სოხუმის სახელმწიფო უნივერსიტეტი

ცხუმ–აფხაზეთის მეცნიერებათა აკადემია

ტიტე მოსია

მონაზვნური თავდადების მეცნიერი

თბილისი
2019

წინამდებარე წიგნი პირველი მონოგრაფიული ცდაა ბეჟან კილანავას ცხოვრებისეული ეპიზოდებისა და სანიმუშო მეცნიერული ღვაწლის წარმოჩენისა. მკითხველი გაეცნობა ამ დაუღალავი მკვლევრის ცხოვრების გზას, მეგობართა და თანამებრძოლთა შეხედულებებს, ნაფიქრ-ნააზრევს მის პიროვნებაზე და სამაგალითო სამეცნიერო მოღვაწეობაზე.

გაანალიზებულია ბეჟან კილანავას ქართველოლოგიური ძიებების მიღწევები, ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობის პრობლემური საკითხების კვლევის შედეგები, მისი რუსთველოლოგიური შტუდიები, დავით გურამიშვილის პოეზიასთან მიმართების საგულისხმო ასპექტები, ყურადღების არეალშია მოქცეული ბეჟან კილანავას წერილები ქართველ მეცნიერებზე და მწერლებზე, განხილულია მისი პოლემიკური წერილები.

რედაქტორები: კოტე კილანავა
ცირა კილანავა

© ტიტე მოსია, 2019

ISBN 997-9941-25-569-4

შესავალი

1995 წლის აპრილის დასაწყისში თბილისის ერთ–ერთ საავადმყოფოში ბეჟან კილანავა ვინახულე რევაზ ჩხარტიშვილთან და ომარ შურღაიასთან ერთად. ზუგდიდიდან ახლადჩამოსულმა დედაქალაქში შევიტყვე ჩემი სულიერი მეგობრის ავადმყოფობის შესახებ. ვჩქარობდი მასთან შეხვედრას. თურმე გული წინასწარ მიგრძნობდა, რომ ეს ჩინებული ადამიანი, უზადო პიროვნება და დიდად ერუდირებული მეცნიერი რამდენიმე დღეში ხელიდან გამოგვეცლებოდა და ფიზიკურად დატოვებდა ამ გაუტანელ, მუხანათ და ორგემაგე საწუთროს.

იმ დღეს კი უზომოდ ბედნიერი ვიყავით... ბეჟანთან რამდენიმე საათი დავყავით. რაზე არ ვისაუბრეთ, რა არ მოვიგონეთ და გავიხსენეთ. საუბრის მთავარი თემა, ბუნებრივია, აფხაზეთის ტრაგედია იყო. მის წარსულსა და ისტორიას გადავწვდით. ბეჟანი აფხაზ ხალხს კეთილად იხსენიებდა, ადანაშაულებდა მხოლოდ სეპარატისტულად განწყობილ ნაწილს აფხაზებისა, რომლებიც წლების მანძილზე კრემლის დაკვეთით მოქმედებდნენ და საკუთარ ხალხს აბრიყვებდნენ, უფსკრულის პირამდე მიჰყავდათ ეს თვალმარგალიტი მხარე სრულიად საქართველოსა. ბეჟან კილანავა სრულ იმედს გამოთქვამდა, რომ მომხდარ უბედურებას დრო შეუხვევდა ჭრილობებს, რომ ქართველი და აფხაზი ხალხი მომავალში კვლავინდებურად ერთად და ძმურად იცხოვრებდნენ ამ კურთხეულ მიწაზე.

ამასთანავე, ბეჟან კილანავამ არაერთხელ მოიგონა თავისი მშრომელი და უპატიოსნესი მშობლები, თვალწინ გაგვიცოცხლა მათი ცხოვრება, თავგადასავალი, განსაკუთრებით – მამის მიერ

გადატანილი უბედურებანი... იგი გველაპარაკებოდა სამეცნიერო ხაზით თავის მომავალ გეგმებზე. კერძოდ, გაგვიმხილა: როცა გამოვჯანმრთელდები და შინ დავბრუნდები, აუცილებლად შევუდგები ჩემი ფილოლოგიური ნაშრომების თავმოყრას და ტომებად დალაგებასო. ვარაუდობდა, რომ თავისი გამოკვლევები (გამოქვეყნებული, გამოუქვეყნებელი) უთუოდ შვიდ ტომს აიწონიდა. ე. ი. ოცნებობდა საკუთარი სამეცნიერო ნაშრომების შვიდტომეულის გამოცემაზე. საუბრისას მისთვის ჩვეული იუმორშეპარული სიტყვებით გვართობდა. მან ხომ დინჯი, დარბაისლური, ბრძნული ლაპარაკი იცოდა. მონიჭებული ჰქონდა სიტყვის მომჭირნეობის ხარჯზე ტევადი აზრის გადმოცემის ბუნებრივი და იღბლიანი უნარი.

დამშვიდობებისას აცრემლებული და მოწყალე თვალებით შემოგვხედა, თითქოს გრძნობდაო, რომ ეს ჩვენი ბოლო შეხვედრა და საუბარი იყო. ჩემდა საუბედუროდ და იმჟამინდელი არეულ-დარეული ვითარების წყალობით, უსაყვარლესი მეგობრის გარდაცვალება მისივე დასაფლავების შემდეგ შევიტყვე ზუგდიდში. ბორალი დამეცა გულში, განწყობილება მომეწამლა. ის ჭრილობა დღემდე მოუშუშებელია (ან რა მოაშუშებს მას).

ჩვენი განუმეორებელი მეგობარი სამურზაყანოელობით ამაყობდა, მე ოდიშელობით ვიქებდი თავს. ერთმანეთთან კი თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრამ და რუსთაველის კაბინეტმა დაგვაკავშირა თუ დაგვამოყვრა. ეს კათედრა–კაბინეტი იყო მობრიალე კერა ახალი თაობის პედაგოგიურ–მეცნიერული წვრთნისა, კლასიკური მაგალითი ყოველივე იდეალურისა და ამაღლებულისა. სწორედ აქ აღიზარდა და ჩამოყალიბდა ჩინებულ მეცნიერად

ბეჟან კილანავა. იგი მუდამ დიდად ემადლიერებოდა თავის საპატივცემლო მეცნიერ-ხელმძღვანელთ – აკად. ალექსანდრე ბარამიძეს და პროფ. ლევან მენაბდეს. ეამაყებოდა თანამშრომლობა და მეგობრობა ცნობილ მეცნიერებთან: ლაურა გრიგოლაშვილი, ელგუჯა ხინთიბიძე, რევაზ სირაძე, გრივერ ფარულავა...

ლაურა გრიგოლაშვილმა რამდენიმე ათეული წლის წინათ შექმნა სოლიდური და ბრწყინვალე მონოგრაფია დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანზე“. ქ-ნ ლაურას ზედმიწევრითი თავმდაბლობის გამო ეს წიგნი დაუსტამბავი რჩებოდა. მახსოვს, თავის დროზე თუ როგორ ზრუნავდა ბეჟანი სტამბური წესით მის გამოქვეყნებაზე. თუ არ ვცდები, 2003 წლისთვის უნივერსიტეტში ყოფნისას ლაურა გრიგოლაშვილს ვკითხე ზუგდიდიდან ჩამოსულმა მონოგრაფიის გამოცემის თაობაზე. მწუხარედ მიპასუხა: ჩვენი ძვირფასი ბეჟანის გარდაცვალების შემდეგ ეს საქმე წინ არ დაძრულა, არ გამოცემულაო (როგორც იქნა, ლ. გრიგოლაშვილის ამ დიდებულმა მეცნიერულმა ნაშრომმა მზის სინათლე იხილა 2005 წელს – ტ.მ.). საკანდიდატო დისერტაციაზე მუშაობისას ლაურა გრიგოლაშვილის ხსენებული მონოგრაფიის ვრცელი მონაკვეთი წავიკითხე და დავამუშავე ერთ–ერთ სამეცნიერო შრომების კრებულში. ვინატრე: ნეტავი ეს ნაშრომი ცალკე წიგნად დაბეჭდილი მომცა ხელთ–თქო. ამის გამგონე ბეჟანმა თქვა: მართლაც, სირცხვილია „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის“ გამომცემლობისთვის, რომ ეს უნიკალური მონოგრაფია დღემდე არ გამოქვეყნებულაო. „დღემდეს“ ვინ ჩივის. აღნიშნული წიგნი ბეჟანის ამ ნათქვამიდან 24 წლის გასვლის შემდეგ გამოიცა (!).

ბეჟან კილანავა ყოველმხრივ მისაბაძი პიროვნება იყო. გამოირჩეოდა საოცარი გულკეთილობით, თავმდაბლობით, პატიოსნებით, გულისხმიერებით, შინაგანი კეთილშობილებით, ტოლერანტობით, ქრისტესმიერი ალტრუიზმით. მას უჩვეულოდ უყვარდა ერთადერთი და – მთვარისა და ძმები – ნოდარი და კოტე. უზომოდ იყო შეყვარებული მეგობრებზე. განსაკუთრებულ მზრუნველობას იჩენდა თავის დროზე აფხაზეთიდან თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში სასწავლებლად ჩამოსული ახალგაზრდების მიმართ, რომელთა შორის მეც გახლდით. დაუფასებელია მისი ამაგი ჩემდამი. მან დამაახლოვა და „გამაშინაურა“ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრასთან, მის საამაყო თანამშრომლებთან. სოხუმიდან ჩამოსულს ფეხდაფეხ დამყვებოდა თბილისის სხვადასხვა ბიბლიოთეკასა თუ სამეცნიერო–სამკითხველო დარბაზებში. პირადად მაცნობდა თვალსაჩინო მეცნიერებს, რომლებთანაც შემდეგ თამამად „ვბედავდი“ ურთიერთობას (გამოვყოფდი: აკაკი გაწერელიას, სარგის ცაიშვილს, კორნელი დანელიას, ბესარიონ ჯორბენაძეს, რევაზ ბარამიძეს, გურამ შარაძეს, მიხეილ ქავთარიას...).

„აყვადან“ („სოხუმის“ ეს აფხაზური სახელი მოსწონდა ბეჟანს და ხშირად იმეორებდა მას) ჩამოსულს და მუდამ სასტუმროებს შეკედლებულს, მუდამ ბინაზე (ნაქირავები) მეპატიჟებოდა. ამას არ დამაჯერებდა, წამიყვანდა თავისი უფროსი ძმის ნოდარის ოჯახში, სადაც იმთავითვე ყოველთვის ტკბილი სუფრა იშლებოდა კეთილი გულითა და სულით ნათელა ლომიშვილის დიასახლისობით. ბეჟანს ნოდარის შვილებზე – ნინოსა და კახაბერზე – ამოსდიოდა მზე და მთვარე (ერთი მხრივ, ბედნიერია იგი, რომ არ მოსწრებია კახას ტრაგიკულ დაღუპვას, რამაც ყველას თავზარი დაგვცა).

ბეჟანს დავყავდი თბილისში გამომავალი ჟურნალ–გაზეთების რედაქციებში. მაცნობდა რედაქტორებს თუ თანამშრომლებს, თანაც მათ მეგობრულად ევედრებოდა თუ აფრთხილებდა, რომ რაიმე მასალის გამოქვეყნებისას ჩემთვის ყოველთვის ყურადღება მოექციათ (ამ მხრივ, მუდამ მემახსოვრება ლაშა გახარიას და რობერტ ძერიას გაცნობა). ამასთანავე, შეუძლებელია გვერდის ავლა ჩემი მოკრძალებული ცხოვრების ერთი ნათელი წერტილის დეტალისათვის.

საკანდიდატო დისერტაციაზე (დავით გურამიშვილი და ქართული ჰიმნოგრაფია) ვმუშაობდი. დავინტერესდი შემთხვევით მოპოვებული ინფორმაციით ემიგრანტი ვიკტორ ნოზაძის მიერ უცხოეთში წლების მანძილზე დასტამბული რუსთველოლოგიური წიგნებით. განსაკუთრებით მწყუროდა („ვითა მაშვრალსა ირემსა წყაროსა წყალი“) „ვეფხისტყაოსანის“ ღმრთისმეტყველების“ გაცნობა. აკად. ალექსანდრე ბარამიძემ და პროფ. სარგის ცაიშვილმა (ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად) საიდუმლოდ მიმითითეს (მაშინ ვიკტორ ნოზაძის ხსენება და მისი სამეცნიერო ნარკვევში დამოწმება აკრძალული იყო, თითქმის ციხის კარის გასაღების მოპოვებას უდრიდა), თუ სად შემეძლო მისი დამუშავება. სარგის ცაიშვილმა გამაფრთხილა: გულდასმით გაეცანი ვიკტორ ნოზაძის წიგნებს, იგი ფანტასტიური ინფორმაციებით გაგამდიდრებს, მაგრამ ნაშრომში მას ნუ დაიმოწმებ, ვინაიდან იგი ემიგრანტი იყო, არ სცნობდა საბჭოურ წყობილებას და ამიტომაც იკრძალება ჩვენში მისი წიგნები. თანაც ამის შესახებ არსად ილაპარაკოო.

ეს ყველაფერი გავაცანი ბეჟან კილანავას, კერძოდ, ჩემი დაინტერესება ვიკტორ ნოზაძით. გაეხარდასავით რბილად ჩაიცინა და იმთავითვე გამყვა თბილისის ცენტრალურ ბიბლიოთეკაში. ვესტუმრეთ აკრძალული ლიტერატურის განყოფილებას. მან „ვეფხისტყაოსანის ღმრთისმეტყველება“ კატალოგიდან ამომაწერინა,

მაგრამ გვითხრეს, რომ ამ წიგნს სამკითხველო დარბაზში ამუშავებსო ერთი პიროვნება. ბეჟანმა შეიარა დარბაზში და ღიმილმორეული მობრუნდა უკან. ის წიგნი ზვიად გამსახურდიას ხელშია და კითხულობსო. მე სიხარულმა ჟრუანტელივით დამიარა ტანში, გამოვიწერე ვიკტორ ნოზაძის მეორე წიგნი – „ვეფხისტყაოსანის მზისმეტყველება“ და შევედი სავსე დარბაზში. ბეჟანს ლექციაზე აგვიანდებოდა და მადლიერების გრძნობით დავემშვიდობე. მკითხველებით გაჭედილ დარბაზში ზოგი ფეხზე იდგა და ისე ათვალიერებდა პრესას, ერთადერთი ცარიელი ადგილი იყო ზვიად გამსახურდიას გვერდით და იქვე მოურიდებლად მოვთავსდი (გვიან მივხვდი, თუ რატომ არ „რისკავდა“ არავინ თუნდაც სამკითხველო დარბაზში ზვიადის გვერდით ჯდომას).

მეორე დღეს ბეჟან კილანავას მოვუყევი, თუ როგორ „მოვახერხე“ ზვიადის გაცნობა ფიზიკურად ახლოს, რომელმაც „კოლხური კოშკის“ მისამართი და ტელეფონის ნომერი ჩამაწერინა. ეს ვაჩვენე ჩემს უსაყვარლეს ბეჟანს. იგი ოდნავ შეკრთა, თითქოს არ შეიმჩნიასავით. იმთავითვე მირჩია, ზვიად გამსახურდიასთან სიახლოვისას სიფრთხილე გამომეჩინა, რადგან ბოლშევიკური ხელისუფლება სასტიკად სდევნიდა მას, მის ყოველ ნაბიჯს აკონტროლებდა. ბეჟანს არ სურდა, რამე „შარში“ გავხვეულიყავი.

ზემოთ სადისერტაციო ნაშრომზე მუშაობა ვახსენე. როცა იგი დავასრულე, პირველად, ცხადია, ბეჟანს წავაკითხე, ვიდრე ჩემი მეცნიერ-ხელმძღვანელი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრის გამგე, პროფ. ლევან მენაბდე გაეცნობოდა მას.

ბეჟან კილანავა გულდასმით გაეცნო ნაშრომს, ზოგი რამ არ მომიწონა. განსაკუთრებით ეს ეხებოდა დისერტაციის შესავალ ნაწილს და პირველ თავს („ბიბლიური თქმულებები და მათი მხატვრული ფუნქცია „დავითიანში“). მის ბინაში დამტოვა, სადაც თითქმის 15 დღე ვისხედით და ვაზუსტებდით, ვხვეწდით

მთელ რიგ მომენტებს და ასპექტებს (იმხანად ბეჟანთან ცხოვრობდა სტუდენტი თორნიკე კილანავა, რომელიც ყოველივე ამის მოწმე იყო). ასეთი კეთილი გულის პატრონი იყო ბეჟანი. მას სურდა, სოხუმიდან ჩამოსულს სირცხვილი არ მეჭამა კათედრის წევრების წინაშე და ენერგიას არ ზოგავდა ჩემი ნაშრომის სრულყოფისათვის.

ბეჟან კილანავას ძმამ კოტემ საღვთო საქმე გააკეთა: შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა მშვენიერი წიგნი „ყველას რაიმე აქვს სახსოვარი“ (მოგონებები ბეჟან კილანავაზე, გამოქვეყნდა 2010 წელს). მასში თავმოყრილი მოგონებები ეკუთვნით: რევაზ აბაშიას, გივი ბერაიას, გიორგი გოგოლაშვილს, გიზო ზარნაძეს, ტარიელ ზოზრაშვილს, ზაურ კალანდიას, კოტე კილანავას, ცირა კილანავას, კახმეგ კუდავას, ტიტე მოსიას, ნოდარ ნაყოფიას, გურამ ოდიშარიას, რევაზ სირაძეს, გრივერ ფარულავას, ლაურა გრიგოლაშვილს, ელგუჯა ხინთიბიძეს, ოლეგ გოლიაძეს, გაგა შურღაიას, რევაზ ჩხარტიშვილს, რობერტ ძერიას, თამაზ ჯოლოგუას. აქვეა მოთავსებული გრიგოლ კილანავას წერილი – „საიდან მოვდივართ ჩვენ – კილანავები“.

მკითხველს ვთავაზობ ამ მოგონებებიდან რამდენიმე ამონარიდს, სადაც წარმოჩენილია ბეჟან კილანავას ადამიანური ბუნება, პედაგოგიური და სამეცნიერო მოღვაწეობა. მანამდე კი მთლიანად დავიმოწმებ აქვე დაბეჭდილ დიდებულ ლექსს („ბეჟანს“), რომლის ავტორია რობერტ ძერია (დაწერილია 2008 წლის 20 თებერვალს):

„ისევ მზე ადგათ, ალბათ, ძველ მუხებს,
ისევ მტვერს აფრქვევს თხილის ხვიხვილი,
მაგრამ თოფივით ვერ დაიქუხებს
დილით ეზოში მამლის ყივილი.
შენი სახლ-კარი უკვე მორაგვეს,
ჩემი ჯერ კიდევ ელავს მტევნებით,

შენ მუხათგცერდში შერჩი გორაკებს.
მე ჩემს ხობისწყალს ავედევნები.
იქნებ კვლავ შეხვდეთ (იქნებ დროც არი)
და ნაწამები სული გაკვირტდეს,
მოხდეს რაღაცა გასაოცარი
და შენს ეზოში ვაზი აკვირტდეს.
მამა დაბრუნდეს დედის საფლავთან,
თავთან დაუდგათ ერთი კანდელი.
მერე სხვამ ნახოს, როგორ ავარდა
მარტოსულობის კორიანტელი.
ეს მერე სულის, სხეულის გარეთ
და ამ ცოდვილი სიცოცხლის იქით,
მოვალ და, ვიცი, გამიღებ კარებს
თავგზადაკარგულს დარდით და ფიქრით“.

აი, როგორ განიცდის ბეჟან კილანავას ნაადრევ სიკვდილს აკად. ელგუჯა ხინთიბიძე: „ბეჟან კილანავას დაკარგვა დიდი დანაკლისი და დარტყმა იყო როგორც საზოგადოდ ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის დარგისათვის, ასევე პირადად ჩემთვის: იგი ძველი ქართული ლიტერატურის დარგის უერთგულესი და მონაზვნური თავდადების მქონე მუშაკი იყო“. ახლა აკად. რევაზ სირაძეს მოვუსმინოთ: „ბეჟან კილანავამ მეცნიერებით იცხოვრა. მეცნიერება აძლებინებდა მას იმ საერთო უბედურების წინაშე, რაც აფხაზეთისა და სამეგრელოს დაატყდა თავს... მისი მრავალი ნაშრომი სიახლითა და სიღრმითაა აღბეჭდილი. იქნება ეს საწყისები ძველი ქართული მწერლობისა, არეოპაგიტაკის პრობლემები, ევსტათი მცხეთელისა და აბიბო ნეკრესელის „წამებანი“, „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“, მათი ატრიბუციის საკითხები, თუ ქართული მითოსი და არა ერთი სხვაც“.

პროფ. ლაურა გრიგოლაშვილი: „ბეჟან კილანავა თავიდანვე გამოიკვეთა (და ასეთადვე დარჩა ბოლომდე), როგორც უერთგუ-

ლესი მუშაკი ქართველოლოგიური კვლევა-ძიების ვრცელი ასპარეზისა. მან ყურადღება მიიპყრო აგრეთვე თავისი გამორჩეული თავაზიანობით, უფროსუმცროსობის ეტიკეტის ხაზგასმული ერთგულებით. პასუხისმგებლობის გრძნობა მისი უმთავრესი მახასიათებელი იყო როგორც სამეცნიერო მოღვაწეობაში, ისე საზოგადოებრივ საქმიანობაში, სტუდენტებთან სალექციო, სასემინარო, საწრეო თუ ინდივიდუალურ მუშაობაში".

ერთობ საინტერესო მოგონება ეკუთვნის პროფ. გრივერ ფარულავას – „სულ სინათლისკენ იკვლევდა გზას". რამდენიმე ნაწყვეტს დავიმოწმებ: „ერთი უბრალო გადახედვაც კი ბეჟან კილანავას მეცნიერული ნაშრომების მშრალი ნუსხისა იწვევს გაკვირვებას: „როდის და როგორ მოასწრო ამდენის გაკეთება? მეცნიერული ინტერესების მრავალფეროვანებაც გაოცებს, თვალსაწიერის სიფართოვეც. ნაწერების გულდასმით წაკითხვა კი სიხარულსა და სიქადულს აღძრავს იმის კვალობაზე, რომ ჟამთასვლისაგან ჩამოშვებული ფარდის იქით დასადგურებული ბინდბუნდიდან ცის სინათლეზე გამოდიან ეროვნული კულტურული სულის ძალმოსილებასა და ღირსებაზე მეტყველი მოვლენები, ტენდენციები"... „ბეჟან კილანავას სოფლური ყოფის წიაღში გაზრდილისა და ოჯახისშვილის შესაშური შტრიხებიც ამშვენებდა, რაც მე ყოველთვის მხიბლავდა და პატივისცემით განმაწყობდა მის მიმართ"... „ერუდირებული და გამოცდილი კაცი იყო... თავმდაბლობის ქრისტიანული სათნოებით გამორჩეული კაცი იყო. ამიტომაც გამორჩეულობის არცერთ შტრიხს არ გამოჰფენდა ხოლმე, ჩრდილში დგომა ერჩია"... „ფრთაშესხმული იდგა ბეთანიისა და ყინწვისის ფრესკებთან, დაბობღავდა დავით გარეჯისა და შიომღვიმის ქვაბებში, აწყურის კათედრალის ნანგრევებში, ისუნოქავდა მტვერს ძველი ქართული ხელნაწერი ფოლიანტებისა"...

გივი ბერაია: „ბეჟანი, ჩვენი ბეჟანი! – ეს ყველასი იყო, ვინც მას იცნობდა, თავისი ნათელი გამოხედვით, კოლხური სისადავითა

და ყურადღებიანობით – ბეჟანი თითქოს სიკეთისგან იყო შექმნილი, გულზე გინძე ეწერისა და გუდავის ზღვის ტალღებით, დიხაზურგასა და სათანჯოს ულამაზესი გორაკებით, ენგურის გაუნელებელი ჟინის ანაბეჭდებით“.

საინტერესოდ იკითხება პროფ. გიორგი გოგოლაშვილის მოგონება „შემონახული კაფიები და მონატრებული კეთილი დრო“. ბეჟან კილანავა თაობაში გამორჩეული პიროვნება იყო. მე არ ვიცნობ პროფესიონალ ლიტერატურისმცოდნეს, რომელიც ასე ყოფილიყო დაინტერესებული და გარკვეული ენათმეცნიერულ საკითხებში, როგორც ბეჟან კილანავა იყო“. ამ მოგონებაში ჩვენთვის მნიშვნელივანი ის არის, რომ გოგი გოგოლაშვილს თავის არქივში მოუძიებია და სამზეოზე გამოიტანა ბეჟანის მიერ დაწერილი კაფიები, ფუნაგორიები, რაშიც ნათლად გამოსჭვივის მისი იუმორის ფაქიზი გრძნობა და პოეტური ნიჭიც. მრავალთაგან საილუსტრაციოდ მოვიტან თვითონ გოგი გოგოლაშვილზე დაწერილ ფუნაგორიას:

„ამ ჩვენს ხვლიკს, ცისფერთვალებას,
ზეცას სამოთხე მაუნდა,
სულებთან, ზე წარმავლებთან,
ქვეწარმავალებს რა უნდა?!
ვაგლახ! ჩემს ბინას ეძგერა
ფარდით, ნოხით და ნატებით,
ჯოჯოხეთს თუ არ ეტევა,
შევკუმშავთ ხმოვანმატებით,
სერგიას თან ჩავაყოლებთ
პროფილით: ღორით, ბატებით“.

ოლეგ გოლიაძე წერს: „ბეჟანი გონებადამჯდარი მეცნიერი, მკვლევარი ძველი ქართული მწერლობის პრობლემებისა (და არა მხოლოდ მათი) ნაღდად, ყოველგვარი გადაჭარბების გარეშე, იყო ისეთი განმსჯელი და ნოვატორული თვისებებისა, როგორიც

ხელწამოსაკრავად, ყოველ ფეხის ნაბიჯზე არ გვხვდება ხოლმე... საკუთარ, პირად კეთილდღეობაზე მას არასდროს უზრუნია – მუდამ ახლობლის, ნათესავის, კუთხის მცხოვრებთა და ნაცნობ–მეგობართა პრობლემა-სატკივარით იყო მოცული".

ბეჟან კილანავას ასე აფასებს კახმეგ კუდავა: „ბეჟან კილანავა იყო ნაღდი კაცი, ნაღდი ქართველი, ნაღდი აფხაზი. მისი ფიქრი შეჭირვებულ სამშობლოს დასტრიალებდა დღემუდამ. დიახ, როგორც ერთი პოეტი ამბობს: „თაობებს ემახსოვრებათ ნაღდი კაცების შფოთვანი!" იგი აქვე ბეჭდავს ბეჟანის შესანიშნავ შენიშვნებს წიგნისათვის „ბჟა დო თუთა" (ამონარიდები მეგრული სიტყვიერებიდან). დავიმოწმებ ორ მათგანს: თოლიგვირა არაა თვალჟუჟუნა, საკვირველია ერთი რამ: დედამიწაზე არსებულ პირუტყვთა შორის ყველაზე მშვენიერი თვალები აქვს... ვირს! ამას ესთეტიკის კურსშიც ასწავლიან – ვირი თვალებგიშერაა. ვირს მეგრულად გირ–ინ–ი ჰქვია, ანუ ძველი ფორმით, – გვირ–ინ–ი. ძირია გვირ. შესაძლოა მასთან იყოს დაკავშირებული თოლგვირ–ალ–ი. სიტყვა-სიტყვით – ეს იქნებოდა თვალ-ვირა. დღეს შეიძლება ეს სასაცილოდ გვეჩვენოს, მაგრამ სულაც არ არის სასაცილო. დასკვნის სახით: თოლიგვირა ითარგმნოს ასე: თვალვირა ან თვალჯიშერა".

მეორე შენიშვნა: „კვარია მეურს უჩათ ნწერილი, ნინჯგით მეუღუ ღურაშ წერილი". ჩემი აზრით, ეს სახე ერთ–ერთი უძლიერესია ქართულ ხალხურ პოეზიაში. რაც შეეხება თარგმანს: ნწერილი არ არის და არც შეიძლება იყოს „გაძეძგილი". ესაა „შესუდრული". შავად შესუდრული – უჩათ გაონწერილი. ე.ი. შესატყვისი ასეთი იქნება: ყვავი მიდის შავად შესუდრული, ნისკარტით მიაქვს სიკვდილის წერილი". ასეთი სულ 17 შენიშვნაა დაფიქსირებული კახმეგ კუდავას მოგონებაში.

გურამ ოდიშარია იგონებს: „ერთხელ ჩემს ბინაში გიორგი ნიშნიანიძისა და ბეჟან კილანავას რამდენიმესაათიანი საუბრის

თითქმის სიტყვაუთქმელი მონაწილე გავხდი. ქართულ ლიტერატურაზეც ისაუბრეს, ჩინურზეც, სანსკრიტზე, ეგვიპტეზე, ამერიკაზე... ეს იყო ორი დიდი პროფესიონალი ლიტერატორის შეხვედრა. ისე, უნდა გქონდეს კაცს დიქტოფონი და მსგავსი საუბარი ჩაიწერე. ვნანობ, რომ ვერ მოვახერხე ეს".

