთის შემსგავსების პროცესს, არამედ კონკრეტული ადამიანური მოდელის – მოყმის, „კაი ყმის“ ტრადიციული ხატის მატერიალიზებას. ამდენად, პიროვნული იდენტობა პერსონაჟებისათვის გარკვეულ ეტაპზე არის არა თვითგამორკვევის, არა ინდივიდუალიზმის, არამედ ზოგადკულტურული ღირებულებების გათავისების გზით თვითდამკვიდრების შედეგი. პრაქტიკულად, პიროვნული იდენტობა თანაარსია, თანშეზრდილია სოციალურ იდენტობასთან, პიროვნული ცნობიერება, კონკრეტულ-ინდივიდუალური მახასიათებლების გარეშე, თანაზიარია სოციალური მსოფლხედვისა. პიროვნება უკრიტიკოდ იღებს სოციუმის მიერ შექმნილ მოდელებს და ამ ფორმით ახდენს თვითრეალიზაციას საზოგადოებაში (შესაძლოა, ეს გავიაზროთ თავდაცვისა და უსაფრთხოობის ქვეცნობიერ ინსტინქტადაც). ამგვარი პერსონაჟია ალუდა. და ეს არასწორია. ეს გაორიცხავს ინდივიდუალიზმს, პიროვნული ნების თავისუფლებას. რთულ, ფსიქოლოგიური წინააღმდეგობებით აღსავსე გზას გაატარებს ვაჟა ალუდას პერსონაჟს, ვიდრე თვითგამორკვევის, თვითდადგინებისა და ფასეულობათა გადაფასებას გზით პიროვნების ახალშობის შემსწრენი არ ავხდებით. ამ გზით შობილი პიროვნება პრინციპულად განსხვავდება თავისივე უწინდელი არსისაგან, მაგრამ სწორედაც ამ სხვაობის გამო იგი სოციუმის შემოსაზღვრული წრს მიღმა აღმოჩნდება. ალუდას სულიერი სიმტკიცე შეაძლებინებს, რომ, მიუხედავად სოციალური იზოლაციისა, სასოწარკვეთილებაში არ ჩავარდეს. იგი არ განსჯის, არ საყვედურობს თემს, რადგან მისი პიროვნება მყარ, გაცნობიერებულ შინაგან მთლიანობას ეფუძნება, რადგან ხვდება, რომ საზოგადოების საზრისისეულ სტრუქტურას განვითარების გრძელი გზა აქვს გასავლელი იმ ღირებულების აღმოჩენამდე და აღიარებამდე, რომელსაც ალუდამ მიაკვლია. ეს გზა საზოგადოებამ თავად უნდა გაიაროს

და თავად უნდა მიაკვლიოს ამ ღირებულებას.. ამიტომ სივრცე ალუდასა და თემს შორის მდუმარებითაა გაჯერებული. დიალოგი ვერ შედგა, თუმცა, მიუხედავად გამიჯვნისა, კავშირი არ წყდება. ალუდა ტოვებს თემს ფიზიკურად, შორდება კონკრეტულ სივრცულ არეალს, მაგრამ სულიერი კავშირი პიროვნებასა და საზოგადოებას შორის არ წყდება. ავტორის მინიშნებით, ეს არის ერთი, პირველი, დასაწყისი, ეს არის გზა, რომელსაც შემდგომ მრავალნი გაუყვებიან... მიუხედავად სოციალური იზოლაციისა, ალუდას პერსონაჟი არ ძრწის შიშისა და სასოწარკვეთილებისაგან, გარესამყაროსთან დისონანს მისი შინაგანი ჰარმონია და მყარი პიროვნული პოზიცია უპირისპირდება, რაც კიდეც შეაძლებინებს სულიერი წონასწორობის დაცვას.

ამდენად, როგორც დავინახეთ, პერსონაჟთა შიშს, მათი ემოციის მიმართულებასა და კონტექსტს განსაზღვრავს ის კონკრეტული სოციო-კულტურული გარემო, რომელშიც მათი მსოფლმხედველობა ყალიბდება. პიროვნება ზოგჯერ ახერხებს და უმკლავდება საზოგადოებასთან დაპირისპირებას, ხოლო, უმეტეს შემთხვევაში, ამგვარი დაპირისპირება განაპირობებს პიროვნების ტრაგიზმს, მის ფიზიკურ განადგურებას.

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. ვაჟა-ფშაველა 1985: ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი; თბ., 1985

ეკა ჩიკვაიძე

თვითშემეცნება - ქრონოტოპის განმსაზღვრელი
(მ. ჯავახიშვილის „ჯაყოს ხიზნების“ მიხედვით)

თვითშემეცნება, დრო და სივრცე ის ცნებებია, რომელთაც სტანდარტული ახსნა, აქსიომატური განმარტება არ მიესადაგება. თითოეული მათგანი ისეთია, როგორიც - კონკრეტული ადამიანის აღქმა-გააზრების უნარი.

და მაინც, რა არის ქრონოტოპი? მ. ბახტინისეული ტერმინი ქრონოტოპი (χρονος-დრო და τοπος-ადგილი) რაიმე მოვლენაში დროისა და სივრცის თანხვედრასა და ერთიანობას გულისხმობს (ბახტინი 2002:393). კაცობრიობამ, სასუფეველში „პატივსა შინა მყოფმა“, უკვე დაცემის, „განძარცვა-განშიშვლების“ შემდგომ გაიცნობიერა, რომ ეს პატიები „ვერა გულისხმა-ჰყო“ და, შემცოდე ბუნებისა და ხორცის განშიშვლებით დარცხვენილმა, დაიწყო ფიქრი იმაზე, თუ სად იყო და სად აღმოჩნდა. დროისა და სივრცის ურთიერთმიმართება რელიგიურ ლიტერატურაში, ხალხურ ზეპირსიტყვიერებასა თუ მხატვრულ ნაწარმოებში ძალზე რთული და მნიშვნელოვანი საკითხია. მსოფლიოს ყველა ხალხს აქვს გუშინ, დღეს, ხვალ, მაშინ, ახლა და მერე, ე. ი. წარსული, აწმყო და მომავალი. ყველამ იცის (ან იცოდა) წუთისოფელი და საიქიო (სულეთი), იცის აქ და იქ. მსოფლიოს ყველა მწერლის ნააზრევს აქვს სამოქმედო დრო და სივრცე (რეალური თუ ირეალური, კონკრეტული თუ ილუზიური). რადგან მწერლობა სწორედ ცხოვრების (ფიზიკურის თუ მეტაფიზიკურის) ასახვაა, დრო-სივრცის (ქრონოტოპის) განსაზღვრაც მნიშვნელოვანია მწერლისთვის და, ამავე მიზეზით, პერსონაჟის (პროტაგონისტის) ფსიქო-ფილოლოგიური ანალიზისთვისაც.

რა არის თვითშემეცნება? დ. გურამიშვილს დავიმოწმებთ: „ყმაწვილი უნდა სწავლობდეს საცნობლად თავისადაო, ვინ არის, სიდან მოსულა, სად არის, წავა სადაო“... კითხვათა ამ ჯაჭვზე გაცემული პასუხია სწორედაც თვითშემეცნება. საკუთარი თავის შეცნობა იწყება იმის გააზრებით, თუ ვინ ხარ და საიდან მოსული, რასაც სად ხარ და სად წახვალ კითხვებზე პასუხის გაცემა მოსდევს. თავის შეცნობა საფეხურებრივი, თანდათანობითი თვითჩაღრმავებაა, უკანმიმართული მზერაა, საკუთარი მდგომარეობის, ცოდვის,

სისუსტის, მწიკვლის, მოთხოვნილება-საჭიროებათა გაცნობიერებაა (ე.ი. აღსარებაა, ერთ-ერთი შვიდ ქრისტიანულ საიდუმლოთაგან, აღსარება კი იგივეა, რაც სინანული). და, რამდენადაც პარადოქსული არ უნდა იყოს, ეს უკანმიმართული მსერა პირდაპირპროპორციულია ზეცისკენ, უფლისკენ გავლილი გზისა. ეს ის შემთხვევაა, როცა, თუ შეიძლება ასე ითქვას, რეტროსპექტივა და პერსპექტივა ერთმანეთს უდრის. ეს არის არა ილუზიური, თუმცაღა წარმოსახვითი, არა ხილული, არამედ შეგრძნებადი, მეტაფიზიკური სივრცე, სიბრტყე, სადაც მოქმედება თანადროულად ორ პლანზე-უკან და წინ, სულის სიღრმისა და ზეცისკენ ვითარდება. თუკი უპასუხოდ დატოვებ კითხვებს, ვინ ხარ და საიდან მოსული, ვერც იმას მიხვდები, სად წახვალ, რაც პრინციპულია ქრისტიანთათვის. ხოლო თუკი ამგვარად ა'სროვნებ და იღვწი, შეიძლება სულიერი თვალი, ცნობიერება, გონება, ფიქრი ორმხრივ, თანადროულად ორი მიმართულებით - საკუთარი სულისა და პირველმიზეზისკენ წარმართო. ამგვარი თვითჩაღრმავებით შეიძლება „ნეტარი ავგუსტინეს აღსარებისა“ თუ იოანე სინელის „სათნოებათა კიბის“, ან აგიოგრაფიული ჟანრის თხზულებებიც დაიწეროს, „დავითიანის“ ტიპის საეროც (თუ საერო-სასულიერო?!) და „ვეფხისტყაოსნის“ მსგავსი ცალსახად საერო-სამიჯნურო თხზულებაც (სადაც უმთავრესი სიყვარულით შექმნილი სამყაროს პირველხატის, კოსმოსის პირველმოდელის სიყვარულითვე აღდგენაა, იმ სამყაროსი, სადაც „თხა და მგელი ერთად“ მოძოვენ). წარმართო, ე. ი. ამოძრაო. დრო კი მოძრაობაა. თუმცაღა, ამ შემთხვევაში მოძრაობა იქნება წრფივი. ამიტომაც შენიშნავენ, რომ „ქრისტიანებისთვის დრო სწორხა'სოვანია“ (პასი 1999). მაგრამ თუკი არ ფიქრობ, არც შინაგანად, ანუ სულიერად მოძრაობ, ე. ი. „ცოცხალი მკვდარს ემსგავსები“ (ნ. ბარათაშვილი), ან „გძინავს“ ღვიძილშიც (ილია), ე. ი. ხარ „უგრძნობი“ და ამ „უგრძნობელობით უსაზარლესი მკვდარ'ს“ (ვაჟა), „ბიოლოგიურად მოდუნებული და სულიერ-პოტენციალურად გაბერწებული“, სიკვდილივით მატარებელი სიცოცხლისა, კისერზე ჩამოკიდებული (გაძაღლებული ცხოვრების) ლეშისა (მ. ჯავახიშვილი), რომელიც იმიტომ, რომ არ (/ვერ) იმარხება (იძულებითი არსებობის და ამ არსებობის სისა'ზი'ღრის გამო), დღითიდღე ყროლდება.

„ჯაყოს ხიზნებს“ 1924 წლის სექტემბერ-ოქტომბერში ვწერდი და ვგრძნობდი, რომ ჩემს გულს ცეცხლი ეკიდებოდა, ხოლო სული იმ დროის სისხლში მქონდა ამოვლებული. „ჯაყო“ გმინვაა ჩემი სულის“,-წერდა ნეორეალისტი მ. ჯავახიშვილი (ჯავახიშვილი 1980: 86).

თანამედროვე რომანებს „სულის ბიოგრაფიებსაც“ უწოდებენ (ჯალიაშვილი 2005: 325). სულის, მხოლოდ უსუსური, უმწეო, უსაფუძვლო, უნიადაგო... ნაკაცარის უღონო სულის ბიოგრაფიაა „ჯაყოს ხიზნები“. შემოქმედებითმა თვალთახედვამ ნეორეალისტი მ. ჯავახიშვილი დიდ რეალისტ წინამორბედთან - ილიასთან დააკავშირა („ნეორეალიზმს საფუძვლად უდევს იგივე კლასიკური რეალიზმი შემდეგი გამეორებით, დამატებითა და განმარტებებით: განუკვეთელი კულტურული მთლიანობა წარსულისა, აწმყოსი და მომავლისა. შენახვა ჯანსაღი კულტურული ტრადიციებისა და დაცვა თანამიმდევრობის პრინციპისა... კულტურა ადამიანისა და ადამიანებისა“- ჯავახიშვილი 1980: 174), მისი რომანი „ჯაყოს ხიზნები“ კი, - „კაცია-ადამიანთან“ თათქარიძეობას არაფრობა უწოდა ა. ბაქრაძემ (ბაქრაძე 2004: 117). არაფრობა არა მხოლოდ თათქარიძის, არამედ იმ საზოგადოების მახასიათებელია, რომელმაც ლუარსაბი შვა. ამ თვალსაზრისით, არაფრობაა ის საზოგადოებაც, რომელმაც თეიმურაზები და ჯაყოები წარმოშვა. ლუარსაბობა არაფრობაა უპირველესად იმიტომ, რომ იგი ხორცში შთაფლული სულია, რომელმაც დაკარგა მიმართულება, სწრაფვა უფლისკენ, იქცა ხორცად, მიწად, რომელიც მიწამვე შთანთქა. თუკი ჯაყო-თეიმურაზის სახეთა გენეზისს დავუბრუნდებით, ისიც შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ არაფრობა-ლუარსაბი „ჯაყოს ხიზნებში“ ორ სხვადასხვა სახეში გადავიდა: არაფრობა-თეიმურაზსა და არაფრობა-ჯაყოში, სწორედ დროისა და სივრცის შესაფერისად. ამიტომაც „არაფრობის უარყოფა“ (ა. ბაქრაძე) „ჯაყოს ხიზნებში“ ისევე გრძელდება, როგორც (რატომღაც) გაგრძელდა უნაყოფოდ გადაგებული არაფრობა-ლუარსაბი არაფრობა-ნაკაცარ, ბრინკადქცეულ თეიმურაზსა და არაფრობა-ჯაყოში. ერთი სახე თითქოს გაიშალა და განვითარდა დრო-სივრცის შესაფერისად, შეიძლება ითქვას, რომ ესაა (მათი სახე-ხასიათი და სულიერ-ზნეობრივი მდგომარეობა) არა მხოლოდ მოძრაობა რეგრესში, არამედ, პროგრესი რეგრესში. უბედურება კი ის არის, რომ,

თუკი არაფრობა-ლუარსაბს არ ჰყავს გამგრძელებელი, ჯაყო-თეიმურაზის უცნაური ჰიბრიდი ხევისთავის გვარისაა! ხდება სრული და ლოგიკური, თუმცაღა ამაზრზენი ჩანაცვლება. ჩანაცვლება ხდება დროითი (რადგან ჯაყოა ხევისთავთა წარსულის მიმთვისებელი და მოძალადე მემკვიდრე, აწმყოს განმკარგველი და მომავლის მიმცემი. თითქოს საგანგებოდ ირღვევა „აწმყო, შობილი წარსულისაგან“... დროის განკარგვა ჯაყოს ხელშია, რადგან თეიმურაზი იოლად თმობს ასპარეზს), სიერცული (რადგან ჯაყო ითვისებს ხევისთავის ვალმოხდილ წინაპართა მამულს, ყოფილი ბატონი კი მხოლოდ ხი'ნის მდგომარეობაშია), მი'ზე'ზი, როგორც ერთის, ისე მეორისაც (დროითი და სიერცული ჩანაცვლებისა), ღირებულებათა კომპრომისია, ფასეულობათა დათმობაა, არასწორად წარმართული ძალისხმევაა, ფუჭად დაკარგული ენერგიაა, რომელიც საკუთარი თავის განდიდებისკენაა მიმართული და არა ქვეყნის საშველად, უქმი ცოდნაა, რომელიც არავისთვისაა შედეგის მომტანი-არც მცოდნისა და არც მსმენელისთვის, ის ძველი ამპარტავნება-დაუდევრობა-უდარდელობა-გულგრილობაა.., რამაც ილიას არაერთხელ ათქმევინა: „იმიტომ, რომ ქართველია!“ და რამაც განაპირობა თეიმურაზის ჩივილი-„უბედურებაა, რომ საქართველოში დავიბადე!“ პრინციპულად სწორია, რომ ლუარსაბიცა და თეიმურაზიც უშვილონი არიან. კაცმა რომ თქვას, მათ არც უნდა ჰყავდეთ შვილი, რადგან ერთის სურვილი „დავითის გამოჯავრებით“ არის განპირობებული, მეორისა კი მხოლოდ იმით, რომ ასეა ყველა ოჯახი. თავის მხრივ, საინტერესოა ფუნქციური უნაყოფობის ხაზი, რომელიც ქართულ ლიტერატურაში სათავეს რუქას სახეში იღებს, ხოლო ძირი ბიბლიაში აქვს. რუქა უნაყოფო სიბრძნეა, ლუარსაბი უნაყოფო ხორცი, გვამი, ცოცხალი ლეში, შედეგი უმოქმედობისა. თეიმურაზი კი ურწმუნოება, უსუსურობა, ნიჰილი'ზმი და უპრინციპობა. თეიმურაზს არ ჰყავს მემკვიდრე, მაგრამ, სამწუხაროდ, მ. ჯავახიშვილი ხედავს სამნაცოლარი და მრავალშვილიანი ჯაყოს პერსპექტივას. იგი და მისი ნაშიერები კიდევ დიდხანს იქნებიან ჟამისმფლობელნი! ისინი იპყრობენ სიერცეს, იმ სიერცეს, რომელსაც უბრძოლველად ტოვებენ უმოქმედო, უსუსური და ლაჩარი თეიმურაზები. ხოლო ისევ და ისევ იმიტომ, რომ დრო მოძრაობაა, უმოქმედო ხევისთავის ყოფნაც არყოფნაა. იგი იყო და არც იყო, მაგრამ ეს 'ხლაპრული

„იყო და არა იყო რა“ კი არ არის, ყოფნა-არყოფნაა „კაცისა, ადამიანისა(?!)“, რომლის „არც მოსვლით შემატებია ქვეყანას რამე და არც წასვლით დააკლდება“, ლუარსაბის მსგავსად. ამ ორი სახე-ხასიათის რეგრესულ პროგრესს თუ გავითვალისწინებთ, ჯაყო-მარგო-თეიმურაზის ნაშიერი „მშობელთა“ „ღირსეული“ მემკვიდრე და საქმიანობის გამგრძელებელი იქნება. რას ნიშნავს მოძრაობა რეგრესში, ან პროგრესი რეგრესში? მოძრაობა რეგრესში „ცოდვის მორევში ტრიალია“, ხოლო პროგრესი რეგრესში-უსასრულო ვარდნა ცოდვის მორევისკენ, საიდანაც ამოსვლა ძლიერი ნებელობის გარეშე ძალზე ძნელია და რაც ლუარსაბის ადამიანობისგან დაცლილი პოტენციის განვითარებად გვესახება ამ კონკრეტულ შემთხვევაში. თუკი სახარებისეულ მოდელს გავიხსენებთ, ესაა პატივი-დაცემა-სინანული-აღდგომა (სწორედ ამ თვალსაზრისით ავლებენ პარალელს უძღები შვილის სახარებისეულ იგავთან. გავიხსენოთ ფსალმუნიც: „კაცი პატივსა შინა იყო და ვერა გულისხმაჰყო“). თეიმურაზიც იყო პატივში (ამ პატივს შეეწირა მისი და არამარტო მისი ცხოვრება. ამ თვალსაზრისით, ისიც შეიძლება ვიფიქროთ, რომ თეიმურაზი საზოგადო მოღვაწის, ე.ი. ისევ და ისევ კაცის, ადამიანის, ილიასეული იდეალის ანტიიდეალია, ანტინომიური სახეა, რადგან ილიასეული საზოგადო მოღვაწე ქვეყნის ზვარაკია, ხოლო, საპირისპიროდ, საზოგადო მოღვაწე თეიმურაზის ზვარაკი-უპატრონოდ დაგდებული სამშობლო). რა ემატება ლუარსაბის სახე-ხასიათს თეიმურაზის ან ჯაყოს შემთხვევაში? რატომ არიან, ერთი მხრივ, „წიგნის ჭია“ თეიმურაზი და, მეორე მხრივ, გაუნათლებელი, თმაგაბურძგნული და სუნიანი ჯაყო უწიგნური ლუარსაბის მემკვიდრენი? თეიმურაზი თვითკმაყოფილი, ინდიფერენტული, ბედისა და უბედობის თანაბრად აღმქმელი, ბედთან შემგუებელი ადამიანია. ეს ინდიფერენტიზმი ამაზრზენია, ხოლო ამაზრზენი ინდიფერენტიზმის ფონზე თვითკმაყოფილება - გასაოგნებელი. „მორწმუნე“ ლუარსაბი ცრურწმენებით ცდილობს ნაყოფიერების აღდგენას (ცრურწმენა ურწმუნოების გარკვეული გამოვლინებაა), ჯაყო საკუთარი შვილებით მანიპულირებს, ნაწილს ნათლავს (ყოველი შემთხვევისთვის), ნაწილს კი უნათლავად ტოვებს (ვინ იცის, რაში გამოადგეს!) (ცხადია, არც ჯაყოა სარწმუნოების მსასოებელი!), თეიმურაზი ჩივის, რომ „რწმენისა და

ურწმუნოების ორღობეშია გაჩხერილი". მიუთითებენ, რომ „რომანში მთავარი სწორედ რწმენისა და ურწმუნოების პრობლემაა...სწორედ ურწმუნობა...ქმნის თეიმურაზ ხევისთავის სახის იდეას, ხოლო საკუთრივ სახე, ხასიათი, ხასიათის კონკრეტული თვისებები...მისი სატირული პროექციაა" (ვასაძე 1985: 3).