საეკლესიო მეცნიერებათა დოქტორის, ვატიკანის სამოციქულო ბიბლიოთეკის მეცნიერის გაგა შურღაიას მიხედვით: „ბატონი ბეჟანი სტუდენტობისა და კოლეგებისათვის გულისხმიერებისა და დიდსულოვნების, ერუდიციისა და მეცნიერული ობიექტურობის მისაბაძი მაგალითი გახლდათ". გაგა შურღაიას მოგონებაში „ზნეობრივი ამაღლება" წარმოებს საინტერესო საუბარი ბეჟან კილანავას ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სამეცნიერო გამოკვლევის – „შუშანიკის წამების" ქართული და სომხური რედაქციების ურთიერთმიმართების საკითხებისათვის", რომლის თარგმანი იტალიურ ენაზე ეკუთვნის თვითონ მოგონების ავტორს. იგი გამოქვეყნდა ვენეციის უნივერსიტეტის უცხო ენებისა და ლიტერატურათა ფაკულტეტის ჟურნალ ანნალი დი კა ფორკარის (კა ფორკარის წელიწდეული) აღმოსავლური სექციის 1996 წლის თითქმის 600-გვერდიან ნომერში. მკითხველს აქვე გვინდა შევთავაზოთ ბეჟან კილანავას ამ გამოკვლევისათვის წამძღვარებული წინათქმა პროფესორ ლევან მენაბდისა: „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრის დოცენტი ბეჟან კილანავა წლების მანძილზე ედგა სათავეში ფილოლოგიის ფაკულტეტთან არსებულ ნორჩ ფილოლოგთა სკოლას და მრავალი ახალგაზრდა აზიარა ქართული მწერლობის მადლს. მას გამოქვეყნებული ჰქონდა მნიშვნელოვანი ნაშრომები ქართული კულტურის მრავალ საკითხზე: „ევსტათი მცხეთელის წამების" ლიტერატურულ წყაროებზე. „აბო ტფილელის წამების" ავტორზე, ქართველთა ეთნონიმების ეტიმოლოგიაზე და სხვ. თავის წიგნში „ქართული

დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან“ მან ახლებურად გააშუქა ქართული ფილოლოგიის მრავალი ფუძემდებლური პრობლემა. თავის უეცარ გარდაცვალებამდე დაასრულა მუშაობა ორ სქელტანიან მონოგრაფიაზე ქართული ენისა და ლიტერატურის, ტოპონიმიკისა და ფოლკლორის, ქართველთა ეთნოგენეზისის მრავალ ისეთ საკითხზე, რომელიც კავკასიოლოგიაში დღემდე არ დასმულა“.

რევაზ ჩხარტიშვილი: „მოკრძალებული ხასიათის გამო, სიცოცხლეში ერთადერთი წიგნის გამოცემა მოახერხა... მის შრომებს და გამოკვლევებს მეცნიერული და წარუვალი ღირებულების გამო ყავლი არასოდეს გაუვა. პუნქტუალური, ნათელი და მომხიბლავი პიროვნება იყო... სტუდენტობისას მეგობრები სიყვარულით კორნელი კეკელიძეს ვეძახდით... კეთილი და ღია გულისა იყო, უშურველი და გულიანი, სიყვარულის გამცემი, ყურადღებიანი და მზრუნველი“...

რობერტ ძერია: „ბეჟანი ახლოს იშვიათად უშვებდა ვინმეს, თუ კარგად არ ჰყავდა შესწავლილი, საქმეში გამოცდილი. გიძმობდა და მერე ცეცხლში შეგყვებოდა უყოყმანოდ. იცოდა ნდობის, გატანის ფასი. ძველი ქართული ლიტერატურა ჰქონდა საოცნებო საგნად ქცეული. მაინც შვიდჯერ აწონიდა, გასინჯავდა წინადადებად ქცეულ სიტყვათა წყობას, მერეღა გადაჰქონდა ქაღალდზე“...

კოტე კილანავას მიერ შედგენილი წიგნიდან („ყველას რაიმე აქვს სახსოვარი“) ამონარიდი ნაწყვეტები გამოჩენილი ადამიანების მოგონებებიდან განგებ წარვუდგინე მკითხველს, რათა კიდევ ერთხელ გაცოცხლდეს მის წინაშე ბეჟან კილანავას ეროვნული დიდხასიათობის პიროვნული გამოვლინებანი, მისი ღირსებანი და შინაგანი ადამიანური თვისებები, შინაგანი კულტურა.

ბეჟან კილანავა ფუტკარივით მშრომელი მეცნიერი იყო. დიდ ნიჭიერებას თანდართული ტიტანური შრომისმოყვარეობა აპ-

ყრობინებდა მეცნიერებაში ახალ–ახალ მწვერვალებს. მართლაც, ელგუჯა ხინთიბიძის ნათქვამი რომ გავიმეოროთ, მონაზვნური თავდადების მქონე მუშაკი იყო. ჩვენც წინამდებარე წიგნის სახელწოდებად სწორედ ეს გამონათქვამი ვარჩიეთ). იგი გახლდათ, უპირველესად, ქარკთული ჰაგიოგრაფიის უბადლო მკვლევარი, ჩინებული რუსთველოლოგი; თუმცა მისი მეცნიერული ინტერესები ამ უზარმაზარი სფეროთი როდი იფარგლებოდა მხოლოდ. ბეჟან კილანავას კვლევის ობიექტს შეადგენდა ქართული დამწერლობითმცოდნეობა, ქართული გრამატიკის საკითხები, ტოპონიმიკა, ეთნოლოგია, მითოლოგია, ფოლკლორისტიკა და ა.შ.

როგორც ზემოთ ვნახეთ, ბეჟანის მეგობრები ერთსულოვნად აკეთებენ აქცენტს და ხაზს უსვამენ მის თავმდაბლობას, მოკრძალებას, მუდამ ჩრდილში ყოფნას. სწორედ ამით იყო განპირობებული, რომ ამ დიდმა მეცნიერმა სიცოცხლეში მხოლოდ ერთი მონოგრაფიის გამოცემა მოასწრო, მაშინ, როდესაც მისი ნაწერები უკვე ტომებს ითვლიდა. ბეჟან კილანავას გარდაცვალების შემდეგ უაღრესად ეროვნულმა პიროვნებამ, და მეცენატმა კახმეგ კუდავამ მისივე ფინანსური უზრუნველყოფით გამოაქვეყნა „900 მეგრული სიტყვა“, რომელიც ავტორმა შექმნა სიცოცხლის მიწურულს.

როგორც პროფ. რევაზ ჩხარტიშვილი იგონებს, ბეჟან კილანავას მეცნიერული გამოკვლევების ცალკე წიგნებად გამოცემის იდეა პირველად კობა ნაყოფიას გასჩენია ბეჟანის დაკრძალვის დღეს. ამ ცნობილმა ბიზნესმენმა და პიროვნებამ ცოტა მოგვიანებით თავისი ჩანაფიქრი სისრულეში მოიყვანა. მისივე მატერიალური უზრუნველყოფით 2009 წელს გამომცემლობა „ინტელექტმა“ დასტამბა ბეჟან კილანავას რჩეული ნაწერების სამტომეული სახელწოდებით „რჩეული შრომები“ (რევაზ ჩხარტიშვილის რედაქციით. სამივე ტომის რედაქტორები არიან: გურამ ოდიშარია, ცირა კილანავა. გვერდების საერთო რაოდენობა შეადგენს 1268-ს).

ხოლო 2010 წელს გამოიცა მოგონებები ბეჟან კილანავაზე („ყველას რაიმე აქვს სახსოვარი“, შემდგენელი კოტე კილანავა, 132 გვ.).

ბეჟან კილანავას გონითი ნაღვაწის სრული გამოცემა მრავალ ტომად მომავლის კეთილშობილურ საქმედ რჩება. ყველაფერი უნდა გაკეთდეს იმისთვის, რომ ახდეს ამ განუმეორებელი პიროვნებისა და ჩინებული მეცნიერის ოცნება მისი გამოკვლევების შვიდ ტომად გამოქვეყნების თაობაზე.

ბეჟან კილანავას ცხოვრების გზა

ბეჟან კილანავა ხუმრობით იტყოდა ხოლმე: მცირერიცხოვანი ვართ, მაგრამ რაც კარგები ვართ, კილანავები ვართო. შემდეგ თავისი გვარის ეტიმოლოგიურობას გადაწვდებოდა. მიაჩნდა, რომ გვარის წარმოშობის ამოსავალი სიტყვა მეგრული „კილა“ (გასაღები) უნდა ყოფილოყო, ამასთან სხვა გვარებსაც გაიხსენებდა, რომელთა დასაწყის ნაწილს „კილა“ წარმოადგენდა: კილასონია, კილაბერია, კილაძე და ა.შ. ამას მოსდევდა ჩვენი შეჯიბრი – ვინ მეტ მეგრულ სიტყვას მოიგონებდა, რომელიც „კილა“–თი იწყებოდა: კილა–რხუალა (გახვრეტა), კილა–რაყუა (ჩამორეკვა), კილა–რღვაფა (გაყრა), კილა–ბურგონილი (გამონგრეული), კილა–ბუნაფა (ჩამოკიდება), კილა–სხაპუა (გამოხტომა), კილა–დვალა (შემოდება), კილა–გორუა (გამოძებნა), კილა–ჯღონა (გამოგზავნა) და ა.შ.

ზოგჯერ ხუმრობით ჩავურთავდი: თქვენი გვარი „კილა“–დან (გასაღები) კი არ მოდის, არამედ მეგრული „კილი“–დან (ნაკლი)–თქო. „კილი“ საბას განმარტებული აქვს: მცირე რამ წუნი, მცირე ნაკლი. „კილის“ სხვა გაგებაც არსებობს: კილი (მეგრ) – კონა; თავთავიან კულტურათა მარცვლის ბუდე; დაჩრჩილული ხის მტვერი. „კილი“–დან (ნაკლი) მოდის სიტყვა „გაკილვა“, „კილავს“ (წუნს სდებს).

ბეჟანისადმი მიძღვნილი წიგნი („ყველას რაიმე აქვს სახსოვარი“) იხურება გრიგოლ კილანავას წერილით – „საიდან მოვდივართ ჩვენ კილანავები“, სადაც საინტერესო მასალებია წარმოდგენილი. ავტორი დაბეჯითებით ანგარიშობს: გვარი „კილანავა“ შეშელეთში (გალის რაიონი) XVII საუკუნის ბოლოსა და XVIII საუკუნის დასაწყისში დასახლებულა: „ჩვენამდე მოღწეული ზეპირი გადმოცემის თანახმად, პირველად ორი ძმა მოსულა. ცნობილია მათი სახელებიც: ქვაცა რქმევია ერთს, რომლის შთამომავალნი ვართ ჩვენ“. წერილში მოცემულია ქვაცას შთამომა-

ვალთა ნუსხა: კილანავა გოჩა – ბათაყვა – მაცი – უჩა, ხუმატა–ედუ– ჯოჯო–ნაუ–სვიმო–ილიკო–კოლია, გრიშა–კაპიტო–პროფი–ნოდარი–კიტე–ბეჟანი–მამუკა–გია–გელა–ვაჟა–რევაზი.

ბეჟან კილანავა უპატიოსნესი და უწმინდესი ოჯახის შვილი იყო. მისმა ძმამ, კოტე კილანავამ, დაწერა დიდებული ნარკვევი „ცხოვრება, ქცეული მოგონებად“ (წიგნში: „ყველას რაიმე აქვს სახსოვარი“, გვ. 38-61), რომელსაც ვემყარებით ბეჟანის ბიოგრაფიაზე მსჯელობისას. საინტერესოდ ყვება კოტე თავის მრავალჭირვარამგადანახად მამაზე. ილიკო კილანავა დაბადებულა 1906 წელს, დამთავრებული ჰქონია ექვსი კლასი, ფლობდა რუსულ და გერმანულ ენებს. ყოფილა მორწმუნე, ჰქონია თავისი სალოცავები – „ოხვამერეფი“ – 4 პატარა ქვევრი, პატარა ჩაქუჩი, გახურებული რკინის ასაღები ბრტყელტუჩა, ქვაბი და ქვაბის ჩამოსაკიდებელი „ლანჭა“ (სალოცავები დღესაც ეზოშია, მხოლოდ ის დარჩა ხელუხლებელი).

მეორე მსოფლიო ომის დროს ილიკო კილანავა ტყვედ ჩაუვარდათ გერმანელებს: „ერთხელაც გერმანელის ოჯახში მამას ჰას ათხრევინებდნენ. თურმე მიწა მოყინული ყოფილა, ზევიდან ერთერთ ტყვეს რკინის ძალაყინი ჩავარდნია შიგ ჭაში, მამას თავზე დასცემია, თავის ქალა რამდენიმე მილიმეტრით ჩატეხილი ჰქონდა“. ოჯახს დაუბრუნდა 1952 წელს. გარდაიცვალა დევნილობაში თბილისში 85 წლის ასაკში, განისვენებს მუხათგვერდში.

ბეჟანის დედა – ლოლი ხასაია – მორწმუნე ყოფილა, სცოდნია შელოცვები, ზღაპრები, ლექსები. დაუმთავრებია სამი კლასი. მისი მონათხრობი მეგრული ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები შესულია „მეგრული ზეპირსიტყვიერების“ ტომებში. 1987 წელს 75 წლის ასაკში გარდაიცვალა. განისვენებს შეშელეთში. ლოლი ხასაიამ წარმოუდგენელი შრომა გასწია შვილების აღსაზრდელად მთელი 11 წლის მანძილზე – მეუღლის ომში გაწვევიდან (1941) მის შინ დაბრუნებამდე (1952). კოტე კილანავა იგონებს: „ყველა

სიმძიმე დედას დააწვა კისერზე. რამდენს უნდა გასწვდომოდა: დილიდან საღამომდე კოლმეურნეობაში უნდა ემუშავა, ღამით მეზობელი ღურწკაიების ხელის წისქვილით სიმინდი უნდა დაეფქვა, სხვა საოჯახო საქმეებიც უნდა მოეგვარებინა. მტერ-მოყვარისთვის პასუხი იყო გასაცემი. მარტოს უწევდა ტყეში შეშის მოჭრა და მოზიდვა მხრებით. შიმშილი მძვინვარებდა.

ასეთი გაუხარელი ბავშვობა ჰქონდა ბეჟანს თავის ძმებთან ერთად. ომის პერიოდში ყველა ასეთ შავ დღეში იმყოფებოდა. დედა ცდილობდა ბავშვები შიმშილით არ მოკვდომოდა. კოტე ასე ახასიათებს თავის დედას: „დედაჩემი, ლოლი ხასაია, თბილი და მოსიყვარულე ქალი იყო, არავის ახსოვს მისგან ნაწყენი ადამიანი, მაგრამ თუ საქმე მოითხოვდა, სიმკაცრესაც არ ერიდებოდა. ის არ გვაპატიებდა უსწავლელობას, ხელმრუდობას, ტყუილის თქმასა და სიზარმაცეს“.

1971 წლიდან სოხუმიდან ხშირად ჩამოვდიოდი თბილისში სადისერტაციო ნაშრომზე მუშაობასთან დაკავშირებით. რა დამავიწყებს: ბეჟანთან შეხვედრისას სულ დედა და მამა ეკერა პირზე, მათზე მიყვებოდა, მათ თავგადასავალზე. უხაროდა მათი ჯანზე ყოფნა და ოჯახისათვის სოფელში რიგიანი გაძღოლა. 1987 წელს დედის სიკვდილს კინაღამ გადაყვა, ისე მწარედ განიცადა, დღესაც ყურში ჩამესმის დედის ცხედართან მის მიერ წარმოთქმული მელანქოლიური, მაგრამ ღირსეული შვილის ბაგიდან დაძრული გულისამაცრემლებელი სიტყვები.

ბეჟან კილანავა დაიბადა 1940 წლის 23 აპრილს სოფელ რეფი–შეშელეთში (გალის რაიონი). 1947-1958 წლებში სწავლობდა მშობლიური სოფლის საშუალო სკოლაში, როგორც გაკვრით ითქვა, მისი ბავშვობა დაემთხვა მეორე მსოფლიო ომის უმძიმეს პერიოდს. იგივე ითქმის ომის შემდგომ წლებზეც. ამას ახალი უბედურებაც დაემატა თან – კილანავების სახლს ხანძარი მოედო (1955 წლის 13 იანვარი) და ყველაფერი იავარყო. უსახლკაროდ

დარჩენილებმა ერთხანს თავი შეაფარეს ბეჟანის მამის ბიძის ოჯახს. მიუხედავად ძნელბედობისა, ბეჟანი სწავლა–განათლების საქმეს მოწაფეობისას წარმატებით ართმევდა თავს. განსაკუთრებით მიძალებული იყო ქართული ლიტერატურისადმი სიყვარულს. სასკოლო კონკურსებში პირველობას ვერავინ ართმევდა.

საგულისხმო ეპიზოდს იგონებს კოტე კილანავა: „ერთ დილას სკოლაში მივდიოდით, მინდორი გადათეთრებული იყო. ღამით ძლიერ მოეყინა, 400 მეტრის გავლის შემდეგ მე დავბრუნდი, ვერ გავუძელი სუსხს. ბეჟანმა გზა განაგრძო. გამობრუნებულმა სახლის აივანზე მუხუდოს ზვინს შევაფარე თავი, დედამ არ დამინახოს–მეთქი. დიდხანს სულგანაბული ვიყავი. მუხუდოს მტვრისაგან უნებლიედ დავაცემინე. დედას გაუგონია, გამომიყვანა და შავი დღე დამაყარა – როგორ, ბეჟანი წავიდა და შენ დაბრუნდიო?!“ აქაც ჩანს ბეჟანის მტკიცე ხასიათი და პასუხისმგებლობა, სწავლას მოწყურებულს სკოლის გაცდენა წარმოუდგენლად ესახებოდა.

კიდევ ერთ ეპიზოდს ვერ ავუვლი გვერდს კოტე კილანავას მოგონებებიდან, რომელიც ბეჟანის მოწაფეობის ხანას უკავშირდება – ეს არის მილიციის განყოფილებაში მოხვედრა: „ჩვენს ბავშვობაში, ქალაქის ცენტრში მდებარეობდა ფიცრებით შემოკავებული ფეხბურთის სტადიონი. იმ დღეს სამეგრელოს რომელიღაც რაიონის გუნდი ხვდებოდა გალის გუნდს. სტადიონში შესასვლელი ბილეთების ფული არ გვქონდა და სხვებთან ერთად ფიცრებს შუა ღრიჭოებიდან ვუყურებდით თამაშის მსვლელობას.

ქალაქელმა ბიჭებმა მიწოლით რამდენიმე მეტრზე წააქციეს ეს ფიცრების კედელი. სად იყო და სად არა, უცბად ბეჟანსა და მე ჩაგვავლო ხელი ვეებერთელა მილიციელმა (ქალაქელი ბიჭები გაიქცნენ) და მილიციის განყოფილებაში წაგვიყვანა. დაგვსვეს განყოფილების შენობის წინ და დაგვიწყეს მასხრად აგდება. რამდენი არ ვეხვეწეთ, ვუმტკიცეთ, რომ ჩვენ არავითარი ბრალი არა

გვაქვს და გაგვიშვითო, მაგრამ ვინ გისმინა. სტადიონიდან მოისმოდა ტაშის, შეძახილების ხმა, აურზაური. სანამ მატჩი არ დამთავრდა, შორიდან ვუსმენდით რეპორტაჟს, არც მერე გაგვიშვებდნენ, რომ არა ჩვენი მამიდაშვილის, რაჟდენ მაჭუტიძის ჩარევა".

სკოლის წარჩინებით დამთავრების შემდეგ 1958-1959 წლებში ბეჟანი გვევლინება რაიონული გაზეთის სოფლკორად. 1959 წლიდან 1960 წლის ფარგლებში სწავლობდა ქ. ვილნიუსის სამხედრო-საავიაციო სკოლაში. 1960-1962 წლებში მსახურობდა ქ. რჟევის, შემდეგ კი – ქ. სმოლენსკის სამხედრო ნაწილში. სასურველია ბეჟანს მოვუსმინოთ: „როგორც წარჩინებულ ჯარისკაცს, მესამე წლის მეორე ნახევარში მომეცა უფლება მევლო მოსამზადებელ განყოფილებაზე (უკვე სმოლენსკში) უმაღლესში გამოცდების ჩასაბარებლად. ვფიქრობ, თავი არ შემირცხვენია. ასე მაგალითად, რუსული ლიტერატურის შემსწავლელთა ჯგუფში დავდიოდი. მახსოვს, მაიაკოვსკის შემოქმედება ზედმიწევნით ვისწავლე, რაც თვით რუსებმა ვერ შეძლეს. მასწავლებელმა ძალზე მაქო, ხოლო თავისი თანამემამულენი მიწასთან გაასწორა".

ბეჟანს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი იზიდავდა. „ვითა მაშვრალსა ირემსა წყაროსა წყალი სწყუროდა", ისე მოისწრაფოდა იგი უნივერსიტეტისაკენ მისაღები გამოცდების ჩასაბარებლად. იმჟამინდელი საბჭოური წესის თანახმად, ჯარიდან შედარებით ადრე გამოუშვეს, რათა ხელი არ შეეშალათ მისი კეთილი მიზნების მიღწევისათვის. ასე რომ, ჯარისკაცის ფორმაში მყოფმა წარმატებით ჩააბარა მისაღები გამოცდები დასახელებულ უმაღლეს სასწავლებელში ფილოლოგიის ფაკულტეტზე და სტუდენტი გახდა.

სტუდენტობის პერიოდში ბეჟან კილანავამ განსაკუთრებული დაინტერესება გამოავლინა ძველი ქართული ლიტერატურისადმი სტუდენტთა სამეცნიერო კონფერენციაზე არაერთი საინტერესო მოხსენება წაიკითხა, როგორც რევაზ ჩხარტიშვილი იგო-

ნებს, „არ ყოფილა შემთხვევა ბეჟანს პირველი პრემია და ფულადი ჯილდო არ მიეღო. ზედმიწევნით და საფუძვლიანად იცნობდა ძველი ქართული მწერლობის ისტორიის უდიდესი მკვლევარის კორნელი კეკელიძის გამოკვლევებს. წარამარა მისი სახელი ეკერა ენაზე. ამის გამო მეგობრები სიყვარულით კორნელი კეკელიძეს ვეძახდით. დარწმუნებული ვიყავით, უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ კ. კეკელიძის კვალს გაჰყვებოდა“.

ბეჟან კილანავამ 1964-1967 წლებში სტუდენტთა სამეცნიერო კონფერენციაზე წაიკითხა ექვსი მოხსენება. მათგან ორი – როსტოვისა და ლენინგრადის სახელმწიფო უნივერსიტეტებში, ოთხმა საკონფერენციო მოხსენებამ სიგელები დაიმსახურა, ორმა კი – პირველი ხარისხის დიპლომები და ფულადი პრემია. 1967 წელსვე სტუდენტთა სამეცნიერო შრომების რესპუბლიკურ კონკურსში ბეჟანის ნაშრომმა („ილარიონ ქართველის ცხოვრების ავტორობის საკითხი“) უმაღლესი შეფასება და ფულადი პრემია დაიმსახურა, რაც აღნიშნულია კიდეც თბილისის უნივერსიტეტის ნახევარსაუკუნოვანი იუბილისადმი მიძღვნილ კრებულში. აღსანიშნავია, რომ 1965-1967 წლებში ბეჟან კილანავა იყო სტუდენტთა სამეცნიერო საბჭოს თავმჯდომარე. საგულისხმოა ერთი ფაქტიც: იმავე სტუდენტობის ხანაში (1966-1967) იგი მუშაობდა ქ. თბილისის ორჯონიკიძის რაიონის კომკავშირის რაიკომის შტატგარეშე ლექტორად. შოთა რუსთაველზე და მის „ვეფხისტყაოსანზე“ კითხულობდა ლექციებს. ცხადია, დღეს კომკავშირის ხსენება უმეტესობას ირონიულ ღიმილს მოჰგვრის, მაგრამ იმ დროისათვის ეს სტუდენტის დიდ წარმატებად ითვლებოდა.

რევაზ სირაძე: „ბეჟან კილანავა ჩემი ერთ–ერთი პირველი სტუდენტი იყო და თავიდანვე გამოირჩეოდა კარგი ინტერესებითა და უნარით. შემდეგ ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრის ღირსეული წევრი გახდა“. ელგუჯა ხინთიბიძე: „ბეჟანს მე ვთვლიდი ჩემს უმცროს მეგობრად და ჩემს

მოწაფედაც. ჩვენ წლების განმავლობაში ერთად ვხელმძღვანელობდით ქართული ლიტერატურის სტუდენტთა სამეცნიერო წრეს: მე როგორც სამეცნიერო ხელმძღვანელი, იგი – როგორც სტუდენტი თავმჯდომარე ამ წრისა".

ბეჟან კილანავამ 1967 წელს დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. მისი სადიპლომო ნაშრომის („ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის" ფილოლოგიური ძიებანი") ნაწილი რეკომენდებული იყო დასაბეჭდად. მერე იყო ასპირანტურის ბოლო ორი წლები. ბეჟანი ენერგიულად ჩაერთო და ჩაეფლო სამეცნიერო მუშაობაში. გარკვეულ პერიოდში მუშაობდა სამართლისა და ეკონომიკის ინსტიტუტში; იყო ჟურნალ „სკოლა და ცხოვრების" განყოფილების გამგე. სწორედ აქ შემოიღო საგანგებო რუბრიკა ახალგაზრდა მკვლევართათვის, რომელსაც ამშვენებდა პოეტის გამონათქვამი: „ჰეი, ვინ მოდის მანდ, მომავლიდან".

ბეჟან კილანავას უპირველესი კვლევა–ძიების ობიექტად იქცა ქართული ჰაგიოგრაფიული მწერლობა. სწორედ აქედან შეარჩია საკანდიდატო დისერტაციის თემაც – „ქართული აგიოგრაფიის კიმენურ რედაქციათა ატრიბუციისათვის", რომელიც წარმატებით დაიცვა 1973 წლის 30 ნოემბერს. სამეცნიერო საბჭომ ერთხმად მიანიჭა ფილოლოგიურ მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხი. 1984 წელს იგი დოცენტი გახდა.

ბეჟან კილანავა ლექციებს კითხულობდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში და საქართველოს სხვა უმაღლეს სასწავლებლებში. დღესაც თვალნათლივ მახსოვს თუ რა დიდი ინტერესი გამოიწვია მის მიერ წაკითხულმა ლექციამ აფხაზეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტში 1982 წლის ოქტომბერში, სადაც იგი მოწვეულ იქნა ლიტერატურის ისტორიის კათედრის ხელმძღვანელობის მიერ.

ათეულობით წლების მანძილზე ქართულ ჰაგიოგრაფიასთან ერთად ბეჟან კილანავას კვლევის საგნად იქცა რუსთველოლოგი-

ური პრობლემები, დავით გურამიშვილის პოეზია, ქართული დამწერლობათმცოდნეობა, ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოეზია, ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობანი, პროტოქართველური ცისიერი მითოსური პანორამის რეკონსტრუქცია, ქართველოლოგიის სხვადასხვა დარგი. იმდენად დიდი იყო მისი მეცნიერული გატაცება, რომ დღე-ღამეს ასწორებდა მუშაობაში. ამიტომაც 55 წლის ასაკში იმდენი რამის გაკეთება შეძლო, თვითონ მის კოლეგებსა და მეგობრებში იწვევდა გაკვირვებას. კვლავ გავიმეორებთ გრივერ ფარულავას გულწრფელად ნათქვამს: „ერთი უბრალო გადახედვაც კი ბეჟან კილანავას მეცნიერული ნაშრომების მშრალი ნუსხისა იწვევს გაკვირვებას: როდის და როგორ მოასწრო ამდენის გაკეთება? მეცნიერული ინტერესების მრავალფეროვნებაც გაოცებს, თვალსაწიერის სიფართოვეც“. გრივერ ფარულავას რომ გააოცებ, რამხელა მიღწევები უნდა გქონდეს მეცნიერებაში. ასე აოცებდა ბეჟანი თავისი ტიტანური შრომით და ნაყოფიერებით დანარჩენ მეგობრებსაც და ახლობლებსაც.

დიდი ილიას თქმისა არ იყოს, „არც უწიგნობა ვარგა და არც მარტო წიგნებიდან გამოხედვაო“. ჩვენი ბეჟანი, მართალია, უწიგნოდ და ბიბლიოთეკა-სამკითხველოების გარეშე წუთითაც არ ჩაისუნთქავდა ჟანგბადს, მაგრამ, ამასთანავე, არ იყო „მარტო წიგნებიდან გამომხედავი“ კაციც, არ იყო ოდენ კაბინეტის მეცნიერი. იგი ბევრს მოგზაურობდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში, ეცნობოდა ჩვენი დიდი წარსულის მატერიალურ ძეგლებს. „ფრთამძესხმული იდგა ბეთანიისა და ყინწვისის ფრესკებთან, დაბობღავდა დავით გარეჯისა და შიომღვიმის ქვაბებში, აწყურის კათედრალის ნანგრევებში“ (გრ. ფარულავა). ბედიის ტაძრის კვლავ მოხილვისას ახალ ხორცს შეისხამდა, ახალ სულს ჩაიდგამდა. იყო პურმარილიანი, დიდ სიამოვნებას ანიჭებდა მეგობრებთან მოლხენა. „ადამიანთან გატეხილი პურის მეგობრული სერობის ფასი იცოდა“.

გრავერ ფარულავა იგონებს: „უნივერსიტეტი რომ დაამთავრა (1967), მისი თავკაცობით უახლოესმა მეგობრებმა სუფრა გაშალეს ბეთანიის მონასტრის ეზოში. ცოტა მოგვიანებით მე და თეიმურაზ გორელიშვილიც (ირანული ფილოლოგიის კათედრის ასისტენტი) შევუერთდით. ლხინის უფალი ბეჟანი იყო. სანაქებოდ გაიხსნა გული და მოგვალხინა“. ვინც ბეჟანთან სუფრაზე ერთხელაც მაინც არ მოხვედრილა, ის ვერ წარმოიდგენს თუ როგორი თამადობა იცოდა, მისი სიბრძნისმეტყველება, მომნუსხველი იუმორი, განუზომელი ერუდიცია თავის სტიქიაში შლიდა ფრთებს.

ბეჟან კილანავა თავის სამეცნიერო ნაშრომებს, ნარკვევებს, წერილებს, სტატიებს აქვეყნებდა ცალკეულ ჟურნალ–გაზეთებში, მაგრამ წიგნის გამოცემას არ ჩქარობდა ალბათ, მისი ზედმიწევნითი თავმდაბლობის შედეგი იყო ის დაჯერებელი ფაქტი, რომ პირველი მონოგრაფია – „ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან“ – გამოაქვეყნა 1990 წელს. იგი სხვათა წიგნების გამოცემაზე უფრო ზრუნავდა, ვიდრე თავისაზე. რა დამავიწყებს: 1986 წელს ქვეყნდებოდა ჩემი პირველი მონოგრაფია („დავით გურამიშვილი და ქართული სიტყვიერი კულტურა“) „თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის“ გამომცემლობაში. იგი თითქმის ყოველდღე დამყვებოდა რედაქციაში, ახლოს გამაცნო იქაური თანამშრომლები. უჩემოდ თუ მოვიდეს, აუცილებლად ყურადღება მიმიქციეთო. დაკაბადონების შემდეგ ამონაბეჭდი ფურცლების წაკითხვა თვითონაც იტვირთა – რამე შეცდომა არ გაიპაროსო. გოგი სალიაშვილმა უთხრა: შენი მონოგრაფიები როდის დავბეჭდოთო. როცა წარმოვადგენ – მაშინო, – იყო პასუხი.

ბეჟან კილანავა ვერ იტანდა მეცნიერულ მოღვაწეობაში ზერელობას, პლაგიატობას, უპასუხისმგებლობას. გავიხსენებ მისი შინაარსიანი ცხოვრების ეპიზოდებიდან ერთ დეტალს. ერთ–

ერთ რედაქციაში ბეჟანმა გამოსაქვეყნებლად მიიტანა საინტერესო ნარკვევი, რომლის მეცნიერული საზრისი ასეთია: ქართველი, მეგრი (მეგრელი), იბერი, კოლხი ერთიანი საკრალური შინაარსით გაჯერებული ეთნომიმებია და მითოლოგიურ ჭრილში ნიშნავს ქორწინების წმინდა ადგილში დაბადებულს, ამ წერილის რედაქციაში „ყოფნა“ გაუგია იმჟამინდელი ცეკას თანამშრომელს, შევარდნაძის „მარჯვენა ხელს“. გამოუთხოვია რედაქციიდან ეს წერილი, მადიანად „დაუმუშავებია“, მის საფუძველზე „გამოუცხვია“ წერილი და სასწრაფოდ გამოუქვეყნებია იმ გაზეთში, სადაც ბეჟანს ჰქონდა მიტანილი თავისი ნარკვევი. უბედურება ისიცაა, რომ ამ ნარკვევის დასტამბვა დაუბლოკავს იმ პიროვნებას. გაცოფებულმა ბეჟანმა არ იცოდა რა ექნა, წონასწორობა დაკარგული ჰქონდა. სიტყვა–სიტყვით მაჩვენებდა, თუ რა ჰქონდა „მოპარული“ მისი ნარკვევიდან ცეკას იმჟამინდელ ერთ-ერთ „სახეს“. მასთან შეღწევა მოახერხა და არ მორიდებია მისთვის „სამაგიეროს მიგებას“. სამურზაყანოელი მაინც არ იყოსო, – გულმოცემით იტყოდა.

1. ვინა ვართ ჩვენ? გამოკვლევის მეცნიერულ საზრისზე დასაწყისშივე ზოგადად გვაკვალიანებს ავტორი: ქართველი, მეგრი (მეგრელი), იბერი, კოლხი ერთიანი საკრალური შინაარსოთ გაჯერებული ეთნონიმებია და მითოლოგიურ ჭრილში ნიშნავს ქორწინების წმინდა ადგილში დაბადებულს, სადაც მოგვიანებით თითქოს თვით ქრისტეც დაიბადა. მათი ემპირიული შინაარსი კი ასეთია: გამაგრებულ ადგილში, აკროპოლისში, ციხე-ქალაქში დაბადებული და მფლობელი მისი ანუ მოქალაქე.[1]

ბ. კილანავა მსჯელობას იწყებს ეთნონიმით – „იბერი“, რომლის არსებობა საგულვებელი ჩანსო ჯერ კიდევ მეგასთენის „ინდიკასა“ და აპოლოდოსის შრომებში. მას იცნობენ პლუტარქი, პტოლემე, აპიანე, ლივიუსი, პლინიუსი, იდენისი, ევსევი კესარიელი, სოკრატე და სხვ. სტრაბონი და პრისტიანი თეორიულადაც კი მსჯელობენ იბერზე. მკვლევარი შეგვახსენებს იოსებ ფლავიუსის შენიშვნებს იმის თაობაზე, რომ იბერები გენეტიკურად უკავშირდებიან „დაბადების“ თუბალს: „თობელებს... ახლა იბერები ეწოდებათ“.[2] ამავე აზრისანი იყვნენ ესტატე ანტიოქიის ეპისკოპოსი და თეოდორიტე კვირელი. საინტერესოა, რომ ი. ჯავახიშვილი უშვებდა იბერ-ეგრის იდენტიფიკაციას. აქვე ბ. კილანავა აფიქსირებს ს. ჯანაშიას ახლებურ არგუმენტირებას იბერთა კავშირისა ბიბლიურ თაბალთან, ხოლო აქედან – სუბარ–შუმერებთან. ასევე, ს. ჯანაშიას მიხედვით, ქართველთა ახალევროპული სახელწოდება გეორგიანი, არაბულ-სპარსულ-იტალიური გზით, იბერამდე დაიყვანება.

ბ. კილანავას მიაჩნია: როგორც ჩანს, ი. ჯავახიშვილისა და ს. ჯანაშიას ფუძემდებლური შრომების შემდეგაც არსებითად აუხსნელი

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, თბ., 2009, გვ. 3.

[2] გეორგიკა, I, თბ., 1961, გვ. 271.

დარჩა ქართველურ ტომთა უმთავრესი სახელდებების (ქართი, მეგრი, იბერი, კოლხი...) თავდაპირველი, ძირეული მნიშვნელობანი. ავტორი მიუთითებს ერთგვარ სიახლეზე ამ მიმართულებით. იგულისხმება ინდოევროპული მასალების შემოტანა, რაც აქამდე არ ყოფილა გამოყენებული. უწინარესად ნაგულისხმევია გ. მელიქიშვილის გამოკვლევა, რომელიც ეთნონიმ ქართი–ქართველს ეხება. საყურადღებოა „ქართველის“ შეპირისპირება ინდოევროპულ ლექსემეთან: გარდას (ლიტვური, გოთური), კარდას (პელაზგური), გოროდ (სლავური), გორდუმ (ფრიგიული) და ა.შ. მათი ზოგადი, აბსტრაქტული მნიშვნელობაა გარსშემოვლება. შემოღობვა, გამაგრება, ხოლო კონკრეტული – სახლი, ციხე-ქალაქი, აკროპოლისი, უწინარესად კი – საქონლის სადგომი, ბაგინი, ბოსელ-ფარეხი, გომური“.[1]

იმის დასადასტურებლად, რომ ქართი–ქართველი გარკვეულ მიმართებაშია აღნიშნულ ინდოევროპულ გამოთქმებთან სემანტიკურ-ფორმალური თვალსაზრისით, მკვლევარს მოაქვს შემდეგი ფაქტი: მეგრულში ბაგას, ბოსელს, ფარეხს ქართ ანუ ქართა ჰქვია, ხოლო საბოსლე ადგილს ო–ქართ–ე. იმერულ დიალექტშიც ეს სიტყვა განმარტებულია, როგორც „მოღობილი“, „საქონლის სამწყედევი“ (ქეგლ. VII). ავტორი აქვე ასახელებს სვანურ–ლი–ქართ–ს, რაც წკნელით შემოღობილს ნიშნავს. ქართა ქვემო იმერულში დღესაც საღორეს ნიშნავს, საერთოდ – ბაგას. ბ. კილანავა ყურადღებას მიაქცევს მეგრულში შემორჩენილ ასტრონომიულ ტერმინს – ქართა, რაც მთვარის (ან მზის) დისკოზე შუქრკალის გარშემოვლებას გულისხმობს. მკვლევარი აქვე აფიქსირებს ვლ. ალფენიძის მიერ „ქართლის ცხოვრების“ მეფე ქართამის ეტიმოლოგიის ზანურ სუბსტრატთან დაკავშირებას, სანსკრიტში თანავარსკვლავედის „ქართიკ“–ად მოხსენიებას.

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 8.

მეგრული ტერმინის – ქართის – სემანტიკის გასარკვევად და დასადასტურებლად ბ. კილანავას მოაქვს სათანადო მონაცემები იმერული, რაჭული და კახური დიალექტებიდან: რაჭულ დიალექტში მეგრი მთვარის ქართას შესატყვისია ბაგა, რაც, ქართას მსგავსად, უაღრესად არქაული ჩანს („ჰკრთებოდეს დიაკეულნი ბაგათა ზროხათა მათთა, იოველისი, 1, 17-18; „დაბანი და ბაგანი ყოველთა საცხოვართა და არვენი სამწყსოთა“, II ნეშტთა, 32, 29). კახურ და იმერულ დიალექტებშიც მთვარის ქართას ბაკი ეწოდება, რაც საქონლის სადგომთანაა დაკავშირებული. თვით მეგრულში, – აღნიშნავს ავტორი, – მთვარის ქართაც უშუალოდ საქონლის სადგომსაც ნიშნავს. მისი თქმით, ამას უნდა ადასტურებდეს საზოგადოდ იბერულ–კავკასიურ, კერძოდ, მეგრულსა და აფხაზურში შემორჩენილი მითოლოგიური წარმოდგენანი, თითქოს სავსე მთვარის ზედაპირზე არსებული შავი ლაქები, საქონლის ნაკელია, რომელიც მესაქონლემ ბოსლის გამოხვეტისას შემთხვევით მიაყარა მას.

მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს იმ ფაქტზე, რომ ბაკი ქართულში (სომხურშიც) ეზოსაც აღნიშნავს, ხოლო ეზო ძველ ქართულში საქონლის სადგომსაც ეწოდებოდა (შდრ. მ. 10,1). მსგავსად მეგრულისა, ქართ (ქართა) ქისტურშიც ეზოს ნიშნავს. ჩაჩნურშია ქერთ: ეზო, ინგუშურში – ქართ: ღობე, ეზო, შემორაგული ადგილი; შაფსულურად ქეთ • არის საქონლის ეზო–სადგომი. თეიმურაზ ბაგრატიონის მიხედვით, ბაკი საქონლის სადგომსაც ნიშნავს და ეზოსაც. ხოლო როგორც ასტრონომიული ტერმინი, მთვარის ქართას ბადალი, დამოწმებულიაო სომხურ სინამდვილეშიც.[1]

სათანადო მონაცემების საფუძველზე ბ. კილანავა ასკვნის: მთვარის ქართა მითრამდე არსებობდა ჩვენში, რასაც განამტკიცებს უძველესი ეროვნული მითოსური წარმოდგენა, რომ მზე

[1] ბ. კილანავა, რჩეული, შრომები, II, გვ. 12.

მდედრია (ფურია), ხოლო მთვარე – მამრი (ხარი) და აგრეთვე ისიც, რომ უძველესი ეგვიპტური მითოსით, მზე – ფურია, მთვარე – ხარი.

ბ. კილანავა წერს: „საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ქართა მეგრულში აგრეთვე მტკიცედ გამაგრებულ ეზოს, საზოგადოდ ზღუდეს, გადაულახავ გალავანსაც აღნიშნავს და, ამდენად, ინდოევროპულ მასალასთან ამ მხრივაც იჩენს სიახლოვეს. ამ კონტექსტიდან არაა გამოსარიცხი ის გარემოება, რომ მეგრულმა და აფხაზურმა თბილისს დღემდე შეუნარჩუნა სახელდება ქართი, ალბათ, გამაგრებული ადგილის, ციხე–ქალაქის მნიშვნელობით“[1].

აჯამებს რა სათანადო მონაცემებს, ბ. კილანავა დაასკვნის: ქართველური ქართ (ქართ–ა), მსგავსად ინდოევროპული გარდ–ას (კარდ–ას) ლექსემისა, ნიშნავს გამაგრებულ ადგილს, უფრო კონკრეტულად – ბაგას, ბოსელ–ფარეხს“. ამის შემდეგ მეცნიერი სვამს კითხვას, თუ რა კავშირი შეიძლება ჰქონდეს ხალხის წარმომავლობის მაუწყებელ ეთნონიმს, ამ შემთხვევაში ქართველს, ქართასთან, ბოსელ-ფარეხთან? იქვე პასუხობს: უშუალო, პირდაპირი. ამის გაცხადებისას იგი უშუალოდ ამოდის უძველესი მითოლოგიური წარმოდგენებიდან. ზ. კიკნაძის გამოკვლევაზე (შუამდინარული მითოლოგია) დაყრდნობით ამბობს: შუმერულ მითოლოგიაში მდიდარი ქალღმერთი გაიაზრებოდა „სახლად ღვთისა“. „ღვთის სახლი“ იქვე გადააზრებულია ბოსლად, ფარეხად, სადაც სრულდება საკრალური ქორწინება.

აქვე ბ. კილანავა ჩვენს ყურადღებას მიაქცევს ერთ გარემოებას: ზ. კიკნაძე შუმერული მითოლოგიიდან საქონლის სადგომს თარგმნის „ბაგინად“. ბაგინი საკულტო ნაგებობაა – „საკრებულო“, მორწმუნეთა თავშესაყარი; „ეკლესია“ ბერძნ. სიტყვაა და ისიც „საკრებულოს“, მორწმუნეთა თავშესაყარს ნიშნავს. სან-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 19.

სკრიტში საკრებულო სადგომად, კერძოდ, „საქონლის სადგომადაც“ იწოდება. ასე რომ, ბაგა და ბაგინი თავიანთი პირეული მნიშვნელობით არ სხვაობენ ერთმანეთთან“.[1]

შუმერული მითოლოგიიდან საილუსტრაციო მასალების მოხმობის ნიადაგზე ბ. კილანავა ასკვნის: რაკი უძველესი ხალხების, უწინარესად შუმერთა (აგრეთვე ქართველთა), მითოლოგიური წარმოდგენით, ბაგინი, ბოსელ-ფარეხი, ანუ ქართ-ქართა, საკრალური ქორწინების წმინდა ადგილია, შესაძლებელია, საძიებელი ეთნონიმი ამ წარმოდგენებს უკავშირდებოდეს და მითოლოგიურ ასპექტში ნიშნავდეს საკრალური ქორწინების წმინდა ადგილში – ქართაში-დაბადებულს, ემპირიულად კი ასე განიმარტოს: გამაგრებული ადგილის, ციხე-ქალაქის, ქართას მფლობელი, ანუ ქართელი (ქართველი), იგივე მოქალაქე.[2]

აქვე ავტორს შემოაქვს პრასლავური არქაული ენობრივი სამყაროც: როგორც ჩანს, მსგავსად შუმერულისა და ქართულისა, გამაგრებული ადგილი (ქალაქი) და ბოსელი ერთმანეთთან მიმართებაში გაიაზრება და ბოსელიც განაყოფიერების წმინდა ადგილს წარმოადგენს. კერძოდ, შენიშნულია, რომ სლავური გრად (გოროდ) დაკავშირებულია სიტყვასთან გრაჟ – ბოსელი, საცხენე, საქონლის სადგომი, ბულგ. გრაჟდ (მამრობით სქ. ოგრადა) – ბოსელი (მსხვილფეხა საქონლისათვის), გრაჟ (მდედრ. სქეს. – საჩიხი, ფარეხი, საქონლის სადგომი საერთოდ, უმეტესად, საზაფხულო სადგომი. ძვ. ჩეხური პრაჟე – მიწური კედელი, გამაგრებული ადგილი, დამბა და ა.შ.[3] როგორც გაირკვა, პრასლავურში (და სლავურშიც) გრაჟდ საზოგადოდ გამაგრებულ ადგილს, განსაკუთრებით ბოსელ–ფარეხს ნიშნავს. აქედან წარმოსდგა სიტყვა გრაჟდანინ (მოქალაქე). იგივე ვითარება დასტურდება

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 20.
[2] იქვე, გვ. 22.
[3] იქვე.

ქართველურშიც: ქართ–ქართა–გამაგრებული ადგილი, უმთავრესად, საქონლის სადგომი. ქართელი (ანუ ქართველი) – ციხე–ქალაქის, ქართას მკვიდრი და მფლობელი მისი, მოქალაქე[1].

ბ. კილანავას აზრით, ამას დამაჯერებლად ადასტურებს იბერ–ეგრი–კოლხი ეთნონიმთა მნიშვნელობის კვლევაც, აღნიშნულის მტკიცებას იგი შეუდგა თურქულენოვანი მასალის გათვალისწინებით. მხედველობაშია ლექსიკური ერთეულები ეგერ–ეგირ და იბერ. ამან მკვლევრის მზერა ორი ძირითადი ქართველური ეთნონიმისაკენ–იბერ–ეგრისაკენ წარმართა.

ავტორი დაკვირვებას იწყებს ეგერ–ით, რომლის ბუდესიტყვად მიჩნეულია საკუთრივ თურქული ეგირ, რომელიც დადასტურებულია აგრეთვე შორულში, ჩულიმის თათართა კუივერიკულ დიალექტში, ყუმანურში, აზერბაიჯანულში, ოსმანურსა და ჩაღატურში, ხოლო როცა აქვე გავიხსენებთ, რომ „მეგრელი ეწოდება უცხოური მწერლობის ლაზიკის მოქალაქეს, რომელიც ქართულად მეგრის, სომხურად ეგერ–ის სახელით იყო ცნობილი" (ს. ჯანაშია), მაშინ ყურადღებას მიიპყრობს, თურქული ეგირ-ის ჩაღატური ვარიანტი ეგერ. იქ იგი ნიშნავს: საქონლის ერთ ადგილას მორეკვა (ყაზახურ, ნოღაიურ, ყარაკალპიყურ ენებსა და თურქულ დიალექტში), საქონლის ერთ ადგილას შეკგუფება, ბაგინი, ფარეხი, ბოსელი (თურქულ დიალექტში).[2] გამომდინარე აქედან, მკვლევარს სავსებით სამართლიანად ესახება ქართველური ქართ–ქართა–ს და თურქული ეგერ–ის ამ ასპექტში ერთი და იგივეობა. ამასთანავე, საეჭვოდ არც მიაჩნია ეგერ–ეგრი–დან, ანუ ბოსელ–ფარეხიდან, ეთნონიმ ეგერ (მეგრი) მეგრელის წარმომავლობა.

ბ. კილანავა ვარაუდობს, რომ საკუთრივ ქართული მეგრისათვის ამოსავალი იყოს თურქულენოვან სამყაროში შემორ-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 22.
[2] იქვე, 24-25.

ჩენილი ეგირ–ქართიზებული სიტყვა ეგირის ნანათესაობითარ ფორმაში ბუნებრივია ფუძისეული ხმოვნის ამოვარდნა: ეგირ–ეგირ–ისი–ეგრისი. აქედან კი ლოგიკურად მიისვლება ზემოდასახელებულ სატომო სახელდებამდე: მეგრისელი, მეგრელი, მეგრი. შესაძლოა გირ ძირი შემორჩენილი იყოს ენგურის მეგრულ სახელწოდებაში: ი–ნ–გირ–ი, რომ ეს ჰიდრონიმი სატომო სახელდებასთანაა დაკავშირებული, ამავეს ადასტურებს მისი აფხაზური სახელდება: ეგრი. მეტის თქმაც შეიძლება, – განაგრძობს მკვლევარი, – შესაძლოა მეგრულსა და აფხაზურში შემორჩენილმა სიტყვებმა – ა–გურ–თ–ა ი–გურ–ა–ა აღადგინოს ეგერ–ეგირის უძველესი მნიშვნელობა. აქ ეს ლექსემები სწორედ ქართ–ქართას პარალელურად იხმარება საქონლის სადგომის, ჯოგის, კრებულის გაგებით. ამას ადასტურებს ტოპონიმი აჩ–ი–გუარ–ა (გალის რაიონშია), მნიშვნელობით: ცხენის სადგომი.[1]

მკვლევრის დასკვნა: დასავლურ–ქართულ ტომთა სახელდება ეგერ, მეგრი (მეგრელი) იმავე საკრალური შინაარსითაა გაჯერებული, როგორითაც ქართველი. ე. ი. ქართველი და მეგრი ერთმნიშვნელოვანი ეთნონიმებია და მათი თანაარსებობა სავსებით კანონზომიერია, რადგანაც, ეტყობა, ისტორიულად მას ახლდა იმის შეგნება, რომ ისინი ერთმანეთს ფარავდნენ ეთნიკური თვალსაზრისითაც.[2]

ბ. კილანავას ამ კომპლექსში შემოაქვს იბერიც. კვლევას თურქულენოვანი მასალით იწყებს. სპეციალისტები მის ბუდესიტყვად ოვურ–ს მიიჩნევენ, რომლის ვარიანტი თურქულ–ოსმანურ–ჩაღატურში არის ევირ, მეტათეზისით: ივერ. იგივე სიტყვა ზუსტად ქართველთა სახელდების ფორმით იბერ (იბერი) დადასტურებულია კონდაკური კილოკავსა საკასური ენის ყაჭურ დიალექტში. საინტერესო ისაა, რომ იგი თავისი ძირითადი მნიშვნე-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 25-26.
[2] იქვე, გვ. 27.

ლობით ემთხვევა ეთნონიმ ქართველის მნიშვნელობას, სემანტიკას. მკვლევარი საგანგებო ყურადღებას აქცევს იმ ფაქტს, რომ თურქულენოვან სამყაროში ადგილი აქვს ეგერ–იბერის ორმხრივ იდენტიფიკაციასაც – სემანტიკურსა და ფორმალურს. აქვე ახსენებს მეცნიერთა მითითებას, რომ თურქულენოვანი იბერ–ეგერ უკავშირდება მონღოლურ ეგერე–ს, რაც ნიშნავს ირგვლივ შემოვლას, გარს შემორტყმას.

ერთი სიტყვით, იბერიც საკრალური შინაარსის შემცველია, ქართველისა და მეგრის ბადალი. ბ. კილანავას ამის დასასაბუთებლად მოაქვს დამატებითი მასალა ინდოევროპული, იბერიულ-კავკასიური და სემიტური მასალების სახით, რაც არსებითად ადასტურებს იბერის ზემოთ წარმოდგენილ ინტერპრეტაციას. ავტორი ვრცლად მსჯელობს ტერმინებზე: მეგრულ ა–ყორ–ა, ა–ბურ–ა, ჭანურ ბერ–ე, ბერი, ქართულ ბერ–ა, ბერ–იკა–ობა, მათ ძირთა ინდოევროპულ ფორმალურ–სემანტიკურ შესატყვისობებზე.

ქართულ მასალათაგან ვერ, ბერ ძირთა სემანტიკისათვის მეცნიერს საყურადღებოდა ეჩვენება მეგრული ღობერ, რაც ღობეს ნიშნავს. მას შინაარსობრივი კავშირი აქვს ქართასთან, ფარეხთან, ბოსელთან, ქართულ ბერასთან და ჭანურ ბერი–სთან. ღობერ დაკავშირებულია შემოვლებასთან, შემორკალვასთან, შემოღობვასთან. საინტერესოა იმის აღნიშვნა, რომ ბ. კილანავას თავის ამ უნიკალურ ნაშრომში ინდოევროპულ ძირთან ქართული ძირის იდენტიფიცირების წარმოსაჩენად მასალები თანმიმდევრულად ასე დაულაგებია:

ვრ–ნდამ	(ინდ.)	ჯოგი
ვარ–ან	(ირან.)	ცხვარი
ცხო–ვარ	(ქართ.)	ცხვარი, ფარა
აპი–ვარ–ას	(ლიტვ.)	ფარეხი
ვარ–ოკ	(რუს.)	საქონლის სადგომი
ვერ–უეს	(ლათ.)	ცხვარი

ვერ–ძი	(ქართ.)	მამალი ცხვარი
ს–ვერ–ტი	(ინდ.ევ.)	თოკი, გამაგრება, შემოვლება
ვერ–იოვკა	(რუს.)	თოკი
შ–ვერ–თი	(მეგრ.)	თოკი
ბარ–ან	(ინდ.ევ. თურქ.)	ცხვარი
ფარ–ა	(ქართ.)	ცხვრის კრებული
ფარ–ეხი	(ქართ.)	ცხვრის სადგომი
ბარ–ა	(ინდ.ევ.)	შემოღობილი ადგილი
ბარ–იერ	(ინდ. ევ.)	გამაგრებული ადგილი
ბარ–ჯგი	(მეგრ.)	სარი, მესერი
ბერ–ან	(ინდ. ევ.)	ცხვარი
ბერ–ა	(ქართ.)	ცხვრის სადგომი, საწველი და სათვლელი
ბერ–ი	(ჭან.)	ცხვრის სადგომი
ზა–ბორ	(რუს.)	ღობე
ბორ–იტი	(პრასლ.)	ღობე
ღო–ბერ	(მეგრ.)	ლობე
ო–ბორ	(ინდ. ევ.)	ბოსელი
ო–ბორ–ა	(მეგრ.)	ბოსელი.[1]

ავტორი, ასევე, უყურადღებოდ არ ტოვებს იმ ფაქტს, რომ არაბულად ბირ ნიშნავს სასახლეს, ხოლო ბარ–ე – ზღუდეს, გალავანს, გამაგრებულ ადგილს. ამის დასტურად ავლაბარსაც ასახელებენ (თ. კვირკველია). ცალკე უნდა დასახელდეს ირანული ბარ, რომელიც სემანტიკურად ქართთან იგივეობას ავლენს (შდრ. ამირ–ბარი: მეფე სასახლისა, აკროპოლისისა, ციხე–სიმაგრისა). ყოველივე ზემოაღნიშნულის შემდეგ, – განაგრძობს ბ. კილანავა, – აქაც უნდა დავასკვნათ: ქართი, მეგრი, იბერი სატომო სახელდებათა თანაარსებობა სავსებით კანონზომიერია, რადგა-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 42.

ნაც, ეტყობა, ისტორიულად მასაც ახლავს იმის შეგნება, რომ ისინი ერთმანეთს ფარავენ როგორც ეთნიკური, ასევე სემანტიკური თვალსაზრისით".[1]

ყოველივე ამის შემდეგ ბ. კილანავა ბუნებრივად სვამს საკითხს ქართველურ ტომთა სხვა ძირითადი და უძველესი სახელდება კოლხის შესახებ. იგი იმთავითვე ითვალისწინებს იმ გარემოებას, რომ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ქართველურ ტომთა სახელდება კოლხის გარდამავალ ძირად კრ. კოხ არის მიჩნეული (ი. ჯავახიშვილი), – ხ ბოლოსართი სატომო სახელის მაწარმოებელია (შდრ. მეს–ხი, ტაო–ხი, ჰენიო–ხი).

მკვლევარი შენიშნავს: „უკვე აღინიშნა, რომ ქართ–იბერ–ეგერის ერთ-ერთი ძირითადი მნიშვნელობა სახლს, კარავს, საქოხლის სადგომს უკავშირებდა. კოლხიც ამ კომპლექსში თავსდება. კერძოდ, კოლ ძირის ვარიანტები კორ, ქორ, ხორ ჭანურში, სვანურში და ნაწილობრივ ქართულშიც, თითქმის ყოველგვარი გამონაკლისის გარეშე სწორედ სახლს, კარავს, საქონლის სადგომს აღნიშნავს, ასე, მაგალითად, ზანურში სახლი გადმოიცემა სიტყვებით: ო–ხორ–ი, დო–ხორ–ე, ხორ–უა.[2]

ბ. კილანავა ნაადრევად მიიჩნევს იმაზე მსჯელობას, თითქოს ქართი–იბერი–კოლხი ინდოევროპულიდან მომდინარეობდეს. ჩანს, ისინი დასტურდება ქართველურ, სემიტურ და თურქულენოვან სამყაროშიც. ამიტომაც აქაც ძალაში რჩება არნ. ჩიქობავას სიტყვები, სხვა ქართველურ ეთნონიმთა შესახებ ნათქვამი: „იმის გარკვევა, საიდან, რომელ ხალხთაგან მომდინარეობს ეს სახელწოდება – ისტორიული ძიების საქმეა".

2. **იბერ–ეგერი, ქართი–კოლხი, ზანი.** ავტორი ამ წერილში კვლავ იმეორებს მის მიერვე მოძიებული მასალების საფუძველზე მიღებულ მტკიცებულებებს იბერ–ეგერ–ქართ–კოლხ–თან

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 43.

[2] იქვე, გვ. 44.

დაკავშირებით. ამასთანავე, შესაძლებლად მიიჩნევს მათთან დაკავშირებას ქართველურ ტომთა ისეთი სახელდებისა, როგორიცაა „ზანი“. შეგვახსენებს ს. ჯანაშიას თვალსაზრისს, რომელსაც მეგრელთა ნამდვილ სატომო სახელად სწორედ „ზანი“ ეგულებოდა. დიდი მეცნიერი თვლიდა, რომ სვანთა მხრივ სამეგრელოს წოდება „ზან“–ად შემთხვევითი მოვლენა არ ყოფილა, არამედ უძველესი ხანის გადმონაშთია.

ბ. კილანავა აფიქსირებს მცდელობას სამეცნიერო ლიტერატურაში „ზანის“ „ალაზთან“ დაკავშირებისა. ამიტომაც მიაჩნია მას აქტუალურად „ზანის“ სემანტიკური კვლევა „იბერ“ – „ეგერ“–„ქართ“–„კოლხთან“ მიმართებაში. იგი ითვალისწინებს წინასწარ შემდეგ გარემოებას: „ქართი“ ეტიმოლოგიის ძიებისას ინდოევროპულ ენათაგან წარმატებით იყენებენ ალბანურ „дачя“ „შემოღობილი ადგილის, ღობის“ მნიშვნელობით და უკავშირებენ ქართველთა სატომო სახლდებას „ქართი“. ალბანური „дачя“ სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს „მესერს“, „სარს“. ზუსტად ამასვე აღნიშნავს ქართველურ ტომთა სახელდება „ზანის“ სრული ბგერით შესატყვისი „სარ“–ი.[1]

მკვლევარი საყურადღებოდ მიიჩნევს იმ ფაქტს, რომ ქართველურ ტომთა სახელდება „ზან“ აღნიშნული ფონეტიკური ვარიანტით (სარ) დადასტურებულია ანტიკური პერიოდიდან. ჰეროდოტეს ცნობით, „ელინები კოლხურ სელს სარდონულს უწოდებენ, ეგვიპტიდან შემოსულს კი – ეგვიპტურ სელს“. აქ კოლხები გათანაბრებულია სარდი ანუ სართისთან, რომელშიც გამოიყოფა ძირი „სარ“ (იგივე „ზან“). სტრაბონი დასავლეთ საქართველოში ასახელებს სარაპანს (იგივე შორაპანი), რომლის ძირი არის სარ, ხოლო აპან უთუოდ სუფიქსია. რომლის დაყვანა

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 67.