უჭკუო ლუარსაბი ჭკუაში „ატყუებს" პირფერ და გაიძვერა დათიკოს, უჭკუო და გაუნათლებელი ჯაყო კი მართლაც ახერხებს ბრიყვი თეიმურაზის გაბითურებას და ნათავადარ ნაკაცარს ხიზნად აქცევს. ლუარსაბს არ ადარდებს მომავალი, ცხოვრებას (ჯაყოსავით) გამაძღარი კუჭით აფასებს; ჯაყო წინ მუშტით, ძალადობითა და გაიძვერობით იყურება (მას არაფრის ეშინია!), თეიმურაზი კი წუხს, რომ „წარსულმა მოატყუა, აწმყო აწამებს, მყობადი აშინებს" და ბეც თვალებს ინტუიტურ ხედვასაც უქვემდებარებს, რომ არაფერმა შეაწუხოს. ის არა მარტო ბრმა, ყრუცაა, უფრო სწორედ, თითქოს ძალით იყრუებს თავს, რომ არაფერი გაიგოს, არც მარგოს მხილება და არც დროსმორგებული *ნამღვდლარის*, ივანეს, „შემგონებლური" სიტყვები. ნიშანდობლივია, რომ დროის კატეგორიის მიზანმიმართულ აღქმა-გააზრებას თხზულებაში სათანადო ლექსემური ფორმები, გაარსებითებული ნამყო დროის მიმღეობები ამძაფრებს. მ. ჯავახიშვილი „ჯაყოს ხიზნებში" ყველას და ყველაფერს *ნა-არ (//ნა-ევ)* კონფიქსს უქვემდებარებს: *ნაბატონარი* ხევისთავი *ნაკაცარი* და ნაქმრევია, ჯაყო-*ნამოჯამაგირალი, ნაყმევი, ნამოურავალი,* ივანე-*ნამღვდლარი,* მარგო-*ნაცოლარი,* თვით სოფელიც *ნაშინდარია...* წინავითარების სახელთა მეშვეობით ავტორი ზუსტად აღწევს მიზანს, აღრმავებს ლექსემური ძირების შინაარსს (ცნობილია, რომ წინავითარების სახელთა ფუნქციაა, საგანი დაასახელოს იმის მიხედვით, თუ რას წარმოადგენდა ის წინათ, ან როგორი ვითარება ახასიათებს მას წინანდელთან შედარებით (შანიძე 1953: 134-135). ამ თვალსაზრისით, თეიმურაზის მთელი ცხოვრება *ნა-არ//ნა-ევ* კონფიქსშია მოქცეული და გასააზრებელი). ნეორეალისტი მწერალი თითქოს ამითაც გვეუბნება: აი, რა იყო ის ყველაფერი, რაც აღარ არის! (თითქოს გვეძლევა შედარების საშუალება ყოფილსა და ახლანდელს შორის). ხოლო აღარ არის იმიტომ, რომ არავინ იბრძვის მისი შენარჩუნებისთვის. ამიტომაც ხევისთავობა უფრო დიდი დანაშაულია, ვიდრე

ლუარსაბობა. თეიმურაზობა ჯაყოსთვის ასპარეზის დათმობაა, არაფრობაა აღმატებულ ხარისხში, რადგან თუკი ლუარსაბმა არაფერი იცის წიგნისა (ცოდნისა), ყოველისმცოდნე თეიმურაზი წიგნის ჭია და ჩრჩილია (იგი უნდა იყოს მცოდნე, მაგრამ რაც მან იცის, არასოდეს არავისთვისაა საჭირო). ლუარსაბი ცხოვრობს იმისთვის, რომ ჭამოს და სვას და მის სულს ხორცი ნთქავს. ამგვარსავე ფუნქციას აკისრებს ცხოვრებას ჯაყოც (იგი მოძალადეა, მიმთვისებელია, მაგრამ არც იცის, რაში შეიძლება გამოიყენოს მითვისებული ქონება. ამიტომაც ეამაყება: „სუქდები და სუქდები“). ხოლო თეიმურაზის სული გასეთის ნაგლეჯებმა შეიწირა (თუმცაღა ცოდნის რეალიზების უნარი არ შესწევს. უნაყოფობა მისი სულიერ-ფიზიკური მახასიათებელია, რადგან თეიმურაზის ცოდნაც უქმია, მისივე სხეულივით). თეიმურაზობა ხან უსუსურობით განპირობებული უმოძრაობა-უქმობაა, ხანაც მოძრაობა რეგრესში, ხან კიდევ უფრო მეტად დაცემა, პროგრესი რეგრესში, უსასრულო ვარდნა უფსკრულში, წინ, (!) ჯოჯოხეთისკენ. თეიმურაზი ცოდნამიღებული და დამშეული, ცხოვრებისგან უარყოფილი და დაშინებული ლუარსაბია, ჯაყო კი ცხოვრებისალღოაღებული, გაგაიძვერებული და კარგად გამოკვებილი თათქარიძე. თეიმურაზი დაგვაფიქრებს, რა მოხდებოდა ლუარსაბს სწავლა-განათლება რომ მიეღო, ჯაყო კი გვიჩვენებს, რა შეუძლია მგლურინსტინქტგაღვიძებულ თათქარიძეს. ერთის დრო წასულია, მეორე კი ჟამისმფლობელია, თუმცაღა (და კიდევ კარგი, რომ),-უწიგნური (რადგან წიგნი კიდევ ერთი იარაღი იქნებოდა ჯაყოს ხელში). ხოლო, როგორც ვთქვით, ამ რეგრესული პროგრესის სათავედ სწორედ ლუარსაბი გვესახება.

ყველა ადამიანი კონკრეტულ დროს და ადგილას იბადება და ცხოვრობს, ე. ი. მოქმედებს, მაგრამ თუკი ამ მოქმედებას (ილიასეული „მოძრაობა და მხოლოდ მოძრაობა...“) არ ახლავს ფიქრი საკუთარი ცხოვრების არსზე, ის კვდება, ცოცხლად ლპება (თეიმურაზის მსგავსად გაძაღლებული ცხოვრება კისერსე ლეშად ჩამოეკიდება) ან ჯაყოსავით ცხოველად (პირგაპარსულ თუ გაუპარსავ მაიმუნად) იქცევა (თუმცაღა ჯაყო არაფრად ქცეულა, ის იმთავითვე ცხოველი იყო). ძლიერი პიროვნება თვითონ განსაზღვრავს ქრონოტოპს. მას შეუძლია, თქვას: „ჟამი ჩემია და ჟამისა მე ვარ იმედი“ („ნაპოლეონი“) (ბარათაშვილი 1972: 34), ან კიდევ „მე ვარ ის

სიერცე, სადაც ვარ“ (ბაშლიარი 2004: 125). უსუსური კი ჩივის, რომ იქ არ დაიბადა, სადაც უნდა დაბადებულიყო („ჩემი უმთავრესი უბედურება ისაა, რომ საქართველოში დაეიბადე...ღმერთმა დამსაჯა, რომ საქართველოში დავიბადე“) და უარყოფს ფესვებს, გენეტიკას, ხოლო ამითივე,-საკუთარ თავს. იგი საკუთარ ქვეყანაში ხდება „უცხო, უცხო შჯულით“. რადგან ფესვებს მოწყვეტილია და უცხო (ხოლო გაუცხოვება ხდება არა მხოლოდ სულიერ სიბრტყეში), უცხოა მისი მსოფლმხედველობაც. მისი უბედურება არა მხოლოდ ის არის, რომ გაუცხოვებულია, გარემოსთვის უცხოა მისი სიტყვაც კი (რითაც თავმომწონეობს კიდეც), არამედ ის, რომ მის სიტყვას არასოდეს მოსდევს საქმე (მისთვის უცხოა „სიტყვა საქმიანი და საქმე სიტყვიანი“,-სულხან-საბა). ხოლო რაკი უცხოა, ტრადიციების უარმყოფელიცაა, ანუ სწავლობს სწავლისა და თავმოწონებისთვის, და არა თვითშემეცნებისთვის, ანუ უფლის გზასე დასაყენებლად (რაც ოდინდელი ჭეშმარიტება ყოფილა ქართველთათვის: „არა ვიქმ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა, მით ვისწავლებით, მოგვეცეს შერთვა ზესთ მწყობრთა წყობისა“,-რუსთველი). რაკი თვითშემეცნება ან არ ხდება, ან თუკი მცდელობა ჩანს, წარმართულია არასწორად, მაშ დრო-სიერცის პრობლემა რეალური და ილუსიური ყოფის, არსებობის უარყოფიდან „ვარდისფრად დანისლულ დასავლეთზე“ ფუჭი ოცნებების სამყაროსკენ, ე. ი. არაფრობამდე მიმყვანი პრობლემაა ამ გმირისთვის. თუკი მ. ჯავახიშვილის სიტყვებს დავიმოწმებთ, „მხოლოდ რწმენა და განვითარებული გონება განასხვავებს მეტყველ ადამიანს ურწმუნო პირუტყვისგან“ (ჯავახიშვილი 1980: 57). თეიმურაზს მხოლოდ მეორე აქვს. ე. ი. ხევისთავს ჯაყოლუარსაბისაგან განვითარებული გონება გამოარჩევს, მაგრამ ურწმუნოება მის „კაცად, ადამიანად“ აღქმას აძნელებს. ამიტომაც არის იგი „ცალხელა და ცალფეხა“, ამიტომვე უწოდებს თავის გმირს ავტორი ნაკაცარს. ილიას გროტესკით წარმოთქმული „კაცია-ადამიანი?!“ ამ პერსონაჟებთან მიმართებით კიდევ უფრო მეტ სიმძაფრეს იძენს. გიორგი მერჩულე ერთმანეთისგან გამიჯნავს ორი სახის ცოდნას: ფიზიკურს („უწყებას“) და სულიერს, რომელიც უფლის სმენას, „მეცნიერებას“ გულისხმობს (გრიგოლმა „არა უწყოდა“, სად მიდიოდა, თუმცა, „არა უმეცარ იყო“). აქ პირიქითაა.

თეიმურაზმა ყველაფერი იცის, მაგრამ უმეცარია, არაფერი იცის სინამდვილეში. ხევისთავი შორს, ზანზიბარისა და ახალი ზელანდიისკენ იხედება და ახლოს კი ვერაფის და ვერაფერს ამჩნევს. ვერც ჯაყოს დაპყრობა-მოტყუებისა და ვერც „ჯვარცმული ანგელოზის“ - მარგოს ჯვარცმა-მოკვდინების პროცესს. ვერ ხედავს და კლავს მარგოში ადამიანს. ვერ ხვდება, სად არის, რადგან არც არასდროს უცდია დანახვა. ვერ ხედავს, რადგან არასდროს უსწავლია საკუთარი თავის შესაცნობად. მისი ცოდნა ფუჭი და უქმია, არავისთვის არაფრის მიმცემი. ბეცი ნაკაცარი „შორს იხედება“, მცოდნე კაცის პოზით მსჯელობს ინგლისის პოლიტიკაზე და არ ინტერესდება აწმყოთი და მომავლით საკუთარი ქვეყნისა, ე. ი. საკუთარი თავისა, რადგან თვითჩაღრმავება წარსულიდან აწმყოს გავლით მომავლის დამკვიდრებაა, თვით მყოფობაა, იმედია მყოფობისა („აწმყო, შობილი წარსულისაგან, არის მშობელი მყოობადისა“,- ლაიბნიცი) და არა სიკვდილი, მით უმეტეს, თვითმკვლელობა (თუმცაღა ხევისთავს არც თავისმოკვლა შეუძლია). ის ბეცია, რადგან ვერ იცნობიერებს, „ვინ არის, სიდან მოსულა, სად არის, წავა სადაო“ და, პირიქით, ვერ იცნობიერებს იმიტომ, რომ ბეცია. ეს ის სიბეცეა, ის სულიერ-ფიზიკური სიბრმავეა, რაც სახარებისეულ იგავებში გვაქვს, სადაც თვალის ახელა ორივე სიბრტყეში ხდება და ხორცთან ერთად სულიც იკურნება. მაგრამ განკურნებას წინ უსწრებს სრული დაცემა-განადგურება. ასეეა აქაც. ხევისთავი რწმენადაკარგული ქართველია, რომელსაც არ სჯერა ეროვნული ენერგიის, ნიჰილისტია, რომელიც საკუთარი დამოკიდებულების გამო სულით მიწასე ჯოჯოხეთს გამოცდის. ჯოჯოხეთს კი გამოცდის იმიტომ, რომ უნიადაგო და უმოძრაოა. ხოლო რაკიღა ბუნებაში სტატიკაში არაფერი გვხვდება, მისი ეს გარეგნული უმოძრაობა სულიერი რეგრესისა და უსასრულო ვარდნის ტოლფასია. თეიმურაზი ბრძოლას უბრძოლველად აგებს, უსაზარლესი ფორმით კარგავს ყველაფერს და გახდება ხიზანი, ღირსება, თავ- და ნებადაკარგული ადამიანი, უსარგებლო მონა გაიძვერა „ნათლიმამისა“. ნებადაკარგული ადამიანი კი ვეღარ ახერხებს უფლის შვილობას, რადგან ვერ იცნობიერებს საკუთარ მდგომარეობას, ვეღარ ხვდება, რა მოიმოქმედოს, რომ აღადგინოს ხიდი, კავშირი უფალთან, გადოს „რე-ლიგა“. და როცა ყოფისთვის თვალის გასწორებას შეეცდება, აღმოაჩენს,

რომ ნაცოლარისა და ნამოჯამაგირალის შვილი მისივე ნებართვით მისივე გვარის მატარებელია. უსუსური პროტესტით დათანხმდება უცნაური „მემკვიდრის“ გაჸრდაში მონაწილეობაჸე, ოღონდაც მარგოს ნახვის უფლება და ნება მისცენ (მისმა სულმა შეუჭირვებლად განვლო გ'ხა ბატონობიდან ხი'ნობამდე!), მის სიახლოვეს იყოს!!! მ'ხადაა, იყოს „სულიერი ქმარი“ ცოლყოფილისა, ხოლო როცა მიხვდება, რომ ჯაყოს ფიზიკური ცოლის სულიერი ქმარი ვეღარ იქნება, „სულიერი ქმრობის“ სურვილს „სულიერი ძმობა-მეგობრობის“ სურვილი შეენაცვლება. დრო-სიერცის აღქმა (მხოლოდ სრული დაცემის შემდეგ) მძიმედ, უსასტიკესი ტკივილებით ხდება, რასაც მ'სერის უკან, საკუთარი თავისა და განვლილი ცხოვრებისკენ მიმართვა, თვალის ახელა მოჰყვება. მხოლოდ სრული დაცემა-განადგურების შემდეგ დასვამს კითხვებს (უწინ პატივსა შიგან მყოფი) ნათავადარი თეიმურაზი: რატომ? როგორ? რასაც ჯერ პროგრესული რეგრესის (ანუ ცოდვაში ვარდნის) შეჩერება მოჰყვება, ხოლო შემდეგ,-თვით ცოდვის მორევში ტრიალისაც (ე.ი. რეგრესში მოძრაობისაც). ხევისთავი ნელ-ნელა იცნობიერებს დანაშაულს უფლისა და მოყვასის წინაშე. ამიტომაც მიუსადაგებს საკუთარი აღსასრულის ფაქტს სიტყვას „ჩაძაღლდა“. ამიტომაც იტყვის: „წარმავალი ხარ, საბრალო, სუსტი და მომაკვდავი, იმიტომ შეგიზიზღა!“ სწორი გზის მოძებნა მძიმედ, ნელ-ნელა მოხდება, რადგან უშედეგო აღმოჩნდება მცდარი, ცრუ-გ'ზის მიდევნა და ვითომ ფეხზე წამოდგომა თავის მიერვე შედგენილი „მგლური კანონებით“. სიბეცე ორჯერ დატოვებს თეიმურაზს, ორჯერ ჩამოშორდება ჯერ ლეკვის, ხოლო შემდეგ ძაღლის ლეშის სუნი. ორივეჯერ სულის ძიების, სინამდვილისთვის ბეცი თვალის გასწორების, სიმხდალე-უსუსურობის დაძლევის, უფალთან მისვლის მცდელობის, უფლისკენ სავალ გ'ზაჸე დადგომის შემდეგ; როცა იწყებს ფიქრს, ოღონდ უკანმიმართული მ'სერით („მეც ვნახე, მეც განვიცადე, ეხლაც მწამს, ეხლაც ვსტირი“); როცა თავმომწონეობას შეცვლის დაეჭვება, დაეჭვებას-საკუთარი მდგომარეობის გაცნობიერება და სახელდება, რომ „საბრალო და სუსტია“, თვითკმაყოფილებას კი,-სინანული; ხოლო როცა ინტუიტურად ბეც, ძლივსახელილ თვალებს მიაპყრობს საკუთარ თავ'ში შეურაცხყოფილ ღმერთს, დაიწყებს ლოცვას („ცრემლით ლოცულობს თეიმურაზ ხევისთავი“!), რომ გადარჩეს (ამოიღებს

ხატს მამაპაპისეული ძველი კიდობნიდან, ე.ი. შეურიგდება და დაუბრუნდება ფესვებს); სწავლობს ფეხზე დგომას, როგორც დავრდომილი და იმკვიდრებს ადგილს იმ დროსა და სივრცეში, სადაც დაიბადა („გარეთ...სივრცეში ასვეტილა...კოშკი, იმ კოშკიდან მოსჩანს იმედის სანთელი“ და თეიმურაზ ხევისთავი დიდი ხნის შემდეგ „იმედნაკრავი“ „გულშვებით გაიღიმებს“, რადგან „აღარსად სჩანან ძაღლის მძორები!“).

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. **ამირხანაშვილი 2005**: *ამირხანაშვილი ივანე, აგიოგრაფიული თხზულების დრო და სივრცე.* თბილისი: „ლიტერატურული ძიებანი“, XXVI, 2005.
2. **ბაქრაძე 2004**: ბაქრაძე აკაკი, სკოლას, დამხმარე სახელმძღვანელო ქართულ ლიტერატურაში საშუალო სკოლებისათვის. თბილისი: გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2004.
3. **ბაშლიარი 2004**: ბაშლიარი გასტონ, სივრცის პოეტიკა, მოსკოვი: გამომცემლობა „როსსპენი“, 2004.
4. **ბახტინი 2002**: ბახტინი მ. მ., თხზულებათა კრებული, ტ. 6, Русские словари. მოსკოვი, 2002.
5. **ვასაძე 1985**: ვასაძე თამაზ, იდეა და ხასიათი. თბილისი: „ლიტერატურული საქართველო“, 1985 (25 იანვარი).
6. **პასი 1999**: პასი ოქტავიო, ახალი ანალოგია. პოეზია და ტექნოლოგია. „არილი“ 1999 (8-21 აპრილი).
7. **შანიძე 1953**: შანიძე აკაკი, ქართული გრამატიკის საკითხები, ტ. I. თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1953.
8. **ჯავახიშვილი 1980**: ჯავახიშვილი მიხეილ, წერილები თხზულებათა სრული კრებული, ტ., 6, თბილისი: გამომცემლობა „საბჭოთა საქართველო“, 1980.
9. **ჯალიაშვილი 2005**: ჯალიაშვილი მაია, მხატვრული დროის ასპექტები. თბილისი: „ლიტერატურული ძიებანი“, XXVI, 2005.

ნანა მრეველიშვილი

ბესიკ ხარანაულის ერთი ლექსის („სად არიან შვილები...“) გამო ესსე

ადამიანის არსებობა ციები ქარების ამინდია, რომლებიც სულში წუთიდან წუთამდე, დილიდან ღამემდე, გაზაფხულიდან შემოდგომამდე, დაბადებიდან სიკვდილამდე ქრიან. ყოფნა, რომელსაც ადამიანობა ჰქვია სახელად, მარადიული ქარების ქროლვაა, ზოგჯერ რომ ქარიშხლებად აზვირთდებიან ხოლმე. ჩვენი სიცოცხლე სიკვდილით ფასობს, სიკვდილამდე კი მარტოობის მძაფრი ტრაგიზმით აბორგებული სული ეხეთქება სხეულის ჩარჩოს, ლამობს ყოფნის დილეგის მსხვრევას და მერე თავადვე ‘სარავს ამაზე ფიქრი...

...და ეს მუდმივი ოპოზიცია, ენებათა მძაფრი აზვირთება კვებავს სულების ქარებსა და ქარიშხლებს...

აშენებ რაღაცას, რისი ტყეეც ხდები... და მერე ხვდები, ამ ნაგებობას ვეღარ დაარღვევ, ამ ნაგებობას შენი ცხოვრების არსებითი შეცდომა ჰქვია, ციხე, რომელიც ამოიშენე ოთხივე მხარე და რომლისთვისაც კარის დატანება დაგვიწყებია... და ეს იმიტომ, რომ საკუთარ სასჯელს საკუთარსავე არსებაში ‘სრდი და ატარებ, უფრთხილდები, ესათუთები... ეჭვადაც არ გაქვს: ის, რაც შენ წიაღ დაბუდებულა, შენვე მოგსპობს და გაგანადგურებს!

სივრცე, რომელიც ლექსის პლასტებში განფენილა, შიდასივრცეა, შემოსაზღვრული, მარტოობით გაჯერებული, აქაც მუდმივად სულის ქარები ქრიან. თითქოს პოეტი აეზრახება გარე სივრცეებს, თითქოს მისი ხმა კოსმოსის მიღმა გადააღწევს, ყველა არსების სმენას მისწვდება, სინამდვილეში ეს სიზმარეულ ბგერებს გვაგონებს, სინამდვილეში ეს ხმა არ სცდება შიდასივრცის ‘ღვარს, რადგან პასუხი არ იქნება გარედან, რადგან პასუხი შიგნით არის საძიებელი კითხვაზე – სად არიან შვილები?

შვილების ძიება ამძაფრებს მარტოობის კონტექსტს: არა მხოლოდ შვილებს, ზოგადად - მოყვასს დაეძებს მარტოობით ‘შეპრული სული, რადგან არ იცის, „სად მიიდრიკოს თავი,“ დაეძებს ადამიანს, მსგავსს, საიმედოს, ფიქრისა და განცდის თანაზიარს, შვილი კი ის არის, ვისი არსებობაც მუდმივად გეიმედებოდა, ვინც მარტოობის ალტერნატივად გეგულებოდა,

შვილი არამხოლოდ ბიოლგიურად დაკავშირებული არსება თუ შენი ადამიანური ყოფის გაგრძელებაა, არამედ მისტიური მთლიანობაა, დაურღვეველი ერთობა...

და მათ ვერსად პოულობ... ისინი არ არიან შენს სიახლოვეს... და სულის შფოთს კი კიდევ უფრო ამძაფრებს კითხვა – სად არიან? ...და თუ ეს კავშირი არ არის მყარი და მარადიული, მაშ რაღაა მყარი? საიმედო? იქნებ მთელი ხილული სამყარო ისეთივე ილუზიური, მოუხელთებელია, როგორიც ფოთლებში აქროლებული ქარი? ...და ყოველი ძალისხმევა, ყოველი სიმაგრის რღვევა („მიველ, ციხე გაეტეხე") ფუჭი, ამაო მცდელობაა?

და კითხვას - სად არიან - ემატება კითხვა – რატომ არ არიან?

იქნებ იმიტომ, რომ შენი სული ვერ შეიმეცნეს, მათი წილი სიყვარული, სულის სიღრმეში განფენილი, სათავისოდ ვერ მიიჩნიეს? ანდა უბრალოდ, დაგაგვიანდა გრძნობის გამხელა („გოგო, ბიჭი მიყვარდა, თქმა ვერ მოვასწარია...")?

იქნებ იმიტომ, რომ თავადაც შენი ვალი ვერ დაინახე, სხვას მოჰკითხე, გადააბარე, რაც შენი იყო; განზე გადექი, როცა არ უნდა გამდგარიყავი... („სად არიან შვილები, მე რომ მოგაბარეა... საყელოზე მოგწედები, შვილები სად არიან...").

იქნებ იმიტომ, რომ ვერ შეიძელ ერთგულება იმის, რისთვისაც ღირდა თავის გაწირვა, რაც ჭეშმარიტი იყო უთუოდ თავისი არსით?

გზას სამყარომდე მხოლოდ საკუთარი თავის გავლით მიაკვლევ!!!

ღმერთამდე მისასვლელი გზა საკუთარ სულზე გადის! თუ ღმერთს ზურგს აქცევ, მტრად ეკიდები საკუთარ ყოფას, აწმყოს, მომავალს... თვალახელილი გვიანღა ხედები, ვინ გიწინამძღვრა, როცა დაუთმე ცდუნებას, ცოდვას - „ეშმა ერქვა სახელად, ვინც მე ხელი დამრია..."

სულის ქარებმა უკეთ იციან, რატომაც ქრიან!..

სულის ქარებმა უკეთ იციან, რომ ამგვარ ყოფას, მარტოობის სუსხიან ყოფას, „ადამიანად ყოფნის სევდა" ჰქვია სახელად! ...მარტო შობილი მარტო მიდიხარ, მარტო რჩები ქვესა ტკივილთან და იმ პატარ-პატარა სიხარულებთან, მცირე ულუფით ცხოვრება რომ გამოიმეტებს ხოლმე ზოგჯერ.

ქარები ქრიან, სულს ფიტავენ, აცარიელებენ... და ეს სიცარიელე ტოტალურია, განსხეულებული... ნისლივით გაწოლილი. ეს სიცარიელე ისრუტავს სიმყარის შეგრძნებას... „საქართველო, მითხარი, ნუთუ მხოლოდ ქარია... ქარია საქართველო, შვილები არ არიან."

...ისინი მაინც წაელენ, წავლენ უცხო ბილიკებით, რაც არ უნდა ჯაჭვები ხლართო, რაც არ უნდა გალავნები ამოუშენო, რადგან შენც წახვალ, რადგან დედებმა ზუსტად იციან, რომ სიკვდილისთვის აჩენენ შვილებს და ხსნას ეძებენ სასოწარკვეთილ თავისმოტყუებაში - რომ ყოფნის დროა უსასრულოდ დიდი და გრძელი, იმდენად დიდი, რომ უტოლდება მარადისობას! სინამდვილეში, დრო მიწისა, ეს დრო არის ყოფნის დილეგი - ვიწრო საზღვრებით, საზღვრებს შიგნით - დახლართული ლაბირინთებით და დაბნეული არსებებით, ჭეშმარიტება კი ერთია, რომლის მიკვლევაც გაზიარებს მარადისობას...