მეგრულ აკანამდე შესაძლებელი ჩანს. მაშასადმე, უნდა ვიფიქროთ, რომ სარაპანი იგივე სარაკანია – ზანების მხარე, ქვეყანა.[1]

ბ. კილანავას თანახმად, „ქართთან“ ერთად და უფრო მეტად ინდოევროპულ „дачя“–სთან შეიძლება დაკავშირება „ზანისა“, როგორც მისი უშუალო სემანტიკური შესატყვისისა. ამიტომ უნდა ვაღიაროთო, რომ თავისი მნიშვნელობით იგი, ერთი მხრივ, დაკავშირებულია „ქართ“–„კოლხთან“, ხოლო მეორე მხრივ – თურქულენოვან „იბერ“– „ეგერთან“.

მეცნიერის დაკვირვებით, „ზანი“, თავისი ბგერათშესატყვისობებით – ზონ–ზოლ–ზორ (სალ და ა.შ.) თურქულენოვან „იბერ“– „ეგვერთან“ სხვა მხრივაც ავლენს სიახლოვეს, მაგალითად, ზონ–არი, ზორ–ტი, სალ–ტე შემოვლებასთან, შემორკალვასთანაა დაკავშირებული, რაც თურქულენოვანი „იბერ“–„ეგერის“ ერთ–ერთი ძირითადი მნიშვნელობათაგანია: ზღვრის აგებასთან, საზღვრის დადებასთან, ზღუდესთან, ფართო გაგებით – ქართასთან არის დაკავშირებული ზონ–ის რაიმე ტერიტორიის (ქვეყნის, რაიონის...) ნაწილი, რომელიც გამოყოფილია გარკვეული პირობების და კვალად. ამისვე შეიძლება დაუკავშირდეს ზოლი ზღვრის გავლების მნიშვნელობით.

ბ. კილანავას ზან ძირი შემდეგ სახელებში შემორჩენილად მიაჩნია, როგორიცაა: ზარ–ათი (იმერეთში), ზან–ავი, ზან–ა–კარი (ცაგერის ჩრდილოეთით), ალაზანიც, ქართველთა პირველი მეფის სახელი–ა–ზონ (აზო). გამომდინარე აქედან, ავტორს რეალური საფუძველი აქვს განაცხადოს, რომ „ზანის“ მიმართ იგივე ითქვას, რაც ქართველურ ტომთა სხვა სახელდებების მიმართ ითქვა: როცა ჩვენს წინაპრებს იბერ–ეგერ–ქართ–კოლხებს „ზანს“ არქმევდნენ ან პირუკუ – ზან– იბერად, ეგერად, ქართად ან კოლხად სახელდებდნენ.[2]

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 67.

[2] იქვე. გვ. 69.

3. ზანარ–ლაზი – ზანის სემანტიკისათვის. ავტორი ამ პატარა წერილში საუბარს იწყებს იმის აღნიშვნით, რომ ძველად არა მხოლოდ ჭანებს (დღევანდელ ლაზებს) ერქვათ ლაზი „არამედ – მეგრელებსაც. ამას ადასტურებს მეგრელთა უძველესი (ამჟამინდელიც) სვანური სახელწოდება – ზანარ. ამის შემდეგ ყურადღებას ამახვილებს არ სუფიქსზე მეგრულ სამყაროში: ჩხოლ–არ–ია, ჭოლ–არ–ია, მაქაც–არ–ია, მაღულ–არ–ია და ა.შ. როცა ზან–არ ეთნონიმს ამ სუფიქსს მოვაცილებთ, მივიღებთ სიტყვა ზანს, რომელიც მეგრელ–ჭანთა (ლაზთა) ერთობლივი სახელია, ერთდროულად ეთნოლოგიური და გეოგრაფიული შინაარსით გაჯერებული, მსგავსად ფშავისა (ს. ჯანაშია). ს. ჯანაშიამ სიტყვა ზანი ასე დაშალა –ზ–ან, მის ძირად მიჩნეულია ზ.[1]

ბ. კილანავა აქვე აფიქსირებს ნიკო მარის მიერ ლაზ–ის ფორმალური დანაწევრების მცდელობის, რომელშიც დიდმა მეცნიერმა გამოყო ქართველურ, უწინარესად მეგრულ, სამყაროში ფართოდ გავრცელებული პრეფიქსი – ლა (შდრ. ლა–ფარო, ლა–კადა, ლა–გვილავა, ლა–სურია, მო–ლაშხია; სვანური: ლა–ტალი, ლა–ილაში ასე რომ, ნიკო მარმა ლაზის ფორმალური ანალიზისას იგივე შედეგი მიიღო, რაც ს. ჯანაშიამ ზან–ის ანალიზისა, აქაც გამოიყო ძირი–ზ, რითაც მოხდა მათი (ზანისა და ლაზის) ორმხრივი იდენტიფიკაცია: ფორმალურ–ლინგვისტური და ისტორიულ–ეთნოლოგიური თვალსაზრისით.

მკვლევარი შენიშნავს: „ქართი–ეგრი–იბერი–კოლხი ეთნონიმების ჩემ მიერ შეძლებისდაგვარად მოკვლეული სემანტიკის გათვალისწინებით უნდა მევარაუდა, რომ – ზ, ძირიც თავისი მნიშვნელობით დაკავშირებული იქნებოდა აბსტრაქტულად წრესთან, გარშემოვლებასთან, ხოლო საგნობრივად – გამაგრებულ, შემორაგულ ადგილთან, უწინარეს ყოვლისა კი –

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 72.

საქონლის სადგომთან, ბოსელ–ფარეხთან".[1] ასეთ შემთხვევაში ბ. კილანავას ყურადღება მიეპყრო სიტყვა ეზო–ს თავდაპირველ მნიშვნელობას ძველ ქართულ ენაში. თუ ამ სიტყვაშიც გამოიყოფა – ზ– ძირი (ე–ზ–ო, შდრ. მეგრ. ო–ზ–ე). შენიშნულია, – განაგრძობს მკვლევარი, – რომ საქონლის სადგომში, გომურში ეზო ეწოდება ცალკე გამოყოფილ ადგილს, რომელიც წკნელით არის შემორაგული და გამოყოფილია ცხვრის დასაყენებლად. ავტორს მოაქვს ბიბლიის ქართული თარგმანებიც, სადაც ეს სიტყვა საქონლის სადგომსაც ნიშნავს. „სხვანიცა ცხოვარნი მიდგან, რომელნი არ არიან ამის ეზოისანი (ი. 10, 11), „რომელი არა შევიდეს კარით ეზოსა ცხოვართასა... იგი მპარავ არს და ავაზაკი"; „სხუაცა ცხოვარ არიან ჩემნი, რომელ არ არიან ამის ბაკისანი". ძველ ქართულში რომ ეზო ბაკსაც ნიშნავს, ეს დამოწმებული აქვს თეიმურაზ ბატონიშვილსაც „ვეფხისტყაოსანის" მაგალითზე. საინგილოში ეზო და ბოსელი უმეტესად ერთ მთლიანობაშია წარმოდგენილი. მეგრულში ქართა საქონლის სადგომსაც ნიშნავს და გალავანშემოვლებულ ეზოსაც.[2]

აქედან გამომდინარე, ბ. კილანავას გამოაქვს დასკვნა: „ქართი–ეგრი–იბერი და ლაზი (ზანი) ერთიანი საკრალური შინაარსით გაჯერებული ეთნონიმებია. ხერხდება ლაზი–ზანის კოლხთან სემანტიკური იდენტიფიკაციაც იმის გათვალისწინებით, რომ ეზო ძველ ქართულში, სხვათა შორის, სადგომს, სახლსაც ნიშნავს, ხოლო ამ უკანასკნელს მეგრული სახელდება კორ–უა კოლხთან ავლენს მიმართებას.[3] ავტორი განაგრძობს: ზან (ლაზი, ზანარ) ეთნონიმის ძირით მოწმდება ტოპონიმებში: ზ–ან–ა, ზ–ან–ავ–ი, სა–ზ–ან–ო; ანთროპონიმებში: ზ–ან–თ–არ–ა–ია, ზ–არ–ან–დ–ია, ზიან–დ–უკ–ელ–ი, ზ–არ–ქ–უ–ა. ბერძნული წყაროების

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 73.
[2] იქვე, გვ. 73-74.
[3] იქვე, გვ. 75.

სანი იგივე ზანია: ს–არ–თ–ან–ია; ქართლის მეფის ძის სახელი ა.ზ–ონ.[1] საბოლოო ჯამში, – წერს ბ. კილანავა – ხუთი ძირითადი ქართველური ეთნონიმი და მათი საკრალური პირველსახეები ასე განლაგდება: ქართა (ბოსელი) – ქართველ, ეგრი (ბოსელი) – ეგრი (მეგრელი), იბერ (ბერა) – ბოსელი (იბერი), კორაკი (ბოსელი) – კორაქსია, კოლხი (მა–კრ–ონი), ეზო (ბოსელი) – ლაზი (ზანი) ზანარ.[2]

4. გაწყვეტილი სიმები. ამ საყურადღებო გამოკვლევაში ვეცნობით პროტო ქართველური ლექსიკის, მითოსისა და ეთნოგრაფიული ყოფის რესტავრაციის პირველ ცდას. მეცნიერი იმთავითვე შენიშნავს, რომ ქართველურ ტომთა ენობრივი ნათესაობის, პროტოქართველური, ანუ ფუძეენის, ლექსიკის რეკონსტრუირების პირველი ცდა მეტწილად უცხოელ სწავლულთაგან დაიწყო, რომელმაც გარკვეულწილად წარმატებას XIX საუკუნეში მიაღწია, თუმცა მეცნიერების დარგად XX საუკუნეში ჩამოყალიბდა (ნიკო მარი, ივანე ჯავახიშვილი, არნოლდ ჩიქობავა, ვარლამ თოფურია – აგრეთვე უცხოელთა შრომები). მათი მეცნიერული მიღწევანი, ახალ სოლიდურ მასალათა დამატებათა და წინამორბედთა ნააზრევში ცალკეული კორექტირების შეტანით, თავმოყრილია ჰ. ფეინრიხისა და ზ. სარჯველაძის მონუმენტურ მონოგრაფიაში.[3]

ბ. კილანავას თქმით, დასახელებულმა მონოგრაფიამ ახალი ეტაპი შექმნა ქართველოლოგიაში, რომელიც კიდევ უფრო ამძაფრებს მეცნიერულ ცნობისწადილს და ახალ პერსპექტივებს შლის ეროვნული მეობის წარმოსაჩენად უძველესი პერიოდიდან დღემდე. ამ ცნობისწადილმა დააწერინა მეცნიერს მონოგრაფია – დამატებითი და ახალი მასალები ქართველურ ენათა ეტიმოლო-

---

[1] **ბ. კილანავა**, რჩეული შრომები, II, გვ. 75.

[2] იქვე.

[3] **ჰ. ფეინრიხი, ზ. სარჯველაძე**, ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1990.

გიური ლექსიკონისათვის“. წინამდებარე ნარკვევში კი მოპოვებული მასალების მხოლოდ ნაწილია წარმოდგენილი მასში კონკრეტულად ავტორი ცდილობს პროტოქართველური ლექსიკური, მითოსური და ეთნოგრაფიული ყოფის რეკონსტრუირებას უწინარესად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთსა (უმთავრესად ხევსურეთის, ფშავის, თუშეთის, თიანეთის...) და სამეგრელოს (მათ შორის, ისტორიული სამურზაყანოს ანუ აწინდელი გალის რაიონის) ყოფის შეპირისპირებითი ანალიზით სამივე ასპექტში, აგრეთვე, ბველ ქართულ წერილობით ძეგლებში დადასტურებული და აწ უკვე გარდაგებული მხოლოდ ზოგიერთი ლექსიკური ერთეულის განხილვით თანამედროვე მეგრულ ენაში შემორჩენილ ლექსემებთან მიმართებით.

ამით ბ. კილანავას მიზანს შეადგენს მკითხველის გაცნობიერება იმაში, რომ ერთიანი პროტოქართველური (ფუძე–ენით) ლექსიკური, მითოსური და ეთნოგრაფიული ყოფა შემორჩენილია საქართველოს ორი მხარის– აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთისა და დასავლეთ საქართველოს, უწინარესად სამეგრელო–სამურზაყანოს ენობრივ, მითოსურ და ყოფით მეურნეობაში. ამის მტკიცებას ცდილობს მკვლევარი სათანადო კონკრეტული მასალების დამოწმებით. მსჯელობა იწყება პროტოქართველური (ფუძე–ენის) ლექსიკური მასალების ჩვენებით, როგორიცაა: კუჭულა, ზისცვარი (ზისნახე), ბაკა, კანტალა, წიფირი (წიფური), დუმაცხო (ჯუმაჩხა), ლიფო (ლიფონი), ჩირე (მჩირე), მუღურე (მუხური), ოჩოპინტრე (ოჩოკოჩი), ყეჟელი (ყოჟელი), გალ (გალი), ნეძიხი (ნეძი), თოლი, ხუნწი, მაქართი (ოქართუ), ოდიში, გერგეტი (გერგედავა), ჟინვალი (ჟინი), ზენი, მოწამე, ანძალა (ანწალა), რიკ–ტაფელობა (რიკი), დაბუხება (პუხუ), ნიში და ა.შ. მოტანილი ლექსიკური პარალელებიდან ზოგიერთს გავიხსენებთ.

კუჭული. ხევსურული ზეპირსიტყვიერებიდან: „არ ეშობიან ღრუბელნი მაღლის ჭიუხის წვერსაო, ჭიუხის კუჭულაზედა

სინდიურისძე წევსაო".[1] კუჭული მეგრულში იმავე მნიშვნელობითაა შემორჩენილი. ეს სიტყვა ხევსურეთში და სამეგრელოში ნიშნავს: ჭიუხის წვერს, თავს, კენწეროს. ბ. კილანავას მტკიცებით, კუჭული არ დასტურდება ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში, არც ქართული ენის სხვა დიალექტებში. მკვლევარი ფიქრობს, რომ აქ გაწყვეტილია სიმი პროტოქართველური ლექსიკური ფონდისა. ამ სიმის სათავეები დღემდე მხოლოდ ხევსურეთსა და სამეგრელოს შემორჩა. ასე რომ, ავტორს ეს ლექსემა ფუძეენის კუთვნილებად ესახება და აგრძნობინებს საერთო ქართველური მოდგმის უძველეს, პრეისტორიული ხანის მეტყველებაში მის არსებობას.[2]

კანტალა. ბ. კილანავა ამ სიტყვაზე საუბარს იწყებს ვაჟას „ალუდა ქეთელაურიდან" ერთი ნაწყვეტის ჩვენებით:

„მარჯვედვე გადაეწია,
თოფმა გაიღო ჩქამიო,
ერთს ქურდს – კანტალას ღილღველსა
ცუდი დაუდგა წამიო".[3]

კანტალა ზუსტად იმავე ფორმით და მნიშვნელობით (მაწანწალა, ქურდბაცაცა) დასტურდება მეგრულში: „მუს გილეკანტალ თე კოჩი"– რას დაკანტალობს ეს კაცი"; „კანტალა კოჩი რე" – კანტალა კაცია.

წიფირი. მკვლევარი აქ უხმობს გ. ხორნაულის მიერ დამოწმებულ სიტყვას „წიფირი", რასაც იგი უკავშირებს მეგრულში შემორჩენილ „წიფურს" – „წიფელას" მნიშვნელობით. ბ. კილანავას გ. ხორნაულის მიერ დაშვებული ეს იდენტიფიკაცია აბსოლუტურად ზუსტად მიაჩნია.

---

[1] ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურული, თბ., 1931, გვ. 671.
[2] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 79-80.
[3] ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი, თბ., 1987, გვ. 111.

დუმაცხო. გუდამაყრის ხეობის ზემო ნაწილში მდებარე სოფლის სახელს – „დუმაცხო“, გ. ხორნაული აკავშირებს ერთ–ერთ უძველესი ღვთაების ჭანურ სახელწოდებასთან – ჯუმაჩხა (მეგრ. ჯუმაშხა-ოთხშაბათი), რაც სავსებით კანონზომიერად მიაჩნია ბ. კილანავას.

ოზანო. იგივე ითქმის ტოპონიმზე – ოზანო, რაც საზანოს ნიშნავს. იგი წარმოადგენს დუმაცხოს ერთ–ერთ სასაძოვრე მთას და ფერდობებს. მეცნიერი თვლის, რომ სიტყვებში: ოზანო, ოზანი ზან ძირის არსებობა უნდა ვივარაუდოთ.

ლიფო. დუმაცხოსთან ჩამომავალი ხევის სახელს ლიფო ბ. კილანავას აკავშირებს მცენარის მეგრულ სახელთან ლიფონი.

ჩირე. ამ სიტყვას ნიკო მარი ჭანურ მჩირეს უკავშირებდა. გიორგი როგავას მიხედვით, ჩირე ეს არის ყანა (ოჩა) ფართო. ბ. კილანავას მტკიცებით, გ. როგავას ეტიმოლოგიზება არ უნდა იყოს სწორი. მჩირე–ჩირე არ ნიშნავს „ფართოს“, „ვრცელს“, არამედ იგი გულისხმობს ღრმა ტალახოვან ადგილს, ჩირე დღესაც სამეგრელოში, სამურზაყანოში აღნიშნული მნიშვნელობით ხმარებაშია. იგი ერთადერთი შესატყვისია ქართული „ტლაპოსი“.

ოჩოპინტრე. ხევსურთა მითოსში აქტიურად არის წარმოდგენილი ოჩოპინტრე. ბ. კილანავას თანახმად, ოჩოპინტრეს ზუსტი ფორმალურ–სემანტიკური ორეულია მეგრულ მითოსურ წარმოდგენებში დღემდე შემორჩენილი პერსონაჟი „ოჩოკოჩი“. მკვლევრის მტკიცებით, „ოჩოკოჩი“ პრეისტორიულ ხანაში არ ყოფილა მოაზრებული „ვაც–კაცად“ (შდრ. ქართ. ვაცი, მეგრ. ოჩი), არამედ იგი სიტყვასიტყვით გულისხმობდა „ტყის კაცს“, ხოლო ტყის პროტოქართველური მოდელი იყო „ოჩე“.

ნეძიხი. აღმოსავლეთის მთიანეთში შემორჩენილია ტოპონიმი „ნეძიხი“ (ნეძიხი დღესაც კაკლოვანი ადგილია), მისი სემანტიკის დადგენა მეგრული ენის მეშვეობით ხერხდება (ქართ. კაკალი, მეგრ. ნეძი).

თოლი. ლექსემა „თოლი“ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სიტყვახმარებაშია. იგი ზუსტად ამავე ფორმით და მნიშვნელობით შემორჩენილია მხოლოდ მეგრულ ენაში (შდრ. ქართ. თვალი, მეგრ. თოლი)[1].

ზენი. ბ. კილანავას საეჭვოდ მიაჩნია მკვლევართა თვალსაზრისი ტოპონიმ „ზედაზენთან“ დაკავშირებით. კერძოდ მიუღებლად მიაჩნია კომპოზიტის მეორე ნაწილის (ზენი) ზადენთან გათანაბრება. თვლის, რომ ზენისა და ზადენის ფონეტიკური იდენტიფიცირება მეტად ხელოვნური ჩანს. მისი თქმით, თუ ყოველივე ზემოთქმულისაგან თავს შევიკავებთ და გეზს მეგრულში შემორჩენილი ლექსემა ზენისაკენ ავიღებთ, ყველაფერი თავის ადგილზე იქნება. ზენი მეგრულში ნიშნავს: ვაკეს, დაბლობს, ველს, ასე რომ, „ზედაზენი“ „ზედაზადენი“ კი არ არის, არამედ „ზედაველი“. ამ მხრივ, საინტერესოა იმის აღნიშვნაც, რომ იქვე არსებობდა ზედაველა, სადაც მოხდა ცნობილი ომი. „ზენი“ მეგრულ კომპოზიტურ ტოპონიმებში ხმარებული ლექსემაა: „ჯვარზენი“, „ნარაზენი“ და სხვა[2].

ანწალა. ეს სიტყვა ფიგურირებს დავით გურამიშვილის ორიოდე ლექსში: „ვარდის კონასა დაფუშავს, ანძალას დაიკონებსა“[3]; „მითხრა: „მძულხარ, არ მიყვარხარ, ზინზლის სუნად ყარხარ, მე არ მიყნოსე ვარდია, ანძალას ზედ შევარდია“.[4] „დავითიანზე“ დართულ ლექსიკონებში ანძალა განმარტებულია, როგორც ენძელა ან ანწლი. ბ. კილანავას სწორი შენიშვნით, ანძალა არც ენძელაა და არც ანწლი, მეგრული მასალა ხსნის ზემოდასახელებულ განმარტებებს. კერძოდ, მეგრულში „ანწალა“ ხეზე კონუსისებურად ჩამოკიდებულ ჩალას ნიშნავს. „დავითიანის“ „ანძალა“,

---

[1] **ბ. კილანავა**, რჩეული შრომები, II, გვ. 79-90.

[2] იქვე, გვ. 94-95.

[3] **დ. გურამიშვილი**, თხზ. სრული კრებული, თბ., 1980, გვ. 71.

[4] იქვე, გვ. 182.

მისი სემანტიკა, კონტექსტის გათვალისწინებით, მეგრულ ანწალასთან მიმართებაში ზედმიწევნით დგინდება. „დავითიანში“ ორჯერაა კონტრასტულად წარმოდგენილი „ანძალა“ და „ვარდი“: „ვარდის კონასა დაფუშავს, ანძალას დაიკონებსა“; „მე არ მიყნოსე ვარდია, ანძალას ზედ მევარდია“. ცხადია, ვარდთან მიმართებით მეგრული ანწალა, იგივე ჩალა, უფრო მეტ კონტრასტს ქმნის.[1]

ლექსიკურ პარალელებზე (ჩვენ მისი მხოლოდ მცირე ნაწილი დავაფიქსირეთ) მსჯელობის დასრულების შემდეგ ბ. კილანავას გამოაქვს სათანადო დასკვნები.

დასკვნა პირველი: ერთ დროს წამოყენებული იყო თეორია, რომ თითქოს კოლხური მოდგმის მიგრაცია ჩრდილოეთიდან დაიწყო და ჯერ თანამედრვე აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე დამკვიდრდა, ხოლო შემდეგ მარადიული საცხოვრისი დასავლეთ საქართველოში ჰპოვა, რასაც ლეონტი მროველი ადასტურებს. ასეთ შემთხვევაში, შეგვეძლო გვევარაუდა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში შემორჩენილი კოლხური (მეგრულ-ჭანური) ლექსიკა მათი უშუალოდ იქ ყოფნის ნაკვალევია. ეს ვარაუდი მხოლოდ ჰიპოთეტურ დონეზე რჩება, რადგანაც ამგვარ ნაკვალევს შუა გზაზე, ფაქტობრივად, ვერ ვხვდებით.

მომდევნო დასკვნა გულისხმობს შემდეგ გარემოებას: აღმოსავლეთ საქართველოს მთიან რეგიონებში, რელიქტის სახით შემორჩენილი ლექსიკა, რომელიც დღეს მხოლოდ ზანური (მეგრულ-ჭანური) ენის ბაზაზე აიხსნება, იმის მომასწავებელია, რომ ის გადმონაშთია საერთო პროტოენისა, რომელზეც მეტყველებდნენ ჩვენი შორეული წინაპრები ჯერ კიდევ პრეისტორიულ ხანაში. მისი უმთავრესი ნაწილი თანდათან დავიწყებულ იქნა, შემორჩა უმთავრესად აღმოსავლეთის მთიანეთს და სამეგრელოს. ეს მით უფრო სარწმუნო გახდება, თუ დამტკიცდება ძირითად ქართველურ ეთნონიმთა დედააზრი: ქართი (ქართველი),

[1] ბ. კილანავა რჩეული შრომები, II, გვ. 99

მეგრი (მეგრელი), იბერი, კოლხი, ლაზი (ზანი) ერთიანი საკრალური შინაარსით გაჯერებული ეთნონიმებია და მითოლოგიურ ჭრილში ნიშნავს ქორწინების წმინდა ადგილში დაბადებულს.[1]

პროტოქართველური ერთიანი ყოფის აწ უკვე გაწყვეტილი სიმების გასამართლებლად ლექსიკური პარალელების დასრულების შემდეგ ბ. კილანავას მსჯელობის ობიექტში შემოაქვს უძველესი მითოსური წარმოდგენანი, უნიკალური მასალა, რომელიც თავისი არქაულობით, აზროვნების კონსტრუქციითა და შემეცნებითი ღირებულებით არ ჩამოუვარდება თვით შუმერულსა და ეგვიპტურ მითოლოგიას.

მკვლევარი წერს: „ამჯერად უკვე წმინდა მითოსურ ასპექტში ვახდენ მხოლოდ ერთადერთი პროტოქართველური მითოლოგემის ანალიზს და ვაჩვენებ, თუ რა დიად განძს ფლობს მეგრული მითოსური წარმოდგენა. პროტოქართველური მოდელის რეკონსტრუქციისათვის".[2] მას საილუსტრაციო მასალების ფონზე ნაჩვენები აქვს, რომ კახეთისა და რაჭის რეგიონების მითოსური წარმოდგენით, ბაკი-ბაგა ანუ ბოსელი, საქონლის სადგომი ზეცაშია, ხევსურეთისა და საინგილოს მითოსური წარმოდგენით კი – რძე (ზისცვარი), გაიგივებულია მზე-მნათობთან, ანალოგიური წარმოდგენანი შემორჩა მეგრულ ცნობიერებას, რისი დამადასტურებელი მასალები მოაქვს მეცნიერს:

„სამეგრელოში, უწინარესად, სამურზაყანოში, დღესაც მტკიცედაა შემონახული რწმენა, რომ თუთარჩელა ღამით, მოკრიალებულ და ვარსკვლავებით მოჭედილ ცაზე ნათლად იხილვის „ჭყიშიში შარა" („მწყემსის გზა), რომელიც მთვარის ქართასკენ, ანუ ბოსლისკენ, მიემართება. იქვეა ჯოგი, მეჯოგე და ოქართე, ანუ საძოვარი... იმავე მეგრული წარმოდგენით, ლაქა, რომელიც მთვარის ზედაპირს ატყვია, საქონლის ნაკელია, მთვარე დედამიწასთან

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 112.
[2] იქვე. გვ. 113.

ისე ახლო იყო, რომ მეჯოგემ ბოსლის გამოხვეტისას მოქნეული „ხვეტი“ შემთხვევით მიარტყა მთვარის ზედაპირს და ნაკელის ლაქა დააჩნია.. მაშასადამე, მეგრული მითოსური წარმოდგენით, ბოსელი მთელი თავისი კომპონენტებით – ჯოგი, მეჯოგე, საძოვარი, მწყემის გზა, რძე, ნაკელი – ზეცაშია ატანილი ...ამითვე ხდება რეკონსტრუქცია პროტოქართველური მითოსური წარმოდგენისა“.[1]

ამის შემდეგ ბ. კილანავას დაკვირვების საგანი ხდება აღმოსავლეთის მთიანეთისა და სამეგრელოს არქაული ეთნოგრაფიული ყოფა. საუბარს იწყებს საქორწინო რიტუალით. ხევსურეთში საქმრო უშუალოდ საცოლეს არ ეახლება სახლში და არ მოჰყავს. ამას აკეთებენ მაყრიონები. ასე ხდება სამეგრელოშიც, რასაც ვერ ვიტყვით საქართველოს სხვა კუთხეებზე. ხევსურეთში პატარძალი უთუოდ საღამოს ან ღამით მიჰყავთ მაყრიონებს საქმროს ოჯახში იგივე ვითარებაა სამეგრელოშიც. ხევსურეთში პატარძალს (შემდეგ უკვე რძალსაც) არ შეუძლია საკუთარი სახელით მიმართოს დედამთილს, მამამთილს, მაზლს, მულს, ქმრის ახლო ნათესავებს (უწინარესად ასაკოვანთ). იგი ქმარსაც არ ეძახის საკუთარ სახელს, მხოლოდ ნაცვალსახელით მიმართავს. ზუსტად იგივე წესი არსებობდა სამეგრელოშიც.

სამეგრელოსა და ხევსურეთში პატარძალს სახლში მოყვანისას კალთაში ბიჭუნას უსვამენ, რაც გამრავლების, ვაჟიანობის დაბედების სიმბოლოდ სახიერდება.[2] ბ. კილანავა დატირების წესსაც მიაქცევს ყურადღებას: სამეგრელოში ხევსური „ხმით მოტირალის“ ბადალია „მაკიჟინალი“ (მოკივარი). ხევსურეთში იციან ლექსად ტირილი. ესაა იმპროვიზებული ლექსი. სამეგრელოშიც იციან ლექსად ტირილი. ამ რიტუალის შესასრულებლად არსებობდა სპეციალური კასტა მეჩონგურეებისა, რომელთაც ჭირისუფალი წინდაწინ უგზავნიდა გარდაცვლილის, აგრეთვე, მისი მე-

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 115-116.

[2] იქვე, გვ. 117-120.

უღლის, შვილების, დის, ძმის, ახლობელ–ნათესავების, ახლო მეგობრების ბიოგრაფიულ მონაცემებს, რომელზეც დაყრდნობით იქმნებოდა სულისშემძვრელი მელოდიები, ლირიკული გოდებანი, რომელთაც უკვე გასვენების დღეს ჭირისუფლის ოჯახში მოსული მეჩონგურენი ჭეშმარიტი ხელოვნების დონეზე ასრულებდნენ.[1]

ხევსურეთსა და სამეგრელოში დატირებისას საკუთრივ გარდაცვლილს გარს არ უვლიან, ასევე, გარდაცვლილის ეზოში ნაცნობები ერთმანეთს არ მიმართავენ სიტყვით – „გამრაჯობა“. ხევსურეთში მისალმების ფორმულა ასეთია: „მშვიდობით მოსვლა“, ხოლო სამეგრელოში: „ჯგირ შემთხვევას“, „კეთილ შემთხვევას“ – კარგ შემთხვევაში, კეთილ შემთხვევაში.[2]

სამეგრელოსა და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, – განაგრძობს ბ. კილანავა; – უწინარესად, ხევსურეთში, გარდაცვლილის გასვენება – დასაფლავება არ შეიძლება მანამ, სანამ მზე არ გადაიხრება... სამეგრელოში მკვდრის დასაფლავებას რელიგიურ-მისტიკური აზრი მსჭვალავს – დაკრძალვა საბოლოო დასასრულია გარდაცვლილის ამქვეყნიური ფიზიკური არსებობისა და, ამდენად, იგი სიმბოლურად უკავშირდება ან ადამიანის ცნობიერებაში იდენტიფიცირდება მზის დასაღ›იერთან, ანუ საზოგადოდ დასალურთან.[3]

სამეგრელოში (მთ შორის, სამურზაყანოში) გვალვის დროს მთელი სოფელი აგროვებს თანხას, ყიდულობს მოზვერს, ღვინოს; მდინარის პირას იკვლება საკლავი, აღავლენენ ლოცვას ამინდის ღვთაების მიმართ, შესთხოვენ წვიმის მოსვლას, შემდეგ წყალს ასხამენ ერთმანეთს, ჭყუმპალაობენ, იწყება თამაში–გართობა: ცოლიანებსა და უცოლოებს, ასაკოვანთა და უასაკოთ შორის ბურთაობა. ამას ეწოდება „ცვ მხვა“ („ცომხვა“). მკვლევარს ეს აგონებს ფშავ–ხევსურეთში დამასტუსთან (ხატია ღელის პირს)

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 121-122.