ეკა ჩიკვაიძე

ალტერნატიული აზროვნების მოდელები XX საუკუნის ქართულ ჰომილეტიკაში (ტოტალიტარული სახელმწიფო და XX საუკუნის ქართული ეკლესია: ომი და მშვიდობა?!)

XX საუკუნე თავისი არსით და განვითარების, ისტორიული რაკურსის „ჭრელი" სპექტრით, ცხადია, მრავალმხრივ ინტერესს აღძრავს და არა მხოლოდ ისტორიკოსთა გადასახედიდან. ისტორია, ერთი მხრივ, აისახება ხალხის ცხოვრებაზე, მეორე მხრივ,-ლიტერატურაზე, ხოლო რადგან ეკლესია არ არსებობს ხალხის გარეშე და მუდამ ითვალისწინებს მის ცხოვრებას, საჭიროებებს, მოთხოვნა-მოთხოვნილებებს, ე.ი. ისახება ეკლესიის ყოფაზეც. ყოფა არა მხოლოდ ფიზიკური, არამედ ცხოვრების რიტმიცაა, სულიერი რიტმი. ეკლესიის წინაშე ტოტალიტარული რეჟიმის ფაქტობრივი დადასტურების შემდეგ ფიზიკური არსებობის შენარჩუნების პრობლემის წინაშეც დადგა. მას რამდენიმე საკითხი უნდა გადაეწყვიტა: ფიზიკური არსებობის შენარჩუნება, არსებობის შენარჩუნება ღირებულებების გაუფასურების გარეშე და მათი პრიმატული შენარჩუნებით, რაც, თავის მხრივ, სხვა პრობლემებს უკავშირდებოდა: მაგალითის დასახვა ხალხისთვის და თვით ტოტალიტარულ რეჟიმთან გონივრული ურთიერთობა. ურთიერთობა ისე, რომ არ დაზარალებულიყო ეკლესიის ინტერესები. ე.ი. ეკლესიის წარმომადგენელთ (უბრალო, პროვინციის მღვდლიდან დაწყებული უმაღლესი იერარქით დამთავრებული) სწორად უნდა განესაზღვრათ ურთიერთობის სირთულეები, ისე, რომ სულიერი კომპრომისი (გონივრული დათმობა-არდათმობის ხარჯზე) გამოერიცხათ (ამგვარი რამ ეკლესიის ისტორიისთვის უცხო არ არის. პირიქით, ეკლესიის წარმომადგენელთ ამ შემთხვევაში წმინდა მამათა მაგალითი უსათუოდ გამოადგებოდათ. მაგ.: დიოკლიტიანესა თუ ნერონის, მაქსიმიანესა თუ მაქსიმილიანეს დევნილების ხანა და ეკლესიის ცხოვრება. ამავდროულად, ვერც ერთი სასულიერო პირი ვერ უგულებელჰყოფდა სახარებისეულ კონცეპტს: მიეცით კეისარს კეისრისა). ცხადია, ეს ურთულესი იყო. ეკლესია პირად მაგალითთან ერთად მძლავრად ეერდნობოდა ქადაგებას, ჰომილეტიკას, რომალსაც მკაცრი ცენზურის პირობებში

ხალხამდე უნდა მიეღწია. შესაბამისად, ფორმალური მშვიდობის ეტაპზე ეკლესიის წარმომადგენელთ უნდა დაეცვათ სიმშვიდე, რომელიც საფრთხეს აარიდებდა დედა-ეკლესიას და არ გააღვიძებდა დროებით მიძინებულ მხეცს. ეკლესიის წარმომადგენელთ, ძირითადად, უნდა ემოქმედათ არა პირდაპირი ანტიაგიტაციით, არამედ ალტერნატიული მოდელებით, მინიშნებებით, რომელთაც ნაირგვარი განსაცდელის ჟამს ხალხამდე სწორი, ჭეშმარიტი სიტყვა უნდა მიეტანა.

უაღრესად საინტერესოა ეკლესიის პოზიცია II მსოფლიო ომის დროს, როცა ერთმანეთს ორი ტოტალიტარული რეჟიმი დაუპირისპირდა. ეკლესიას ისე უნდა გაეწია ანტიჰიტლერული პროპაგანდა, რომ ხალხისთვის, მრევლისთვის გამჭვირვალე ყოფილიყო ამ ნაბიჯის მიზეზები (არავის მიეჩნია საბჭოური ტოტალიტარიზმის მომხრედ).

ცალკე საკითხია, ასახავდა, ეხმაურებოდა თუ არა პომილეტიკა იმ ლიტერატურულ პროცესებს, რომლებიც ტოტალიტარული რეჟიმით იყო ნაკარნახევი და სულჩადგმული (ამ შემთხვევაში, ცხადია, არა მხოლოდ ანტი, არამედ პროპაგანდისტული ლიტერატურული პროცესებიც გვაქვს მხედველობაში და ის მოვლენებიც, რომლებიც ტოტალიტარიზმის შედეგი იყო, მაგ.: პროლეტმწერლობა და წმინდანთა თუ ეკლესიის რეპუტაციის ლიტერატურული მეთოდებით შებღალვა).

შესაბამისად, მოვლენებზე დაკვირვებამ მიგვიყვანა დასკვნამდე, რომ როგორც საეკლესიო ცხოვრება, ისე პომილეტიკა (სასულიერო მწერლობის ყველაზე პროდუქტიული დარგი) ზედმიწევნით მისდევს ისტორიულ რეალიებს, შინაარსობრივად დამოკიდებულია იმ მოვლენებზე, რომლებითაც ცხოვრობს მისი მრევლი, ხოლო ფორმობრივად კრიზისულ, ზედაპირული მშვიდობის პერიოდში ირჩევს სიმბოლურ, მინიშნებათა ენას, რომელიც ქრისტიანობისთვის ტრადიციულია, ხოლო გარე ფაქტორთა გათვალისწინებით, სწორედ ალტერნატიული აზროვნების მოდელი. აშკარა დაპირისპირებისა და ომის პირობებში სახელმწიფოებრივ წყობასა თუ მის მესვეურებთან, პირდაპირ პროპაგანდას, უკომპრომისო ქადაგებას სიტყვით თუ პირადი მაგალითით. ეკლესია თავად განსაზღვრავს ჟამს ომისა და მშვიდობისა ძირითად ღირებულებად პოზიციათა და პრინციპთა ერთგულების არჩევით.

თვალი გადავაველოთ საბჭოთა ეპოქაში მოღვაწე პატრიარქთა ქადაგებებს და ვნახავთ, რა მიმართულებას იძენდა კონკრეტულ შემთხვევაში მათი სიტყვა.

პატრიარქი ლეონიდე სიფხიზლისა და მღვიძარებისკენ მოუწოდებდა მრევლს და ამას გადარჩენის ერთადერთ გზად მიიჩნევდა: „საყვარელნო! გაფრთხილდით, რომ ბრმა იარაღად არ გიხმაროთ ბოროტმა სულმა, არამც და არამც არ შესცდეთ და ყური არ ათხოვოთ უღვთო კაცების ქადაგებას, არ გაჰყვეთ ურწმუნო პირების სიტყვებს და არ დაჰღუპოთ სათაყვანებელი სამშობლო, განთავისუფლების მაგიერ ჯოჯოხეთის ჯურღმულად არ აქციოთ იგი. შეიგენით და გულის ფიცარზე დაიწერეთ: „ესრეთ იტყვის უფალი: წყეულ იყავნ კაცი, რომელსა სასოება აქვს კაცისა მიმართ და განიმტკიცოს ხორცი მკლავისა თვისისა და უფლისაგან განსდგეს გული მისი," - მოძღვრავდა იგი ახლად დამოუკიდებლობამოპოვებულ ერს. „თავისუფლება ყველაფერია თვითეული პიროვნებისთვისაც და მთელი ერისთვისაც, მაგრამ უნდა ვიცოდეთ, რომ თავისუფლება მეტად ნაზი და აზიზი ბუნებისაა. იგი მარტო იქა ხეირობს და ფესვებს იდგამს, სადაც ტრიალებს „სული უფლისა". ე.ი. სადაც ადამიანი ადამიანს სცნობს, ერთი მეორეს აფასებს, თვითეულის პიროვნება ხელშეუხებელ საუნჯედაა ცნობილი, სხვისადმი სამსახური, სხვისთვის თავის დადება, სხვის ამაღლება და გახარება საკუთარ ბედნიერებადაა აღიარებული, სადაც ყველამ იცის საკუთარი თავის ალაგმვა, შეზღუდვა, დაჭერა და შევიწროება, რომ მეზობელს, თავის მსგავს ადამიანს არავითარი ზიანი, არავითარი უსიამოვნება, არავითარი მწუხარება და სიმწარე არ მიაყენოს არც სიტყვით და არც საქმით," - წერდა უწმიდესი და უნეტარესი ლეონიდე. 1921 წელს საქართველო ბოლშევიკებმა დაიპყრეს, რამაც მძიმედ იმოქმედა მუდამ ეროვნული ნიჰილიზმის წინააღმდეგ მებრძოლ კათოლიკოს-პატრიარქზე. თბილისში სუფთა წყალიც კი არ იშოვებოდა. მორჩილებმა წყაროს წყლის მოტანა შესთავაზეს, რაზეც მან ასე უპასუხა: „მეც იმავე წყლით ვისარგებლებ, რითაც ჩემი სულიერი შვილები სარგებლობენო". 1921 წლის 11 ივნისს პატრიარქი შაავი ჭირის ეპიდემიით გარდაიცვალა. დაკრძალეს თბილისის სიონის საკათედრო ტაძარში, სადაც დღემდე განისვენებს XX ს-ის საქართველოს ეკლესიის ღირსეული მამამთავარი.

მნიშვნელოვან პერიოდში მოუხდა მოღვაწეობა ამბროსი ხელაიას. ის 1917 წელს დაბრუნდა საქართველოში და ჯერ ჭყონდიდის, შემდეგ კი ცხუმ-აფხაზეთის მიტროპოლიტად აკურთხეს. ამავე დროს, განაგრძო ბრძოლა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენისათვის. 1917 წლის თებერვალში რუსეთში მომხდარმა გლობალურმა ცვლილებებმა ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობის აღდგენისათვის ხელსაყრელი მომენტი შექმნა. 1917 წლის 12 (25) მარტს მცხეთის სვეტიცხოვლის ტაძარში საზეიმოდ გამოცხადდა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალია, ხოლო 16 მარტს თბილისში შედგა სასულიერო მოღვაწეთა კრება, რომელმაც დაადგინა, რომ ამიერიდან სიონის ტაძარში ღვთისმსახურება ქართულ ენაზე უნდა აღსრულებულიყო. 1921 წლის სექტემბერში წმიდა სინოდი მიტროპოლიტ ამბროსის სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქად და მცხეთა-თბილისის მთავარეპისკოპოსად ირჩევს.

ბოლშევიკების მიერ ოკუპირებული ქვეყანა უმძიმესი განსაცდელის წინაშეა: იწყება ეკლესიის დევნა, ქართული ენის უფლებების შეზღუდვა და ისტორიული მიწების სხვათა განკარგულებაში გადაცემა. კათოლიკოსი ცდილობს მსოფლიო საზოგადოების ყურადღება მიიპყროს და 1922 წელს გენუის საერთაშორისო კონფერენციას, რომელსაც 29 სახელმწიფოს წარმომადგენელი ესწრება, უგზავნის მემორანდუმს: „ერს უგმობენ და ართმევენ მშობლიურ ენას, უბილწავენ ეროვნულ კულტურას... მას უბღალავენ წმიდათაწმიდას, სარწმუნოებრივ გრძნობას“, - წერს იგი მემორანდუმში და ქართველი ერის სახელით საქართველოდან წითელი ჯარის გაყვანასა და რეფერენდუმის მოწყობას ითხოვს. გენუის კონფერენციაზე მემორანდუმის გაგზავნა უპრეცედენტო შემთხვევა იყო. ამ ფაქტს მთავრობა გულხელდაკრეფილი არ შეხვედრია და მალე კათოლიკოსი ამბროსი დააპატიმრეს. სასამართლო პროცესზე პატრიარქთან ერთად საკათოლიკოსო საბჭოს წევრებიც განისჯებოდნენ. მათ ბრალად დასდეს: გენუის კონფერენციისადმი მემორანდუმის გაგზავნა, საქართველოს ეკლესია-მონასტრების საგანძურის გადამალვა, სამხედრო ტაძრის კომკავშირისათვის გადაცემისა და სატრაპეზოს დაშლის პროცედურაში საპატრიარქოს წარმომადგენლის გამოუცხადებლობა. კათოლიკოს-პატრიარქსა და საკათალიკოსო საბჭოს 9 წევრს აპატიმრებენ. ბრალდება ოთხია:

კონფერენციისადმი მემორანდუმის გაგზავნა, ეკლესია-მონასტრებში დაცული საგანძურის გადამალვა, საეკლესიო ქონების სააღრიცხვო წიგნების არასწორი წარმოება და სამხედრო ტაძრის (რომელიც დღევანდელი მთავრობის სასახლის ტერიტორიაზე იყო) კომკავშირისადმი გადაცემის პროცედურაში საპატრიარქოს წამომადგენლის გამოუცხადებლობა.

სასამართლოში ასეთი დიალოგი გაიმართა:

თავმჯდომარე: მემორანდუმში ნათქვამი გაქვთ, რომ ქართველ ხალხს ართმევენ მიწა-წყალს და ურიგებენ სხვა ერებს. დამისახელეთ, რა წაართვეს ხალხს და ვის რა გადასცეს!

წმინდა ამბროსი: არამც თუ მიწა-წყალი, ხალხიც გადაცემულია სხვა ერებზე. ეს დამტკიცდება მაშინ, როცა მოიტანთ საქართველოს რუქას. თუ ასეთი გზით დამტკიცება და სასამართლოს შეხედულებით საჭირო არ არის - მაშინ გავჩუმდები.

პროკურორი ოკუჯავა: დამისახელეთ, რომელი საბუთის ძალით წაერთვა საქართველოს დამოუკიდებლობა?

წმინდა ამბროსი: ინტერვენციით.

პროკურორი მაჭავარიანი: რელიგიურია, თუ როგორი თქვენ მიერ გენუის კონფერენციისადმი გაგზავნილი მემორანდუმი?

წმინდა ამბროსი: რელიგიური. და თუ პოლიტიკური მიმართულება მიიღო, ეს გამოწვეულია არსებული მდგომარეობით.

პროკურორი მაჭავარიანი: ტერიტორიის საკითხის შესახებ პოლიტიკურია თუ რელიგიური?

წმინდა ამბროსი: პოლიტიკურიც და რელიგიურიც, რადგან ტერიტორიის დაკარგვა დაკარგვაა ეკლესიისათვის.

პარალელურად გაზეთებში თითქმის ყოველდღე შუქდება სასამართლო პროცესი სათაურით „კათალიკოს ამბროსის და მისი „ძმების“ (ბრჭყალებში) გასამართლება“, სადაც არაერთხელაა აღნიშნული: „ბრალდებულთა შემოყვანის დროს დარბაზში გაისმის ხმები: „ძირს ამბროსი“, „ძირს კონტრრევოლუცია“, „სიზღი ამბროსის“. სხდომები წყდება, რადგან მუშა-მოსამსახურეები იყრიან თავს გარეთ და გაიძახიან: მოგვეცით, ჩვენ გავასამართლებთ მუშათა კლასის მოღალატეებსო. იწერება კადნიერი ლექსები, სტატიები. მაგ. „ბრალდებულმა თავი დამნაშავედ არ სცნო, მიმართავს

თვალთმაქცობას, ტყუილს, ინსინუაციებს, ისინი ხომ მოვაჭრენი არიან სიმართლით, და სინდისით". როდესაც პატრიარქი ტოვებს სასამართლო შენობას, საგანგებოდ მოწვეული კომკავშირელები მას კვერცხებს ესვრიან. და ყოველივე ამის შემდეგ კათალიკოსი ამბობს საბოლოო სიტყვას სასამართლოზე, სადაც ნიშანწყალიც არ ჩანს ნანახი უმადურობისა. პირიქით, ესაა სიტყვები ერის პატრიარქისა, რომელიც სიკვდილის საშიშროების წინაშეც იბრძვის, ზრუნავს და უყვარს: „ნუთუ ჩემი გამოსვლის წინააღმდეგი იქნება ქართველი ერის მშრომელთა უმრავლესობა, რომლის ინტერესებისათვის მინდოდა შემეწირა ჩემი თავი და ჩემი პირადი ინტერესები და კიდევაც შევწირე. არა, არ დაეიჯერებ..." და კვლავ: „გლეხობა, რომლის წინაპრების სისხლით მორწყული და ძვლებით გაპოხიერებულია სამშობლოს ველ-მინდვრები, ეს გლეხობა, მწამს, მუდამ იქნება თავისი სამშობლოს მოსიყვარულე და მისი თავისუფლების იდეის დამცველს არასოდეს არ შეიძულებს და არც გადაეკიდება". აი, კიდევ რამდენიმე ამონარიდი მისი საბოლოო სიტყვიდან ძირითად ბრალდებებთან დაკავშირებით, რაც ეკლესიური აზროვნების ერთგვარ ნიმუშად შეიძლება ჩაითვალოს: „ჩვენ, ღვთისმსახურნი, ქრისტიანულ სწავლა-მოძღვრების მიხედვით, ვალდებულნი ვართ, დავემორჩილოთ „ხელმწიფებასა მას უმთვრესსა" (ლაპარაკია მთავრობაზე), რადგან ხელმწიფებასა შინა მყოფნი „მსახურნი ღმრთისანი არიან", მათთვის უნდა ვილოცოთ და მათთვის არ ვსთქვათ ბოროტი, მაგრამ ბოროტისა არა თქმა იმას არ ნიშნავს, რომ მათ მოქმედებას კრიტიკის თვალით არ შევხედოთ, მათი შეცდომები არ აღვნიშნოთ... თუ ვხედავდი ეროვნული მოსპობის საშიშროებას, მოვალე ვიყავი ხმა ამომეღო".

საეკლესიო განძის დამალვის ბრალდებაზე წერს: „მე ემსახურებდი სოხუმში და ნივთების დამალვა მოხდა უჩემოდ... მაგრამ მართლაც რომ ვყოფილიყავი დამალვის მონაწილე, მაშინაც ვერ ჩავთვლიდი ჩემს თავს დამნაშავედ, ვინაიდან სამღვდელოება მოვალე იყო, ეზრუნა ეკლესიის ქონების დაცვისათვის და უხსოვარი დროიდან არეულობის და მტრების შემოსევის დროს მიმართავდნენ ამ საშუალებას". „თქვენი წინადადება (ლაპარაკია ეკლესიის კომკავშირისთვის გადაცემაზე) ჩვენთვის მიუღებელი იყო, ვინაითგან ამის მიღებით ჩვენ გავხდებოდით ღვთის დადგენილებისა და სარწმუნოების

მოღალატენი. ეს არის და ეს“. დაბოლოს: „როგორც ჩვენ წინაპრებს ტკბილად მიაჩნდათ სამშობლოსა და სარწმუნოებისთვის ტანჯვის მიღება, აგრეთვე ჩემთვისაც ტკბილი იქნება ის სასჯელი, რომელსაც მომისჯის უზენაესი სასამართლო მშობლიური ეკლესიის და ერის თავისუფლების დაცვის მიზნით ხმის ამოღებისათვის. ეს იქნება დაგვირგვინება იმ ჯვრისა, რომელიც ჩემგან ნატვირთია და ვატარებ ჩემი ცხოვრების თითქმის 37 წლის განმავლობაში. ჩემგან ეროვნული ინტერესების დასაცავად ამაღლებული ხმა და მსჯავრი, რომელსაც მომისჯის უზენაესი სამსჯავრო, მონახავენ თავის ადგილს ყოველის ქართველის გულში, - იმ ქართველისა, რომელსაც ჯერ კიდევ არ დაუკარგავს სარწმუნოება და სამშობლოს სიყვარული. ამითაც ბედნიერად ჩავთვლი ჩემს თავს. როგორც მორწმუნე ვიტყვი - იყოს ნება ღვთისა! - და მოგმართავთ ქრისტეს სიტყვებით: „ასულნო იერუსალიმისანო, ნუ სტირთ ჩემზედა, არამედ თავთა თქვენთა სტიროდეთ და შვილთა თქვენთა“ (ლუკ. 23, 28). წმიდა ამბროსი აცხადებს: „როგორც ჩემს წინაპრებს ტკბილად მიაჩნდათ სამშობლოსა და სარწმუნოებისათვის ტანჯვის მიღება, აგრეთვე ჩემთვის ტკბილი იქნება ის სასჯელი, რომელსაც მომისჯის უზენაესი სასამართლო მშობლიური ეკლესიის და ერის თავისუფლების დაცვის მიზნით ხმის ამოღებისთვის. ეს იქნება დაგვირგვინება იმ ჯვრისა, რომელიც ჩემგან ნატვირთია და ვატარებ ჩემი ცხოვრების უკანასკნელ თითქმის 37 წელს“.

არცერთი ბრალდებული თავს დამნაშავედ არ სცნობს. კათოლიკოს-პატრიარქ ამბროსის განაჩენი ითვალიწინებს სიკვდილით დასჯას, მაგრამ მხცოვანი ასაკის გამო უსჯიან თავისუფლების აღკვეთას 8 წლამდე, სასტიკი იზოლაციით და მთელი ქონების კონფისკაციით.ოკუპანტთა ნების აღმსრულებელ მოსამართლეებს მან შემდეგი სიტყვებით მიმართა: „სული ჩემი ღმერთს ეკუთვნის, გული-ჩემს სამშობლოს, მძორი, ჯალათებო, თქვენ და რაც გინდათ, ის უყავით მას“. ციხეში ყოფნისას მის შვილებს რამდენჯერმე მიეცათ მამის მონახულების საშუალება. ისინი იგონებდნენ, რომ კათოლიკოსი ხვდებოდა მათ ყოველთვის მხნედ და მშვიდად, თითქოს არაფერი აწუხებდა. თუ რამდენად მძიმე იყო პატიმრობის პერიოდი, იქიდანაც ჩანს, რომ მას მოსთხოვეს, თავისი ნებით გადამდგარიყო პატრიარქობიდან, რაზედაც უარი თქვა. ამის შემდეგ მის ფიზიკურ უძლურებაზე

ლაპარაკი, ალბათ, არ ღირს. 1924 წლის ბოლოს გამოცემული ამინისტიით კათოლიკოსს სასჯელს უხსნიან. როგორც მისი შვილიშვილი, ქალბატონი ანა კლდიაშვილი მოგვითხრობს, ერთ დღეს ბებიამისს (კათოლიკოს-პატრიარქის, ამბროსის ქალიშვილს) მეუსობელმა ბიჭმა ამბავი მოუტანა, კათოლიკოსი მეტეხის ხიდზე გადმოდისო, ეს ამბავი ისე სწრაფად მოედო ქალაქს, რომ როცა კათოლიკოსი სიონში მივიდა, ტაძარი უკვე მრეველით სავსე დახვდა. პატრიარქს წირვის ჩატარების უფლება მისცეს. ტაძარში უამრავი ხალხი მივიდა. შევიდა თუ არა კათოლიკოსი სიონში, ხალხი მუხლებზე დაემხო. მაშინ აღმოხდა თურმე კათოლიკოსს სიხარულით – „როგორც ჩანს, ქრისტიანობას საქართველოში ვერა ძალა ვერ გაანადგურებსო“. თუმცაღა, ღონემიხდილ მწყემსმთავარს, შუა წირვის დროს, როდესაც ამბიონიდან მრეველს ჯვარს სახავდა, გული წაუვიდა და დაეცა. მალე კათოლიკოსი ეკლესიის მართვას ჩამოაცილეს, რეპრესიები და ცილისწამება მის წინააღმდეგ არ წყდებოდა, თუმცა ოკუპანტი ხელისუფლების მცდელობა, ამბროსი ხელაია მოღალატედ წარმოეჩინათ, ამაო გამოდგა. შემორჩენილია ქადაგებები, რომლებიც მან ციხიდან გამოსვლის შემდეგ წარმოთქვა. თავის პირველ ქადაგებაში ორი წლის განშორების შემდეგ მან მადლობა გადაუხადა მრეველს იმ თანაგრძნობისათვის, რასაც გრძნობდა მათგან ამ მძიმე პერიოდში და თქვა: „ეს იყო შედეგი არა ჩემი ღირსებისა, არამედ იმისა, რომ თქვენ გიყვართ დედა ეკლესია და აფასებთ იმ ხარისხს, რომლის სატარებლად აირჩიეთ ჩემი უღირსება... რწმენის საქმეებში არ ემსგავსეთ ლერწამს, რომელიც მუდამ ქანაობს და გადაიხრება იქითკენ, საითკენაც ქრის ქარი, არამედ ხართ მტკიცენი და ურყევნი. ეს არის ჩემთვის განსაკუთრებით სასიხაულო“. მისი მამობრივი ზრუნვა მრეველზე განსაკუთრებული ძალით ჩანს ამავე ქადაგებაში. ის ამბობს, რომ სანამ თავის მოვალეობას შეუდგება, სურს გაეცნოს, რა მდგომარეობაა ჩვენს ეკლესიაში. ალბათ, გაგიკვირდებათ, ხომ ისედაც ცნობილია, რომ ეკლესია-მონასტრები დაქცეულია და გაპარტახებულიო. მაგრამ, ეკლესიაში გულისხმობდა თვითონ მათ და მათ გულებს. როგორც შემდეგ ამბობს, ეს ეკლესია მას ახლა უფრო მშვენიერი ეჩვენა, ვიდრე მანამდე. კათოლიკოსი ამბროსი გარდაიცვალა 1927 წლის 29 მარტს. საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ამბროსი ხელაია სიცოცხლეში

თავისუფლების სიმბოლო იყო, გარდაცვალების შემდეგ კი - ეროვნული გმირი, რომელიც საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის სინოდმა 1995 წელს წმ. მღვდელმთავარ ამბროსი აღმსარებლის სახელით წმინდანად შერაცხა (ვსარგებლობთ მ. ხოსიტაშვილის სტატიით, რომელიც გამოქვეყნდა გაზეთ „საპატრიარქოს უწყებანის“ № 12 (166), 2002 წ.).

ილია II

სრულიად განსხვავებულია ჩვენი თანამედროვე პატრიარქის ქადაგების ფორმა და შინაარსი. მისი მოღვაწეობის პირველ ეტაპზე ქადაგება წვდება მრეველისა და ქვეყნისათვის მძიმე პრობლემატიკას და ფილოსოფიურ აქცენტებს იძენს: ქადაგების მიზანია გააძლიეროს მრეველი და აჩვენოს გზა პრობლემის დაძლევისა. ამავე დროს, სპეციფიკას ქმნის ისიც, რომ ილია II ქადაგებებში მოღვაწეობის ერთ ეტაპზე ტოტალიტარული რეჟიმით განპირობებულ მოვლენებს ებრძვის, ხოლო საბჭოთა სისტემის რღვევის შემდეგ-ამ რეჟიმის ფსიქო-ცნობიერ კვალს: „ჩვენს დროში სამყარო სწრაფად იცვლის სახეს. ახლა წელიწადი მთელი ეპოქაა. ეს ჩვენი ეკლესიის ცხოვრებაშიც შეიმჩნევა. იგრძნობა მისწრაფება მთელი მსოფლიოს ქრისტიანთა ურთიერთგაგებისა და დაახლოებისაკენ, რაც ხელს უწყობს ხალხთა და სახელმწიფოთა ურთიერთგაგებას, ქრისტიანთა დაახლოება იწვევს იმას, რომ მტრობა და უნდობლობა წარსულს ბარდება, ისპობა ფსიქოლოგიური და სხვა წინააღმდეგობანი. ჩვენი მიზანია ადამიანური ურთიერთობების - პირადი, ოჯახური, საზოგადოებრივი, საერთაშორისო ურთიერთობების ქრისტიანულ პრინციპებზე დაფუძნება დამყარება. ეს საერთო ქრისტიანული საქმე, ქრისტიანთა გამაერთიანებელი და დედამიწაზე მშვიდობის, თავისუფლებისა და სამართლიანობის დამყარების განმაპირობებელი საქმე უნდა გახდეს“ (საშობაო ეპისტოლე 1979 წ.).

1980 წ. - „არ შეგვიძლია დავივიწყოთ, რომ ჩვენმა კაცთმოყვარე ერმა მძიმე ტანჯვა გამოიარა... როგორც კუნძულს მღერიე ტალღები დიდი მდინარისა, ისე მუდმივად გვადგა ირგვლივ ურიცხვი მტერი... ჩვენი წალეკვა უნდოდა სიბნელისა და ურწმუნოების მძვინვარე ტალღებს... ჩვენი ერი ზღაპრული ძალითა და ენერგიით ებრძოდა მუდამ მტერთა ურდოებს... პირველყოველისა, ჩვენს ხალხს სწყუროდა არა მხოლოდ თავის

გადარჩენა, არამედ გადარჩენა იმ დიდი მადლისა,. რომელიც ქრისტეს წმიდა კვართს, მოციქულთა აქ მობრძანებას და ღვთისმშობლის მიერ ქალწული ნინოსთვის ბოძებულ ვაზის ჯვარს შემოჰყვა ჩვენში. ჩვენმა ეროვნულმა სულმა ქრისტიანობის მიღების შემდეგ ისე შეიყვარა მხოლოდშობილი ძე ღვთისა, რომ დაუნანებლად ვსწირავდით თავს ჩვენს ქვეყანაში ქრისტიანობის გადასარჩენად... და ჩვენ შევინარჩუნეთ ქრისტიანობა საქართველოში, და მისი მადლით შევინარჩუნეთ თვითმყოფადობა და ეროვნული ჩვენი სიცოცხლე".

ცნობილია, რომ ყველა ხალხი, რომელმაც კი ქრისტიანობა მიიღო და შეიყვარა, სულიერი კულტურის აყვავების გ'სას დაადგა. ქართველ ხალხს კი ქრისტიანულმა მადლმა გაცილებით მეტი მოუტანა, ვიდრე სულიერი კულტურის აყვავებაა. „ქრისტიანობის გარეშე ჩვენ, როგორც თვითმყოფადი ერი, ვერ ვიარსებებდით, მოეკვდებოდით... უფრო სწორად, დაახრჩობდა მღვრიე ტალღები ჩვენს ლამაზ კუნძულს... მოგვსპობდა ის გარემოცვა, ის ურჩხული სისხლით დამთვრალი, ვერ აიტანდა ჩვენს სულსა და ქრისტიანობას... მაშასადამე, ქრისტიანობამ მოგვანიჭა გადარჩენა, შეგვინარჩუნა ეროვნული სიცოცხლე და თავისუფლება".

აღსაყდრების დღეს წარმოთქმულ ქადაგებაში პატრიარქმა ქრისტიანობის წიაღს დაუბრუნა საბჭოურ ეპოქაში პროლეტართა მიერ ქრისტიანთაგან მიტაცებული ჭეშმარიტ საფუძველს მოკლებული ლოზუნგები შრომისა და სწავლის შესახებ: „ქართველ ერს დღემდე შერჩა ცხოვრების ორომტრიალისაგან გამობრძმედილი მრავალმხრივი შინაგანი ენერგია. ჩვენი ვალია, გამოვაელინოთ მასზე ღვთით მინიჭებული ეს დიდი მადლი და შევეცადოთ, რომ ხალხმა სასახელოდ გამოიყენოს იგი, ქრისტეს მრძღვრება, რომელიც თავად მოძღვარმა საკუთარი სისხლით დაწერა, და სისხლით დაიცვა ჩვენმა ერმა, ისევე ძვირფასი და ისეთივე გ'სის მაჩვენებელია დღეს ჩვენთვის, როგორიც იყო წარსულში. ქართველმა ერმა დღესაც სარწმუნოების მადლითა და ღვთისაგან მინიჭებული ენერგიით უნდა იბრძოლოს მშვიდობის, სიკეთისა და დიდი მომავლისათვის. სარწმუნოების სიყვარული ქართველი ერისა, მისი სულიერი ენერგიიდან გამომდინარეობდა და იმავე ენერგიით უნდა შეიცნოს დღევანდელმა ქართველმაც „ახალი აღთქმის" სიბრძნე. ამ სიბრძნით შეიარაღებულმა ისწავლოს,

იშრომოს და იცხოვროს, რომ მის ცოდნას და ცხოვრებას ღვთის ზეგარდმო ნათელი ადგეს და ამავ კურთხეული ქვეყნიდან ემზადებოდეს მომავალი, მარადიული ცხოვრებისათვის".

სიტყვა ჟურნალ „მნათობის" პრეზენტაციაზე:

(„კათოლიკოს-პატრიარქის ფონდი, 30 ოქტომბერი, 2006 წელი)

„ერთხელ ჩვენთან სტუმრად უცხოელების დელეგაცია მობრძანდა, მათ შორის-ერთი ჩინელიც. მას ვკითხე: როგორ შეეძლო რომელსაც გააჩნია ასეთი ბრწყინვალე ფილოსოფია, გაეზიარებინა კომუნისტური იდეები? მან მიპასუხა: ერის ცხოვრება დაცემისა და ამაღლებისაგან შედგება. ჩვენ ახლა სწორედ დაცემის პერიოდში ვიმყოფებითო". ეს სიტყვები შემთხვევით არ გაუხსენებია პატრიარქს. ცხადია, იმავდროულად, ეს იყო შეგონებაც და გამხნევებაც ერისა, თვითშემეცნებაც და ხსნის გზის ჩვენებაც. ამიტომაც სვამს უმნიშვნელოვანეს კითხვას: რა არის საჭირო იმისთვის, რომ ადამიანმა სიყვარული და სიკეთე თესოს და არა ბოროტება და სიცრუე? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემაა 1989 წლის სააღდგომო ეპისტოლე: „მიწიერებით სავსე ცხოვრება დამახასიათებელი ნიშანი იყო XX საუკუნისა. თუ რა შედეგი მოგვიტანა ამან, დღეს ნათლად ვხედავთ. კიდევ ერთხელ გამართლდა ძველი სიბრძნე: თუ დათეს სიყვარულს, მის წილ დიდ სიყვარულს მოიმკი; თუ დასთეს ღვთისმოსაობას, სიკეთესა და სიმართლეს, მოიმკი კეთილდღეობასა და ღვთის ლოცვა-კურთხევას, ხოლო თუ დათეს ბოროტებას, სიბილწესა და სიცრუეს, შედეგად მიიღებ მწუხარებას, ტანჯვას და სიკვდილს. უპირველეს ყოვლისა, აუცილებელია ჭეშმარიტი რწმენა, რწმენა ერთიანი, განუყოფელი, წმიდა სამოციქულო ეკლესიისა, რომლის მადლსაც ატარებს მართლმადიდებლური სარწმუნოება, და მისი კანონებით ცხოვრება".

იმისათვის, რომ მრევლმა სრულყოფილად გაიაზროს, რა არის ტირანია და ტოტალიტარული რეჟიმი, პატრიარქი განიხილავს ჭეშმარიტი თავისუფლების არსს და მრევლს შეამეცნებინებს არა მხოლოდ ამ ღირებულებებს, არამედ საკუთარ თავს, რადგან ადამიანის თავისუფლებას სხვადასხვაგვარად იაზრებდნენ სხვადასხვა ეპოქაში: „ღვთისაგან გაუცხოებული ადამიანების ერთ ნაწილს მიაჩნია, რომ თავისუფლება არის ის, რის უფლებასაც აძლევს მათ

ხელისუფლება, ან ესა თუ ის იდეოლოგია. მაგალითად, ყოფილ საბჭოთა კავშირში ანდა ფაშისტურ გერმანიაში აცხადებდნენ, რომ იქ ცხოვრობდნენ მსოფლიოში ყველაზე თავისუფალი ადამიანები. სინამდვილეში კი ეს "თავისუფლება" ეფუძნებოდა საკონცენტრაციო ბანაკებსა და მასობრივ დახვრეტებს. ასეთია ტოტალიტარული სახელმწიფოს "თავისუფლება". მეორე ნაწილს კი ჰგონია, რომ თავისუფლება ყველაფრის უფლებაა, ყოველგვარი აკრძალვის უარყოფაა. მათი აზრით, მაგ. სიტყვის თავისუფლების ცნებაში შედის ბილწსიტყვაობაც, ცილისწამებაც, უსნეო ცხოვრების წესის პროპაგანდაც; აღმსარებლობის თავისუფლება - ნებისმიერი ტოტალიტარული ფსევდორელიგიური დაჯგუფების ტრადიციულ რელიგიებთან გათანაბრებას. ასეთი "თავისუფლების" შედეგია პიროვნების დეგრადაცია, სასოწარკვეთა, თვითმკვლელობები, შიდსი, ნარკომანია და სხვა უმძიმესი გამოვლინებანი".

პატრიარქი განიხილავს ტოტალიტარიზმის წარმოშობის მიზეზებს და განმარტავს, რომ „მატერიალიზმი შობს ... ტოტალიტარიზმის მიზანია ადამიანის სრული გარდაქმნა იდეოლოგიური წყობის შესაბამისად. პიროვნების შეცვლა ხდება მის მოქმედებაზე და, რაც მთავარია, აზროვნებაზე მკაცრი კონტროლის დაწესებით. ტოტალიტარიზმი კარნახობს ყველას, როგორ უნდა იფიქრონ და ითხოვს უსიტყვო მორჩილებას, რაც ნიშნავს ინდივიდუალობის, პიროვნული საწყისის გაქრობას. ამ მოვლენამ საკმაოდ ღრმა კვალი დაანინა ჩვენს შინაგან სამყაროს. პოსტტოტალიტარულ დროში ყველაზე რთული სწორედ სულიერი მონობიდან განთავისუფლების, ღვთიემომადლებული ინდივიდუალური თავისუფლების მოპოვების, პასუხიმგებლობის შეგრძნებისა და ავისა და კარგის სწორად გარჩევის პროცესი იქნება. მატერიალიზმის დღემდე არსებული ფორმა თანდათან უკანა პლანზე გადადის და ადგილს უთმობს მის სხვა სახეს - ტექნოკრატიზმს და ეკონომიკას".

როგორც ვხედავთ, ეკლესიის მოღვაწეთათვის ღვთის სიტყვა იარაღია, რომლითაც ერს უქადაგებენ საუკუნო საგზლის შემატების გზას. ხშირად ჭეშმარიტი სიტყვით სიმართლის ქადაგება უფრო დიდი გმირობა იყო, ვიდრე სხვა საშუალება, რადგან ჭეშმარიტი სიტყვის თესვას მრავალთა მოქცევა მოსდევდა. თავისთავად ეს გზა ურთულესია, რადგან

მღვდელთმთავართ არაერთგზის უწევდათ განჭვრეტა ბრძოლისა და მშვიდობის უამისა. არასწორ მოქმედებას შეიძლებოდა საერთოდ მოეტანა ეკლესიის დასასრული. არჩევანი ხდებოდა პირად და საზოგადო ინტერესებს შორის საზოგადოს სასარგებლოდ. ამიტომაც ბოლო დროის პატრიარქთაგან არაერთი წმინდანად არის შერაცხილი. შესაბამისად, მიუხედავად ზოგჯერ თვალით აღუქმელი დაპირისპირებისა, მაინც იყო გამუდმებული ომი, ბრძოლა, რადგან მიწიერი ეკლესია სწორედ მებრძოლი ეკლესიაა და რადგან „სასუფეველი ცათა იიძულების“.

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. **ილია II, 1979**: ილიაII, საშობაო ეპისტოლე, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1979;
2. **ილია II, 1989**: ილია II, სააღდგომო ეპისტოლე, საქართველოს საპატრიარქოს გამომცემლობა, 1989.
3. **ილია II, 2006**: ილია II, სიტყვა ჟურნალ „მნათობის“ პრეზენტაციაზე: კათოლიკოს-პატრიარქის ფონდი, თბილისი, 2006 წელი;
4. **ხოსიტაშვილი მ. 2002**: „საპატრიარქოს უწყებანი“ № 12 (166), 2002 წ.

ანა კალანდაძის პოეზია

ნისლიან მთებში, თვალშეუდგამ ჭიუხებთან, იქ, სადაც თითქოს ცაც და ღმერთიც უსიმოდ ახლოა, საოცარი სანახაობა იშლება:

„გაღმა ბებერი შატილი
გოროზად აიზიდება,
აქით, მიწურის კედელზე
სხვა სასწაული ინთება, -
ცარცით წერია უბრალოდ:
პოეზიასო დიდება!“

ეს მისი კრედო იყო - პოეზიის მარადიული სადიდებელი, რომელიც არსებითად მთელი მისი ცხოვრების წესი გახლდათ. მისი შინაგანი, სულიერი სავსეობის მასაზრდოებელი, უბრალოებისა და დიდებულების იმ ამაღელვებელი სინთეზით მოცემული, რომელსაც სახელად ანას პოეზია ჰქვია.

მისთვის პოეზია ის სასწაულია, რომლის მთელი ხიბლი და ბრწყინვალება უბრალოებაშია, რადგან არა გამოხატვის ფორმები და გარეგნული სამკაულები, არამედ გულის ფსკერიდან ამოსიდული გრძნობა-განცდაა უმთავრესი, ამ განცდათა გულწრფელობამ კი ადვილად პოვა სავალი გზა მკითხველის სულისაკენ.

მისი პოეზიია მრავალპლანიანია, მაგრამ ემოციური ფონი - ერთგვარი. ყველა ლექსის მიღმა სინაზით აღსავსე პოეტი ქალი დგას, რომელიც მკითხველს იმ საოცარ წალკოტში იწვევს, რომლის მებაღეცა და მასპინძელიც თავად არის. უმთავრესი და ძირითადი ხაზი, რომელიც ანას პოეზიის საერთო ხასიათს განსაზღვრავს, მძაფრი ლირიული განცდების გადმოცემაა. ეს ეხება ყველა, და მათ შორის - პატრიოტული თემატიკის ლექსებსაც. მისი პატრიოტიზმი მჭახე და ომახიანი ხმების გუგუნი კი არა, სევდანარევი და სულის სიღრმიდან ამოსული ვედრებაა, ღვთისადმი აკვლენილი ლოცვაა სამშობლოს ბედნიერების უსაზღვრო სურვილთან შენივთებული, მოფერებაა

იმ სულიერი არსებისა, რომელსაც ანასთვის საქართველო ჰქვია: „ქარი გიმღერის ნანასა," - ეს დედაშვილობის გრძნობის დუღილია...

უცხოთა ფეხქვეშ გათელილი ქართული მიწის ტკივილი მოუშუშებელი იარაა პოეტისათვის, ამ მიწის დაღი მეჩეთის გუმბათი და მოლათა კივილია ქრისტიანთა ტაძრებისა და ლოცვის წილ:

„სადღაც... ბურუსში, ართვინისაკენ
მთათა მაღალთა ცისფერი უბე,
ვითარცა მახვილს გულში განწონილს,
დღემდე შეჰკვნესის მეჩეთის გუმბათს...
ალბათ მოლათა გაბმული ზარი განფენილია
ალაჰის ქებად...
ვერ გწვდებათ თვალი და გული ჩემი
თქვენ, შორეულო ქართულო მთებო".

უნატიფესი მხატვრული ყალიბით („მთათა მაღალთა ცისფერი უბე, ვითარცა მახვილს გულში განწონილს, დღემდე შეჰკვნესის მეჩეთის გუმბათს...") პოეტი მკითხველს ამ მიწის სევდის თანაზიარს ხდის.

შორეულ საუკუნეებს გადასწვდება ანას ფიქრი და აზრი. დავითის სულს შეეხმიანება. არა საგმირო საქმეები, თავს გადამხდარი და მოგებული ბრძოლები, ქრისტიანი მეფის განცდა და სინანული უქცევია ანას თავისი ლექსის („ფეხი დამადგით...") ძირითად თემად, ყველაზე ადამიანური - ცოდვათა განცდა და ამ განცდით გამოწვეული სულიერი მდგომარეობაა პოეტისათვის საინტერესო. მეტი წყალობა - თვინიერ მიტევებისა - არ ეგულება დავითს, „საქართველოის ყოვლის მპყრობელსა" და საქართველოსთვის თავშეწირულ მეფეს... არა ხორცის, სულის დიდებაა უმთავრესი... არა ტკბობა წარმატებით, არამედ - „განცდა თჳსთა ცოდვათა," - ამგვარად ესახება გზა სასუფეველისაკენ ავტორს, ამ გზით მიიღწევა სულის სიმშვიდე.

არანაკლებ შთამბეჭდავია თამარის სახე ლექსში „შორია თამარ." ლექსის ლირიული პერსონაჟის არქეტიპის, თამარ მეფის ლეგენდარული პიროვნების წინააღმდეგობრივი შტრიხების - ქალი და მეფე, სუსტი და ძლიერი, სინაზე და

ამტანობა - ხასგასმითა და ეროიერთმორიგებით ავტორი ქმნის თამარის მხატვრული სახის ჰარმონიულ მთლიანობას. საოცარია სინაზის ძალა, აღმატებული ყველა ძალაზე... ამგვარ სინაზეს ვერავინ შეეწინააღმდეგება... ყველა ქედს უხრის! თითქოს სამყაროს რიდი და კრძალვა დაუფენია ღორღიან გზაზე... ამ გზას მიუყვება თამარ მეფე - ქალური სინაზით ძლევამოსილი. სამყაროს მთლიანობა კანონზომიერებათა უწყვეტი, ლოგიკური ჯაჭვით განისაზღვრება. ამ ჯაჭვის რღვევა იწვევს თავისთავად სამყაროს დისჰარმონიას, რომლის საფუძველიც ბოროტება და ძალადობა, კაცისკვლა, დაპყრობა და სხვათა ჩაგვრა, ადამიანის სახე-იდეის მსხვრევაა, ხოლო ალტერნატივა - სიყვარული, თავგანწირვა, ღვთის გზაზე სიარული - ძნელადსავალ გზაზე... ამ გზაზე მომავალი თამარის დანახვაზე

„ცის ღიმილი აღაჩინა ცამან,
ვარდს აღმოხდა ხმაი საოცარი...“

ცა-ღრუბლის თუ ყვავილთა სიმბოლიკა ამ სამყაროს მთლიანობის წარმოსახვისათვის არის მოხმობილი, ხოლო მთლიანობის დაცვა-აღდგენისათვის თავგანწირვა, ტკივილისა და სიმძიმილის დათმენაა საჭირო... უზვეულოდ გრძელი და მძიმეა თამარის მიერ არჩეული გზა, ბოლო არ უჩანს მანძილს... მაგრამ მეტია მიზნის ერთგულება, ბევრად აღმატებულია სიყვარულის ძალა... და ისევ - ავტორისათვის უმთავრესად საინტერესოა არა გმირი, ლეგენდა, წარმატებული მოღვაწე, არამედ ის, რაც მიღმიურია, გზა გმირობისაკენ, რომელიც ადამიანურ განცდებზე და სიძნელეებზე გადის.