[2] იქვე, გვ. 125.

[3] იქვე, გვ. 126.

შესრულებული რიტუალს ტაროსის სახელზე (როგორც მოჭარბებული წვიმის, ასევე მოჭარბებული გვალვის აღსაკვეთად). აქაც მთელი სოფელი აგროვებს თანხას, ყიდულობს მოზვერს, სასმელს, თავს იყრის დამასტურთან და აღავლენს ლოცვა–ვედრებას ტაროსის ღვთაების მიმართ, რომელსაც მოჰყვება გართობა-თამაში.[1] ბ. კილანავა კიდევ რამდენიმე ეთნოგრაფიულ ექსკურსს მიმართავს, მაგრამ მოტანილი ნიმუშებიც საკმარისი გვეჩვენება. ჩვენც ვუერთდებით მეცნიერის დასკვნას: „პროტო-ქართველური ეთნოგრაფიული ყოფის რესტავრირება პერსპექტივაში შესაძლებელი ჩანს უწინარესად საქართველოს ორი პოლარული რეგიონის – სამეგრელოსა და აღმოსავლეთ მთიანეთის – თითქმის დღემდე შემორჩენილ წეს-ჩვეულებათა და შეპირისისპირება-შეერთების საფუძველზე. პრეისტორიული ვითარების რეკონსტრუქციის სახელით გაწყვეტილი სიმი უნდა გაიბას... ამას გვკარნახობს ხსენებულ რეგიონთა ლექსიკური და მითოსური ყოფაც.[2]

5. **უცნაური და „საცნაური“ ლექსიკური პარალელები.** ავტორი საკითხზე საუბარს იწყებს სიტყვით „აბდალი“; ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ეს სიტყვა ასეა ახსნილი: აბდალა (აბდალასი) არაბ. აბდ. ალაჰ „მონა ღვთისა“, „ღვთის გლახა“, სულელი, ჩერჩეტი. ბ. კილანავა დასაშვებად მიიჩნევს ვარაუდს, რომ ქართული აბდალი, რომელიც უწინარესად დასავლეთ საქართველოს მცხოვრებთა მეტყველებაშია დამკვიდრებული, აქ შემოსულიყო ანტიკური საბერძნეთიდან და დაკავშირებული იყოს აბდერა–აბდეროს–აბდერატებთან მისი პირდაპირი (სულელი, ჩერჩეტი) გაგებით. მასვე უკავშირებს მკვლევარი ქართულშივე დადასტურებულ ლექსემას „აბდა–უბდა“, რაც აბდლობის ანუ სისულელის გამომხატველია: „აბდალი არაბული გზით რომ

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 127.
[2] იქვე. გვ.129.

შემოსულიყო ჩვენში, იგი უწინარესად აღმოსავლეთ საქართველოს მცხოვრებთა მეტყველებაში დაიმკვიდრებდა ადგილს და მხოლოდ შემდეგ შეიძლებოდა გადასულიყო დასავლურ ქართულ მეტყველებაში".[1]

„კვადა". ეს სიტყვა მეგრულ მეტყველებაში აქტიურად გამოიყენება, რაც ნიშნავს კერკეტა ნიგოზს („კვადა ნეძი"), რომლის გულის ამოღება თითქმის შეუძლებელია ე.ი. ნაყოფს არ იძლევა და ამიტომაც ასეთ კაკლის ხეს ჭრიან. კვადას ეძახიან ასევე ბერწ ქალს, რომელიც უნაყოფოა, ვერ შობს. ბ. კილანავა აქვე აფიქსირებს გ. როგავას ცნობას, რომ ქიახურად კუადაი ნიშნავს მართოდმარტოს. აღნიშნული სიტყვა ყაბარდოულად გამოითქმის ასე – „ყუადაი".

„ნირგა". იტყიან უზნეო, დაუნდობელ ადამიანზე. ამ სიტყვის წარმომავლობით დაინტერესებულ ბ. კილანავას ვერ უპოვია იგი ქართველურ სამყაროში, ვერც იბერიულ–კავკასიურში. არ დადასტურებულა მისი არსებობა სემიტურსა და თურქულ-ენოვან სამყაროში. ბოლოს კი მიუგნია მისთვის ინდოლოგ ნიკო კენჭოშვილს დახმარებით სანსკრიტში. აღმოჩნდა, რომ ნირგა სანსკრიტში ზუსტად იმავე ფორმითაა და აბსოლუტური სიზუსტით იმავე მნიშვნელობით იხმარება, როგორც დღეს – მეგრულში.

„პატონი". ბ. კილანავა თავის ერთ–ერთ ნაშრომში შენიშნავდა, რომ უძველეს პერიოდში თანამედროვე აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე არსებული სახელმწიფოს სახელწოდება ატროპატენა ფორმალურად ასე უნდა დაშლილიყო: ატრო (ირან: „ცეცხლი") – „პატენა" („მფლობელი"), ე.ი. ცეცხლის მფლობელთა ქვეყანა. აქ „პატ"მფლობელობას, მეუფებას ნიშნავს. ავტორმა გაარკვია, რომ სანსკრიტში პატ ძირით აღინიშნება უფალი, მფლობელი, ბატონი (ამიტომაც ეს უკანასკნელი შეიძლება მეგრული პატონისგან მომდინარეობდეს).

---

[1] **ბ. კილანავა**, რჩეული შრომები, II, გვ. 141.

„პელაგონი“ ეს სიტყვა საბას „სიტყვის კონაში“ განმარტებულია ასე: ზღვის სივრცის მხარე, ზღვის სივრცის კერძი. იგი მეგრულ სიტყვახმარებაში ფიგურირებს: პელაგონს ეძახიან ადიდებულ, აბობოქრებულ, მაგრამ კალაპოტში ჩატეულ (არ გადმოდის) მდინარეს. ბ. კილანავას საცილობლად არ ესახება, რომ პელაგონი უკავშირდება ბერძნულ სიტყვას პელაგვალ (ზღვა): „როცა სამეგრელოში მდინარის ადიდებაზე იტყვიან – „პელაგონი მოურს“ (პელაგონი მოედინება) იმაზე უნდა მიუთითებდეს, რომ მდინარე ზღვასავით ადიდებულია, ზღვასავით მოედინება. მკვლევარი აქვე მიუთითებს ბერძნული პელაგოსა და მეგრული პელაგონის თანაარსებობაზე.

„პარანა“. სწორად შენიშნავს მეცნიერო, რომ მეგრულში პარანა სემანტიკურად პელაგონს უახლოვდება. განსხვავება იმაშია, რომ პელაგონის შემთხვევაში ადიდებული მდინარე არ გადალახავს კალაპოტს, ხოლო პარანას მომენტში ძალზე ადიდებული მდინარე კალაპოტიდან გადმოდის და მოედება მინდვრებს, ყანებს, დასახლებებს და წალეკვით ემუქრება ყველაფერს („წყარი პარანას ორთ“ ანუ წყალი, იგივე მდინარე, პარანას „აკეთებს“). ბ. კილანავას სრულიად ბუნებრივად აქვე ახსენდება ლათინური ამერიკის მდინარე პარანა, რომელიც ერთადერთია მსოფლიოში, ადიდებისას არავითარი კალაპოტი რომ არ იცის და ლამის წარღვნად ევლინება ქვეყნიერებას. იგი გამოთქვამს ვარაუდს: მეგრული „პარანას აკეთებს მდინარე“, ე. ი. ფაქტობრივად, წარღვნად ევლინება გარემოს, უკავშირდება სწორედ ლათინური ამერიკის მდინარე პარანას, რომელიც ზუსტად ასეთი თვისებით ხასიათდება... ამიტომაც იგი უძველესი პერიოდიდან უნდა იღებდეს სათავეს, რაც ჩვენი უძველესი წინაპრების ფართო საკონტინენტთაშორისო კონტაქტებზე შეიძლება მეტყველებდეს. აკი დღეს აღიარებულია, რომ სწორედ კოლხებს ეკუთვნით პირველობა მსოფლიოში კარტოგრაფიის გამოგონებაში (რიტერი და

სხვ.) და არა ბერძნებს, როგორც აქამდე ეგონათ და რაც ზღვაოსნობასთან უშუალო კავშირშია“.[1]

6. **სიგანეონი – გუდაყვა (გუდავა) – პრიმორსკი?** ნარკვევში ავტორი მსჯელობს ისტორიულ სამურზაყანოს ერთ–ერთ გეოგრაფიულ პუნქტზე ანუ დასახლებაზე, რომელსაც გუდავა ჰქვია (იგივე გუდაყვა, სიგანეონი). წარმოაჩენს მასთან დაკავშირებულ ქართულ თუ უცხოურ ცნობებს, გამოთქვამს წუხილს იმაზე, რომ კომუნისტური რეჟიმის პერიოდში ვერაგულად, შეპარვით, მეთოდურად თუ როგორ შეარქვეს გუდავას ერთ დიდ უბანს „პრიმორსკი“. მაგრამ ეს არ იყო პირველი შემთხვევა. უძველეს დროში რომაელმა კოლონიზატორებმა გუდავას სახელი შეუცვალეს და სიგანეონი დაარქვეს.

ბ. კილანავა იხსენებს პტოლემაოსის ცნობას, რომლის მიხედვით სამურზაყანოს ტერიტორიაზე არსებობდა ქ. სიგანეონი. ამით მიადგა მკვლევარი სიგანეონის პრობლემას. ვიდრე მასზე დაიწყებდა მსჯელობას, გვერდი ვერ აუარა შავი ზღვის გარშემო არიანეს მოგზაურობას, რომელმაც აღწერა კიდეც მისი სანაპიროს გეოგრაფია. მან თავის შრომაში მოიხსენია მდინარე (თუ შესართავი) სინგამი („პერიპლუსი“, პარაგრაფი 14). სინგამეს ერისწყალთან ან ოქუმ–ერისწყლის შესართავთან აიგივებენ ს. ყაუხჩიშვილი, ნ. ლომოური და სხვ. ბ. კილანავა შენიშნავს, რომ „პერიპლუსის“ ანონიმი ავტორი მას „ზიგანეს“ უწოდებს. აქ მეცნიერი ერთ გარემოებასაც რთვალისწინებს: „ძველი ბერძნები მდინარის შესართავთან დაარსებულ ქალაქს ან ჩვეულებრივ დასახლებულ პუნქტს ზოგჯერ იმავე მდინარის (ან მისი შესართავის) სახელს არქმევდნენ ხოლმე მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ქალაქის სახელდებას მაწარმოებელი „ეონი“ დაერთვოდა. მაგალითად, არსებობდა მდინარე პანტი–კაპა და იქვე

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II.

ქალაქი „პანტიკაპეონი“.[1]

ეს აფიქრებინებს ბ. კილანავას: მსგავსი შემთხვევის დაშვებისას (ე.ი. თუ სინგამის ახლომახლო დასახლებული პუნქტი არსებობდა); ჩვენთვის საინტერესო ადგილზე დასახლებულ პუნქტს ან ქალაქს „სინგამეონი“ დაერქმეოდა. აქ კი გვახსენდება პტოლემაიოსის მიერ მოხსენიებული ქალაქი სინგამეონი, რომელიც მდინარე ხობის (მავე პტოლემაოსის ხარიუსტოსის) მარცხენა სანაპიროსკენ, ე.ი. დღევანდელი ზუგდიდისა და გალის რაიონების მხარეში მდებარეობდა.[2]

საკითხში მეტი სინათლის შესატანად ბ. კილანავა მიმართავს ერთ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლს, რომელიც ბერძნული ენიდანაა გადმოთარგმნილი და შემორჩენილია მისი მხოლოდ ქართული რედაქცია – „ორენტიოსისა და მისთა ძმათა მარტვილობა“. მესამე საუკუნის რომის წარმართმა იმპერატორმა დიოკლიტიანემ ქრისტიანი ორენტიოსი და მისი ექვსი თანამოძმე ვერ მოაქცია წარმართობაზე და განდევნა ქვეყნიდან, ექსორიაყო აფხაზეთში. ისინი ჭოროხის შესართავიდან ლაზიკაში (ანუ სამეგრელოში) წამოსულან და დამკვიდრებულან ზიღანეოსში: „წარვიდეს სოფლად აწ ლაზად წოდებულად, ადგიდ ზიღანეოს სახელდებულად“. ბ. კილანავა აქვე აფიქსირებს ქართული ხელნაწერის სქოლლიოში მითითებულს, რომ ზიღანეოსი არის იგივე „გუდავა“.[3]

ამ მომენტში ორი რამ იქცევს ბ. კილანავას ყურადღებას: ჯერ ერთი, როგორც ვიცით, „პერიპლუსის“ ანონიმი ავტორი „სინგამს“ უწოდებს „ზიგანეს“. ქართული – ღ – ს ბერძნულ გ–სთან შენაცვლება ჩვეულებრივ გავრცელებული მოვლენა იყო ძველად.

---

[1] ო. ლორთქიფანიძე, ანტიკური სამყარო და ძველი კოლხეთი, თბ., 1966, გვ. 53; შდრ. ბ. კილანავა, რჩ. შრომ. II, გვ. 171.

[2] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები II, გვ. 172.

[3] ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, IV, გვ. 415.

მაშასადამე, ქართველ მთარგმნელს თავისუფლად შეეძლო „ზიგანე" გადმოეტანა „ზიღანე"–და და აქედან ეწარმოებინა „ზიღანეონი". რაკი სინგამისა და ზიგანეს იდენტურობა მეცნიერებაში არავითარ ეჭვს არ იწვევს, ბუნებრივი იქნება მსჯელობა მათგან ნაწარმოები სიგანეონისა და ზიღანეოსის იდენტურობაზეც.

მეორეც: აღნიშნული „მარტვილობის" ხელნაწერში პიდაპირაა მითითებული, რომ ზიღანეოსი იგივე გუდავაა. თავის მხრივ გუდავა მოიცავს ოქუმ–ერისწყლის შესართავს. ეს ქალაქი სწორედ აქ უნდა ყოფილიყო გაშენებული... ლოგიკურია ვიფიქროთ, არონესა და პტოლემაიოსის სინგამე სიგანეონი არის არა ღალიძგის, არამედ ერისწყალ–ოქუმის შესართავი.[1]

ამით ერთხელ კიდევ მტკიცდება ის აზრი, – წერს ბ. კილანავა, – რომ ზიღანეოსი იდენტურია სიგანეონისა და გუდავა გაშენებულია იმ ადილას, სადაც ოდესღაც მას რომაელმა კოლონიზატოებმა სახელი შეუცვალეს და დაარქვეს სიგანეონი. ავტორი „ქართლის ცხოვრების" საგულისხმო ცნობასთან მიმართებაში განიხილავს IX საუკ. ბიზანტიელი მწერლის ერთ ცნობას, რომლის მიხედვით, ლაზიკის მიტროპოლიის ცენტრია ფასისისა (ფოთი), რომლის შემადგენლობაში შედისო სიგანეონის საეპისკოპოსო. რაც შეეხება ქართველ მემატიანეს, ბაგრატ მესამემ „მოცვალა გუდაყვის საეპისკოპოსო" და ბედიაში გადაიტანაო.[2] საუბარია X საუკ. დასასრულზე). ბერძნულ–ქართულ ცნობათა ეს თანხვედრა, – შენიშნავს ბ. კილანავა, – უთუოდ კიდევ უფრო განამტკიცებს აზრს სიგანეონ–გუდავას იდენტურობაზე.

7. **დიხაგუბუბა – კოლხთა უძველესი ნამოსახლარები.** ბ. კილანავას ეს ნარკვევი ასე იწყება: „საქართველოს ზღვისპირა რაიონებში, კერძოდ, სამეგრელოსა და ისტორიული სამურზაყანოს ტერიტორიაზე მრავლად გვხვდება ამოზნექილი, ამობურ-

[1] ბ. კილანავა, რეული შრომები, II, გვ. 173.

[2] ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955, გვ. 5.

ცული ადგილები, რომელთა სახელწოდება სამეცნიერო ლიტერატურაში სამი ვარიანტითაა ცნობილი: 1. დიხა გუძუბა, 2. დიხა გუძუბე, 3. გუძუბა დიხა... დღეისათის ცნობილია, რომ დიხაგუძუბები წარმოადგენენ კოლხეთის უძველეს ნამოსახლარებს. კოლხები ასეთ ადგილებზე სახლებულან ნეოლითიდან ძვ.წ.აღ. პირველ ათასწლეულამდე, უფრო მეტად ანტიკურ ხანაში, ზობანური კულტურის ან მის წინარე, ნეოლითურ შუა ბრინჯაოს ენეოლითურ ან პალეომეტალურ პერიოდებში.[1]

წერილში მკვლევრის დაკვირვების საგანს შეადგენს სიტყვა „გუძუბას“ მნიშვნელობის დადგენა. ვიდრე ამას გაარკვევდეს, აქვე აფიქსირებს ამ მიმართულებით სხვა მეცნიერთა მოსაზრებებს (კუფტინი, ნ. ხოშტარია). კუფტინს „დიხა გუძუბე“ უთარგმნია როგორც „გადამწვარი მიწა“. ნ. ხოშტარიას მიხედვით, დიხაგუძუბა არის „ამობურცული მიწა“ („ხელოვნურად ბორცვზე განლაგებული და არხით გარშემორტყმული მოსახლეობა“).

ბ. კილანავას ყურადღებას იქცევს ქართული ენის დიალექტების ჩვენება: ქიზიყურში ცნობილია სიტყვა კუწუბი და ნიშნავს „სწორ ზედაპირზე ამოზიდულ, ამოზრდილ ბორცვებს; ხევსურულში: ნაქცივზე ამობურცული ადგილები, მთათა მინდვრებზე განლაგებული პატარა ბორცვები, გორაკები და სხვ.; იმერულში: ტყვიის მიწის ან სხვა ნივთიერებათა ჩამონასხმის ზედა ნაწილი, თავი, კენწერო; ნიკო მართან ეს სიტყვა დადასტურებულია, როგორც ტრაპეზუნტის ძველი ლაზური სახელდება. ნიკო ჩუბინაშვილი: ნაქუთები გამოჭრილთა შინა სახეთა, კუწუბი, კუწუნბი, ფიგურები; დავით ჩუბინაშვილი: ფიგურები ქვაზე ან ხეზე გამოჭრილი სახეები, მოჭრილი ხის ძირიდან ახალი წამონაზარდია.[2]

ზემოთქმულიდან მკვლევრისთვის უმთავრესია შემდეგი: „კუწუბი“ ყოველთვის გულისხმობს ბორცვს, გორაკს, ამობურ-

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 177.

[2] იქვე, გვ. 181–182.

ცულს, გამოჭრილ ნაკვთებს, ფიგურებს, წვერს და ა.შ. მაშასადამე, კუწუბი და გუძუბა სემანტიკურად ერთმანეთს უკავშირდებიან. ამავე დროს ისინი ახლოს უნდა იდგნენ ფონეტიკურადაც.

ავტორის დასკვნით: გუძები (გუძუბა) ნიშნავს ამაღლებულს, ამოზნექილს, დიხაგუძუბა კი – ხელოვნურად ამაღლებულ, დაზვინულ მიწას, რომელიც წარმოადგენდა უძველეს კოლხურ ნამოსახლარებს, დადასტურებულს თითქმის მთელ სამეგრელო-აფხაზეთის ზღვის სანაპიროზე, რაც ცხადყოფს არიანესეულ დახასიათებას კოლხური დასახლება-მიმოსვლისა და აგრეთვე იმ ფაქტს, რომ აფხაზური მოდგმა გვიან დამკვიდრდა საკუთრივ დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე. მათ ჩამოსვლას ათასწლეულებით უსწრებდა დიხაგუძუბები – ძველი კოლხური დასახლებანი.[1]

8. **ეგრისელთა ეპონიმის ქალაქი (ეგრისი – ბედია).** ბ. კილანავა ნარკვევის ექსპოზიციაშივე აკრიტიკებს იმათ, რომელთაც ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრება“ ნაზღაპრ–ნაჭორ და წმიდა წყლის ლეგენდად მიაჩნდა. თითქოსდა მას ისტორიული სინამდვილის წარმოჩენასთან საერთო არაფერი ჰქონდა. ეს იმის მაუწყებელია, რომ მკვლევარი მემატიანის ამ ნაშრომს სრულ ნდობას უცხადებს, განსაკუთრებით იმ ნაწილში, სადაც ლეონტი მროველი აბსოლუტურად ზუსტ ლოკალიზებას იძლევა პრეისტორიული ქართლის, კახეთის, ეგრისის თუ სხვა „ქვეყანათა“ ისტორიული გეოგრაფიისა: „საბედნიეროდ, ბოლო ხანებში წერილობით პირველწყაროთა, განსაკუთრებით უცხოურ პირველწყაროთა, სკრუპულოზურმა შესწავლამ (უწინარესად ქართველ მეცნიერთა მხრივ) ეჭვმიუტანლად დაადასტურა არა მხოლოდ ფარნავაზის ‚არამედ ფარნავაზიანთა დინასტიის უტყუარი არსებობაც კი. ხოლო ქართველმა არქეოლოგებმა, უწინარესად მ. ფიცხელაურის გამოკვლევებმა, საკვირველი შედეგი მოგვცა ამ სიტყვის პიდაპირი გაგებით.

[1] **ბ. კილანავა**, რჩეული შრომები, II, გვ. 184.

აღმოჩნდა, რომ ლეონტი მროველი აბსოლუტურად ზუსტ ლოკალიზებას იძლევა პრეისტორიული ქართლის, კახეთის, ეგრისის თუ სხვა „ქვეყანათა“ ისტორიული გეოგრაფიისა“.[1]

ბ. კილანავა XI საუკუნის მემატიანის ლეონტი მროველის ნაშრომზე სრული ნდობით დამყარებით აღიარებს, რომ მთელი დასავლეთ საქართველოს აბორიგენები პრეისტორიული პერიოდიდან ერთადერთი ეგრისელები (მეგრელები) იყვნენ... ხოლო ცენტრი (დედაქალაქი) იყო ეგრისი ანუ დღევანდელი ბედია (მდებარე გალისა და ოჩამჩირის საზღვარზე). ამით მოხსნა მეცნიერმა ე. წ. აფხაზური პრობლემაც. მტკიცედ აღიარებს აფხაზებს მთიდან ჩამოსახლებულ ხალხად: „აფხაზი იგივე აფსუაა, რომელიც არასდროს ყოფილა საკუთრივ ქართველური ტომი, საზოგადოდ იბერიულ–კავკასიური (უწინარესად ჩერქეზულ–ადიღეური) მოდგმისაა და, ამდენად, უუშორესი ნათესავი ჩვენი, ჩამოსული შორი მანძილიდან“.[2]

ავტორი მკითხველს შეახსენებს ლეონტი მროველის „მეფეთა ცხოვრების“ იმ ნაწილს, რომლის თანახმად, ქართველთა სჯულმდებელმა თარგამოსმა თავისი მიწა–წყალი შვილებს გაუნაწილა. ერთ–ერთ შვილს, ეგროსს, მისცა „ქვეყანა ზღვის ყურისა და უჩინა საზღვარი: აღმოსავლით მთა მცირე, რომელსაც აწ ჰქვიან ლიხი; დასავლით ზღუა; (ჩრდილოთ) მდინარე მცირისა ხაზარეთისა, სადა წარსწუთების წუერი კავკასიისა, ხოლო ამან ეგროს აღაშენა ქალაქი და უწოდა თვისი სახელი ეგროსი. აწ მას ადგილსა ჰვიან ბედია“.[3]

ბ. კილანავას განსჯის საგანი გამხდარა სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული განსხვავებული მოსაზრებანი ეგრის–ქალაქის ადგილმდებარეობის თაობაზე. უპირველესად იგი ჩვენს

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 193.
[2] იქვე, გვ. 195.
[3] ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 5.

ყურადღებას მიაქცევს თ. ბერაძის ნარკვევში.[1] დაფიქსირებულ მე-10 საუკუნის II ნახევრის დასავლეთევროპელი მეცნიერის რეინეგრის ცნობას, რომლის მიხედვით, დღევანდელი ზუგდიდის მიდამოებში არსებობდა დასახლება ეგერი. სწორედ ეგერთან აკავშირებს თ. ბერაძე „ქართლის ცხოვრების“ ქ. ეგრისს. ბ. კილანავას მიაჩნია, რომ ეგროსს და ეგერს უთუოდ აქვს ერთი ძირი, მაგრამ ამით ვერ დამტკიცდება მათი იდენტურობა. იგი თვლის, რომ რეინეგრის სახელდება „ეგერი“ მწიგნობრული გზით აქვს შეთვისებული.

მეცნიერის დაკვირვების ობიექტად ქცეულა „ქართლის ცხოვრებაში“ ბევრჯერ მოხსენიებული „ეგრის-წყალი“. თ. ბერიძე ცდილობს, რომ იგი ენგურს შეუფარდოს. ეს სახელწოდება მას „ხელოვნურ, ლიტერატურულ ხასიათისად“ მიაჩნია, ვინაიდან მდინარეთა სახელების ამგვარი წარმოება უცხოაო მეგრული ენისათვის. ეს თვალსაზრისი დამარწმუნებლად არ ესახება ბ. კილანავას. ისტორიკოსს შეახსენებს ვახუშტისეულ „დადისწყალს“, „ერის-წყალს“, ასევე სამურზაყანოული დიალექტისათვის დამახასიათებელ გამოთქმას: „ოქუმ-წყარი“, „მოქვ-წყარი“ და სხვ. „ეგრის-წყალიც“ უთუოდ მსგავსი წარმომავლობისააო.

„ეგრის-წყალი“ პირველად, – შენიშნავს ბ. კილანავა, – ლეონტი მროველის მიერ მოთხრობილ ფარნავაზ მეფის ისტორიაშია ნახსენები, აქ აღწერილია ბერძენთა და ქართველთა ბრძოლები და ქართველთა გამარჯვება. მაშინ მეფემ (ფარნავაზმა) ქუჯის მისცა ქვეყანა ეგრის-წყალსა და რიონს შუა... „რომელსაცა წინა არს ეგრისი და სუანეთი და დაამტკიცა მუნ იგი ერისთავად და მან ქუჯი აღაშენა ციხე-გოჯი“. ხოლო „ეგრის-წყალს ქვემოთ (ანუ ჩრდილო-დასავლეთით) დარჩა ბერძენთა“. აქვე მკვლევარს მოაქვს ციტატა XუანშერისეულიI ვახტანგ გორგასლის ისტორიიდან, სადაც ნათქვამია: „მასვე ჟამსა გამოვიდეს ბერძენნი აფხა-

[1] თ. ბერაძე, ოდიშის პოლიტიკური გეოგრაფიიდან, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, I, თბ. 1967, გვ. 131–142

ზეთით, რამეთუ ბერძენთა ჰქონდა ეგრისწყალს ქვემოთ კერძი ყოველი, და დაიპყრეს ეგრისწყლიდან ვიდრე ციხე–გოჯამდე". ან კიდევ: „ეგრის–წყალსა და კლისურას შუა ქვეყანა ზოგად და სხუა აფსაზეთი უკუმისცა ვახტანგ ბერძენთა".

ვახტანგ გორგასალმა ეგრისწყალსა და კლისურას შორის არსებული ქვეყანა აფხაზეთი თავის შვილს, დაჩის, მისცა. ვახტანგის სიკვდილის შემდეგ მისმა შვილებმა, დაჩიმ და მირდატმა ხელახლა გადაინაწილეს მიწა-წყალი: „ამას მირდატი დაევაჭრა ძმა მისი დაჩი: მეფემან გაუცვალა ქვეყანა და აღიღო დაჩისაგან ეგრის-წყალსა და კლისურას შუა მირდატის დედული საზღვარი და მისცა ნაცვლად ჯავახეთი ფარვანითგან მტკუარამდე".

ლეონტი მროველისა და ჯუანშერის ნაწერებიდან ციტატების მოხმობა მკვლევარს იმისთვის დასჭირდა, რომ გაებათილებინა დიდი ქართველი ისტორიკოსის ივანე ჯავახიშვილის შეხედულებანი: ეგრის–წყალი და კლისურა კლარჯეთშია, ბათუმის ოლქში. ბ. კილანავა წერს: „ქართლის ცხოვრების" მონაცემებით და ფართო გეოგრაფიული მასშტაბით, იგი დასავლეთ საქართველოს მდინარეა, ეგრისწყალი რიონის ჩრდილო–დასავლეთითაა და საზღვრავს ეგრისს... მურვან–ყრუს შემოსევის ისტორიიდან უეჭველი ხდება, რომ მდინარე კლასურა დღევანდელი კელასურია. მაშასადამე, ეგრისწყალი ტეხურსა და კელასურს შორის მდებარეობს. კელასურსა და ეგრისწყალს შორის არის მოქცეული აფხაზეთი".[1] ამ მომენტში ავტორის ყურადღებას იქცევს მდ. ერის–წყალი. „ერის–წყალსა" და „ეგრის–წყალს" შორის იგი შესაძლებლად მიიჩნევს იდენტური შინაარსის დანახვას. დასაშვებად თვლის, რომ დღევანდელი ერის–წყალი ყოფილიყო აფხაზეთ–ეგრისის საზღვარი. ამიტომაც გასაკვირად არც ესახება ლეონტი მროველის მიერ ეგრის–წყლის ბედიის მიდამოებში დაგულება.[2]

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 203.