მცირე დეტალითა და დიდი ოსტატობით პოეტი უზეეულო სიცოცხლესა და უშუალობას სძენს ლირიულ გმირს:

„ყაყაჩოებს ცეცხლი ენთოთ ტანზე,
ჩუმი ნამი ირეკლავდა არილს:
დედოფალსაც როგორ გაეცინა,
როს პეპელა აუფრინდა წინა
ჭრელი, პაწაწინა...“

სახე-სიმბოლოებითა და მინიშნებებით ავტორი იმთავითვე იმედიან განწყობილებას უქმნის მკითხველს:

„გამარჯვებას უყიოდა თამარს,
ბებერ კლდეზე არწივი რომ იჯდა:
ფრთას გაშლისო საქმე შენთა ნიჭთა...“

ავტორი ისტორიულ რეალობას მხატვრულ ყალიბში აქცევს. მოკლე, ლაკონური ფრაზებით აცოცხლებს ბრძოლის სურათს და გამარჯვების ჭეშმარიტად გათავისებულ სიხარულს მკითხველსაც უშურველად უზიარებს:

„ბეზღო, ნუქარდინ ბოროტს და თამამს,
ქართველი ხალხი უნდოა მტერთან...
სუსტია თამარ, მძლავრია თამარ
და არცა ღირს ხარ მის ფეხთა მტვერთა
მოწმენდად ძვირფას ხამლისგან მისა!
შენ მისთვის ბრძანე დაცხრობა მზისა,
მზე დაცხრა შენდა!“

მუხტი და ემოცია გულწრფელია და გამჭვირვალე, მკითხველისა და ავტორის პოზიცია - თანხვედენილი!

ასეთივე მძაფრი ემოციით, მაგრამ, ამასთან, ტრაგიზმით არის გაჯერებული ლექსი, რომელიც ავტორმა კახეთის ულამაზეს ასულს, ქეთევან დედოფალს უძღვნა. ლექსში თითქოს თავად ავტორიც იმგვარივე ტანჯვით იტანჯება და იმგვარივე სიკვდილით კვდება, როგორითაც - წამებული წმინდანი. სინაზე აქაც ტინზე უმტკიცესია, ბოროტება - კნინი, ქონდრისკაცი, რომლის ფიზიკური ძალმოსილება სულიერ სიმტკიცეს ვერასდროს შეეტოლება, მასზე გამარჯვებას ვერ იზეიმებს, ამადაც უძლურებას სისასტიკით ფარავს („დაფდაფებს ჰკრეს განარისხთა, ცხელი შანთი მიუტანეს ბროლის მკერდთან...“).

პრობლემის განზოგადებით საქართველოს მწარე ისტორიულ რეალობაზე დააფიქრებს მკითხველს ავტორი. ქეთევანი არც პირველია და არც ერთადეროი, ვინაც ამგვარი ძალადობის მსხვერპლი გახდა. პიროვნებათა ბედი მთლიანობაში ქვეყნის ბედის ანარეკლი და გამოძახილია, ქეთევანის ჯალათი სრულიად საქართველოს ჯალათია, რომელიც მასთან ერთად საქართველოსაც შანთავს და აწამებს. ტანჯვის მოლოდინში გამედგრებული დედოფლის ალეგორიულ განსახოვნებას ვარდის სიმბოლოს მეშვეობით წარმოადგენს ავტორი („სიკვდილის წინ ქართლის ვარდად გაეხარა...“). ვარდის სიმბოლიკა ქეთევანის

სახესთან მიმართებაში სხვა ლექსშიც („მას, .. ალავერდის დიდებულ ტაძარს“) გვხვდება. აქ უკვე ფერთა გამას იშველიებს პოეტი და წითელი და თეთრი ფერების ვარირებით ალეგორიულ სახე-სიმბოლოებს ამკვეთრებს: ერთგან თეთრი ვარდები - სისპეტაკისა და სიწმინდის განსახიერება -

„მრავალმოწამე გურჯთა დედოფალს
კალთა სავსე აქვს თეთრი ვარდებით...“

სხვაგან წითელი ვარდები - მოწამის მიერ დაღვრილი სისხლისა და ტანჯვის სიმბოლო -

„ამობრწყინდება დიდი ნათელი
მარადიული მწუხრის წინაშე...
წითელი ვარდით გზა ეფინება:
ცოდვილიანი ნანობს შირაზი“

სიკვდილი ყოფიერების ის ფორმაა, რომელთანაც ადამიანთა ყველაზე მძაფრი ემოციაა დაკავშირებული. სიკვდილის თემატიკას არაერთი ავტორი შეხებია. ეს თემატიკა სულს უფორიაქებს ანასაც.

სევდა და კაეშანი, სიკვდილის აჩრდილი, მიტოვებული სასაფლაო და გარდაცვლილთა ლანდები, რომელთა ჭირისუფალი მხოლოდ თოვლია, წუთისოფლის წარმავალობაზე და სიკვდილ-სიცოცხლის მარადიულ თემებზე ჩააფიქრებს პოეტს:

„სასაფლაოზე ქარი დაძრწის
და აკლდამებში დაეძებს სადგურს...
ყვავნი სამრეკლოს გარს უვლიან
და თვალთა კრთომით
დაეძებენ მყუდრო სავანეს
და ტირის თოვლი
ობოლთ სამარეს...“

აქვე ავტორი მსუბუქი შტრიხით იმ უცვლელ ღირებულებებზე მიგვანიშნებს, რომლებიც ჟამთა სვლას არ ექვემდებარებიან:

„დუმს სასაფლაო სევდიანი,
ვით ძველი ქალდუ...
გულში ინახავს კაეშანს ფარულს,
კითხულობს მთვარე ქვის ძეგლებით
უძველეს ქართულს -
ნუსხურს და მთავრულს...“

თუმცა სიკვდილი პოეტისათვის არ არის ყოფიერების ბოლო წერტილი. ირეალური სამყარო, როგორც ღმერთის, ღვთიური არსებებისა თუ გარდაცვლილ სულთა სამყოფელი, რეალურ სამყაროსთან სინთეზში მოაზრებული, მისთვის ერთ კოსმიურ მთლიანობას წარმოადგენს. ამადაც მისტიური კავშირი გარდაცვლილთა სულებთან მისთვის არა შიშისმომგვრელი და შეუძლებელი, არამედ შესაძლებელი და სასურველია:

„ამ დიდებული და ციაგი ვარსკვლავის სხივი
ისე მამშვიდებს...
მაუწყებს იგი,
რომ არსებობს სულთა კავშირი
მარადიული და დიდებული...
რატომ ჰგონიათ, რომ წასულნი ჩვენგან
მიწაზე არასოდეს დაბრუნდებიან?
ხედავ, ისინი თან შერთვიან კოსმიურ სხივებს
მიწით აშლილნი...
ო, ციაგი ვარსკვლავის სხივი ისე მამშვიდებს...“

სიცოცხლის ძალა სიკვდილშია, სამყაროს მარადიულობა კვდომისა და განახლების უწყვეტი მდინარებაა. ანა ყოფიერების ამგვარ ფილოსოფიურ ასპექტსაც რომანტიზმით მოსავს:

„უცხო ყვავილის გამხმარ ღეროებს
ქვის ხეობაში მარტოდღა შთენილთ
რად ჩაუქინდრავთ თავი მწუხარედ?
მათ გარდასული სიტურფეც შვენით...
რად მისტირიან თავის გვირგვინებს
გაძრცვილთ, განპარულთ ძვირფასი თვლებით?..
მათ არაფერი ქვეყნად არ უნდათ -
თვის სულის მძიმე გლოვაში თვლემენ...

ქარების გუგუნს, ღრუბელთა ქროლას
არ აღიბეჭდენ მათი სულები?
გამოიღებენ კელავ ახალ ფოთოლს
და თეის გვირგვინებს დაიბრუნებენ“.

განშორებას თითქმის ყოველთვის სევდის სიმძიმილი ახლავს. მაგრამ ზოგჯერ განშორება უფრო მეტს, დასასრულს ნიშნავს, დასასრული - სიკვდილს. განცდის ობიექტის რაობა (ფოთოლი იქნება თუ მთა, სულიერი თუ უსულო სამყარო) გრძნობას სიმძაფრეს ვერ აკლებს... შემოდგომის სევდა, ქარების კვნესა, სიცოცხლის მიმწუხრი, როცა ბუნება საძილედ ემზადება, როცა ზამთრის მეუფება ახლოვდება, თითქოს სამყაროში დაკარგულ ბავშვად გაქცევს. ლირიული გმირის სევდას მლოცველებივით ზეატოტილი ხეები და უგზოდ გადაკარგული ფოთლების გოდება ამძაფრებს:

„ატირდნენ მთები და
ლამის მეც ავტირდე,
ნაძვები დაღონდნენ
და მეც, მეც ვღონდები...
მოწყდნენ და გაფრინდნენ,
გაფრინდნენ,
გაფრინდნენ
ფოთლები... ფოთლები...
ხეთ ხელი აღაპყრეს
და ღმერთი ადიდეს,
მაგრამ უჩვეულო
კვნესით და გოდებით
მოწყდნენ და გაფრინდნენ,
გაფრინდნენ, გაფრინდნენ,
ფოთლები... ფოთლები...“

ლექსში თითქოს შემოდგომის სევდიანი მუსიკა ჟღერს და ამ სიმფონიას ხეთა ჩუმი კვნესა და მოთქმა უერთდება.

სხვაგან პოეტი ზამთრის მომლოდინე დედამიწას ტკივილებ'ში შეეხიდებია, მის ჭირისუფლად ქცეულა, დედამიწისა, რომელსაც მშვენიერი სამოსი შემოაძარცვეს და სული გაუთოშეს, ყველა ყვავილს გამოათხოვეს და აიძულეს

შებილწული სალოცავებივით გაეწირა გაშიშვლებული ველ-მინდვრები:

„შენ ემზადები თოვლისათვის,
ვარსკვლავის სხივებს
გული დაუხშე და გაახმე
ყველა ყვავილი...
გაშიშვლებული ველ-მინდვრები
მიუგდე წვიმებს
შეგინებული სალოცავივით...
შორს გადახიზნე ყველა ჩიტი,
შორს გადაკარგე
და ყოველ ფოთოლს დაუმკვიდრე
სასუფეველი...
მოდის ზამთარი თეთრი ცხენით,
ცივი ხელებით,
ვითარცა მტერი
და მშვენების შენის მრბეველი...
შენ ემზადები თოვლისათვის,
ო, დედამიწაე!“

ზოგჯერ უმცირესი, თავისი არსით, უდიდესია... პოეტი ბუნების ნაწილია, მასთან შენივთებული, ამიტომაც ხისა თუ ფოთლის მესაიდუმლეს თავადაც ტკივილის გამსიარებლად უბრალო მინდვრის ყვავილი დაუგულებია:

„ყვავილს შვჩივლებ
ცისფერთვალებიანს,-
მე ვდარდობ ნამეტურ,
მე ვტირი, რამეთუ...
ძალუმ მყვარებია!“

ანას პოეზიის მძლავრი და ღრმად განტოტილი ფესვები მრავალსაუკუნოვანი ქართული ენითა და კულტურით საზრდოობს. მისი მხატვრული სტილი არქაულისა და თანამედროვე ფორმების ის ჰარმონიული შეხამებაა, სადაც არც ერთი ყალბი ბგერა არ უღერს. პოეტი ფორმის გამოკვეთისასაც ისეთივე დახვეწილობით, უბრალოებითა და ოსტატურობით

გამოირჩევა, როგორითაც ობრობრივ-შინაარსობრივი თუ ემოციური ასპექტის ჩამოყალიბებისას:

„განიად გპოვებდი:
მექმნები შიშად და არა ლხენად...
თუ ჩაქრე, მეცა მიეფრკები ქრობად,
ფოთოლთა ცვენად...
თუ არა -
მუდამ დამიბრუნდება ჩემივე რწმენა,
მსე დიდებული - ვით ლამაზ მინდვრებს...
შენ მე ყოველთვის მომცემ წყნარ სადგურს,
სულთ დასამკვიდრებს".

ძნელი წარმოსადგენია ფორმით მეტად დახვეწილი, მეტად რომანტიული და თავშეწირვის გრძნობით გაჯერებული სტრიქონები. ნამდვილი სიყვარული შორსაა ანგარებისაგან. ამგვარი გრძნობისათვის ყველაზე დიდი ფასეულობის - საკუთარი სულის შეწირვა განაცდევინებს ჭეშმარიტ სიხარულს ტრფიალს:

„მე შენ დაგხურავ ლამაზ გვირგვინს
და მით მიწიერს
ჩემს საიდუმლოს გასიარებ,
ო, ფიქრთა ჩემთა,
მე ავმაღლდები შენს ლურჯ ცაზე,
შენთვის ვიბრწყინებ,
აღვინთები და დავშრები შენდა!"

ძნელია წერო ადამიანზე, რომლის პოეზიასთან მთელი ბავშვობა გაკავშირებს, რომლის ლექსებიც მხოლოდ პოეზია კი არა, ჩვენი ფიქრისა და განცდის გახმიანება, გრძნობის გამოკვეთა და ემოციის თანხვედრა იყო, ადამიანზე, რომელიც ასე უსომოდ ძვირფასია და, რომელიც გარდასული ეამის კუთვნილებად ქცეულა უკვე. მისი საფლავის ეპიტაფიად ალბათ ყველაზე მეტად ლადო ასათიანისადმი მიძღვნილი მისივე ლექსი გამოდგებოდა:

„სადმე, ახლოს მზეი გაშლის აკაციებს

და ყვავილნი,
მათ გულმკერდსე დაფანტულნი,
მოვლენ შენთან, იტირებენ და ქართული,
და ქართული, „უფლის ხელით დახატული“
სასაფლაო ქვის კალთაში დაგაძინებს
და, თუ მუდამ შენ მღეროდი ტკბილი ენით,
სასაფლაო? სასაფლაო დუმილს ირჩევს,
ქარი მოვა, მზეც ჩამოვა ხშირად ზენით
და „თბილ საფლავს“
თვის ოქროს ფეხს დააბიჯებს...
სიკვდილი კი არ მოსულა მგოსნის კართან,
ასეთია ქარიშხლიან სულის ბოლო...
ფიროსმანი? ფიროსმანიც მოვა,
რათა შენს სევდიან,
„თბილ სამარეს“ ეამბოროს...“

დამოწმებული ლიტერატურის ნუსხა:

ანა კალანდაძე, ლექსები, თბ. 1976 წ.

ნანა მრევლიშვილი

სამრეკლოების მდუმარე ჩრდილში...

(ოთარ ჭილაძის ლექსის
„სამრეკლოების მდუმარე ჩრდილში“ გამო)

ოთარ ჭილაძის ლექსი „სამრეკლოების მდუმარე ჩრდილში“ პირველად 1963 წლის 28 ივნისს გამოქვეყნდა გაზეთ *ლიტერატურულ საქართველოში* და თავდაპირველი ვარიანტის მიხედვით იგი ესპანელ პოეტს მ. მ. ბარენკოს ეძღვნებოდა. მოგვიანო პერიოდის ვარიანტების მიხედვით კი ავტორი ლექსს ისევ ესპანელ პოეტს, მაგრამ ამჯერად ფედერიკო გარსია ლორკას ხსოვნას უძღვნის, რომელიც 1936 წელს ესპანეთის სამოქალაქო ომის დროს მოკლეს.

მზე და მიწა, ხასხასა ნარინჯისფერები, ვერცხლისფერი შადრევნების სასიამოვნო შხეფები, ფორთოხლის ბაღი, რომელშიც უცოდველი ბავშვები დარბიან – მშვენიერების ჰარმონია... ამგვარი ფერებით აცოცხლებს ოთარ ჭილაძე ესპანეთის უძველეს მიწას და უცებ ავტორი მშვენიერების ესთეტიკას მკვეთრი მოულოდნელობით ანაცვლებს სიკვდილის თემას, სიკვდილისა, რომელსაც თითქოს აქ, ამ უსრულველ გარემოში არაფერი უნდა ესაქმებოდეს, რომელიც არღვევს ლოგიკას, რომელიც ერთი დიდი არაკანონზომიერებაა...

ლექსის მთავარი თემა ადამიანია, ადამიანი თავისი არსით, დანიშნულებით, პიროვნული რეალიზების ინდივიდუალური გზებით, თავისუფლებისაკენ სწაფვითა და ტრაგიზმით, ადამიანი – ზნეობითა და უზნეობით, ჰუმანიზმნითა და გულგრილობით, ადამიანი – სახე ღვთისა და ალტერნატივა ღვთის ხატისა, ადამიანი – ცასა, მიწასა თუ ქვესკნელს მოაზრებული... ადამიანი – სოციუმი და ადამიანი – ინდივიდი... სალექსო ფორმის დასაზღვრულ ჩარჩოებს მიღმა პოეტი ვრცელ კონტექსტს გადაშლის აზრისა, მრწამსისა, იდეალისა...

მკითხველის თვალწინ მთელი სიმძაფრითა და შემზარავობით წარმოდგება ტრაგედია პოეტისა, რომელიც სრულიად ახალგაზრდა ემსხვერპლა სიბნელეს, უსამართლობას, ძალადობას:

„პირინეიზე, ესპანეთში, მზის ქვეყანაში,
ფორთოხლის ბაღში, შადრევნების
ვერცხლისფერ მტვერში,

არაფრისმცოდნე ბავშვების თვალწინ,
სამრეკლოების მდუმარე ჩრდილში -
მოკლეს პოეტი და მისი სისხლი
გაინაწილეს ციხის კედლებმა,
როგორც დროშები."

ლექსში სამი ძირითადი პლასტი იკვეთება: სივრცე, რომელშიც ბოროტება დასადგურებულა - ჯალათი და მისი ოჯახი; სივრცე, ტრაგიზმით გაჯერებული, შეწყვეტილი ახალგაზრდა სიცოცხლე და ამ ტრაგედიით შეძრული ჭირისუფალი; და საზოგადოება, რომელსაც თავისი მკვეთრი პოზიცია აქვს განვითარებული მოვლენების მიმართ. ლექსის ფინალურ ნაწილში ავტორისეული ნარატივი წარმოდგენილია დიაქრონიულ ჭრილში, ხოლო კონკრეტული პიროვნული ტრაგედიის განზოგადებით ავტორი აღწევს პრობლემის განზოგადებას.

პოეტი სულ რამდენიმე შტრიხით, პრაქტიკულად – მინიშნებებით, ქმნის ჯალათის მხატვრულ სახეს, რომელიც საკმაოდ სრული და შთამბეჭდავია. ჯალათის სივრცე შემოსაზღვრულია, ეს სივრცე სოციუმის სივრცის მიღმური და ალტერნატიულია. ხოლო ალტერნატივის საფუძველი აქ ზნეობრივი კოდექსია. ამ კაცის ცხოვრება მონოტონურია და უემოციო. მისი პროფესია კაცისკვლაა და, თუმცა სისასტიკე ხელობად გაუხდია, მკითხველი ვერ ხედავს, რომ ის საკუთარი ქმედებებისა და, ზოგადად, ცხოვრების წესის მიმართ რაიმე ემოციას ავლენდეს. ადამიანი, რომელსაც იგი ყველაზე ღირებულს, სიცოცხლეს არომევს, მისთვის არ არის ინდივიდი თავისი პიროვნული თვისებებით, არც მსხვერპლია, უბრალოდ, მორიგი განსასჯელია, მორიგი სამუშაო დღის ნაწილი. ჯალათის სული გლუვია და ტლუ, მისი სისასტიკე – მექანიკური... ვერც კი ხვდება, რომ ცოდვით საზრდოობს და ცოდვით კვებას ცოლსაც და შვილსაც... პოეტის პოზიციით, ჯალათის სული საბოლოოდ დაღუპულია, მისთვის ხსნის პერსპექტივა არ არსებობს. ამ შემოსაზღვრული სივრცის შიგნით პოეტი კიდევ ორ პერსონაჟს მოაქცევს – ჯალათის ცოლს და შვილს.

ცოდვის თანაზიარების მეტაფორულ სახედ პოეტი ირჩევს „პურს არსობისას." არაერთ კულტურაში აქვს პურს

საკრალური დატვირთვა. ახალი აღთქმის მიხედვით, წმიდა ევქარისტიის დროს არტოსის მიღება გზაა განწმედისა და ღვთაებრიობასთან ზიარებისა. ჯალათის პური სხვათა სისხლითა და ტანჯვით არის გაჯერებული, ცოდვიანია, ამ პურით იგი ცოდვის თანაზიარს ხდის საკუთარ ოჯახს, ადამიანთა სისხლით არის დალაქული მათი სულიცა და სამყოფელიც. ეს ერთი მხრივ. მეორე მხრივ, არანაკლებ მნიშვნელოვანია ოჯახის წევრთა პიროვნული ნებაც. ამგვარად იკვრება ცოდვის წრე.

პოეტი მიგვანიშნებს, რომ, ჯალათისაგან განსხვავებით, ჯალათის ცოლი მიმხედარია საკუთარი ყოფის უსნეობას, მას სულს უმძიმებს ადამიანთა ტანჯვის კვალი, საკუთარ უბადრუკ ყოფაზე დაღად გამოსახული, თავგანწირვით ცდილობს ამ კვალის მოშლას, მისგან თავის დაღწევას... მაგრამ ამაოა მისი მცდელობა, რაკიღა იგი ბოროტების არსს კი არა, მის კვალს ებრძვის, რადგან მან დაუთმო უსნეობას, ძალადობა, თვალი დაუხუჭა დაცემას, საკუთარი ნებით გახდა თანაზიარი მცოდველობისა, ბინადარი ცოდვილის ჭერისა, გამზიარებელი ჯალათის სარეცლისა... მისი სხეული საზრდოობს „პოეტის სისხლით ნაყიდი პურით“ და ყოველღამ ვნებას უცხრობს „ლაჩარს და მონას,“ კაცს, რომელსაც ღირსება არ გააჩნია...

„ტყუილად რეცხავ ჯალათის ცოლო!
არ მოშორდება შენს ღარიბ ჭურჭელს
სისხლის ლაქები.
მე მეცოდება შენი ქალობა,
შენი სხეულიც
და შენი სულიც - თავშესაფარი
ლაჩრის და მონის.
შესაცოდია, რა თქმა უნდა, თუკი არ
იცი, ვის ვნებას აცხრობ.
თუკი არ იცი, ვის უჩუმდები.
თუკი არ იცი, რომ ყოველ ღამე
გველი გეხვევა და არა მკლავი. თოკი
გეხვევა სახრჩობელების, -
ადამიანის ცრემლით და სისხლით
და ბოლო კვნესით დამძიმებული...“

ჯალათის ცოლი, არა თავად ცოდვის მოქმედი, მაგრამ გამზიარებელი ქმრის სარეცლისა, ქალი, რომელსაც არ

ჰყოფნის ნება და გამბედაობა, უერთგულოს ზნეობას, ისეთივე ცოდვიანია, როგორც ჯალათი, ისევე ემიჯნება საზოგადოებას, ისევე ისპობს მომავლის იმედს და უფლისაკენ მიმავალ გზას, როგორც - მისი უსნეო ქმარი.

პოეტის ამგვარი რადიკალური დამოკიდებულება ოდნავ შერბილებულია ჯალათის შვილის მიმართ. მართალია, ისიც გარიყულია საზოგადოებისაგან, ისიც საყოველთაო ზიზღისა და სიძულვილის საგანია, მაგრამ მისთვის ჯერ ყველაფერი არ დასრულებულა, მას ჯერ კიდევ შეუძლია ხსნის გზა მოძებნოს, ზურგი აქციოს მამას, რომელიც თავად არ აურჩევია, შეცვალოს განგების განაჩენი და ჭაობიდან გამოიტანოს სული, „როგორც ყვავილი ჯერ გაუშლელი," გაემიჯნოს ცოდვას. მაშინ შეძლებს თავი დააღწიოს სიძულვილს, მგლოვიარე დედების მრავლისმეტყველს მზერას... შეძლებს სხვათა ტრაგიზმში, სხვათა სიკვდილში აღარ დაიდოს წილი...

უცნაურია სიცოცხლის ძალა, ის თავის თავში იტევს უამრავს ფერს, უამრავ სითბოს, სხივებს, იმედებს... პოეტის გული თანაბრად ეტრფის უმცირეს ჩიტსაც და სამყაროს მანათობელსაც... პოეტის მზერის თბილი სხივები სილამაზეს მიაგნებს ქვაშიც და ფოთოლშიც... იგი საკუთარ ანარეკლს დაეძებს შეყვარებული გოგოს თვალებში... თვალებში, რომლებიც მას ხედავენ ისეთს, როგორიც არის... ღიას სიყვარულისთვის... მისი სული მსუბუქია და ვრცელი... იტევს მზესაც, მთვარესაც და ვარსკვლავებსაც... აქ საოცარი სიმფონია იღვრება, რომელსაც მხოლოდ ფაქიზი სმენა და ნატიფი სული აღიქვამს...

...და ეს პოეტი მოკლა ჯალათმა, პოეტი, რომელიც

„ფოთოლი იყო ფორთოხლის ხისა
და მისი ჩრდილი
ფარფატებდა ქვაფენილებზე
და შეყვარებულ გოგოს თვალებში...
ფოთოლი იყო ფორთოხლის ხისა,
მზის მოტრფიალე და მომღერალი.
და იმ ფოთოლზე სხდებოდნენ ხოლმე
ჭრელი ჩიტები და ვარსკვლავები...
მთვარეც ჯდებოდა, ღრუბელიც,
ქარიც, წვიმაც და თოვლიც..."

სიკვდილი შეუცნობელი მოვლენაა, არაღვთაებრივი, არაარსობრივი... ბიოლოგიურად იგი ორგანიზმის სიცოცხლის პერმანენტული დასასრულია, რელიგიურად – გარდაცვალება, ერთი სამყაროდან სხვა, თვისობრივად განსხვავებულ სამყაროში გადასვლა... რეალურად – აბსოლუტურად შეუმეცნებელი და უსვეულო მოვლენა, კაცმა არ იცის, დასასრული თუ დასაწყისი. მაგრამ შვილის სიკვდილი, ეს ნამდვილად სამყაროს დასასრულია დედისთვის!

...თითქოს ღმერთი გაქრა, სამყაროში ყველა სინათლე ჩაქრა, წყვდიადი გამეფდა, სიცოცხლე დასრულდა... გრძელდება მხოლოდ არსებობა, უსაგნო, უნივთო, არაფრობის შენამსგავსი, რომელსაც კვებავს დუმილი და სასოწარკვეთა, დედა, რომელიც ჰყვედრის სამყაროს საკუთარ ტკივილს უცრემლოდ, ჯიუტად... მისი დუმილი ყველა კივილზე ხმამაღალია, მისი ტკივილი ვერა საზომით ვერ ი'ზომება...

„ხედავთ, კედელთან
მიხვეტილ ძონძებს,
ბებერ მუშტივით
შეკუმშულს მტვერში?
ის წუხანდელი მსხვერპლის დედაა,
ციხის კედელთან დევს,
როგორც ნაღმი,
აფეთქებამდე გაუქმებული.
ის აქ იქნება, სანამ ამქვეყნად
იქნება ციხე...“

ესპანეთში, მზის ქვეყანაში, უამრავი სიცოცხლე წაიყოლა რაინდულმა ასპარეზმა, უამრავი პოეტისა თუ მატადორის თავგანწირვას გლოვობდნენ ესპანელი ქალები... მაგრამ ავტორისათვის მისაღებია არა უმი'ზნო და უსაგნო თავგანწირვა, არამედ – მიზანმიმართული და ჭეშმარიტად ღირებული. მისთვის ცალსახად დიფერენცირებულია მატადორის და პოეტისა თავგანწირვის მოტივაცია. პირველის თავგანწირვა უმიზნოა, მხოლოდ სანახაობრივი, მისი სიმამაცე – უაზროდ გაფლანგული, ხოლო მეორე – ჭეშმარიტად ღირებულ მი'ზანს ემსახურება და კიდეც ხდება თანაზიარი მარადიულობისა - „პოეტის მხურვალე სისხლი სამარადისოდ გადადის ხალხ'ში.“

ირენეს სახით აკტორი ლექსში შემოიყვანს ესპანელი ქალის განზოგადებულ სახეს, ქალს, რომლსაც საუკუნეების მანძილზე ახალგაზრდების შეწყვეტილი სიცოცხლის გლოვა რგებია ხვედრად, მისი ცრემლი ძველია, ტკივილი – მძაფრი, დაუყუჩარი... მაგრამ ეს მწარე რეალობა ანომალიაა, მისი გაგრძელება აღარ შეიძლება, გლოვა უნდა დასრულდეს და ირენეს დებმა და დობილებმა მთელი ძალისხმევა უნდა მიმართონ იქეთკენ, რომ მამების მსგავსი ხვედრი აარიდონ საკუთარ შვილებს...

„ირენეს დებო და დობილებო,
შემოიხიეთ შავი კაბები
და აუხვიეთ ხარებს თვალები
და შეუკარით ჯალათებს ხელი...“

არსებობს თემები, რომლებსაც მუდმივად უტრიალებს ადამიანი ასრი და ფიქრი, თემები, რომლებიც აფორიაქებს შემოქმედის გონებას, ასეთი თემები უცვლელია, გამოხატვის ფორმებია მრავალგვარი. სიკეთისა და ბოროტების ოპოზიციური მიმართება ის უკვდავი თემატიკაა, რომელსაც არაერთი შემოქმედი ჩაუფიქრებია. „ყოველთვის ებრძვის ბოროტს კეთილი, ხან ერთი იმარჯვებს, ხან მეორე, მოსპობით კი არც ერთი არ მოისპობა, რადგან ცხოვრებისთვის ორივე თანაბრადაა საჭირო. ერთი მეორის საზომია, რადგან არსებობს ბოროტება, იცი რას ნიშნავს სიკეთე“ (ჭილაძე 2010:21).

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. ლიტერატურული საქართველო, თბ., 1963 წ., 28 ივნისი
2. ჭილაძე ო., ცა მიწიდან იწყება, თბ., 2010

ინტერნეტრესურსი:

http://sulistoria.blogspot.com/2013/03/blog-post.html

ეკა ჩიკვაიძე

მხატვრული ნაწარმოების სათაურის გააზრებისთვის

ნებისმიერი მწერალი, ნებისმიერი მთხზველი საგანგებო ყურადღებას აქცევს მხატვრული ნაწარმოების დასათაურებას. ამიტომაც ძალიან ხშირი და გაერცელებულია „სამუშაო სათაურის“ ცნება. ასეთ პირობით სათაურს ნებისმიერ ავტორთან წავაწყდებით. თუკი დავაკვირდებით რომელიმე მწერლის მუშაობის პროცესსა და თვალს გავადევნებთ აკადემიურ გამოცემას, ვნახავთ, რომ ასეთ პირობით სათაურთა ნუსხა საკმაოდ დიდია. მწერლისთვის უპირატესი მიშვნელობა აქვს ფორმისა და შინაარსის მისადაგებას. ამას კი ყველა საკითხითა და დეტალით, მათ შორის, სათაურისთვის სათქმელის ზუსტად მისადაგებითაც, ემსახურება. მაგალითისთვის დავიმოწმებთ კ. გამსახურდიას, რომელიც წერილში „როგორ ვწერ“ (lib.ge/book.php?author=347&book=3338) აღნიშნავს: **„საერთოდ, ქვეშეცნეულად ვწერ. მეტწილად სათაურიდან გამოვდივარ: ვერ გეტყვით, თუ როგორ ხდება ეს, როგორ გამოუდგება ერთს ან ორ სიტყვას, სათაურში გახმაურებულს, ათასი და ათი ათასი (როგორც ახლად გაჩენილ დედას – ნაყარი ფუტკარი). სათაურის დაწერიდან უკანასკნელ წერტილის დასმამდის შემდეგი პროცესებიც უნდა ვიგულისხმოთ.** სამჯერ, ოთხჯერ, ხან მეათეჯერაც გადაწერა, მერმე მანქანაზე გადაბეჭდვა, გადანაბეჭდის კორექტურა, შემდეგ ანაწყობის მრავალკეცი შესწორება და შემოწმება“. რუსი მწერალი ივ. ბუნინი კი ამავე სათაურის მქონე წერილში - „როგორ ვწერ“ შენიშნავს (http://lib.ge/book.php?author=308&book=10941): „მწერლის მიერ შერჩეული ფორმა განუყოფლად დაკავშირებულია შინაარსთან და იბადება თვით შინაარსიდან“. ცხადია, სათაურიც შინაარსიდან გამომდინარეობს და, პირიქით, შინაარსი – სათაურიდან. ამიტომაც ნაწარმოების გააზრებასა და ანალიზსაც სათაურზე დაკვირვებით ვიწყებთ. ხშირად ინფორმაციულია აკადემიურ გამოცემებში დაცული ცვლილებაც, რაც შინაარსის იდეისთვის დაქვემდებარებისა თუ სტილური დამუშავების გზას გვაჩვენებს ხოლმე. მაგალითისთვის, ილიას, თუნდაც, რამდენიმე თხზულებას რომ გადავხედოთ, ვნახავთ, როგორ იცვალა სახე მისი თხზულებების სათაურებმა

პირვანდელი ვერსიებიდან ჩვენთვის ნაცნობ დასახელებებამდე: „ქართველის დედას“ ერქვა „დედა და შვილი“ (ამ სათაურით პოემა დაიბეჭდა 1908 წელს), „კაკო-ყანაღს“ - „ეპიზოდი ყანაღის ცხოვრებიდან“, „მეფე დიმიტრი თავდადებულს“ - „ბრმა მეფანდურე“, „განდეგილს“ - „მეუდაბნოე“ და ა.შ. ცხადია, ილია გამონაკლისი არაა. ცვლილებათა მიზეზი ზოგან შინაარსისა და იდეის უკეთ ასახვვაა, ზოგან კი სტილის დახვეწის სურვილიც გამოკრთის ძირითად აზრობრივ დამუშავებასთან ერთად. ასეთივე იქნება სურათი, თუკი ნებისმიერი მწერლის თხზულებების აკადემიურ გამოცემას ჩავხედავთ და სათაურთა სახეცვლილებას დავაკვირდებით.

თუკი სასკოლო სახელმძღვანელოებს გადავხედავთ, ვნახავთ, რომ სათაურის გასააზრებლად ავტორები ბავშვებს ორ მიდგომას სთავაზობენ და პირობითად ყოფენ თემატურ და აზრობრივ სათაურებად. თემატური, ცხადია, შინაარსზე გადის, ხოლო აზრობრივი – მთავარ სათქმელზე, იდეაზე. მარტივი მიდგომით, შესაძლოა, დავსვათ კითხვა: ვის ან რის შესახებ მოგვითხრობს ავტორი და პასუხი, რომელიც სათაურშია ასახული, იქნება თემატურ-შინაარსობრივი, ხოლო თუკი კითხვა ასე ეკერს: რის თქმა უნდა ავტორს? გაცემული პასუხი აზრობრივ, იდეურ სათაურზე გაგვიყვანს. ეს ტრივიალური, სტანდარტული მიდგომით. ამგვარად, მარტივი გადაჯგუფებით, „ალუდა ქეთელაური“, „ნიკოლოოზ გოსტაშაბიშვილი“, „გოგოთურ და აფშინა“, „მაგდანას ლურჯა“ და ა.შ. თემატური სათაურებია, ხოლო „იავნანამ რა ჰქმნა?“ „კაცია-ადამიანი?!“ „განსმდგომი შუაკაცი“, „ვატერ(პო)ლოო, ანუ აღდგენითი სამუშაოები“ და ა.შ. ცალსახად იდეურ-აზრობრივი, რადგან სათაურთა პირველი წყება ნამდვილად მხოლოდ იმას გადმოგვცემს, **რის/ვის შესახებაა თხზულება** დაწერილი, ხოლო მეორეთათვის იდეის, აზრის, ძირითადი მიზანდასახულების გადმოცემა დაუკისრებიათ მოხზველთ და, შესაბამისად, აზრობრივ სათაურებად (**სათაურშივე გაჟღერებული, რის თქმაც სურს ავტორს**) მოიაზრება. მაგრამ არის კიდევ ერთი მაგრამ, ასე მარტივად რომ ვერ გადაწყდება. სათაურთა რომელ ტიპს მივაკუთვნებთ „იგის“, „ვეფხისტყაოსანს“, „ოთარაანთ ქვრივს“, „თავსაფრიან დედაკაცს“... თითოეული მათგანი, იმავდროულად, შინაარსზეც გადიის და იდეაზეც. „იგი“ იმის შესახებ მოგვითხრობს, ვინც ჩვეულებრივ მასაში სუბიექტია, ინდივიდია,

გამორჩეული პირია, ერთდროულად *ის*-იცაა (როგორც სოციუმი) და *იგი*-ც (როგორც ინდივიდი). გრძელი, თვითშემეცნების მძიმე და რთული გზის გავლით, მაგრამ იგი, რომლისგანაც ის დარჩა„ „რაც იგიში იგი იყო“! იგი მესამე პირის ნაცვალსახელია, რომელიც დასავლური დიალექტის ნაანდერძევია სალიტერატურო ენაში, პარალელური ფორმაა, მაგრამ ნიუანსური სხვაობა მაინც გვაქვს: იგი მაიმუნი არ არის, იგი ადამიანია, ის კი მაიმუნიცაა და ადამიანიც. ამიტომაც „იგი“ - სათაური, იმავდროულად, შინაარსობრივიცაა (რადგან გადმოგვცემს, ვის შესახებაა თხრობა) და აზრობრივიც (რადგან ბრბოდან ინდივიდის გამოყოფას, შემოქმედების აღმოჩენას, სხვათათვის გზის გაკვალვას... გადმოგვცემს და ის-ბრბოდან იგი-ინდივიდუალისმამდე გზის გავლას, ანუ იდეურ ხაზს მოიცავს). ასევეა „ვეფხისტყაოსანიც“, რომელიც ვეფხის ტყავიანი ჭაბუკის შესახებ თხრობას და მაინცადამაინც ვეფხის ტყავის სიმბოლიკას (ფერთა, ზოოლოგიურ, ზოგადად, სიუჟეტურ დატვირთვას) თანადროულად მოიცავს (სადაც, ცხადია, „მო, დაესხდეთ ტარიელისთვის“, „ქვე წვა, ვით კლდისა ნაპრალსა ვეფხი, პირგამეხებული“, „რომე ვეფხი შეენიერი სახედ მისად დამისახავს/ამად მიყვარს ტყავი მისი, კაბად ჩემად მომინახავს”; ლომ-ვეფხის დახოცვის ეპიზოდი და ა.შ. უნდა გაგვახსენდეს). ეს საუცხოო სათაური ერთდროულად ასახელებს ტარიელსაც და ნესტანსაც, ტარიელს - ვეფხისტყაოსნობით, ნესტანს – დაუსახელებლად დასახელებით (მსგავსად თამარისა და დავითის ოსტატური ქებისა შესავალში), გაყრილ განუყრელთა შეუდარებელი ერთობით, რადგან ვეფხის ტყავი, ჭაბუკის ტანს გარსშემოკრული, ნესტანის მარადიული ხლებაა და ამ ყველაფერს მწუხარე სიყვარულის მარადიული ფერთა თამაშით სწორედ „ვეფისტყაოსანი“ იტევს. იგივე ითქმის „თავსაფრიან დედაკაცზეც“: არც ეს სათაურია მხოლოდ შინაარსობრივი, რადგან მოგვითხრობს ქალზე, რომელიც, ოთარაანთ ქერივის მსგავსად, დედაკაცია, მანდილიანი, ნამუსიან-მადლიანი, თუმცა გასაოცარი, თაობებსგატანებული ტრადიციული ერთიანობის („ისე, როგორც ჩვენში წინათ ხდებოდა ყველგან, სადაც კი ჯვარს იწერდენ, ორმოცი წლის წინათ ხდებოდა ხშირათ, 20 წლის წინათ ზოგჯერ, 10 წლის წინათ იშვიათად, და ახლა კი შეუძლებელია“; „იცქეკეს, არა მარტო გოგო-ბიჭებმა, მოხუცებულებმაც. დაიშალენ სტუმრები“...) რღვევისა და

უმადურობის მსხვერპლი, რომელიც, მხატვრული შტრიხებით ოთარაანთ ქვრივსაც გვაგონებს, მაგრამ აღსასრული განსხვავებული ხვდომია. ამ ყველაფერს ამჯერადაც სწორედ სათაური იტევს.

მაგალითების მოხმობა მრავლად შეიძლება. მთავარი კი ისაა, რომ სათაურები, ჩვენი აზრით, უნდა დაეყოთ არა მხოლოდ შინაარსობრივად და აზრობრივად, ცალკე, მესამე ჯგუფად უნდა გამოეყოთ აზრობრივ-სემანტიკური სათაურები, რომელთა შერჩევისასაც ავტორებს, იმავდროულად, გაუთვალისწინებიათ ისიც, ვის/რის შესახებაა თხრობა და ისიც, რის თქმაც სურთ თხზულებით.

გამოყენებული ლიტერატურის ნუსხა:

1. **ლორთქიფანიძე ნ. 1989**: ლორთქიფანიძე ნ., თხზულებანი: მინიატურები და ნოველები, მოთხრობები, პუბლიცისტური წერილები/[შეადგინა, შესავალი წერილი და განმარტებანი დაურთო გივი ბოჯგუამ]. - თბ.: განათლება, 1989.
2. **ჭავჭავაძე ილია, ტ. I, 1987: ილია ჭავჭავაძე, თხზ. I ტ.**, მეცნიერება, საბჭოთა საქართველო, 1987;

ინტერნეტრესურსები:

http://lib.ge/book.

ეკა ჩიკვაიძე

„უბრალოდ ქართველობის გამაერთიანებელი ფასეულობების ჩამონათვალი“?

„ლიტერატურული ძიებანის“ II (XXVII) ნომერი გვთავაზობს მერაბ ღაღანიძის სტატიას უაღრესად აქტუალურ თემაზე: „ილია ჭავჭავაძის „ოსმალოს საქართველო“: ეროვნული ერთიანობის კონცეფცია“. მ. ღაღანიძის დაკვირვებები საინტერესოა მკვლევართათვის, რადგან იგი ხშირად განსხვავებული ხედვით წარმოაჩენს საკვლევ მასალას. უაღრესად საინტერესოა „ძიებანში“ გამოქვეყნებული სტატიაც, რომელიც ს. კიკნაძის ნააზრევსაც - „ილიას მამული. საქართველო ათასწლეულის გასაყარზე“ - ეხმიანება. ავტორი ილიას პირველი ბიოგრაფის - გრიგოლ ყიფშიძის - დაკვირვებათა, ამავე მოღვაწის მიერ ილიას შეხედულებათა რენანის ნააზრევთან, „რა არის ერი“, შედარებისა და თვით ილიას წერილის - „ოსმალოს საქართველო“ - ანალიზის საფუძველზე საყურადღებო, არატრადიციულ, თუმცა, საკამათო დასკვნებს გვთავაზობს ეროვნული ერთიანობის ილიასეული კონცეფციის შესახებ. საუბარია ილიას ცნობილ პოზიციაზე, რომელიც „ოსმალოს საქართველოში“ ამგვარად არის ფორმულირებული: „ყოველი ერი თვისის ისტორიით სულდგმულობს. იგია საგანძე, საცა ერი პოულობს თვისის სულის ღონეს, თვისის სულის ბგერას, თვის ზნეობითს და გონებითს აღმატებულობას, თვის ვინაობას, თვის თვისებას. ჩვენის ფიქრით, არც ერთობა ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარ-ტომობისა ისე არ შეამსჭვალებს ხოლმე ადამიანს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა. ერი, ერთის ღვაწლის დამდები, ერთს ისტორიულს უღელში ბმული, ერთად მებრძოლი, ერთსა და იმავე ჭირსა და ლხინში გამოტარებული - ერთსულობით, ერთგულობით, ძლიერია“ (ილია, „ოსმალოს საქართველო“). ავტორი საკვლევით ლოგიკურად ასკვნის, რომ „მართალია, ერის დარღვეულ ნაწილთა შორის მაინც ყოველთვის არსებობს მაკავშირებელი ირაციონალური სწრაფვა, მაგრამ ერთიანობის შესუსტებული გრძნობის გასაღვიეებლად ისევ აუცილებელია, „რათა იფეთქოს, იჭექოს დაძინებულმა ისტორიამ“. შემდეგ მკვლევარი დაწერილებით მიმოიხილავს ილიას სტატიის იმ მონაკვეთს,

რომელშიც წარმოჩენილია სამცხე-ჯავახეთის, ანუ ოსმალოს საქართველოს, ისტორიული ფუნქცია და ღვაწლი, რაც ამ მხარეს ქართული ცნობიერების, ეროვნული ტრადიციისა და კულტურის ჩამოყალიბებაში უტვირთავს. ე.ი. ილიას წერილი კონცეპტუალურად ამთლიანებს „ოსმალოს საქართველოს“ მრავალწახნაგოვან მისიას ერთიანი ქართული სახელმწიფოებრივი ცნობიერების საქმეში და არ ივიწყებს მსჯელობას პოლიტიკურ, ენობრივ, სარწმუნოებრივ-კულტურულ ასპექტებზე, რომელთა ერთობლიობაც ქმნის ისტორიას. ამ მსჯელობას მოსდევს ლოგიკური დასკვნა, რომელიც ისტორიული ვითარების ანალიზის შედეგია: რადგანაც ოსმალოს საქართველო მოსწყდა ერთიან საქართველოს, პირველ ეტაპზე შენარჩუნებულმა სარწმუნოებრივმა ერთობამაც დაიწყო დაშლა. „მეტად მნიშვნელოვანია, რომ აქ ტექსტში გამოჩნდება თემა ისტორიული ხსოვნისა, რაც თაობებს შორის, წინაპრებთან, ტრადიციასთან კავშირს განაპირობებს და რაც მეხსიერებისმიერი აქტუალობის სახით ჯერ ისევ არსებობს. ამ ხსოვნას კი უეჭველი ღირებულება აქვს, რადგან ის ეროვნული ერთიანობის არა მარტო წარსული საყრდენია, არამედ მომავალი მთლიანობის შესაძლო საძირკველიც“ (მ. ღაღანიძე).