[2] იქვე. გვ. 204.

„რაკი ქალაქი ეგრისი, – აღნიშნავს ბ. კილანავა, – დღევანდელი ბედიის ტერიტორიაზე იყო გაშენებული და ქვეყანა ეგრისის პოლიტიკურ ცენტრს წარმოადგენდა, უწინარესად სწორედ ეს კუთხე იქნებოდა დასახლებული ქართველური (მეგრული) ტომით. ამ ფაქტის განსხვავებული ინტერპრეტაცია იქნებოდა აზროვნებაზე ძალმომრეობა... შუა საუკუნეებში ბედია იყო გაერთიანებული დასავლეთ საქართველოს ერთ–ერთი ძლიერი სარწმუნოებრივ-პოლიტიკური ცენტრი.[1] ამის შემდეგ მეცნიერი ყვება ბედიის ტაძრის აგების ისტორიას (მისი აშენების თარიღია 999 წელი), სწორედ აქ ჰპოვა თავისივე სურვილის საფუძველზე სამუდამო განსასვენებელი სრულიად საქართველოს პირველმა მეფემ – ბაგრატ მესამემ.

ბ. კილანავას დასკვნით: ეგრისი – ბედია არის იბერიულ–კავკასიური, უწინარესად ქართველური მოდგმის ერთობის, ქართული სახელმწიფოებრიობის დიადი სიმბოლო, სრულიად საქართველოს პირველი მეფის განსასვენებელი და ერთადერთი მომტანი მისი სახისა; ქართული ხუროთმოძღვრების უდიადესი ძეგლი; ეროვნული ჭედური ხელოვნების უსაჩინოესი ქმნილების სავანე, ეროვნული მხატვრობის, მწიგნობრობისა და ეპიგრაფიკის ერთ–ერთი კერა.[2]

9. **მეგრულ–ჭანურ მითოლოგიურ პერსონაჟთა გენეზისისათვის.**

ა) **ოჩოკოჩი.** ქართულ მითოლოგიურ სამყაროს უამრავი პერსონაჟი ჰყავს, რომელთა შორის კუთვნილი ადგილი ოჩოკოჩს უკავია. მის საცხოვრის ადგილს ტყე წარმოადგენს. სწორედ აქ გადაეყრება მას მუდამ ადამიანი. მეგრულ ზეპირსიტყვიერებაში იგი ტყაშ–კოჩად (ტყის კაცი) მოიხსენიება. ბ. კილანავას დამოწმებული აქვს თქმულებათა ტექსტები, სადაც ოჩოკოჩი ფიგურირებს, როგორც აპ. ცანავა მიუთითებს, პირველივე ტექსტი ამ

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 206.

[2] იქვე, გვ. 210-211.

მითოლოგიურ პერსონაჟზე გამოაქვეყნა ი. ტეპცოვმა.[1] რუს ავტორთა მასალების მოხმობისას მკვლევარი ემყარება აპ. ცანავას წიგნს. ტეპცოვის მიერ გამოქვეყნებული ტექსტის სათაური ასე ჟღერს: „გადმოცემები ტყის კაცებზე – ოჩოკოჩებზე“. ტეპცოვი ხაზგასმით აღნიშნავს: სვანეთისა და სამეგრელოს ტყეებში ადგილობრივი მცხოვრებლები ხვდებიან ტყის კაცებს. მეგრულად მათ ოჩოკოჩს ეძახიანო. ოჩოკოჩს ტყაშ–კოჩად იხსენიებს ა. ცაგარელი „მეგრულ ეტიუდებში“, ასევე ფიქსირდება იგი ს. მაკალათიას მიერ შეკრებილ მასალებში და სხვაგან.

ტეპცოვის მიერ მოტანილ თქმულებაში მას ერთ–ერთი მონადირე უყვება: მე და ჩემი ამხანაგი ტყეში ხეს ვჭრიდით. უცებ ჩემი ამხანაგის ნაჯახის ხმა მიწყდა, ვიფიქრე: დათვმა ხომ არ შეაშინა–მეთქი, ავედი მისკენ. ვხედავ, დგას ტყის კაცი, შიშველი, გრძელი თმა აქვს. დგას და ნაჯახს ატრიალებს ხელში. მისი დამსხვრევა უნდა. ტყის კაცი იცინის. ბოლოს ნაჯახს ხელი შეაჭრა, გაბრაზდა, ნაჯახი გადაისროლა, ორი ხე მოგლიჯა და გაიქცაო.[2]

ა. ცანავას დამოწმებული აქვს მთქმელ ბ. სართანიას სიტყვები: ოჩოკოჩი ტყის კაცია. ტანი დაფარული აქვს მოგრძო შავი და სქელი ბალნით.[3]

ბ. კილანავას თავისი საკვლევი საკითხისათვის მნიშვნელოვნად ესახება იმის აღნიშვნა, რომ თქმულებათა გარკვეულ ნაწილში ოჩოკოჩი ტყაშმაფას (ტყის დედოფლის) მეუღლედაა გამოყვანილი. კერძოდ, თქმულებაში ჯახუს შესახებ ნათქვამია, რომ ტყეში ჩიჩილაკის დამზადებისას ბურბუშელაში ჩაფლულ ჯახუს თავზე წაადგნენ ოჩოკოჩი და მისი ცოლი ტყაშმაფა. ცოლი უშლიდა ოჩოკოჩს ჯახუსთან მისვლას – მარცხიანიაო იგი, მართლაც, ჯახუმ ოჩოკოჩი დაათრო, მთვრალ ოჩოკოჩს ცეცხლი წა-

---

[1] ა. ცანავა, ქართული სიტყვიერების საკითხები, თბ., 1970.
[2] იქვე, გვ. 26.
[3] იქვე.

ეკიდა და ხრამში გადაეშვა. ტყაშმაფამ მიაძახა: „მე ხომ გითხარი, ჯახუ მარცხიანია-მეთქი“.

ამრიგად, თუ ოჩოკოჩი ტყაშ-მაფას მეუღლეა, ტყის ბინადარისა, აქედანაც ცხადია, ოჩოკოჩის ერთადერთი საბინადრო ადგილი ტყეა, თვითონ ოჩოკოჩი კი – ტყის კაცი. ამიტომაც ბ. კილანავა ლოგიკურად მოითხოვს ოჩოკოჩის ეტიმოლოგიაზე არსებულ შეხედულებათა გადასინჯვას. ეს შეხედულებანი კი ასე გამოიყურება: 1. მეგრ. ოჩო იგივე ოჩი, ქართული ვაცის შესატყვისია. ამ გაგებით, ოჩოკოჩი განიმარტება ასე: ვაც-კაცი, კაცი ვაცის თავით; 2. მეგრ. ოჩე ნიშნავსო დიდ ყანას, ანუ ოჩოკოჩი გულისხმობსო დიდი ყანის კაცს.[1]

ბ. კილანავას მართებული მტკიცებით, ოჩოკოჩი რთულფუძიანი სახელია, რომლის პირველი ნაწილი – ოჩო ანუ ოჩე, წინააღმდეგ აქამდე გამოთქმული მოსაზრებისა, იმთავითვე, ალბათ, არც ვაცს (მეგრ. ოჩი) ნიშნავდა და არც დიდ ყანას. იგი უძველესი ზოგადქართველური წარმოების ფუძეა, ტყის მნიშვნელობის შემცველი. კოჩი, როგორც ცნობილია, ქართული კაცის ზანური (მეგრულ–ჭანური) შესატყვისია. ამდენად, ოჩოკოჩი სიტყვასიტყვით უნდა ნიშნავდეს ტყის კაცს (ტყაში კოჩი) ოჩო–ოჩე ოდესმე ტყეს ნიშნავდა, რასაც ადასტურებს ქართული ენის დიალექტების ჩვენება. ნათქვამის დამტკიცებას მეცნიერი ცდილობს კონკრეტული მაგალითების დამოწმებით.

მკვლევარი უწინარესად აჭარულ დიალექტს მიმართავს, სადაც მასალათა დიდი სიუხვე შეინიშნებაო, განსაკუთრებით ტოპონიმიკური ხასიათისა, რომელიც თითქმის ყოველთვის ტყესთანაა დაკავშირებული. ნიმუშითვის იგი ასახელებს: ოჩე ზემო აჭარისა (წყლისაყრის სასოფლო საბჭო); ნაოჩევი (ზვარის სასოფლო საბჭო); ნაოჩვარი (კირნათის სასოფლო საბჭო); ოჩია (ქედისა და ღორჯომის სასოფლო საბჭოები). ეს სიტყვა, – განაგრძობს ბ.

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 216.

კილანავა, – მაინცდამაინც ტყესთან მიმართებაში მოიაზრება ზემო იმერულში. კერძოდ, აქ იგი განიმარტება ასე: „ტყეში გამოკაფული დასამუშავებელი მიწა“. უცხო არაა ოჩე გურული დიალექტისათვისაც, სადაც იგი საზოგადოდ ყანას გულისხმობს. ოჩე დადასტურებულია აფხაზეთის ტოპონიმიკაშიც.[1]

ავტორი იქვე განაგრძობს: „და მაინც მკვლევრები ერთხმად მიუთითებენ, რომ იგი მეგრული ლექსემაა და აქედან არისო შემოსული ქართული ენის დიალექტებში, რასაც, ეტყობა, მცირე კორექტივი სჭირდება... ო–ჩ–ე სიტყვა, იქნება, საერთო ქართველური ძირის შემცველია, რომელიც დოკმენტურად დასტურდება არა მხოლოდ XII საუკნიდან, არამედ უძველესი დროიდან. ამის შემდეგ გასაკვირი არ უნდა იყოს იმავე ძირის შემცველი სახელდების არსებობა ხევსურთა მითოლოგიურ წარმოდგენაში: ოჩო–პინტრე... რაც შეეხება ლექსემა ტყეს, იგი შედარებით გვიანაა დამკვიდრებული ქართველურ ენებში. მას წინ უსწრებდა სიტყვა ხე ტყის მნიშვნელობით.[2]

ბ. ტყაშ-მაფა. ბ. კილანავა წერს: „მკვლევართა უმეტესობა ტყაშ-მაფას თარგმნის ტყის მეფედ, მაგრამ გარკვევით უნდა ითქვას: სიტყვა მაფა სამეგრელოსა და ისტორიულ სამურზაყანოში, ალბათ, ქართულის გავლენით, დროის გარკვეული მონაკვეთიდან იხმარებოდა დედოფლის მნიშვნელობით“.[3] აღნიშნულის დასადასტურებლად მოტანილია ასეთი ფაქტი: 1966 წელს გალის რაიონის სოფელ წარჩეში აღმოჩენილ იქნა არქიტექტურული კომპლექსი, რომელსაც ადგილობრივი მოსახლეობა მაფაშ ოხვამეს (მაფას სასაფლაო – ეკლესიას) ეძახის. ამასთანავე, ავტორი აფიქსირებს სპეციალურ ლიტერატურაში შენიშნულს, რომ მაფა მეგრულად მაინცადამაინც დედოფალს ნიშნავს და არა მეფესო.

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 219.
[2] იქვე, გვ. 220-222.
[3] იქვე. გვ. 224–225.

ბ. კილანავას მიაჩნია, რომ მაფას გაგება ოდენ დედოფლად ბევრ გაუგებრობას იწვევს, იგი ზოგჯერ ისტორიული მოვლენების არასწორი ინტერპრეტაციის მიზეზიც ხდება. ტყაშ–მაფას გენეზისის კვლევისას ნარკვევის ავტორი შუა საუკუნეებს გამორიცხავს საერთოდ, იგი არც გვიანანტიკურობის ხანაში შექმნილად ესახება. იგი ემყარება ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურას, სადაც გარკვეულია ტყაშ-მაფას არქაულობა, დადგენილია მისი მიმართება ასევე უაღრესად არქაულ სვანურ მითოლოგიურ პერსონაჟთან – დალისთან. „კვლევა არც ამაზე შეჩერებულა, – წერს ბ. კილანავა, – დასახელებულ პერსონაჟთა ქმედება – ფუნქციის ინტერპრეტაციისას ცხადი გახდა მათი მსგავსება თვით უძველეს შუმერულ მითოლოგიასთან“. ნიმუშად მიტანილია ზ. კიკნაძის კვლევის შედეგები, რომლის თანახმად, „მეგრელთა ტყაშ-მაფა ან სვანთა დალი ინანას ყაიდის ღვთაებებია, უფრო სწორი იქნება თუ ვიტყვით, რომ ისინი – ინანა, ტყაშ-მაფა და დალი ერთი უნივერსალური ქალღვთაების კერძო გამოვლინებანი არიან“.[1]

ბ. კილანავას ქართულ საენათმეცნიერო ლიტერატურაზე დაყრდნობით მიტანილი ვრცელი მასალებიდან ყველაზე მნიშვნელოვნად ეჩვენება ის ფაქტი, რომ მაფა, – ფ ძირზე გაფორმებულ სხვა სიყტვებთან ერთად, უძველეს პერიოდში წარმოშობილადაა მიჩნეული და, რაც მთავარია, იგი გულისხმობს მეუფეს, მფლობელს, განმგებელს, პატრონს[2] ეს კი აფიქრებინებს მკვლევარს, რომ ტყაშ–მაფა სიტყვასიტყვით ნიშნავს ტყის მფლობელს, ტყის მეუფეს და არა მაინცდამაინც ტყის დედოფალს, რადგანაც ტყაშ–მაფაში მაფა არ გვაძლევს პერსონაჟის სახეობრივ დახასიათებას, თავისი სემანტიკით ის არ გულისხმობს უთუოდ ტყის მეუფე ქალს, ტყის დედოფალს, ტყის მეფას. ამაში გვარკვევს მხოლოდ მისი ფუნქცია: იგი ტყის მეუფე დედაკაცია, ტყის დედოფალია,

---

[1] ზ. კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგია, თბ., 1979, გვ. 251.

[2] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 229

ოჩოკოჩის თანაზიარია მაღნარის მფლობელობაში. თუ დღეს მეგრულში „მაფას“ ქვეშ უწინარესად „დედოფალი“ იგულისხმება, ეს იმიტომ, რომ აქ ისტორიულად არსებული ფორმა („მაფა“) სხვა ენის გავლენით გადააზრიანდა „დედოფლად“ ისე, რომ არ დასჭირვებია ახალი სიტყვის შექმნა „მაფა“–ში ახალი შონაარსი შეიძინა ბოლოსართმა ა–მ და იგი გაუტოლდა რუსული სქესის კატეგორიის მწარმოებელ ა–ს.[1]

გ) ღურზულას – ღურღურე. ბ. კილანავა დაუინტერესებია ქართული მითოლოგიის ისტორიისათვის ერთ მნიშვნელოვან ინფორმაციას, რომელიც 1970 წელს ნ. მახარაძეს მიუწოდებია მკითხველისათვის. საუბარია ბერძნულ ჟურნალში („არხიონ პონტუს“) 1964 წელს გამოქვეყნებულ მცირე ეტიმოლოგიურ შენიშვნაზე, რომელიც ეკუთვნის დიმ. თეოდორიდისის. შენიშვნა შეიცავდა პონტური დემონოლოგიის ერთი საინტერესო სახის განმარტებას. ესაა პონტური ღურზულას, რომლის ახსნა საკუთრივ ბერძნული ენობრივი მონაცემებით ვერ ხერხდება და დიმ. თეოდორიდისისავე განმარტებით, სამხრეთ კავკასიური წარმოშობისაა.[2] ამ ბერძენი ავტორიდან მკითხველი ეცნობა სანტურ გადმოცემას: ღურზულასი შავი ჭირის მომტანი ავი სული ყოფილა. იგი ადამიანია, ოღონდ მოჩვენებას ჰგავს. ღურზულასს ნამგალივით მოკაუჭებული ცხვირი, ჭარხალივით წითლად გადმოკარკლული თვალები და ცხენის ფაფარივით თმები აქვს, დადის წვეტიანი ქუდით. აქვე დაფიქსირებულია 1960 წელს ათენში გამოქვეყნებული პონტური დიალექტის ისტორიული ლექსიკონი, რომელშიც პაპანდოპულოსი ღურზულასს ასე განმარტავს: ძლური გოლიათი საყვირითა და დოლით ხელში, რომლის გამოჩენაც შიშის ზარს სცემს. მინდორში მომუშავე ხალხს. ხოლო ეს დემონი მელანოფრიდესის სპეციალურ ნაშრომში

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 229.

[2] ნ. მახარაძე, ერთი პონტური სიტყვის შესახებ, გაზ. „თბილისის უნივერსიტეტი“, №. V. 1970.

წარმოდგენილია, როგორც პერსონიფიცირებული „ჭირი“ – საზარელი სანახაობის კაცი სასტვენით ხელში.[1]

თეოდორიდისი ემყარება კლიმოვის ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიურ ლექსიკონს და მნიშვნელობაშესატყვის ეტიმონად მიიჩნევს ქართულ ღვარჩლს – გულისწყრომა, სიძულვილი, მეგრულ ღარძულს – ჭირი, უბედურება; ლაზურ ღურზულს – შხამი, ჭირი, უბედურება. თეოდორიდისის დასკვნით: დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ სიტყვა ღურზულასი პონტურში ლაზურიდან არის შემოჭრილი.

ამის შემდეგ ბ. კილანავა მოკლედ განიხილავს მ. ჩხაიძის ნარკვევს,[2] სადაც ავტორი პონტურ ღურზულასს ადარებს ქართულ გულცულასთან (უცნაური ავი სული) და ავლენს მათ შორის ფუნქციურ მსგავსებას ამასთან დაკავშირებით, ბ. კილანავას ყურადღებას იქცევს სამეგრელოში ოდითგანვე განმტკიცებული რწმენა ოჩოკოჩის შესახებ: „გულცულას მსგავსად, ოჩოკოჩს მკერდზე ნაჯახივით წამონაზარდი აქვს, როგორც გულცულას, ისე ოჩოკოჩის საბრძოლო საშუალება სწორედ ეს მოზნექილი მკერდია.[3]

საკითხთან დაკავშირებით ბ. კილანავამ წინ წამოსწია მეგრულში (ზანურში) დადასტურებული წარმოდგენა ღურღულეს შესახებ. ღურღულე უწინარესად მუცლის პერსონიფიცირებული ჭირია, სიავის, სიკვდილის მომტანი, ადამიანის მომსპობი არსებაა. ამდენად, იგი სემანტიკურად, თავისი ფუნქციით ეთანაბრება ბერძნულ სიტყვას.[4]

მკვლევრის დასკვნა: სავსებით სწორი უნდა იყოს ბერსენ ავტორთა აზრი – ღურზულ არის სამხრეთ – კავკასიური წარმო-

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 231.

[2] მ. ჩხაიძე, რა არის „ღურჩულას“, გაზ. თბილისის უნივერსიტეტი“, 1970.

[3] ბ. კილანავა, რჩეული, შრომები, II, გვ. 233.

[4] იქვე, გვ. 235.

შობისა... ქართველური სამყაროდან არა მხოლოდ სიტყვაა შესული პონტურში (აქედან მთელ ბერძნულ სამყაროში), არამედ მითოლოგიური სახე–პერსონაჟიც, რომელიც ზანურში ღურღულედ იწოდებოდა. ჩანს, ზანური ღურ (ა) სიტყვის გავლით, მანვე დაუდო სათავე ამ პერსონაჟის სახელის ყველა ვარიანტს, რომელსაც იცნობს ბერძნული და ქართული მითოლოგიური სამყარო.[1]

10. ვობი (ნაშრომი შესრულებულია კოტე კილანავას თანაავტორობით). წერილში საკითხის გარშემო მსჯელობა იწყება ივანე ჯავახიშვილის დაკვირვებების დაფიქსირებით. დიდ მეცნიერს ავდარისა და დარის ანუ ტაროსის ღვთაებად „ვობი" თუ „ვები" მიაჩნდა. დასკვნები უმთავრესად დღეთა სვანური სათვალავის საფუძველზეა გამოტანილი. პარასკევმა სვანურში შემოინახაო უძველესი სახელდება: „ვებიშ" – „ობიშ". ეს დღე „ღვთაება ვობისა ანუ ვებისათვის უნდა ყოფილიყო დაწესებული. იქნებ თავდაპირველად ცა–ღრუბლის, სეტყვა – ავდრის ღვთაების სახელად „ვობი" ანუ „ვები" იყო.[2] იგი ვარაუდობდა, რომ ცა–ღრუბლისა და სეტყვა–მეხის ღვთაების ქართულ სახელს „ვები" ანუ „ვობისა" და ხეთური ელვა–ქუხილის ღვთაების „ფეშუბ"–ის სახელთა შორის რაღაც კავშირი შეიძლება იყოს და „ვობი" იქნებ ხეთურ „თუშუბ"–ის მეორე ნაწილს წარმოადგენდეს.

ბეჟან და კოტე კილანავებმა ყურადღება მიაქციეს იმ გარემოებას, რომ ქართულში „ვობის" არარსებობის ტენდენციამ ივ. ჯავახიშვილი მიიყვანა ამ ცნების თვით სვანურისათვის მოცილებამდე და აფხაზურ–ჩერქეზულის მონათესავე უბიხურის „ვობ ოს" დაკავშირებამდე. ნარკვევში ხაზგასმულია სხვა მცდელობებიც, რომლის მიხედვით, „ვობი" დაკავშირებულია ბერძნულ „ფებ"–თან (მ. ნადარაია), ანუ მეგრულ ნადურ სიმღერა „ოდოიას", „ოდიშ"– „ორდოსთან" ერთად (ს. ჭანტურიშვილი).

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 236.

[2] ი. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 79.

ს. ჯანტურიშვილის დასკვნით: „შრომის სიმღერა „ოდოია“ თავისი თავდაპირველი მნიშვნელობით და წარმომავლობით უნდა უკავშირდებოდეს ცა–ღრუბლის ღვთაება „ობის“, რომლის სვანური სახელწოდებაა – „ვოხი“ ანუ „ვეხი“. ე.ი. „ოდი“ ცა – ღრუბლის ღვთაების სვანური „ვობის“ მეგრული სინონიმი უნდა იყოს“. ეს მსჯელობა საანალიზო სტატიის ავტორებს საინტერესოდ, სიახლით აღბეჭდილად, მაგრამ საკამათოდ ეჩვენებათ და ღვთაება „ვობის“ გაგების საკითხი ხელახალი დაკვირვების საგნად ესახებათ.

ნარკვევში ვკითხულობთ: „თუ დღეთა მეგრულ სათვალავში, მსგავსად სვანურისა, შემონახულია პარასკევის უძველესი ეროვნული სახელი, ის გამოითქმოდა ასე: „ობიშხა“ („უებიშ–ობიშ“). ფაქტობრივად ეს ასეცაა: პარასკევს სამეგრელოში „ობიშხას“, ე.ი. ობის დღეს ეძახიან. აქედან კი, ბუნებრივია, ვიფიქროთ, ძველად სამეგრელოში დარ–ავდრის ღვთაებას სახელად ობი რქმევია“.[1] მეგრული ენის დღევანდელი მონაცემებით ავტორებს შესაძლებლად მიაჩნიათ მისი ეტიმოლოგიური მნიშვნელობის ახსნა. „ობი“ მეგრულში წყლის დაღვრასთან, წყლის დასხმასთანაა დაკავშირებულიო. იგი თხოვნით – ბრძანებითის შონაარსის გამომხატველი უნდა იყოს და ქართულად ასე გამოითქმის: „ღვარე!“ „ასხი!“

ნარკვევის ავტორები შენიშნავენ: „ობი“ რომ მართლაც წყლის დაღვრა – დასხმასთანაა დაკავშირებული, ამაზე თვით სიტყვის (ობი) სემანტიკური მნიშვნელობის გარდა, ამინდის ღვთაების პატივსაცემად გამართული კარნავალიც ადასტურებს. ჯერ ერთი, ამ კარნავალზე ადამიანები ღმერთს შესთხოვენ წვიმის მოვლინებას და, მეორეც, რიტუალის მეთაურს (რომელიც ზოგჯერ ღვთაებასაც განასახიერებდა ხოლმე) წყალს გადაასხამენ. მეტიც: XIX საუკ. დასასრულისათვის აფხაზურ „ძივოუსთან“ დაკავში-

[1] **ზ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 244.**

რებით, ნ. ჯანაშია ამბობს, რომ აფხაზები ჩააგდებენ წყალში დედოფალს და თვითონაც ჭყუმპალაობენ.

ბეჟან და კოტე კილანავები ქართულ–აფხაზურ პარალელებზე მსჯელობისას დეტალურად ეხებიან „ძივოუსაც“. ისინი ინტერესდებიან აფხაზური ძივოუს საფუძველზე სამურზაყანოს ყოფასა და ლექსიკაში დამკვიდრებული „ძივავა“ – თი. სამურზაყანოელის წარმოდგენით, ძივავა ჩვრებით შეხვეული ჩამოძონძილი დედოფალაა. აქ დედოფალას მსგავს საფრთხობელასა და ზოგჯერ თვით ადამიანს ძივავას ეძახიან... სამურზაყანოში თვით სახელწოდება (ძივავა) აფხაზურიდან უნდა იყოს შემოსული.[1] მკვლევარნი ამას უკავშირებენ და აფხაზურ–მეგრული ძივოუ–ძივავას პირდაპირ პარალელად ესახებათ გონჯა. გონჯა და ძივავა არა მხოლოდ შინაარსობრივად თითქმის იდენტურნი არიან, არამედ ფორმითაც ემთხვევიან ერთმანეთს. გონჯას „თავის ნიშნად ნაჭრები ჰქონდა დახვეული და ტანზე ან ქალის ძველი პერანგი ეცვა, ან ჩვრებშემოხვეული იყო“.[2] რაც მთავარია, – შენიშნავენ მკვლევარნი, – როგორც ძივოუში, ისე გონჯაობაშიც დედოფალი ამინდის ღვთაებას განასახიერებს, თანაც საგულისხმოა, რომ ორივეგან იგი გაშარჟებულია.

სტატიის ავტორები ძივოუს და გონჯას უშუალოდ უკავშირებენ ლაზარეს და საწვიმარა გუგაის, როგორც ამინდის ღვთაების რიტუალის მთავარ კომპონენტებს. ანალოგიურნი ჩანანო ისინი, აგრეთვე, როგორც საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. ეს მიუთითებსო მათ იდენტურობაზე.

---

[1] **ზ. კილანავა**, რჩეული შრომები, II, გვ. 254-255.

[2] **ვ. ბარდაველიძე**, ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიშნები, თბ., 1942, გვ. 50.

ბეჟან კილანავა – ქართული ჰაგიოგრაფიის მკვლევარი

ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურით ბეჟან კილანავას დაინტერესება მისივე სტუდენტობის ხანიდან იღებს სათავეს, რაზეც ზემოთ გაკვრით იყო მითითებული. ქართული ჰაგიოგრაფიის თითქმის 25-წლიანი კვლევის შედეგებს მეცნიერმა თავი მოუყარა ერთ სოლიდურ წიგნში – „ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან“ (გამოქვეყნდა 1990 წელს). ეს გამოცემა გამეორდა მისივე „რჩეული შრომების“ მესამე ტომის სახით (დაიბეჭდა 2009 წელს).

როგორც შესავალ ნაწილში ვკითხულობთ, ბეჟან კილანავას მონოგრაფია თავისი სტრუქტურით მთლიანად ემყარება და ექვემდებარება კიდევაც ძველი ქართული ლიტერატურის საუნივერსიტეტო კურსის ტიპიურ პროგრამას. ავტორი იკვლევს მთელ რიგ ისეთ პრობლემებს, რომლებიც სამეცნიერო ლიტერატურაში ნაკლებად ან, საერთოდ, შესწავლილი არ ყოფილა.

ავტორის სამართლიანი შენიშვნით, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კურსის შესწავლა იწყება ქართული დამწერლობის გენეზისისა და ქრონოლოგიის შესახებ მსჯელობით. ამიტომაც წარუმძღვარა მან თავის სამაგიდო წიგნს ვრცელი ნარკვევი – „ქართული დამწერლობის სათავეებთან“. მის შესახებ მსჯელობიდან ბეჟან კილანავა ლოგიკურად გადადის ქართული მწერლობის სათავეზე და „შუშანიკის წამებასთან“ დაკავშირებული ლიტერატურულ ისტორიულ საკითხებს იკვლევს.

რამდენიმე სიტყვა წიგნის დამწყებ ნარკვევზე, რომელიც ეძღვნება გრამატოლოგიის პრობლემებს, კერძოდ, ეროვნული დამწერლობის წარმოშობის საკითხებს. ავტორი განიხილავს ქართული პალეოგრაფიის ისტორიას და თანამედროვე მდგომარეობას. იგი საშუალებას აძლევს დაინტერესებულ პირთ, ახლებურად შეხედონ და გაიაზრონ აღნიშნული ურთულესი პრობლემები.

როგორც ცნობილია, ქართული ანბანის წარმოშობისა და გრაფიკულ–პალეოგრაფიული თავისებურებების მეცნიერული კვლევის საქმეს მიეძღვნა დიდი ქართველი მეცნიერის ივანე ჯავახიშვილის ფუნდამენტური მონოგრაფია– „ქართული დამწერლობათმცოდნეობა ანუ პალეოგრაფია“ (პირველად გამოიცა 1926 წელს). მასში ქართული დამწერლობა ფინიკიურ–არამეულ, ეგვიპტურ და ებრაულ დამწერლობებთან მიმართებაშია განხილული, უდიდესი მეცნიერის მტკიცებით, ქართული ანბანი წარმოშობილია ფინიკიურ–არამეულისაგან. ამ მხრივ, როგორც ბეჟან კილანავა შენიშნავს, ივანე ჯავახიშვილის კონცეფციაში მთავარი ადგილი დაიჭირა ქართული ასომთავრული თავშეკრული „ბანის“ შეპირისპირებითმა ანალიზმა უწინარესად ფინიკიურ–არამეულ დამწერლობათა შესაბამის გრაფემასთან გრაფიკულ–ქრონოლოგიური თვალსაზრისით.

ბეჟან კილანავამ გამბედავად თქვა: „ქართული ანბანის ფინიკიურ–არამეულისაგან წარმოშობის თეორიის ეს ერთი ასპექტი – და არა მთელი თეორია საზოგადოდ–თანამედროვე გრამატოლოგიის, ისტორიოგრაფიისა და არქეოლოგიის მონაპოვართა შუქზე ბოლომდე სარწმუნო არა ჩანს. ნაკლებ სარწმუნოა იგი თავისი თეორიული საფუძვლითაც, რაც მკვლევრისეულ ე.წ. მიგრაციის თეორიასთანაა დაკავშირებული.“[1] ივანე ჯავახიშვილის თანახმად, ქართული, საზოგადოდ იბერიულ–კავკასიური, მოდგმა კავკასიაში დამკვიდრდა მხოლოდ ძ.წ. VIII–VII საუკუნეებიდან, როდესაც ინდო–ევროპელ კიმერიელთაგან ძლეული ქართველური ტომები მცირე აზიიდან კავკასიაში გადმოვიდნენ და აქ ჰპოვეს მეორე, ამჯერად უკვე მარადიული, სამშობლო. ამ კონტექსტში განიხილავს, – წერს ბ. კილანავა, – ივანე ჯავახიშვილი ქართული დამწერლობის ისტორიასაც, რომლის საწყის პერიოდად, გასაგები მიზეზით, ძ. წ. VIII–VII საუკუნეები ან

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, თბ., 2009, გვ. 13.

უფრო ადრინდელი პერიოდია ნაგულისხმევი, დრო, როცა, მისი აზრით, ქართველური ტომები მცირე აზიაში, ფინიკიელ–არამეელების მახლობლად, მოსახლეობდნენ.

მკვლევარს ივანე ჯავახიშვილის კონცეფციაში და თეორიაში ეჭვის შეტანის საფუძველს აძლევს ერთი მთავარი გარემოება: ივანე ჯავახიშვილის მონოგრაფიის გამოცემიდან (1926) დიდი დრო გავიდა. გრამატოლოგიური მეცნიერება დაწინაურდა ახალ–ახალი აღმოჩენებით და მიღწევებით, რაც სრულადაა წარმოდგენილი მსოფლიო გრამატოლოგიის დამამშვენებელი გერმანელი მეცნიერის იოანე ფრადრიხის ფუნდამენტურ ნაშრომში „დამწერლობათა ისტორია“ (ბერლინი, 1966). იგი გამოიცა რუსულ ენაზეც დიაკონოვის წინასიტყვაობითა და კომენტარებით (1989). ეს წიგნი საფუძვლიანად დაუმუშავებია ბეჟან კილანავას, მიმოწერაც ჰქონია დიაკონოვთანაც გრამატოლოგიის პრობლემებთან დაკავშირებით.

ბეჟან კილანავა მკითხველთა საყურადღებოდა შენიშნავს: „ჩვენი ნარკვევის გაცნობის შემდეგ მკითხველს არ უნდა შეექმნას შთაბეჭდილება, თითქოს წინამდებარე სტრიქონების ავტორს ეჭვი ეპარებოდეს საზოგადოდ ივანე ჯავახიშვილის თეორიაში. პირიქით, ამ თეორიის ცხოველმყოფელობა ღრმად გვწამს, უწინარესად ეროვნული ანბანის უაღრესი არქაულობის მტკიცების თვალსაზრისით. ნიმუშისათვის შეგვეძლო დაგვესახელებინა ერთ–ერთი ქართული გრაფემის სახელდება „სანის“ გენეზისისა და ქრონოლოგიის ივანე ჯავახიშვილის ინტერპრეტაცია, რომელიც მეტყველებს ეროვნული ანბანის წარმოშობაზე უძველეს პერიოდში, რაც, ცხადია, ხელს არ უნდა გვიშლიდეს დასახელებული თეორიის ზოგი ასპექტის დაკონკრეტების ცდაში, რაც ხელს შეუწყობს მისსავე შემდგომ დაზუსტება–სრულყოფას“.[1]

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, რედაზე ჩხარტიშვილის რედაქციით, თბ., 2009, გვ. 23-24.

ამასთანავე, მკვლევარი მოკრძალებით და მეცნიერული ტაქტის ფარგლებში გვამცნობს: ივანე ჯავახიშვილის კაპიტალურ, მონოგრაფიაში „ქართველი ერის ისტორია“ (I, თბ., 1915 და შემდეგი გამოცემები) ქართველთა პირველსაცხოვრისზე მსჯელობისას ადგილი არ დარჩა არგონავტთა თქმულებისათვის, რომელშიც უკუფენილია „კავკასიელ“ ხალხთა თავგადასავალი ჰომეროსამდელ ხანაში – ძვ. წ. X–IX საუკუნეებამდე. ბეჟან კილანავა აქვე დაბეჯითებით აღნიშნავს, რომ თუ შეიქმნება მომავალში ქართული გრამატოლოგიის ახალი მეცნიერული კურსი, დაფუძნებული თანამედროვე მსოფლიო დამწერლობათმცოდნეობის მიღწევებზე, მასში ფართო ასახვა უნდა ჰპოვოს, პირველ ყოვლისა, ბერძენ კლასიკოსთა ასევე კლასიკურმა ინფორმაციებმა ეროვნული დამწერლობის არსებობის შესახებ ჯერ კიდევ ჰომეროსამდელ კოლხეთში მსოფლიოში გახმაურებული კოლხური ოქროს საწმისის და ე.წ. კვირბების (კირბების) სახით.[1] ივანე ჯავახიშვილის მონოგრაფიაში „ქართული დამწერლობათმცოდნეობა ანუ პალეოგრაფია“ ადგილს აღარ პოულობს უძველესი ბერძნული პირველწყაროები, რომელშიც დაცულია ფრიად საინტერესო ცნობები კოლხეთში დამწერლობის არსებობის თაობაზე. ივანე ჯავახიშვილს მტკიცედ ჰქონდა ნათქვამი: ქართული დამწერლობის დასაწყისი უნდა ვეძიოთ შორეულ წარსულში, მაგრამ არა საბერძნეთში, არამედ მცირე აზიაში. აკაკი ურუშაძე კი უტყუარი წყაროების არსებობის საფუძველზე გადაჭრით აყენებს საკითხს ქართული ანბანის გენეზისის კვლევის აუცილებლობის შესახებ ბერძნულ და წინაბერძნულ კულტურათა ისტორიის ჭრილში.

საჭიროებისამებრ აქვე დავაფიქსირებთ ბეჟან კილანავას მიერ სხვადასხვა წყაროებიდან ამოკრებილ მასალებს კალხურ დამ-

---

[1] ზ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, რევაზ ჩხარტიშვილის რედაქციით, თბ., 2009, გვ. 24.

წერლობასთან დაკავშირებით. ევსტათი თესალონიკელმა (XII ს.) ხაზგასმით აღნიშნა: „ხარაქსი (პერგამონელი) ამბობს, რომ ოქროს საწმისი იყო ეტრატებზე აღნუსხული ხერხი ოქროდამწერლობისა, რომლის გამოცო, ამბობენ, როგორც ღირსსარწმუნოა, „არგოს“ ლაშქრობა მოეწყო“.

ჰალეფატეს (ძვ. წ. IV–III სს) „ოქროს საწმისისათვის“ იტყობინება: „კოლხეთში დაცული (ტყავი) ნამდვილად ოქროს საწმისი კი არ იყო (ეს პოეტური მონაჭორია), არამედ ტყავზე ნაწერი წიგნი, რომელიც შეიცავდა იმის აღწერას, თუ როგორ შეიძლება მივიღოთ ოქრო ქიმიის საშუალებით. თანამედროვეებმა შესაფერისად უწოდეს მას ოქროსი, მისგან გამომდინარე მოქმედების გამო“.

„მსოფლიო ქრონიკის“ ავტორმა იოანე ანტიოქელმა (ა.წ. VIII ს) გარკვევით თქვა: „იასონმა და მისმა მხლებლებმა, პონტოს ზღვით კოლხეთს მიღწეულებმა, მოიპოვეს მედეა და ეგრეთ წოდებული ოქროს საწმისი. ეს ისე კი არ იყო, როგორც პოეტურად გადმოგვცემენ, არამედ წიგნი (იყო) ტყავებზე ნაწერი, შემცველი იმისა, თუ ვით უნდა გაკეთდეს ოქრო ქიმიის საშუალებით“.

ბეჟან კილანავა აქვე მოუხმობს განთქმულ სვიდას (X ს) ლექსიკონს: „ოქროს ბეწვიანი საწმისი, რომელიც იასონმა და არგონავტებმა მოიპოვეს, როდესაც პონტოს ზღვით კოლხეთში მიდიოდნენ (მოიპოვეს) მედეაც, მეფე აიეტის ქალიშვილი. ეს ისე კი არ იყო, როგორც პოეტურად არის გადმოცემული, არამედ ეს იყო ტყავებზე დაწერილი წიგნი, შემცველი იმისა, თუ როგორ უნდა გაკეთდეს ქიმიის საშუალებით ოქრო. ჩანს, მაშინდელი ხალხი ამ ტყავს უწოდებდა ოქროსას მისგან მიღებული შედეგის გამო“.[1]

სხვა ბერძენ ავტორებს, – განაგრძობს ბ. კილანავა, – პარა-

---

[1] **ბ. კილანავა**, რჩეული შრომები, III, გვ. 26-28. ავტორს მასალები ამოკრებილი აქვს წიგნიდან: „ძველი კოლხეთი არგონავტების თქმულებებში, სადაც შესულია აკ. ურუშაძის გამოკვლევა – „ცნობა კოლხური დამწერლობის შესახებ“. მითითებულია „გეორგიკა“, III, IV და. ა.შ.

ლელურად მოეპოვებათ ისეთი ცნობები, რომლებიც განამტკიცებენ აზრს კოლხური დამწერლობის არსებობის შესახებ თვით წინარებერძნულ, კრეტა–მიკენის ზეობის, ხანაში. ნიმუშისთვის დამოწმებულია აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკა“: კოლხებს დღესაც კი „შენახული აქვთ თავიანთ მამაპაპათაგან ნაწერი კირბები, რომლებზეც ირგვლივ მოგზაურთაგან ნაჩვენებია ზღვისა და ხმელეთის ყველა გზა და საზღვარი“. საინტერესოა, რომ, აკ. ურუშაძის მითითებით, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში აპოლონიოს როდოსელის „არგონავტიკის“ ეს პასაჟი პირველად დაუმოწმებია ისტორიკოს ალ. ჭყონიას. შემდეგში ეს ცნობა გამოიყენეს: მოსე ჯანაშვილმა, მაქსიმე ბერძნიშვილმა, აკაკი ურუშაძემ, გიორგი მელიქიშვილმა და სხვ. გ. მელიქიშვილმა პირველმა სცადა კირბების ქრონოლოგიის განსაზღვრა: ეს ცნობა არისო ისტორიული მოწმობა იმის შესახებ, რომ ძველ კოლხეთში დამწერლობა არსებობდა, ხოლო ჩანაწერები კვირბებზე უნდა მივაკუთვნოთ ძველი კოლხეთის სამეფოს.

ბეჟან კილანავა სათანადო ადგილს უთმობს მკვლევართა მიერ გაწეულ შრომას კვირბების ეტიმოლოგიის განსაზღვრასთან დაკავშირებით. „კირბები“ (კვირბები) იგივე „კირიბიში“, ეს არის მეგრულში შემორჩენილი ლექსემა „კირიბი“, რაც „ცხვარს“ ნიშნავს. „კირიბიში“ ნიშნავს „ცხვრის ტყავს“. ავტორი აქვე ურთავს აკად. თამაზ გამყრელიძის დაკვირვებას, რომ თვით ტყავის სახელდებაც ბერძნულში ქართველური, კერძოდ, მეგრულ–ჭანური სამყაროდანაა შესული.

გამოკვლევის დასასრულს ბეჟან კილანავა სავსებით სამართლიანად სვამს საკითხს იმის შესახებ, რომ მომავალში გრამატოლოგიის ახალი მეცნიერული კურსის შექმნისას მასში აუცილებლად ადგილი უნდა დაიმკვიდროს ბერძენ კლასიკოსთა პირველწყაროებმა ქართული დამწერლობის არსებობის შესახებ ჯერ კიდევ ჰომეროსის მოღვაწეობის გაცილებით წინა პერიოდში

კოლხეთში კოლხური ოქროს საწმისის და ასევე კვირბების სახით. მკვლევარი კვლავ იმეორებს: ამ ცობებისათვის ივანე ჯავახიშვილის მხრიდან ყურადღების გაუმახვილებლობა განპირობებული იყო მიგრაციის თეორიის აღიარებით.

ეროვნული დამწერლობის სათავეებზე მსჯელობის დასრულების შემდეგ ბეჟან კილანავა თავის მონოგრაფიაში უშუალოდ გადადის V–X საუკუნეების ქართული ჰაგიოგრაფიის პრობლემური საკითხების კვლევაზე. მისი კვლევაძიების საგანს შეადგენს ოთხი ჰაგიოგრაფიული ძეგლი: „შუშანიკის წამება“, „ევსტათი მცხეთელის წამება“, „აბოს წამება“, „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“, გიორგი მერჩულეს პიროვნება.

„შუშანიკის წამების“ სამყაროში

ბეჟან კილანავას მიერ „შუშანიკის წამებაზე“ შექმნილი ნარკვევების ჩამოთვლაც კი საკმარისია იმის გასათვალისწინებლად, თუ მეცნიერი რაოდენ ყოფილა დაინტერესებული ამ უმნიშვნელოვანესი თხზულების სხვადასხვა ჯერ კიდევ გამოუკვლეველი პრობლემების კვლევით: „შუშანიკის წამების“ ქართულ და სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართებისათვის“, „შუშანიკის წამების“ ჟანრობრივი კლასიფიკაციისათვის“; „დიადი მიზნის სათავეებთან“; „იაკობის თვითნაკეთი“ პავლენი“; „კაცი ერთი სპარსის“ ხასიათის მეტამორფოზისათვის“; „არტოშანი“ თუ „ატროშანი“; „უწესს პიტიახში“; „ზეპურნი დედანი“; „ვარდან თუ შუშანიკ“; „მხოლოდ ჰიპოთეზები“; „შუშანიკის წამების“ ტექსტის დეფინიციისათვის“.

„შუშანიკის წამების“ ქართულ-სომხური რედაქციების ურთიერთმიმართების პრობლემას მიეძღვნა თავის დროზე ივანე ჯავახიშვილის, კორნელი კეკელიძის, ილია აბულაძის ნაშრომები. მათ გამოკვლევებს შორის უთუოდ თავის ადგილს იკავებს ბეჟან კი-

ლანავას ნარკვევი – „შუშანიკის წამების“ ქართულ და სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართებისათვის“. წინასწარ შევნიშნავთ: დასახელებული გამოკვლევა იმდენად მნიშვნელოვანია, რომ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის კურსდამთავრებულმა, საეკლესიო მეცნიერებათა დოქტორმა, ვატიკანის სამოციქულო ბიბლიოთეკის მეცნიერმა, ბეჟან კილანავას ნასტუდენტარმა გაგა შურღაიამ იტალიურ ენაზე თარგმნა და გამოაქვეყნა დასავლეთევროპული მკვლევარებისათვის გაცნობის მიზნით. მთარგმნელი მადლობას უხდის ცნობილ იტალიელ ქართველოლოგს, ვენეციის უნივერსიტეტის ევრაზიულ ჟურნალ „ანნალი და კა ფოსკარის“ მეცნიერ-კონსულტანტს ქართველოლოგიის საკითხებში ლუიჯი მაგაროტოს ნაშრომის დასტამბვაში თანადგომისათვის.

გაგა შურღაიას შენიშვნით: „სომეხი მეცნიერები დღემდე საცილობლად ხდიან ვრცელი ქართული რედაქციის ორიგინალურობის საკითხს და დასავლეთ ევროპაში დაჟინებით ავრცელებენ „შუშანიკის წამების“ სომხური წარმომავლობის კონცეფციას... სომხური ფილოლოგია დღემდე მიიჩნევს „შუშანიკის წამებას“ თავისი ეროვნული მწერლობის „მარგალიტად“.[1] სწორედ ამ მიზნით გაიხადა ბეჟან კილანავამ აღნიშნული პრობლემა ხელახალი კვლევისა და დაკვირვების საგნად. ამასთან დაკავშირებით მან პირველი სტატია დაბეჭდა 1979 წელს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ალმანახ „პირველ სხივში“, ხოლო 1986 წელს ვრცელი გამოკვლევა გამოაქვეყნა ჟურნალ „სკოლა და ცხოვრებაში“. სწორედ აქ დაბეჭდილი ნარკვევი შევიდა მთლიანად მისივე მონოგრაფიაში „ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან“ (თბ., 1990), რაც გამეორდა „რჩეულ შრომებში“ (III, თბ., 2009, გვ. 35-64).

---

[1] გ. შურღაია, ზნეობრივი ამაღლება, წიგნში: „ყველას რაიმე აქვს სახსოვარი“, თბ., 2010, გვ. 101, 103.

ბეჟან კილანავა ნაშრომში კრიტიკულად მიმოიხილავს მ. აბელიანის, ვ. ნალბანდიანის, ტერ-დავთიანის მცდარ შეხედულებებს. მან „შუშანიკის წამების“ ქართული და სომხური რედაქციების ტექსტთა შედარებითი ანალიზის საფუძველზე, კვლევის თანამედროვე ეტაპზე. კიდევ უფრო განამტკიცა არგუმენტირებულად თვალსაზრისი, რომ თხზულების ქართული ვრცელი რედაქცია არის დედანი, რომლისგანაც მომდინარეობს სომხური რედაქცია.

ახლა გავეცნოთ სომხურ სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებულ მცდარ შეხედულებებს. მ. აბელიანის მიხედვით, „შუშანიკის წამება“ არის პირველი და ამასთანავე შესანიშნავი მოთხრობა სომხურ ლიტერატურაში ქალის თავისუფლების შესახებ“. იგივეს იმეორებს ვ. ნალბანდიანი: „სპარსეთის ბატონობის ეპოქაში (V ს.) შეიქმნა ერთ-ერთი საუკეთესო ჰაგიოგრაფიული ნაწარმოები სომხურ ლიტერატურაში – „წამება შუშანიკ ვარდენისა“. იგი აქვე აკონკრეტებს: „არსებობს ამ ნაწარმოების ქართული ვერსიაც“. ა. მკრტიჩიანის თანახმად, „მოთხრობა დაწერილია V საუკუნის ბოლოს უცნობი ავტორის მიერ, ხოლო ქართულ მოთხრობის ავტორად ითვლება იაკობ ცურტაველი“.

კ. ტერ-დავთიანი ცდილობს დაარწმუნოს რუსულენოვანი მკითხველი: „ადრინდელი პერიოდის სომხური მხატვრული ლიტერატურის საუკეთესო ძეგლებს მიეკუთვნება „შუშანიკის წამება“; „მათ შორის მოიპოვება ისეთი შედევრი ძველ სომხურ ლიტერატურაში, როგორიცაა „შუშანიკის წამება“; „შუშანიკის წამება“ წარმოადგენს ძველი სომხური აგიოგრაფიის მარგალიტს“; „შუშანიკის წამება“ განეკუთვნება ძველი სომხური ჰაგიოგრაფიის უთვალსაჩინოეს თხზულებათა რიგს“. რაც შეეხება მ. აბელიანს, იგი ვერ აკონკრეტებს ამ ნაწარმოების შექმნის თარიღს: „უცნობია თუ როდის დაიწერა ეს თხზულება“.

ბეჟან კილანავას წერილის მიზანია ქართულ სამეცნიერო

ლიტერატურაში განმტკიცებული შეხედულების შემდგომი დასაბუთება ქართულ და სომხურ რედაქციათა ურთიერთმიმართების რამდენიმე ასპექტის წარმოჩენით. უწინარესად ყურადსაღებია ერთი არგუმენტი, რაზეც მანამდე არავინ დაფიქრებულა. ავტორი „შუშანიკის წამების“ ვრცელი ქართული რედაქციიდან ვრცელი სომხური რედაქციის წარმომავლობასა და მისი ქრონოლოგიის ზოგად ხაზებში მაინც დაკონკრეტებას ახერხებს ამ რედაქციათა დასაწყისების ურთიერთშედარების საფუძველზე. გამოაქვს დამაჯერებელი დასკვნა, რომ თხზულების ვრცელ სომხური რედაქცია ვრცელი ქართულიდან ითარგმნა არა იმთავითვე, V საუკუნეში, არამედ უფრო მოგვიანებით.

ორივე რედაქციის დასაწყისების პარალელური ტექსტები ასეთ სურათს იძლევა. ნაწარმოების ვრცელი ქართული რედაქცია ასე იწყება: „და აწ დამტკიცებულად გითხრა თქუენ აღსასრული წმიდისა და სანატრელისა შუშანიკისი. იყო მერვესა წელსა სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში, ძე არ-შუშაჲსი“ ვრცელი სომხური რედაქცია არ იცნობს ამგვარ დასაწყისს. მასში თხრობა იწყება სპარსეთის სამეფო კარზე ვარსქენ პიტიახშის გამგზავრების აღწერით: „და იყო ჟამსა მეფობისა სპარსთაჲსა პიტიახში ვინმე სოფლისა მის ქართლისაჲ, რომლისა სახელი ვაზგენ. ძე აშუშა პიტიახშისაჲ, რომელი წარმართა კარად სამეფოდ“. მკვლევარი ცდილობს ქართული რედაქციის შესავალი ნაწილის საიდუმლოს გახსნას. იგი წერს: „წამების“ პუბლიკაციათა ერთ ნაწილში, ხელნაწერთა იკითხვისში გაურკვევლობისა თუ თერთმეტიდან ერთადერთ ხელნაწერზე (A-95, პარხლის მრავალთავი) დაყრდნობით გამოტოვებულია ის ადგილი, სადაც გამომცემელთა გამხელილი თუ დაფარული აზრით, სპარსთა მეფის სახელი „პეროზი“ იკითხებოდა“.[1]

[1] **ზ. კილანავა,** რჩეული შრომები, III, გვ. 42.

გვიანდელი პერიოდის (XVIII-XIX სს.) ათივე ხელნაწერი, განსხვავებით XI ს. ხელნაწერისაგან (A–95), ახალ იკითხვისს გვაძლევს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ისინი უძველეს შრეს შეიცავენ: „იყო მერვესა წელსა (მრ III) სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში, ბ[ა]ბ არშუშაისი“. ბეჟან კილანავა იმოწმებს ისტორიკოს სარგის კაკაბაძის თვალსაზრისს: „მრ“-ში იგულისხმებაო „მირ სპარსთა მეფე“ (ქართული გამოთქმის ბარზაბოდ) – ვახტანგ გორგასლის დედის საგდუხტის მამა. მკვლევარს ეს მტკიცებულება სადავოდ მიაჩნია, მაგრამ მისთვის მთავარი ისაა, რომ სარგის კაკაბაძე „მრ“-ში მეფის სახელს ხედავდა. კორნელი კეკელიძის ვარაუდით, ზოგიერთ ხელნაწერში ფრაგმენტი სიტყვისა მრ... პეროზის სახელს შეიცავს. სოლომონ ყუბანეიშვილმა მირ სპარსთა მეფის სახელის („პეროზის“) „გადანაშთი“ უწოდა.

ლაშა ჯანაშიას თანახმად, „მარტვილობის“ დასაწყისში მოხსენიებული ყოფილა სპარსთა მეფე, ხოლო იგი „მრ“-ს ან „მიერ“-ს სრულიად გაურკვეველს უწოდებს. ე. ი. გამოდის, რომ მეცნიერი მას არ თვლის სპარსთა მეფის სახელის ნაშთად, ფრაგმენტად. თუმცა სხვა ნაშრომში აღიარებს: მრ, როგორც ჩანს, ირანის შაჰის სახელის ნაშთიაო. დარეჯან მენაბდე მრ-ს არ უწოდებს სპარსთა მეფის სახელის ნაშთს. ვ. გაბაშვილის მიხედვით, არავის არაფერი აქვს ნათქვამი იმის თაობაზე, თუ „მრ...“-ში რატომ მაინც და მაინც პეროზი უნდა ვიგულისხმოთ და არა სასანიანთა დინასტიის სხვა რომელიმე წარმოამდგენელი. აღსანიშნავია, რომ სერგი გორცაძემ „შუშანიკის წამების“ მისეულ გამოცემაში (ქუთაისი, 1917) მთლიანად აღადგინა სახელი „პეროზ“. ბეჟან კილანავას ეჭვი შეაქვს მკვლევართა ზემოთ წარმოდგენილ შეხედულებებში და გადაჭრით ამბობს: „შუშანიკის წამების“ გვიანდელი ხელნაწერების იკითხვისი მ-რ, მრ... არ შეიძლება იყოს სპარსეთის მეფის სახელის „პეროზის“ ფრაგმენტი, ნაშთი. ასეთ დასკვნას იგი მიჰყავს ლოგიკურად ახალ კითხვამდე: სადავო

იკითხვისი წარმოადგენს კი საერთოდ რომელიმე სიტყვის ფრაგმენტს, ნაშთს, დაუმთავრებელ სიტყვას? მან დაადგინა: ცხრა ხელნაწერში მ-რ (აქედან ერთადერთში – მრ) იკითხება და სავსებით გარკვევით ჩანს, რომ იგი დაქარაგმებული, დასრულებული სიტყვაა და არა რომელიმე სიტყვის, მით უფრო – „პეროზის“ ფრაგმენტი, ნაშთი. ეს წარმოშობს ახალ კითხვას: რას ნიშნავს როგორც „დამთავრებული“, ოღონდ დაქარაგმებული სიტყვა მრ? როგორია მისი სემანტიკა? ამ კითხვის პასუხს მეცნიერი პოულობს „შუშანიკის წამების“ ტექსტის შემცველ H-1370 ხელნაწერის გადამწერში, სადაც ქარაგმა გახსნილია ასე – „მიერ“.

ბეჟან კილანავას ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლების ტექსტებიდან სათანადო ნიმუშები მოაქვს იმის დასასაბუთებლად, რომ მიერ, ქარაგმით მ-რ, ძველ ქართულ სალიტერატურო ენაში ინტენსიურად გამოყენებული ზმნიზედაა, რომლის უმთავრესი მნიშვნელობაა: მანდედან, იქიდან და ა. შ. „და მიერ (იქიდან, მანდედან) აღვიდა წმიდად ქალაქად იერუსალჱმად“; „და მიერ (იერუსალიმიდან) მიიწია (ილარიონ) მდინარედ წმიდად იორდანედ“.

მკვლევრის დასკვნით: იაკობ ხუცესმა „წამების“ დაკარგულ ნაწილში მკითხველს აუწყა ვარსქენის ერთ-ერთი ბოლოდროინდელი ადგილსამყოფელი და მერე ლოგიკურად, ბუნებრივად გააგრძელა: „მიერ (მრ), იქიდან, იმ ადგილიდან მერვე წელს პიტიახში სპარსთა მეფის კარზე წარემართაო: „მერვესა წელსა მიერ სპარსთა მეფისასა კარად სამეფოდ წარემართა ვარსქენ პიტიახში“. არაა გამორიცხული, რომ მერვე წელი სპარსთა მეფის პეროზის გამეფებიდან იყოს ათვლილი. „ვფიქრობთ, – განაგრძობს მეცნიერი - ამ თვალსაზრისს დამატებით ვრცელი სომხური რედაქციის ჩვენებაც ადასტურებს, რაც თვალნათლივ ავლენს თვით სომხური რედაქციის მეორადობის, ქართულიდან

მის წარმომავლობას“, [1] მკვლევარი კვლავ უბრუნდება იმის დაფიქსირებას, რომ სომხური „წამების“ სადავო კონტექსტში (და არც სხვა მონაკვეთში) არა თუ სპარსთა მეფის სახელი არ იკითხება სრულად, არამედ ამ სახელის (პეროზ) რაიმე ნაშთიც არ ჩანს. მით უფრო, უცხოა მისთვის ქართულ „წამებაში“ წარმოდგენილი იკითხვისი მ-რ. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ვრცელ სომხურ რედაქციაში პეროზ მეფის სახელი საერთოდ არ იკითხებოდა. მასში სავსებით გარკვევითაა ნათქვამი, რომ თხზულებაში გადმოცემული ამბავი მოხდა საზოგადოდ „სპარსთა მეფობის“ დროს.[2]

ბეჟან კილანავას შენიშვნით, სომეხ მთარგმნელს ხელთა აქვს დედნად ქართული ტექსტი, თანაც ისეთიც, რომელშიც შესავალშივე თავს იჩენს იკითხვისი მ-რ. მთარგმნელმა საუკეთესოდ იცის სპარსეთის ისტორია. ისიც იცის, რომ შუშანიკის მამის აღზევება-დაცემიდან თვით შუშანიკის აღსასრულამდე სპარსელებს არ ჰყოლიათ მეფე, რომლის სახელის საწყისი იყო მრ... ამიტომაც მოსალოდნელი გაუგებრობისგან თავდაღწევის მიზნით მას უნდა ამოეგდო მ-რ თუ მრ, თითქოსდა საგულვებელი სპარსთა მეფის სახელი. ამასთანავე, უნდა წარხოცილიყო მეორე ჩვენება, კერძოდ, ამ მეფის მეფობასთან დაკავშირებული „მერვეს წელსა“. ამიტომაც აქ მთარგმნელი გარკვევით კითხულობს დამთავრებულ სიტყვას „მიერ“. საინტერესო ისიცაა, რომ თხრობისას უშუალობა არ ახლავს სომეხ მთარგმნელს. მისთვის პიტიახში არის „ვინმე“, თანაც „სოფლისა მის ქართლისაჲ“. ასეთი გაუცხოება არ იგრძნობა ქართულ ტექსტში. ესეც მის პირველობაზე მიუთითებს. ამ და სხვა არგუმენტების მოხმობის საფუძველზე ბეჟან კილანავას გამოაქვს მყარად დასკვნა, რომ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში (ივანე ჯავახიშვილი, კორნელი კეკელი-

[1] **ბეჟან კილანავა**, რჩეული შრომები, III, გვ. 53.
[2] იქვე, გვ. 55.

ძე, ილია აბულაძე...) დამკვიდრებული აზრი „შუშანიკის წამების“ ვრცელი რედაქციის პირვანდელობის შესახებ სავსებით სწორია და არანაირ გადასინჯვას არ ექვემდებარება.