ამ მსჯელობის ფონზე ბუნებრივად ისმის კითხვა: შეძლებს სახელმწიფოებრივად და სარწმუნოებრივად დაშორებული ერის ეს ორი გაყოფილი ნაწილი ერთმანეთთან ხელახალი შეერთების შემდეგ ეროვნული ერთიანობის საფუძვლის მოპოვებას? ილიას პასუხი დადებითია, რადგან დასაყრდენი ისტორიული ერთობა, ეროვნული ცნობიერების ხსოვნისმიერი მემკვიდრეობაა. მ. ღაღანიძის სტატიის ეს პირველი ნაწილი თითქოს არგუმენტირებული და ლოგიკურ მსჯელობაზე აგებულია, თუმცა ავტორი თანდათანობითი მსჯელობითა და ილიას აზრის არასათანადო აქცენტებით წარმოჩენით საფუძველს უმზადებს ახალ მოსაზრებას, რომელიც, ერთმანეთთან დაპირისპირების შემთხვევაში, გავრცელებულ კონცეპტუალურ ტრიადას: მამული, ენა, სარწმუნოება - ანაცვლებს ისტორიის ერთიანობით. ავტორი ყურადღების მიღმა ტოვებს ერთ ძალზე ფაქიზ და იმთავითვე თვალშისაცემ მიზეზს, რომელსაც ილია მსჯელობას უქვემდებარებს. ეს არის ის, რომ ამ შემთხვევაში ილიას პოზიციას განაპირობებს ერის დარღვეულ ნაწილთა შეერთების

შესაძლებლობა (რასაც თავადაც აღნიშნავს, თუმცა პოზიციის განმაპირობებლად არ მიიჩნევს მ. ღაღანიძე). ამავე დროს, მას მხედველობიდან გამორჩენია, რომ ილია, რომელიც თავის წერილთა თუ თხზულებათა ენობრივი ქსოვილის სათქმელთან გამჭვირვალედ, იდეურად დაკავშირებას დიდ დროს ანდომებდა, შემთხვევით არც ერთ მახვილს არ დასვამდა. ჩვენ კი ვკითხულობთ: „არც ერთობა ენისა, არც ერთობა სარწმუნოებისა და გვარ-ტომობისა ისე არ შეამსჭვალებს ხოლმე ადამიანს ერთმანეთთან, როგორც ერთობა ისტორიისა“ - ისე არ არ გულისხმობს ამ მომენტთა გამორიცხვას, მხოლოდ უპირატესთან ნაკლებ მნიშვნელობას ანიჭებს მას ამ შემთხვევაში, რადგან ილიას მსჯელობა ეხება ქართველი ერის სარწმუნოებრივ და სახელმწიფოებრივ ერთობადარღვეულ ნაწილს (!). ამ საკითხთა ნებსით თუ უნებლიე გაუთვალისწინებლობის გამო მსჯელობა და დასკვნა, რომელიც მ. ღაღანიძის შემდგომ კითხვას მოსდევს, წინააღმდეგობრივი (ილიას შემოქმედების, ამ კონკრეტული წერილისა და თვით შემოთავაზებული სტატიის პირველი ნაწილის ფონზე) და არადამაჯერებელია (ცხადია, ვერც ბატონ მერაბსა და ვერც უაღრესად პატივცემულ ზ. კიკნაძეს ვერ ვაკადრებ, რომ დასკვნათა არათანმიმდევრულობა არატრადიციულად და განსხვავებულად თქმის ან სწორი, ტრადიციული აზრის რღვევის შეგნებულად სურვილს მივაწერო, რადგან ერთი ახალბედა მკვლევარებს, ხოლო მეორე არაკეთილსინდისიერ მეცნიერებს სჩვევიათ). კითხვა ასე ჟღერს: „შეძლებს თუ არა ქართველობის ქრისტიანი უმრავლესობა ქართველობის იმ ნაწილის შეთავსებას, რომელიც ისლამს აღიარებს?“ პასუხი კი - ასე: „ილია ამ ერთიანობის საფუძველს ისტორიულ ერთობაში ხედავს და თვით იმ შემთხვევაშიც კი, თუკი ეროვნული მთლიანობა ნაწილებად დაიშალა, ხოლო ეს ნაწილები მოსწყდა ერთმანეთს და მათ შორის აღარ არსებობს აღარც სახელმწიფოებრივი, აღარც ენობრივი, აღარც სარწმუნოებრივი ერთობა, მაშინაც კი ის დუღაბი, რაც ერის თვით ამ გახლეჩილ ნაწილებსაც აერთებს, არის ისტორიის საერთო გრძნობა. ხოლო თუ ამ ერთობლივი ისტორიული მსვლელობის ჟამს ამ ნაწილებს ერთი სარწმუნოება ჰქონიათ, ეს ხელშემწყობი საფანელია საერთო ისტორიის განცდისათვის, მაგრამ შემდგომი ხანის მიერ მოტანილი სარწმუნოებრივი განსხვავება არამც და

არამც არ იქცეცა ხელისშემშლელ დაბრკოლებად ეროვნული ერთიანობის შესანარჩუნებლად. ამდენად, სარწმუნოებრივი ერთობის განმსაზღვრელი ძალა დანახულია ისევ ისტორიული და არა რელიგიური თვალსაწიერიდან". მართალია, მხოლოდ ავტორი კვლავ ივიწყებს, რომ ილია საუბრობს სარწმუნოებრივად და სახელმწიფოებრივად დაშლილი ქართველობის მთლიანობის შესაძლებლობაზე. აქ კი ჯერ უნდა მოხდეს სახელმწიფოებრივი გაერთიანება, ხოლო ამ გზაზე პირობა, ცხადია, ვერ იქნება სარწმუნოებრივი ერთობის მიღწევა. ამავე კონტექსტში მას მოჰყავს იმჟამინდელი პატრიარქის, კალისტრატე ცინცაძის, სიტყვა მცდარი ქვეტექსტით: „აღთქმას ვდებთ, გაბრიყვებით, ცდუნებით, მზაკვრობით არც ერთი მუსლიმანი არ იქნება გაქრისტიანებული", რაც მხოლოდ ადამიანის რწმენის თავისუფლების გაცხადებაა და არამც და არამც რწმენის როლის დაკნინება ერთიანი ეროვნული კონცეფციის შემუშავებაში (მით უმეტეს, პატრიარქის, რწმენის საქმითა და სიტყვით ამ უპირველესი მქადაგებლის, პირით). ამავე მსჯელობას შედეგად ის მოჰყვა, რომ მ. ღაღანიძე ილიას სეკულარული პოზიციის ადამიანად მიიჩნევს და იმოწმებს ს. კიკნაძეს, რომელიც ასკვნის, რომ რელიგიური განცდა ნაკლებად იყო ილიასთვის აქტუალური (!?), „სარწმუნოება მისთვის იყო ისტორიული კატეგორია, როგორც განვითარების ერთ-ერთი ფაქტორი, მაგრამ არა ეგზისტენციალური მომენტი ადამიანთა და ერის ცხოვრებაში" (ს. კიკნაძე). უხერხულად მეჩვენება ილიას შემოქმედების მოხმობა საპირისპირო მოსაზრების დასადასტურებლად (ქართულ ეკლესიას ილია ჭავჭავაძე წმინდანის რანგშიც რომ არ აღეყვანა, ეს განაცხადი მისი პოზიციის, სულ მცირე, დამახინჯება მაინც იქნებოდა და არაფრით განსხვავებული იმისგან, რასაც კომუნისტები სჩადიოდნენ მისი მისამართით). ვერც იმას დავდებთ ილიას ბრალად, რომ მისი პოზიცია ცვალებადია და არათანმიმდევრული. მისი შემოქმედება და მოღვაწეობა ცხადად მეტყველებს სარწმუნოებისა და ენის მნიშვნელობაზე ეროვნული იდენტობის შენარჩუნებაში. ამის ფონზე ავტორი სვამს უჩვეულო კითხვას: „ხომ არ უპირისპირდება ეროვნული ერთიანობის ილიასეული ეს კონცეფცია ეროვნულ ფასეულობათა დღესდღეობით ფართოდ ცნობილ იმ სამწვერიან ნუსხას, რომელიც მწერალმა თავის ადრეულ კრიტიკულ

გამოხმაურებაში შესთავაზა მკითხველს?“ უცნაურია ავტორის დასკვნაც: „ეს სამეული მას არათუ არ განუხილავს, აღარასოდეს აღარც მიჰბრუნებია მას თავის მრავალრიცხოვან ნაწერებში და მით უმეტეს, არასოდეს უქცევია ის ან საკუთარ, ან ერის სამოქმედო ლოზუნგად“ (მ. ღაღანიძე ამ შემთხვევაშიც ეთანხმება ბატონ ს. კიკნაძეს, რომელიც ბრძანებს: „ეს ტრიადა სრულიად ახალგაზრდა ილია ჭავჭავაძემ მხოლოდ ერთხელ გაახმიანა და შემდგომში აღარასოდეს გაუმეორებია“, თუმცაღა თვითონვე დასძენს, რომ „ეს არის უბრალოდ (?) ქართველობის გამაერთიანებელი ფასეულობების (!) ჩამონათვალი“). მხოლოდ, ავტორს აკვიწყდება, რომ ილია წერს „ოსმალოს საქართველოზე“ (თავად სახელიც-ოსმალოს საქართველო - შეიცავს პრობლემას, არა მარტო ტერიტორიულ-სახელმწიფოებრივი, არამედ სარწმუნოებრივ-მსოფლმხედველობრივი თვალსაზრისითაც), სადაც მთლიანობა დარღვეულია. ამ შემთხვევაში უპირატესობას ანიჭებს ისტორიულ მახსოვრობას, ხოლო ტრიადას იმარჯვებს, თვით კიკნაძისავე სიტყვებით, ქართველობის გამაერთიანებელ ფასეულობებზე მსჯელობისას. ილია თანმიმდევრულია და მიზანს, სამოქმედო გეგმას, განხორციელების საშუალებებს ეტაპობრივად წარმოაჩენს (პარალელად შეიძლება გამოგვადგეს ილიას მოსაზრება დამოუკიდებლობისა და ავტოკეფალიის შესახებ). ერთსაც და მეორესაც ილია ბრძანებს, ორივე მოსაზრება (ისტორიის უპირატესობისა და ტრიადის ფუნქციის შესახებ) ილიასეულია. მაშ, ნუთუ დიდი მწერალი წინააღმდეგობაში ვარდება ან, თუნდაც, ახალგაზრდობაში ფიქსირებულ პოზიციას იცვლის? თუკი პასუხი ამ კითხვებზე იმგვარია, როგორიც ბატონი მერაბის მოსაზრება, მაშინ ილიას შემოქმედება მისივე პუბლიცისტიკასთან წინააღმდეგობაში ყოფილა და ამაზე საუბარი შორს წაგვიყვანდა (მისი შემოქმედება მისივე იდეათა ხორცშესხმაა, აქ კი ისტორიის როლსაც ვნახავთ და პრინციპსაც - მამული, ენა, სარწმუნოება). კითხვათა ეს ჯაჭვი არ დაისმებოდა, თუკი პატივცემული ავტორი გაითვალისწინებდა, რომ ერთმანეთისგან უნდა გავმიჯნოთ ორი რამ: ა. რა ინარჩუნებს ეროვნულ იდენტობას ეროვნული ერთიანობის დარღვევის შემთხვევაში და ბ. თუ ერთიანობა არ დარღვეულა, რა ამყარებს და განამტკიცებს მას. პასუხი კი თავად მოცემულ სტატიაშია, რომელსაც, რატომღაც, უგულებელყოფს ავტორი (ამავე ასპექტით აიხსნება იაკობ

გოგებაშვილის მოსაზრებაც, რომელსაც საკუთარი მსჯელობისა და XIX სკ.-ის მოღვაწეთა შეხედულებების განსაზოგადებლად თუ ერთიან კონტექსტში მოსააზრებლად მოიხმობს მ. ღაღანიძე).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე, აღარ შევეხები წერილის III ნაწილს, სადაც გრ. ყიფშიძის მოსაზრების ანალიზის საფუძველზე რენანის შეხედულებათა ილიასეულ პოზიციასთან თანხვედრაა წარმოჩენილი, რადგან მთელი შემდგომი მსჯელობა ზემოხსენებულ დასკვნას ემყარება.

ნანა მრევლიშვილი

ძველი ქართული ლიტერატურის სწავლების სპეციფიკა თანამედროვე სკოლაში

(IX-X კლასის სახელმძღვანელოების მიხედვით – მოხსენება წაკითხულია 2010 წლის 24 ნოემბერს ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის სხდომაზე - „საჯარო სკოლების ქართული ენისა და ლიტერატურის სახელმძღვანელოების განხილვა“)

ძველი ქართული ლიტერატურის სწავლება, ლიტერატურის ამ მიმართულების ენის, ლექსიკის, ეპოქის მსოფლმხედველობისა და სხვა თავისებურებათა გათვალისწინებით, განსაკუთრებულ მეთოდოლოგიურ მიდგომას საჭიროებს. ტრადიციულად ძველი ქართული ლიტერატურის შესწავლა ხდება IX კლასში. ამგვარი გადაწყვეტილების საფუძველი ლიტერატურის პერიოდიზაციის პრინციპია. რა მასალაა წარმოდგენილი IX კლასის ქართული ენისა და ლიტერატურის ახალ სახელმძღვანელოებში და სწავლების რა ძირითად მეთოდოლოგიურ ასპექტებს გვთავაზობენ ავტორები?

ეროვნული სასწავლო გეგმის მიხედვით IX კლასის მოსწავლეთათვის ქართული ენისა და ლიტერატურის დისციპლინაში სამი მიმართულება იკვეთება: ზეპირმეტყველება, კითხვა და წერა. სამივე მიმართულებით სასურველი შედეგის მიღწევა დამოკიდებულია არა მხოლოდ მასწავლებელთა და მოსწავლეთა მიერ სასწავლო-შემოქმედებითი პროცესის სწორად და ხარისხიანად წარმართვაზე, არამედ, და არსებითად - სწავლების ძირითად კონცეპტუალურ მიმართულებასა და იმ სახელმძღვანელოზე, რომელსაც ირჩევს საგნის პედაგოგი. დღესდღეობით IX კლასის მოსწავლეთათვის ეროვნული სასწავლო გეგმებისა და შეფასების ცენტრის მიერ რეკომენდებულია სამი ალტერნატიული სახელმძღვანელო: 1. ავტორები - ლია თუშური, მაია ინასარიძე, ნინო შარაშენიძე 2. ავტორები – ვახტანგ როდონაია, ნინო ნაკუდაშვილი, ავთანდილ არაბული, მარინე ხუციშვილი 3. ავტორები - ბაკურ სულაკაური, თეა ქიტოშვილი და ნინო გორდელაძე.

უპირველესად, მინდა აღვნიშნო, რომ ხსენებული ავტორებს ძალიან მძიმე შრომა გაუწევიათ თვითეული სახელმძღვანელოს შესაქმნელად. მადლობას ვუხდით მათ ამ

მეტად საჭირო გარჯისათვის. ჩვენს მოხსენებას აქვს არა იმდენად შეფასებითი, რამდენადაც აღწერითი ხასიათი და, ამასთან, წარმოგიდგენთ მოკრძალებულ შენიშვნებსა და სურვილებს. აქვე დავძენთ, რომ რიგი მიზეზების გამო მოხსენებას სისრულის პრეტენზია ნამდვილად ვერ ექნება. ჩვენ ვისაუბრებთ ამ სახელმძღვანელოების მიხედვით ძველი ქართული ლიტერატურის სწავლების ძირითად ასპექტებსა და მიმართულებებზე. არ შევეხებით „ეეფხისტყაოსანს," რადგან მასზე ისაუბრებენ რუსთველოლოგები.

თავდაპირველად ვნახოთ, **რა მასალაა წარმოდგენილი** მითითებულ სახელმძღვანელოებში:

1. სახელმძღვანელო, რომლის ავტორები არიან ლია თუშური, მაია ინასარიძე, ნინო შარაშენიძე, იწყება თემატური რკალით „გზა შინისაკენ," რომელსაც უძღვის ნაწყვეტი „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებიდან." ნაწყვეტი ერთგვარი შემამზადებელი საფეხურია თემის შემდგომი გაშლისათვის. ამ თემატურ რკალში შედის, აგრეთვე, ნაწყვეტი სულხან-საბას თხზულებიდან „მოგზაურობა ევროპაში." ამავე სახელმძღვანელოში აგიოგრაფიიდან წარმოდგენილია „შუშანიკის წამება" და „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება," სასწავლო მასალაში გათვალისწინებულია „ეეფხისტყაოსანი."

2. ვახტანგ როდონაიას, ნინო ნაკუდაშვილის, ავთანდილ არაბულისა და მარინე ხუციშვილი მიერ შედგენილ სახელმძღვანელოში ძველი ქართული ლიტერატურიდან მოცემულია მხოლოდ „წმიდა ნინოს ცხოვრება," თუ არ ჩავთვლით ავთანდილის ანდერძს, რომლის წარმოდგენის ფუნქციაც, ამ შემთხვევაში, ჩემი აზრით, არის არა იმდენად ძველი ქართული მწერლობის შესწავლა კონკრეტული ძეგლის მეშვეობით, რამდენადაც სწავლის დასაწყისშივე იმ ძირეული ზნეობრივ-მორალური ნორმების შეგონება მოსწავლეთათვის, რომლებსაც რუსთაველი ავთანდილის მეშვეობით გვაზიარებს. ანდერძს წამძღვარებული აქვს მოკლე ახალქართული ტექსტი, რომელშიც ავტორები სიუჟეტის განვითარების ძირითად მომენტებზე ამახვილებენ ყურადღებას.

3. სახელმძღვანელოში, რომლის ავტორები არიან ბაკურ სულაკაური, თეა ქიტოშვილი და ნინო გორდელაძე, აგიოგრაფიიდან წარმოდგენილია მხოლოდ „შუშანიკის წამება." ძველი ქართული მწერლობის ძეგლებიდან აქ მოცემულია,

აგრეთვე, „სიბრძნე-სიცრუისა“ და „დავითიანი.“ იმის გათვალისწინებით, რომ სულხან-საბა ორბელიანის იგავები წინა კლასებში ისწავლებოდა, ამჯერად ავტორები გვთავაზობენ ტექსტის იმგვარად ადაპტირებულ ვარიანტს, რომ გამოიკვეთოს ნაწარმოების სიუჟეტური ქარგა. „დავითიანიდან“ მოცემულია ფრაგმენტულად. აქვე ავტორებს სასწავლო პროგრამაში შემოაქვთ ჰიმნოგრაფიული ჟანრის ნიმუში, დიმიტრი I-ის ღვთისმშობლის საგალობელი. ზოგადი დასკვნის სახით ვიტყვით, რომ დღეისათვის არსებულ ახალ სახელმძღვანელოებში ძველი ქართული ლიტერატურა საკმაოდ შესღუდული ფორმატითაა წარმოდგენილი და მოსაზრებას, რომ ქართული ლიტერატურის სწავლებას პრიორიტეტული სახე უნდა ჰქონდეს, ნამდვილად არ შეესაბამება. საფუძველი, დასაბამი ქართული ლიტერატურისა ძველი ქართულია და ნამდვილად გვმართებს უფრო მეტად გავისარჯოთ ჩვენი კულტურის ამ უმნიშვნელოვანესი პერიოდის გასაცნობად და შესასწავლად.

ძველი სასწავლო პროგრამების მიხედვით, აგიოგრაფიიდან ისწავლებოდა „წმინდა ნინოს ცხოვრება,“ „შუშანიკის წამება,“ „აბოს წამება,“ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება,“ „ეფთვიმე და იოანეს ცხოვრება.“) ახალ სახელმძღვანელოებში ძველი ქართული აგიოგრაფიული ძეგლების ნუსხა საკმაოდ შეზღუდული სახით არის წარმოდგენილი (რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, ამას გარკვეული ობიექტური მიზეზები აქვს). ძველი ქართული მწერლობის „ტრადიციულად საპროგრამო“ ძეგლები (ჩამოთვლილ ნაწარმოებებთან ერთად - „ვეფხისტყაოსანი,“ „სიბრძნე-სიცრუისა,“ „დავითიანი,“) მოსწავლეს წარმოდგენას უქმნის მრავალსაუკუნოვანი ქართული მწერლობის განვითარების ეტაპებზე, ეპოქის, მსოფლმხედველობის, ლიტერატურული ჟანრების თავისებურებეზე, ამდენად, ამ მასალის არათუ შემცირება, სასურველია უფრო სრული ფორმატით წარმოდგენა.

ტექსტის ადაპტირების პრობლემა:

ძველი ქართული სამწერლობო ძეგლების სწავლების პროცესში, სხვა პრობლემების გვერდით, ერთ-ერთი ძირეული და აქტუალურია ტექსტების ადაპტირების პრობლემა. ძველი ქართული, როგორც სასულიერო, ისე საერო მწერლობის,

ძეგლები მოცულობის სიდიდისა თუ ასრობრივი სირთულის გამო ზოგ შემთხვევაში გარკვეულ ადაპირებას ნამდვილად საჭიროებენ, მაგრამ ამ პროცესში უთუოდ გასათვალისწინებელია, რომ ტექსტის მონაკვეთებს შორის არ იყოს ასრობრივი წყვეტა, მოსწავლეებს არ გაუძნელდეთ ადაპტირებული ტექსტის მთლიანობაში აღქმა, ძირეული პრობლემატიკის გამოკვეთა და ა. შ. რა ვითარებაა ამ თვალსაზრისით ახალ სახელმძღვანელოებში?

1. ავტორები - ლია თუშური, მაია ინასარიძე, ნინო შარაშენიძე: ტექსტები კარგად არის ადაპტირებული. მონაკვეთებს შორის ასრობრივი წყვეტა არ შეინიშნება. აგიოგრაფიული თხზულებები სიუჟეტის განვითარების მიხედვით დაყოფილია თავებად (თავდაპირველ, საცდელ გამოცემაში „შუშანიკის წამების“ თავები დასათაურებული იყო, საბოლოო გამოცემაში თავები მხოლოდ გადანომრილია, რაც, ვფიქრობთ, სასურველი ცვლილებაა, რადგან თავების დასათაურება ამ გამოცემის მიხედვით მოსწავლეებს ეკალებათ, ეს კი ტექსტის შინაარსის დეტალურ წვდომას შეუწყობს ხელს). „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ტექსტის ადაპტირებისას ავტორები შინაარსის გამთლიანების მიზნით ტექსტში ურთავენ ახალქართულ მონაკვეთებს, რაც, ვფიქრობთ, ასევე გამართლებულია და მოსწავლეებს გაუადვილებს თხზულების მთლიანობაში აღქმას.

2. ავტორები - ბაკურ სულაკაური, თეა ქიტოშვილი და ნინო გორდელაძე: რაც ამ სახელმძღვანელოს არსებით პრობლემად მიგვაჩნია, არის სწორედ ადაპტირების ფორმა, ტექსტუალური მხარე, მხედველობაში გვაქვს ტექსტის ახალქართული ვარიანტი, რომელიც ძველის პარალელურადაა მოცემული. ამას გარდა, ახალქართულ თარგმანში რიგი უზუსტობებიც შეინიშნება:

გვ. 10 - მეფისათვის თავის მოსაწონებლად ეს საბრალო სპარსეთის სამეფო კარიდან ცოლს ითხოვდა. გარდა ამისა, ჰპირდებოდა პეროზს, რომ კანონიერ ცოლსა და შვილებსაც მაზდეანობაზე მოაქცევდა, მიუხედავად იმისა, რომ შუშანიკისაგან ამის პირობა არ ჰქონია. სპარსეთის მეფემ გაიხარა და გადაწყვიტა, ვარსქენისათვის თავისი ასული მიეთხოვებინა \ ხოლო საწყალობელი ესე ცოლსა ითხოვდა სპარსთა მეფისაგან, რაჲთამცა სათნო ეყო მეფესა, და ესრეთ ეტყოდა, ვითარმედ: „რომელი იგი ბუნებითი ცოლი არს და შვილნი, იგინიცა ესრეევ მოვაქცინე შენსა სჯულსა, ვითარცა-

ესე მე.“ ამას უქადებდა, რომელი იგი არა აქუნდა ჭელთა შუშანიკისაგან. მაშინ განიხარა მეფემან და ბრძანა ცოლად მისა ასული მეფისაჲ.
გვ. 10-11 - შეცბუნებულმა მოციქულმა ვეღარაფრის თქმა ვეღარ გაბედა \ ხოლო კაცმან მან ვერ იკადრა სიტყუად მისა.
გვ. 11 - ბოლოს დესპანმა სიმართლე უთხრა \ ხოლო კაცმან მან უთხრა მართალი და ჰრქუა.
გვ. 11 - ამის გამგონე შუშანიკი მიწაზე დავარდა და მწარედ აქვითინდა \ ვითარცა ესმა ნეტარსა შუშანიკს, დავარდა იგი ქუეყანასა ზედა და თავსა დამართ სცემდა და ცრემლითა მწარითა იტყოდა.
გვ. 12 - ვიდრე მას დაეუბრუნდე \ ვიდრე ჩემი და მისი შეკრებაჲ
გვ. 14 - გამიკვირდა, ასეთ დროს რად დავჭირდი-მეთქი ვარსქენს? \ და მე დამიკჳრდა, თუ რაჲსა-მე მიწესს ამას ჟამსა?

ძველი ქართული ტექსტების სწავლების ამგვარი მეთოდიკა, ძველის პარალელურად ახალქართული ვარიანტის წარმოდგენა, გაუმართლებლად მიგვაჩნია, რადგან, როგორც პრაქტიკამ აჩვენა, ამ შემთხვევაში მოსწავლე წყდება ძველ ქართულ ტექსტს და მხოლოდ ახალ ქართულ ვარიანტს ეცნობა, მართალია, დავალებებში ავტორები ცდილობენ ზოგიერთ ძველქართულ ფრაზასა თუ ლექსიკურ ერთეულზე გაუმახვილონ მოსწავლეებს ყურადღება, მაგრამ ეს ნამდვილად ვერ ცვლის საერთო სურათს.
3. ვახტანგ როდონაიას, ნინო ნაკუდაშვილის, ავთანდილ არაბულისა და მარინე ხუციშვილი მიერ შედგენილ სახელმძღვანელოში, როგორც შევნიშნეთ, გარდა ავთანდილის ანდერძისა, ძველი ქართული ლიტერატურიდან მოცემულია მხოლოდ „წმინდა ნინოს ცხოვრება,“ რომელიც ადაპტირების თვალსაზრისით ნამდვილად კარგადაა წარმოდგენილი.
ლექსიკური მხარე:
ტექსტები აღჭურვილია სათანადო ლექსიკონებით. ეს ტრადიციული პრაქტიკა ამ შემთხვევაშიც გრძელდება. შეინიშნება მცირე ხარვეზები და უზუსტობები (მაგ. ლ. თუშური, მ. ინასარიძე, ნ. შარაშენიძის სახელმძღვანელოში განუმარტავია სიტყვები ჯეკმა (გვ. 130), ქედი; მარტკლი (130); სალმობა (130); მამამძუძე (131), შეურაცხი (127), განვი'ხრახვედით (126)...). ეფიქრობთ, სამომავლოდ ეს ხარვეზებიც გამოსწორდება.
ტექსტების ენობრივი მხარე:

სამივე სახელმძღვანელოების ავტორები იცავენ ძველი ქართული ენის ნორმებს, დაცულია ხმარებიდან გადასული ძველი ქართული ასოების, დიფთონგების გამოყენების თავისებურებები. არსებითად, ამ თვალსაზრისით ჩვენ შენიშვნა გვქონდა ლია თუშური, მაია ინასარიძე, ნინო შარაშენიძის მიერ შედგენილი სახელმძღვანელოს საცდელ გამოცემასთან, სადაც ეს ნორმები უგულვებელყოფილი იყო. საბოლოო გამოცემაში ეს პრობლემა აღარ გვაქვს, თუ არ ჩავთვლით მცირე უსუსტობებს (გვ. 121 – ზრახვაი, სიტყვასა, 118 – მახვილი, ქრისტუსი (კორექტურა), 131 – თუისი და ა. შ.), რომლებიც უფრო კორექტურული ხასიათისაა.

სააზროვნო-შემეცნებითი აპარატი:

კითხვარებსა და დავალებებს, რომლებიც დართული აქვს შესასწავლად წარმოდგენილ ლიტერატურას, პირობითად სააზროვნო-შემეცნებითი აპარატი ეუწოდეთ. საგნის სწავლების თანამედროვე მეთოდიკა, რომელიც ორიენტირებულია აზროვნების განვითარებისაკენ, წარმოუდგენელია ამგვარი კითხვარებისა და დავალებების გარეშე. ეს აპარატი, გარდა იმისა, რომ მოსწავლეს სწავლების პროცესში როგორც ტესტების აზრობრივ-შინაარსობრივ წვდომაში, ისე წერითი დავალებების შესრულებისას მნიშვნელოვან დახმარებას უწევს, ასევე საუკეთესო დამხმარე და ორიენტირია პრაქტიკოსი მასწავლებლისათვის.

სააზროვნო-შემეცნებითი აპარატი, რომელიც წარმოდგელია თუშური, ინასარიძე, შარაშენიძის მიერ გამოცემულ სახელმძღვანელოში, ალტერნატიულ სახელმძღვანელოებთან შედარებით, ყველაზე სრული და მრავალფეროვანია. კითხვარები, რომლებიც დართული აქვს ტექსტებს, თემატურად არის განაწილებული: 1. კითხვათა ნაწილი მიმართულია შინაარსის, 2. ნაწილი – მსჯელობისა და ნაწარმოებში დასმული პრობლემების გააზრებისაკენ 3. მოცემულია დავალებები ჯგუფური მუშაობისათვის 4. და წერითი დავალებები, რომლებიც მასალის გააზრების რამდენიმე ასპექტს ითვალისწინებს: ა) შინაარსობრივს (ნაწარმოების დეტალური გეგმის შედგენა), ბ) მსჯელობა-ანალიზის (პერსონაჟის დახასიათება კონკრეტული ეპიზოდის ან ეპიზოდების მიხედვით), გ) ლიტერატურის თეორიის (ტექსტში ეპითეტებისა და შედარებების დაძებნა).

წერითი დავალების, თხზულების შესრულება, როგორც ვიცით, ყველაზე პრობლემატურ საკითხად რჩება მოსწავლეთათვის. სახელმძღვანელოს ავტორები ცდილობენ მოსწავლეებს მიაწოდონ მზა სტრუქტურული ფორმები, რომლებიც მათ თხზულების აგებაში დაეხმარება. ავტორებს გათვალისწინებული აქვთ ისიც, რომ ხედვის სხვადასხვა კუთხიდან პერსონაჟი, მისი ქცევა თუ ხასიათი შესაძლოა სრულიად სხვადასხვაგვარი აღმოჩნდეს. ისინი მოსწავლეებს ამ ტიპის დავალებებსაც სთავაზობენ (გვ. 134 – შეარჩიეთ თქვენთვის სასურველი პერსონაჟი და მისი პოზიციიდან დაახასიათეთ შუშანიკი; ჯოჯიკი; ეარსქენი...). პერსონაჟის დასახასიათებლად ავტორები იყენებენ ცხრილებსაც. ავტორებს გათვალისწინებული აქვთ შემაჯამებელი გაკვეთილიც, წარმოდგენილი ტესტური დავალების სახით, რომელიც თვითშეფასების საუკეთესო საშუალებას წარმოადგენს.

ამგვარი დავალებები ალტერნატიულ სახელმძღვანელოებში შედარებით უფრო შეზღუდული სახით არის წარმოდგენილი.

აქვე მოკლედ გვინდა შევეხოთ წერითი დავალების ზოგად პრობლემას: ბოლო წლებში შეფასების ცენტრმა პრინციპუად ანსხვავებული მოთხოვნები წაუყენა აბიტურიენტებს, რომლებიც ქართულ ენასა და ლიტერატურას და ლიტერატურის არჩებით საგანს აბარებენ. არსებითი აქცენტები გადატანილია ასროვნებაზე, წაკითხული ტექტების გააზრებასა და საპროგრამო თუ არასაპროგრამო ტექსტების ანალიზზე მცირე ესეს, თხზულების სახით. ეს მიმართულება ნამდვილად სწორი, ეფექტური და, ამდენად, მისასალმებელია. თუმცა ხარვეზებიც უნდა შევნიშნოთ. საგამოცდო წერითი დავალების ფორმატის განსაზღვრამ გამოიწვია ის, რომ მოსწავლეები სასწავლო პროცესშიც ასეთივე მოცულობის თხზულებებს წერენ და, პრაქტიკულად, თუკი საშუალო შესაძლებლობების მოსწავლისათვის უფრო დიდი მოცულობის თხზულების დაწერა ადრე პრობლემას არ წარმოადგენდა, დღესდღეობით მათ ამგვარი, შეზღუდული მოცულობის თხზულების დაწერაც უძნელდებათ. თხზულების სქემატურად აგების პრინციპს უდავოდ აქვს თავისი დადებითი მხარე და ნამდვილად უიოლებს მოსწავლეს თხზულების სტრუქტურაში გარკვევასა და წერის ჩვევების გამომუშავებას. მაგრამ რამდენად ეაღწევთ თავს

სტერეოტიპულობასა და დაშტამპულობას? ვფიქრობ, ეს პრობლემა ისევ საკმაოდ აქტუალურია.

3. თეორიული საკითხები შედარებით სრულად არის წარმოდგენილი ბაკურ სულაკაურის, თეა ქიტოშვილისა და ნინო გორდელაძის სახელმძღვანელოში. აქ მოცემული მასალა მოსწავლეს აწვდის ცნობებს ზოგადად დამწერლობისა და კონკრეტულად – ქართული დამწერლობის, წარწერების, ხელნაწერების შესახებ. მოცემულია მწერლების ბიოგრაფიები. ამასთან, ამ კუთხით გათვალისწინებულია მოსწავლის ინდივიდუალური, დამოუკიდებელი მუშაობის აუცილებლობაც. ალტერნატიული სახელმძღვანელოების ავტორები თვლიან, რომ თეორიული მასალა (ნაწარმოების ავტორი, ჟანრი, ეპოქა...) მოსწავლემ დამოუკიდებლად უნდა მოიძიოს. სწავლების პრაქტიკა გვიჩვენებს, რომ უმჯობესია სასწავლო მასალა სახელმძღვანელოშივე იყოს თავმოყრილი და ხელოვნური ბარიერი არ შეეუქმნათ მოსწავლეებს.

ბოლოს შევეხებით ამ **სახელმძღვანელოების ძირეულ კონცეპტუალურ საფუძვლებს.**

სახელმძღვანელოების სტრუქტურა იმ კონცეფციის გაგრძელებაა, რომელიც გულისხმობს სასწავლო მასალის თემატური რკალების სახით წარმოდგენას. ამთავითვე შევნიშნავთ, რომ თემატური რკალების საწინააღმდეგო არაფერი გვაქვს, პირიქით - მის ეფექტურობასა და სარგებლიანობაში თავადვე დავრწმუნდით პრაქტიკულად. მაგრამ, როდესაც მოსწავლეებს ასათვისებლად ვთავაზობთ მეცნიერების ისეთ რთულ სფეროს, როგორიც ძველი ქართული ლიტერატურაა, დამეთანხმებით, ალბათ, რომ აქ სწავლების ზოგადი მეთოდიკა, შესაძლოა, არაეფექტური აღმოჩნდეს. ძველი ქართული ლიტერატურის სწავლება, ჩემი აზრით, საჭიროა ზოგადისტორიულ კონტექსტში, ამასთან, მოსწავლეს ძალიან გაუძნელდება ძირეული პრობლემატიკის გააზრება მსოფლმხედველობრივი კონცეფციის გაცნობის გარეშე. ამდენად, ვფიქრობთ, სახელმძღვანელოების თემატური სტრუქტურა, რომელიც გამართლებული და ეფექტურია დაწყებით (I-IV კლ.) და საბაზო (VII – IX) საფეხურზე, გადასასინჯია სწავლების საშუალო (X-XII) საფეხურზე.

ძველი ქართული სამწერლობო ძეგლების სირთულის გამო არაერთხელ დამდგარა მათი უფრო ზედა საფეხურზე

სწავლების საკითხი. ამის განხორციელებას ხელს უშლიდა მასალის წარმოდგენის ქრონოლოგიური მიმდევრობის პრინციპი. დღეისათვის XII კლასის არსებობა საშუალებას იძლევა, რომ ძველი ქართული ლიტერატურის შესწავლა დაიწყოთ საშუალო საფეხურზე, ხოლო მანამდე მოსწავლეები ამ მასალის ასათვისებლად შევამზადოთ.

სწორედ ამგვარი კონცეპტუალური თვალსაზრისითაა შექმნილი როდონაია, ნაკუდაშვილის, არაბულისა და ხუციშვილის სასწავლო პროგრამა. სახელმძღვანელოების ავტორები ზუსტად და რეალურად განსაზღვრავენ ძველი ქართულის სწავლების სპეციფიკას. მიიჩნევენ, რომ თექვსმეტი საუკუნის წინანდელი ქართული სალიტერატურო ძეგლების წაკითხვა და გაგება თანამედროვე ქართველებს დახმარების გარეშე შეუძლიათ, რაც თავისთავად მეტყველებს იმაზე, რომ „ქართული მწიგნობრობის ისტორიული ხაზი არ გაწყვეტილა... რაგინდ რთული ტექსტი არ უნდა ავიღოთ ძველი ქართული თხზულებებიდან, მისი შინაარსის გაგება თანამედროვე მკითხველს მეტ-ნაკლებად დამოუკიდებლადაც შეუძლია.“ ამასთან, ავტორები შორს არიან იმ აზრისაგან, თითქოს ძველი ქართული ტექსტების აზრობრივ-შინაარსობრივი წვდომა ადვილი საქმე იყოს. ისინი თვლიან, რომ ქართული ლიტერატურის ამ მონაკვეთის გაგება საფუძვლიან შემზადებას მოითხოვს.“ ავტორები ითვალისწინებენ სხვაობას თანამედროვე და ძველ ქართულ ბგერით სისტემას შორის და საუბრობენ ხმარებიდან გადასულ ასო-ნიშნებზე (ეს საკითხი ნაწილობრივაა წარმოდგენილი სახელმძღვანელოში და სასურველია სრულად იყოს), აქვე მოცემულია ის ენობრივი საკითხებიც, რომლებიც მოსწავლეებს ძველი ქართული ტექსტების გაგებას გაუადვილებს. საფუძვლიან შემზადებაში ავტორები არა მხოლოდ მოსწავლეთა არსებული ცოდნის მარაგს, ასაკობრივ ფაქტორსაც ითვალისწინებენ. შემდეგ სამ საფეხურზე ისინი მასალი წარმოდგენას პერიოდების მიხდევით გეგმავენ და, როგორც თავად შენიშნავენ, სასკოლო განათლების ზედა საფეხურზე ისინი ძველი (X კლ.), ახალი (XIკლ.) და უახლესი (XII კლ.) ქართული ლიტერატურის სახელმძღვანელოებს შემოგვთავაზებენ. ვფიქრობთ, სასწავლო მასალის ამგვარი, ქრონოლოგიაზე დაფუძნებული სტრუქტურა მისაღები და გამართლებულია. თუმცა, ხდება სკოლებმა, კონკრეტულად კი

ქართული ენისა და ლიტერატურის საგნობრივმა კათერდებმა, რომლების სკოლისთვის სახელმძღვანელოების პაკეტს ირჩევენ ხუთი წლის ვადით, არ შეიძლება ავტორთა ერთი კოლექტივის მიერ შედგენილ სახელმძღვანელოს კლასების მიხედვით ავტორთა მეორე კოლექტივის მიერ შედგენილი სახელმძღვანელო ჩაანაცვლონ, რადგან ირღვევა სწავლების თანმმდევრულობის პრინციპი. იყო შემთხვევები, როდესაც იწყებდნენ სწავლას, ვთქვათ, თუშური, ინასარიძე, შარაშენიძის მიერ გამოცემულ სახელმძღვანელოთი და აგრძელებდნენ როდონაია, ნაკუდაშვილი, არაბული და ხუციშვილის სახელმძღვანელოთი. შედეგად მოსწავლეები IX და X კლასებში სწავლობდნენ ქართული ლიტერატურის ერთსა და იმავე პერიოდს – ძველ ქართულ ლტერატურას, რაც, დამეთანხმებით, ნამდვილად შეუსაბამობაა ეროვნულ სასწავლო გეგმასთან.

მოკლედ შევეხებით აკადემიური საათების რაოდენობას. საშუალო და, ნაწილობრივ, საბაზო საფეხურსაც ქართული ენისა და ლიტერატურის სწავლებისათვის გამოყოფილი საათების რაოდენობა (კვირაში 5 საათი) ნამდვილად არ არის საკმარისი მასალის საფუძვლიანი ათვისებისათვის. აქვე ყურადღება გვინდა გავამახვილოთ ენის სწავლების სპეციფიკაზე. ჩვენ კარგად გვესმის, რომ ქართული ენის, გრამატიკის შესწავლას არ უნდა ჰქონდეს განყენებული, ოდენ თეორიული სახე. მაგრამ იმგვარად მოცემული მასალა, როგორიც ამ სახელმძღვანელოებშია, ვერ იძლევა ჯეროვან და საფუძვლიან ცოდნას, რამდენადაც მას არა აქვს სისტემური ხასიათი. მიგვაჩნია, რომ ენის სწავლების მოცემული მეთოდი ნამდვილად გაამართლებს იმ შემთხვევაში, თუ ის იქნება არა ძირითადი, არამედ დამხმარე, უკვე შესწავლილი მასალი განმტკიცების საშუალება. ინტეგრირებული სწავლების მეთოდიკამ, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, სრული პასუხისმგებლობით შეგვიძლია განვაცხადოთ, რომ არ გაამართლა, მართალია, ძირითად სახელმძღვანელოებთან ერთად იქმნება მცირე, დამხმარე ბროშურებიც, მაგრამ პრობლემა პრობლემადვე რჩება. აუცილებელია ამ საკითხზე დაფიქრება, ქართული ენის სისტემური სწავლება და სახელმღვანელოს შექმნა.

დასასრულ შევნიშნავთ, რომ სწავლების ზოგადი ტენდენცია, სასწავლო პროგრამების გამარტივება, შეკვეცა,

აკადემიური საათების შემცირება, . ,მოსწავლეთა ინტელექტუალური განვითარების თვალსაზრისით რეგრესულ და არა პროგრესულ შედეგს იძლევა. სწავლების ნებისმიერი მეთოდი კი მაშინაა გამართლებული, თუ ის ორიენტირებულია შედეგზე. უმთავრესი პრინციპი, ამოსავალი და მი'სანდასახულობა სახელმძღვანელოების ავტორების, პრაქტიკოსი მასწავლებლებისა თუ განათლების სფეროს სხვა წარმომადგენლებისთვის სწორედ ეს მიმართულება უნდა იყოს.

ეკა ჩიკვაიძე

ენის დღე

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ერის ცნება ამგვარადაა განსაზღვრული: „ერი არის ისტორიულად ჩამოყალიბებული მყარი ერთობა, წარმოშობილი ენის, ტერიტორიის, ეკონომიკური ცხოვრებისა და იმ ფსიქიკური წყობის ერთობის ბაზაზე, რომლის გამოხატულებაა კულტურის ერთობა“. თუკი დავაკვირდებით, ეს განსაზღვრება სხვა არაფერია, რაც ილიას ცნობილი ტრიადა: „მამული, ენა, სარწმუნოება“, სადაც „სარწმუნოება“ „კულტურული ერთობით“ არის ჩანაცვლებული. ერის ერობა, „ფრიადი ქართლის“ იდეა, ქართველთათვის ჯერ კიდევ IX საუკუნეში დაუკავშირდა „ქართულითა ენითა ჟამისწირვას“, X საუკუნეში იოანე-ზოსიმე „შემკულ და სახელითა უფლისათა კურთხეულ ენას“ ლაზარეს უწოდებს, ლაზარეს, რომელიც მეგობარია უფლისა, რომელიც, „ოთხისა დღისა მკუდარი, აღადგინა უფალმა“ და წინასწარმეტყველებს, რომ „ყოველსა ენასა ღმერთმან ამხილოს ამით ენითა“. „ენა მდიდარი“ მრავალი თაობის ხრუნვისა და ფიქრის საგანი ყოფილა. ქართველმა კაცმა სხვათაგან განსხვავებით მშობლიურ ენას დედაენა უწოდა, რითაც ქართულ აზროვნებაში ფესვგამდგარი სიყვარული და ზრუნვა-რუდუნება სიტყვითაც უკვდავყო. ამ ფიქრმა ხან დედაენის ძეგლით ქვის ჰარმონია ააჟღერა, ხან ოქროსხმიან სიმთა მღერა გაგვაგონა, ხან ვარდნაბამი სურნელი შეგვაგრძნობინა, ხან სისხლი აგვიდუღა და ჟრუოლა-სრბოლის საიდუმლოზე დაგვაფიქრა, გაგვახსენა, რომ „არა გუშინ გაჩნდა თვალის ჩინად“ ენა, „ჭირთა ჩვენთა ტკბილი მალამო, ნიჭი, სრბოლა და ფრენა, კირი კირთა“. უმეტესად კი იმ ტვირთის სიმძიმე-სიმსუბუქეზე ჩაგვაფიქრა, რომელმაც დღემდე მოიტანა ქართული ენა. მოიტანა „ყმა ტკბილი და ტკბილქართულის“ ლექსით, გელათელთა თუ იყალთელთა თარგმანებით, „სიტყვის კონად“ შეკინძული, დავითის მიერ ყრმათათვის „ია-ვარდის კონად მიძღვნილი“, „მამათა და შვილთა“ კამათით, ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელთა ხრუნვით, ვაჟასა და ჯავახიშვილის წერილებით. მოიტანა და „ვალად დაგვადო“, რომ ჩვენც „შევიგნოთ ენის სული და გული“ და გაგვაფრთხილა, რომ „ამ შეგნებისთვის საჭიროა ის ღირსება და მადლი, რომ

გვიცემდეს ქართულად გული და მაჯა“. ვაჟა იტყოდა, რომ „ერი, უპირველეს ყოვლისა, დედაა თვით ენისა... არავინაც არ არის ისე დაახლოებული თავის მშობელთან, როგორც ის, ვისაც შეუთვისებია მშობლის სისხლი და ხორცი“. უცნაური წრებრუნვა კი გამოდის: ქართველი მშობელ ენას დედაენას უწოდებს, ხოლო ვაჟა ერს-დედაენის დედას. მაგრამ ეს დედობა ხომ პატრონობა და მუდმივი ფიქრია. გამოდის, რომ ერი ენას ინახავს და ენა - ერს. თუ შეიძლება ასე ითქვას, ეს ორი „სუბსტანცია“ ერთმანეთის გარეშე არ არსებობს. სწორედ ენას აქვს პოტენცია ერის შენახვისა და, პირიქით, ერს - ენისა. ისევ ვაჟას დავესესხები: „არა მგონია, შეედრებოდეს ერთი საგანი მეორეს ისე, როგორც მდინარე და ენა. რაც ერთხელ მდინარეს გემო და თვისება მიუღია, თუ ხელოვნურად არ მოსტაცე, არ წაართვი, იგი თავისთავად არასოდეს არ დაკარგავს. მიმდინარეობს იმ ჟამიდან ამ ჟამამდე დაუდგრომელად, მისი შეჩერება, დაგუბება ცოტა ხნობით თუ შეიძლება, ხოლო სამუდამოდ - არასოდეს. მოდის ენაც მდინარესავით, მაგრამ თუ სათავეში არ დაშრა, ბოლოდგან მისი დაშრეტა ყოვლად შეუძლებელია და ძალაც მისი სათავეშია. ქართული ენა გუშინ მოგონილი ხომ არ არის. დახარებული ვაჟკაცია. ეს სათავე ენისა ყველამ კარგად იცის სად არის და რა არის...ეს სათავე ენისა გახლავთ ძველთა ნიჭიერ მწერალთა ნაწარმოებნი“. ამიტომაც მოგახსენებთ დღეის საზრუნავს სწორედ ვაჟას ენით: „ამ ბოლო ხანს ჩვენს საზოგადოებაში მასლაათის დროს და გაზეთებშიც შევხვდებით სამდურავს ქართული ენის შებღალვის გამო“. ხოლო რადგან არაა გადაჭარბება, რომ ენა ცოცხალი ორგანიზმია, თანაც ისეთი, რომელსაც დედად ვუხმობთ, ჩვენც მოვიხადოთ ვალი ჩვენივე შვილების წინაშე და ვიზრუნოთ დედაენაზე, რომელსაც პოეტმა „დედის ძუძუ მეორე, სიყვარული პირველი“ უწოდა, რომ ისე, როგორც საუკუნეთა განმავლობაში, ვიდგეთ „ერად სხვა ერთა შორის“, რადგან ეს სწორედ ის დედაა, რომელმაც ევროპეიზმსაც და კოსმოპოლიტიზმსაც, გლობალიზაციასაც და სხვა ნებისმიერ „იზმსაც“ ქართველი ერის ერობა, კულტუროსნობა, ნაფიქრ-ნაღვაწი უნდა გააცნოს.

ავტორები: ნანა მრევლიშვილი, ეკა ჩიკვაიძე
სათაური: ლიტერატურული წერილები
რედაქტორები: დარეჯან მენაბდე, მაკა ელბაქიძე
რეცენზენტი: ინგა მილორავა
გარეკანის დიზაინი: ნანა მრევლიშვილისა
თბილისი, 2013

ISBN978-9941-0-6707-5

დაიბეჭდა სტამბა შპს „გლობუსში“