„შუშანიკის წამების“ **ჟანრობრივი კვალიფიკაციის თაობაზე** სამეცნიერო ლიტერატურაში ურთიერთგამომრიცხავი მოსაზრებებია გამოთქმული. ზოგი მეცნიერი თხზულებას ჰაგიოგრაფიული ჟანრის დამამშვენებლად მიიჩნევს, ზოგიერთი კი საერო მწერლობას მიაკუთვნებს, ხოლო ზოგი ავტორის პოზიციის გარკვევა ჭირს. აქედან გამომდინარე, ამ საკითხმა ბეჟან კილანავას საფუძველი და სტიმული მისცა, ხელახლა დაფიქრებულიყო მასზე და გამოეტანა დღეისათვის საბოლოოდ მისაღები დასკვნა, რომ „შუშანიკის წამება“ ჭეშმარიტად ჰაგიოგრაფიული ჟანრის ნაწარმოებია.

ბეჟან კილანავა საკითხზე მსჯელობას იწყებს ვახტანგ ჭელიძის თეზის კრიტიკით, რომელსაც მიაჩნია, რომ არ არსებობს ქართული ჰაგიოგრაფია, არსებობსო მხოლოდ ქართული საერო ლიტერატურა „შუშანიკის წამების“, „აბოს წამების“, „ნინოს ცხოვრების“, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებისა“ და სხვა თხზულებათა სახით, ისინი მაღალმოქალაქეობრივი იდეებით საზრდოობენ, თანაც მათში სრულყოფილიაო ქართული მხატვრული სიტყვა. ამას ვერ ვიტყვით ჰაგიოგრაფიაზე, რადგან მათში შედისო „უმთავრესად სქემატური, ვნებებისაგან დაცლილი, უსულგულო, უძარღვო, უსიცოცხლო, უემოციო, ყალბი და ფშუკი ნაწარმოებები, რომლებშიაც გადმოცემულია ფანატიკოსი წმინდანების ზღაპრული სასწაულებით სავსე მეტად მოსაწყენი და უინტერესო ცხოვრება“. ცხადია, მკვლევარმა ასეთ ტენდენციურ შეფასებას ადექვატური პასუხი გასცა: უდიდეს შეცდომად მიიჩნია კონკრეტულ შემთხვევაში „შუშანიკის წამების“ გატანა

ვახტანგ ჭელიძის მიერ ჰაგიოგრაფიის სფეროდან, ასევე, ამ ნაწარმოების წყაროდ ე. წ. ნებროთის წიგნის დასახელება. ბეჟან კილანავას, როგორც იტყვიან, ზღვა მასალა მოაქვს იაკობ ხუცესის ნაწარმოებიდან იმის დასასაბუთებლად, რომ „შუშანიკის წამება“ წმინდა წყლის ჰაგიოგრაფიული ძეგლია და არამც და არამც – საერო ნაწარმოები.

ბეჟან კილანავა ასევე კრიტიკულად განსჯის ნიკოს ჯანაშიას (უმცროსი) ნააზრევს: იაკობ ხუცესის თხზულება მხოლოდ ფორმალურად განეკუთვნება სასულიერო მწერლობის, ხოლო ფაქტობრივ საერო ნაწარმოებია. მკვლევარი თავისი თვალსაზრისის განმამტკიცებლად თვლის ანტონ კათალიკოსის მიერ „წამებაზე“ ჩატარებულ რედაქციულ მუშაობას, რომელიც მიზნად ისახავდა იაკობ ხუცესის ფაქტობრივ საერო ნაწარმოების მოქცევას ჰაგიოგრაფიის ყალიბში. ბეჟან კილანავა იმოწმებს შერმადინ ონიანის დაკვირვებებს: „წამების“ ცურტაველისეული რედაქცია კანონიკურ ძეგლად იყო მიჩნეული მთელი ცამეტი საუკუნის განმავლობაში – V საუკუნიდან XVIII საუკუნემდე. აქამდე მას არ შეხებია თვით მეტაფრასის ხელიც. ალბათ, მისი ჟანრობრივი და მხატვრული სრულყოფილების გამო, ხოლო როცა გადაამეტაფრასა ანტონ კათალიკოსმა, შეიძლება ითქვას, მარცხი იწვნია.

გარდა დასახელებული მკვლევარებისა, „შუშანიკის წამების“ ჟანრობრივი კვლევის ისტორია დაკავშირებულია ისეთ მეცნიერ-ლიტერატურათმცოდნეთა სახელებთან, როგორებიც არიან: ალექსანდრე ბარამიძე, რევაზ ბარამიძე, რევაზ თვარაძე, პავლე ინგოროყვა, მარიამ ლორთქიფანიძე, ც. ქურციკიძე და სხვ. მარიამ ლორთქიფანიძის თანახმად, ერთმანეთისაგან მკვეთრად არაა გამიჯნული საერო ლიტერატურა და სამოქალაქო-საისტორიო თხზულებანი.

ბეჟან კილანავა მოკლედ ჩერდება რამდენიმე მკვლევრის შეხედულებაზე. პავლე ინგოროყვამ „შუშანიკის წამება“ მიაკუთ-

ვნა „ბიოგრაფიულ-ისტორიულ მხატვრულ ლიტერატურას“. ეს კი ზუსტად ვერ განსაზღვრავს „წამების“ ჟანრობრივ რაობას. ამ თვალსაზრისთან არის მიახლოებული რევაზ ბარამიძის მსჯელობანიც: „გარეგნულად, ფორმალურად „შუშანიკიანი“ განეკუთვნება ე. წ. ჰაგიოგრაფიული მწერლობის ჟანრს, ნამდვილად და არსებითად ეს არის მხატვრულ-ბიოგრაფიული ხასიათის ნაწარმოები, რომელიც ვერ მოთავსდება ჰაგიოგრაფიული ჟანრის ვიწრო ფარგლებში. სხვა ნარკვევში რევაზ ბარამიძე ერთმნიშვნელოვნად ამბობს, რომ „შუშანიკის წამება“ არის წმინდა ჰაგიოგრაფიული ჟანრის თხზულება.

ბეჟან კილანავა ეხება სარგის ცაიშვილის გამოკვლევასაც, სადაც მოცემულია „შუშანიკის წამების“ ისტორიულ-ლიტერატურული ანალიზი, გახსნილია მისი ესთეტიკურ-პოეტური სამყარო, თუმცა ავტორის პოზიცია არ არის გამოკვეთილი იაკობ ხუცესის ძეგლის ჟანრობრივ კლასიფიკაციასთან დაკავშირებით.

ერთი სიტყვით, ბეჟან კილანავას ნარკვევში „შუშანიკის წამების“ ჟანრობრივი კლასიფიკაციისათვის“ მკვეთრად და დასაბუთებულად არის ნაჩვენები, რომ იაკობ ხუცესის თხზულება პირწმინდად ჰაგიოგრაფიული ჟანრის ძეგლია და სხვა საპირისპირო მოსაზრებანი ჭეშმარიტებასთან წინააღმდეგობაში მოსვლაა.

არშუშა პიტიახშის პიროვნების ხელახალ რეაბილიტაციას ისახავს მიზნად ბეჟან კილანავას ვრცელი ნარკვევი – **„დიადი მიზნის სათავეებთან“**. ავტორს საკმაოდ დამაჯერებელი და უტყუარი მასალები მოაქვს იმის დასასაბუთებლად, რომ V საუკუნის შუა ხანებში არშუშა პიტიახშის სახით ქართლში მოღვაწეობდა გონებამახვილი პოლიტიკოსი, გულმხურვალე პატრიოტი და მოქალაქე. „ჭკვიანი და გამომრჩეველი“ კაცი, ქრისტიანული სარწმუნოების სიმტკიცე. ასევე, ავტორი ვრცლად მსჯელობს პიტიახშის ინსტიტუტის გენეზისზე. იგი დამატებით ამაგრებს იმ მოსაზრებას, რომ ქართლის პიტიახშობა აღმოცენე-

ბულია ადგილობრივ ნიადაგზე და ის წარმოშობით ირანული ინსტიტუტი არ ყოფილა, ა. ბოგვერაძის თქმისა არ იყოს. ამ მხრივ, რად ღირს თუნდაც არქეოლოგიური ძიების შედეგად მოპოვებული საგულისხმო ფაქტის აღნიშვნა: I-III სს. იბერიაში საკმაოდ ყოფილან ადგილობრივი იბერიის მეფის პიტიახშები: ზევახი, ასპარუხი, ბუმირი, პუბლიკიოს აგრიჰა და სხვ.

ბეჟან კილანავას ნარკვევი აგებულია ივანე ლოლაშვილის მცდარი შეხედულების კრიტიკაზე არშუშა პიტიახშის პიროვნების შეფასებასთან დაკავშირებით. მან ფაქტიურად დააკნინა არშუშას ღვაწლი და მისი რელიგიურ-პოლიტიკური მრწამსი ვარსქენთან გაათანაბრა. დამამტკიცებელ საბუთებს ქართველი მკვლევარი თითქოსდა ლაზარე ფარპეცის შრომაში პოულობდა: „ცურტავის მფლობელი არშუშა პიტიახში ითვლებოდა ჭკვიან და გამოჩენილ (გამომრჩეველ) კაცად, თუმცა მისი საქმიანობა რატომღაც ამას არ ადასტურებს.

საკითხთან დაკავშირებით ბეჟან კილანავა ივანე ლოლაშვილის დასკვნებს უყრის თავს: V საუკუნის ქართლის ეროვნული (ქართული) იდეალების მოღალატენი არიან ქართლის პიტიახშები, მამა-შვილი, – არშუშა და ვარსქენი, – ორივენი მხდალნი, უნებისყოფონი, ეროვნული სარწმუნოების, ქრისტეს რჯულის გამყიდველნი, შვილი (ვარსქენი), ამასთან ერთად, მლიქვნელიცაა და მშიშარაც, უნებისყოფო. უღირსი პიროვნებაა არშუშას მეორე შვილიც – ჯოჯიკიც. იგი არის მცონარა, უსაქმური, ივანე ლოლაშვილის ქართლის ეროვნული ინტერესების დამცველად გამოჰყავს მხოლოდ სომეხი მამიკონიანები, კონკრეტულად, – „შუშანიკი, აუღებელი სალი კლდე, უსაზღვრო პატრიოტი თავისი ქვეყნისა“. ბეჟან კილანავას სწორი შენიშვნით, ივანე ლოლაშვილმა ფაქტიურად ტენდენციურად, თითქმის ნიჰილისტურად შეაფასა საკუთა-რი ხალხის წარსული, დაუშვა მძიმე ფაქტობრივი შეცდომები, განსაკუთრებით არშუშა პიტიახშის პიროვნების შეფასებისას.

ბეჟან კილანავამ ივანე ლოლაშვილის შეცდომების განმაპირობებელი რამდენიმე გარემოება დაასახელა: 1. ქართლში პიტიახშთა ინსტიტუტის გენეზისისა და მისი ხელისუფლების (მმართველობის) ხასიათის გაუთვალისწინებლობა; 2. არშუშა პიტიახშისა და მის თანამდგომთა შესახებ არსებული სომხური წყაროების ტენდენციური, ცალმხრივი ინტერპრეტაცია; 3. დასმულ საკითხზე თანამედროვე ქართველ ისტორიკოსთა და ლიტერატურათმცოდნეთა თვალსაზრისების გაუთვალისწინებლობა; 4. არშუშას, ვარსქენის და ჯოჯიკის პიროვნებათა დახასიათებისას ეროვნული უმნიშვნელოვანესი პირველწყაროს, საკუთრივ „შუშანიკის წამების“ ჩვენებათა თითქმის სრული იგნორირება.

ბეჟან კილანავამ ამ გარემოებებს ამომწურავი პასუხი გასცა სათანადო დამადასტურებელი საბუთების ჩვენებათა საფუძველზე. ავტორი ღრმად გასცნობია პიტიახშის ინსტიტუტის გენეზისისა და ხელისუფლების პრობლემასთან დაკავშირებულ გამოკვლევებს, რომელიც ეკუთვნით: პაგლიაროსს, რუნდგრენის, თ. გამსახურდიას. ამასთანავე, ქართლში პიტიახშთა ვინაობა-ხელისუფლების გარკვევისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო ნაშრომებს: ნ. ადონცი, ზ. ალექსიძე, ა. აფაქიძე, ნ. ბერძენიშვილი, ა. ბოგვერაძე, ჟ. გარიტი, ე. გოილაძე, ს. გორგაძე, კ. გრიგოლია, ვ. დონდუა, კ. თუმანოვი, პ. ინგოროყვა, ს. კაკაბაძე, კ. კეკელიძე, დე ლეგარდო, მ. ლორთქიფანიძე. ი. მარკვარტი, გ. მელიქიშვილი, ლ. მუსხელიშვილი, თ. პაპუაშვილი, რაფრაი, ა. ქრისტენენი, გ. წერეთელი, მ. წოწელია, გ. ღაფანციანი, ივ. ჯავახიშვილი, ნ (ლ) ჯანაშია, ს. ჯანაშია, ჰენინგი, ე. ჰონიგმანი და სხვ.

ბეჟან კილანავამ მეცნიერული დასაბუთებით ნიადაგი გამოაცალა ერთ დროს ჩვენში განმტკიცებულ აზრს, რომ „პიტიახში“, როგორც სამოხელეო ტერმინი, არა მხოლოდ ენობრივად, ეტიმოლოგიურად უკავშირდება ირანულ სამყაროს, არამედ სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურადაც მიაჩნდათ, რომ ამიერკავკასიაში,

კერძოდ, ქართლში, პიტიახშის ინსტიტუტი შემოღებული იყო სპარსი მბრძანებლების მიერ ადრე შუა საუკუნეებში და იგი თავისი გენეზისითა და მმართველობის (ხელისუფლების) თვალსაზრისითაც წმინდა სპარსული მოვლენა გახლდათ. მკვლევრის შენიშვნით, ამგვარ თვალსაზრისს მტკიცედ ჰქონდა ფეხი მოკიდებული მეცნიერებში მცხეთის ცნობილი არქეოლოგიური გათხრების აღმოჩენამდე და რამდენადმე მის შემდეგაც. ავტორი წერს: „ეს გარემოება, როგორც ჩანს, ისტორიულზე მეტად ფსიქოლოგიური ფაქტორით იყო განსაზღვრული. მეცნიერები ფიქრობდნენ, რომ „პიტიახში“ ეტიმოლოგიურად ირანულ ენობრივ სამყაროს უკავშირდება. აქედან გამომდინარე, ქვეცნობიერად, აპრიორულად უშვებენ ვარაუდს, რომ ეს სამოხელეო ტერმინი ჩვენში დამკვიდრდა სპარსთა ბატონობის ჟამს“.[1]

მკვლევარი, ცხადია, საკითხზე მსჯელობისას ყურადღებას ამახვილებს გასული საუკუნის 40-იან წლებში მცხეთის არქეოლოგიური გათხრების შედეგებზე, რამაც ქართველ მეცნიერებს უტყუარი მასალა მისცა ქართლში პიტიახშის ინსტიტუტის გენეზისის დასაზუსტებლად. ა. ბოგვერაძეს მოვუსმინოთ: „თუ მანამდე ფიქრობდნენ, რომ პიტიახშები IV საუკუნის მეორე ნახევრიდან ჩნდებიან მხოლოდ ქართლში და ისინი ისანის ქართლის მოხელეებს წარმოადგენდნენ, არქეოლოგიური ძიების შედეგად აღმოჩნდა, რომ უკვე I-III სს. საკმაოდ მრავლად ყოფილან ადგილობრივი, იბერიის მეფის პიტიახშები. დღეისათვის ცნობილია მთელი წყება ასეთი პიტიახშებისა: ზევახი, ასპარუხი, შარაგასი, ბუზმირი, ბერსუმა, პუბლიკიოს აგრიპა“.[2]

ბეჟან კილანავა უყოყმანოდ იზიარებს ლ(ნ) ჯანაშიას დას-

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 93.

[2] ბ. ბოგვერაძე, ქართლის პიტიახშთა ხელისუფლებისა და ვინაობის საკითხისათვის, კრებ. „მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 35, თბ., 1963, გვ. 55.

კვნას: „ქართლის პიტიახშობა აღმოცენებულია ადგილობრივ ნიადაგზე და წარმოშობით ირანული ინსტიტუტი არ ყოფილა“. ამის შემდეგ ბეჟან კილანავა იკვლევს არშუშა პიტიახშისა და მის თანამდგომთა შესახებ არსებული სომხური წყაროების ტენდენციურობას, რათა გამოიკვეთოს ივანე ლოლაშვილის მცდარი შეხედულებების სურათი. იგი ჩაუღრმავდა არშუშა პიტიახშზე არსებულ სომხურ წყაროებს (კორიუნი, ლაზარ ფარპეცი, მოსე ხორენელი) და დაასკვნა: „სომეხი მოღვაწეების კორიუნისა და მოსე ხორენელის ჰაგიოგრაფიულ-ისტორიული თხზულებებიდან ჩანს, რომ წინააღმდეგ ქართველი მკვლევრის (იგულისხმება ივანე ლოლაშვილი – ტ. მ.) განცხადებისა, არშუშა ქართლის პიტიახშს არათუ უგვანო საქციელი ჩაუდენია რელიგიის სფეროში, არამედ, პირიქით, იგი ყოფილა კაცი სათნო, პატიოსანი, ღვთისმოყვარე, ქრისტიანობის მგზნებარე დამცველი, დაუძინებელი მტერი ყოველგვარი მწვალებლობისა და წარმართობისა. ამას მისი თანამედროვენი, თანაც უცხო წარმოშობის პირნი ამბობენ.[1]

ბეჟან კილანავა ვრცლად განიხილავს ლაზარ ფარპეცის „სომხეთის ისტორიაში“ დაცულ ცნობებს არშუშა პიტიახშზე. იძლევა მასალების სწორ ინტერპრეტაციას, სადაც არსებით მნიშვნელობას ანიჭებს არშუშას სარწმუნოებრივ-პოლიტიკური ვინაობის გახსნას. ეს კი თვალსაჩინოს ხდის თუ რა ტენდენციურად და ცალმხრივად განუმარტავს ივანე ლოლაშვილს სომეხი ისტორიკოსის ცნობები არშუშა პიტიახშის პიროვნებასთან დაკავშირებით. ასევე, გამოცანად რჩება თუ რატომ გააუფასურა ამ შემთხვევაში ივანე ლოლაშვილმა „შუშანიკის წამების“ ტექსტის მონაცემები არშუშაზე, სადაც პიტიახშის სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური და სარწმუნოებრივი ღვაწლი დიდად არის დაფასებული.

ბეჟან კილანავა მკითხველის ყურადღებას მიაქცევს იაკობ ხუცესის მიერ ბიბლიასთან მიმართების ერთ ასპექტზე. ეს სა-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 101.

კითხი საკმაოდ არის დამუშავებული სამეცნიერო ლიტერატურაში (ილ. აბულაძე, ჯ. აფციაური, რ. ბარამიძე, კ. დანელია, ი. იმნაიშვილი, კ. კეკელიძე, თ. ნატროშვილი, შ. ონიანი, ლ. ჯანაშია და სხვ.) ვრცლად და არსებითად იგი შესწავლილია მ. გიგინეიშვილის, რ. სირაძის, გრ. ფარულავას და სხვა ავტორთა ნაშრომებში. ეს პრობლემა მონოგრაფიულად დაამუშავა ნ. ილურიძემ.

მკვლევარი წერს: „იაკობ ხუცესი ბიბლიურ ტექსტთან მიმართებისას უჩვეულო სითამამეს იჩენს და არა მხოლოდ გარდათქვამს მას. არამედ, გარკვეულ კონტექსტში, საპირისპირო თვალსაზრისით ცვლის მის კონცეფციას. მას მხედველობაში აქვს „შუშანიკის წამების“ ავტორის მიმართება პავლე მოციქულის ცნობილ სენტენციასთან, რომელიც ცოლქმრული ურთიერთობის მოწესრიგებას ითვალისწინებს. ამ მომენტში ჰაგიოგრაფმა ეროვნულ იდეალებს სავსებით გააზრებულად შესწირა პავლე მოციქულის სენტენცია და ეროვნული განცდა შესძინა ბიბლიას.

თავდაპირველად, **„იაკობის „თვითნაკეთი“ პავლენის“** ავტორი ეხება პავლე მოციქულის იმ სენტენციას, რომელშიც საუბარია მორწმუნე დედაკაცი მეუღლის მოვალეობაზე ურწმუნო ქმრის წინაშე ...დედაკაცსა თუ ვისმე ესუას ქმარი ურწმენოჲ და მას (ე. ი. ქმარს) ჯერ უჩნდეს ყოფაჲ მის თანა, ნუ დაუტევებ ქმარსა მას“ (I კორ. 7, 13). ბეჟან კილანავას კომენტარი: „ამ სენტენციის აზრი ის არის, რომ დედაკაცში აღზარდოს პასუხისმგებლობის გრძნობა გზასაცდენილი ქმრის მოქცევის საქმეში... თანაუდგეს მას და დაეხმაროს საცთურისაგან თავდახსნაში“. რაც შეეხება ურწმუნო მამაკაც მეუღლეს, მას უფლება აქვს განშორდეს მორწმუნე თანამეცხედრეს: „უკუეთუ ურწმუნოჲ იგი განეყენებოდეს, განეყენენ. არა დამონებულ არს ძმაჲ იგი გინა დაჲ ეგევითართა მათ, რამეთუ მშვიდობას გვიწოდნა ჩუენ ღმერთმან“ (I კორ. 7, 15).

ნარკვევის ავტორს დამოწმებული აქვს სათანადო პასაჟი „შუშანიკის წამებიდან“, სადაც მოიხსენიება პავლე მოციქული და

მისივე ციტატა: „უმჯობეს არს ჩემდა ჴელთა მისთაგან სიკუდილი, ვიდრე ჩემი და მისი შეკრებაჲ და წარწყმედაჲ სულისა ჩემისაჲ, რამეთუ მასმიეს მე პავლე მოციქულისაგან: „არა დამონებულ არს ძმაჲ, გინა დაჲ, არამედ განეყენენ“. მკვლევარი ჩვენს ყურადღებას მიაქცევს იმ გარემოებას, რომ იაკობ ხუცესი ეყრდნობა რა პავლეს ეპისტოლეს, მის ციტირებასაც ახდენს, მაგრამ კონცეპტუალურად ახალ შინაარსს სდებს მასში. კერძოდ, შუშანიკის პასუხში ნათლად და მკვეთრადაც იკითხება „ურწმუნო“ ვარსქენის წადილი – არა „განყენება“ (განშორება), არამედ „შეკრებაჲ“. წინააღმდეგ შემთხვევაში შუშანიკს სიკვდილი ელის. შუშანიკი სრულიად საპირისპიროდ იქცევა: მეუღლესთან არც კაცი და არც ქალი „არა დამონებულ არს“ მეორეს მიმართ, ერთი არაა ვალდებული „ყოფად მის (მეორეის) თანა“, „არამედ განეყენენო“. მოვუსმინოთ ბეჟან კილანავას: „შუშანიკის აზრით, მიუხედავად იმისა, რომ ის დედაკაცია, ღვთისგან აქვს უფლება მონიჭებული ქმართან გაყრისა, სინამდვილეში კი ამის უფლებას პავლეს ზემოდასახელებული სენტენცია მას არ აძლევს... შუშანიკი სავსებით გამიზნულად განძარცვავს პავლეს სენტენციის ძირითად შინაარსს – მოაცილებს მას პირველსა და უმთავრეს ნაწილს („უკუეთუ ურწმუნოჲ იგი განეყენებოდის“), როგორც კონკრეტული სიტუაციისათვის შეუფერებელს („ურწმუნოჲ“ ვარსქენი მისგან კი არ „განეყენა“, არამედ, პირიქით, – მოითხოვა „შეკრებაჲ“), ყრუდ აუჯანყდა მას.

მომდევნო მომცრო ნარკვევის სათაურია – **„კაცი სპარსის“ ბასიათის მეტამორფოზისათვის:** „შუშანიკის წამებაში“ „კაცი ერთი სპარსი“ სულ სამჯერ იჩენს თავს სხვადასხვა დროსა და სიტუაციაში. სწორად შენიშნავს ბეჟან კილანავა, რომ „კაცი ერთი სპარსის“ ვინაობა (სოციალური მდგომარეობა) და სადაურობა (და არა ეროვნული წარმომავლობა), თხზულების მიხედვით, გაურკვეველია. თუმცა ზემოთ მკვლევარი სხვა აზრისაა: „ცხადია, ქართლში ადრე ჩამოსული ეს პიროვნება არ შეიძლება იყოს „კაცი ერთი

სპარსი: იგი ქართველია, თანაც ისეთი ქართველი, რომელსაც სჯული არ შეუცვლია".[1] ძნელი მისახვედრი არაა, რომ მეცნიერი აქ გულისხმობდეს ქართლში დიდი ხნით ადრე დამკვიდრებულ და გაქართველებულ-გაქრისტიანებულ სპარსელს. „კაცი ერთი სპარსი" უსათუოდ მიგვანიშნებს მის სპარსულ წარმომავლობაზე.

ნარკვევში ბეჟან კილანავა წარმატებით ცდილობს დაგვანახოს „კაცი ერთი სპარსის სულიერი გარდაქმნა, მისი ხასიათის მეტამორფოზა. პირველ ეპიზოდში აშკარად ჩანს მისი თანამზრახველობა ვარსქენისადმი, რომელიც ცდილობს შუშანიკის გადაბირებას. იგი მზაკვრული ჩანაფიქრით ეახლა შუშანიკს: „კაცი ერთი სპარსი მოვიდა და შევიდა იგი წინაშე ნეტარისა შუშანიკისა და ტირილით იტყოდა: „ესევითარი სახლი მშვიდობისაჲ ვითარ საწყალობელ იქმნა და სიხარული მწუხარებად გარდაიქცა?" ხოლო ზრახვითა იყო იგი ვარსქენისითა და ზაკუვით იტყოდა ამას და უნდა მონადირებაჲ ნეტარისაჲ მის. ხოლო წმიდამან მან ცნა ზაკუვითი იგი ზრახვაჲ მისი და მოიზღუდა თავი მისი მტკიცედ".

მეორე ეპიზოდში გამოკვეთილად ჩანს „კაცი ერთი სპარსის" მხრიდან შუშანიკისათვის თანადგომის გაწევის სურვილი, რასაც ყურადღებას მიაქცევს მკვლევარი. წავიკითხოთ ეს ეპიზოდი: „და შემდგომად სამისა დღისა მოვიდა ვარსქენ პიტიახში. და უთხრა სპარსმან მან ფარულად და ჰრქუა: „მე ვითარ მიცნობიეს, ცოლი შენი განდგომილ არს შენგან. და მე გეტყვი შენ: „ნუ რას ფიცხელსა სიტყუასა ეტყჳ მას, რამეთუ დედათა ბუნებაჲ იწრო არს". ბეჟან კილანავას ენით რომ ვთქვათ, აქ მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ის, რომ სპარსი შუშანიკის შენდობას ითხოვს, არამედ ისიც, და უფრო ის, რომ იგი ამას აკეთებს ჩუმად, „ფარულად", მხოლოდ ვარსქენთან პირისპირ, სადაც მოჩვენებითობა, „ზაკულება" გამორიცხულია.[2]

---

[1] ზ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 132.

[2] იქვე, გვ. 136.

„კაცი ერთი სპარსის“ სულისა და ხასიათის მეტამორფოზა უფრო მკვეთრად იჩენს თავს მესამე ეპიზოდში, რაც მკვლევარს დაკვირვების ობიექტად უქცევია. ამ ეპიზოდში ვეცნობით პურობის ჟამს მომხდარ ტრაგედიას, ვარსქენის გამხეცებას, შუშანიკის სასტიკად ცემას, ჯოჯიკის „გუებას“. ამ საშინელ სიტუაციაში, როცა ყველა გაოგნებული და დადუმებულია, გამბედაობა ყოფნის მხოლოდ სპარსს. წინდახედულად და გონივრულად მოიქცა, აცალა ვარსქენს დამშვიდება, გონს მოსვლა და ამის შემდეგ ალაპარაკდა მის წინაშე: „და ვითარცა მცირედ დარე-სცხრა გულის წყრომისაგან, მოვიდა სპარსი იგი მჯურვალედ ევედრებოდა მას, რაჲთამცა საკვირველთა მათგან განეტევა წმიდაჲ შუშანიკ, და ვითარ ფრიად ევედრებოდა, ბრძანა განტევებაჲ მისი“.

როგორც ვხედავთ, სპარსი კაცის საქციელი „მხურვალეა“ ანუ გულწრფელი გამოიჩინა დიდი ადამიანობა და ტანჯული შუშანიკის მხარეზე დადგა მის გადასარჩენად. ნარკვევის დასკვნით ნაწილში ვკითხულობთ: „იაკობ ხუცესმა, როგორც დიდმა ხელოვანმა, რელიეფურად წარმოაჩინა „კაცის ერთი სპარსის“ სულის სიღრმეში მომხდარი ცვლილებანი. სხვათა შორის, ამაშიცაა განცხადებული მისი რეალისტური ხედვის სიდიადე“.[1]

„არტოშანი“ თუ „ატროშნი?“„შუშანიკის წამებაში“ ფიგურირებს სპარსული წარმოშობის სიტყვა – „არტოშანი“: „დავარდა იგი (შუშანიკი) ქუეყანასა ზედა და თავსა დამართ სცემდა და ცრემლითა მწარითა იტყოდა: „საწყალობელ იქმნა უბადრუკი ვარსქენ, რამეთუ უვარ-ყო ჭეშმარიტი ღმერთი და აღიარა არტოშანი“. ბეჟან კილანავას მისთვის ჩვეული მეცნიერული ენთუზიაზმით შეუმოწმებია თხზულების ყველა ხელნაწერი და გამოცემა, ასევე დაუმუშავებია სამეცნიერო ლიტერატურაში არ-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 137.

სებული მასალები ცნებასთან – „ატროშანი“ დაკავშირებით. წუხილს გამოთქვამს იმის თაობაზე, რომ ეს ტერმინი „წამების“ როგორც ცალკეულ გამოცემებში, ასევე სასკოლო სახელმძღვანელოში დამახინჯებულად ქვეყნდება. კერძოდ, საბინინისეულ გამოცემაში წარმოდგენილია „ატროშინე“, 1917 წლის პუბლიკაციაში – „არტოშანი“, ქართული სიტყვაკაზმული მწერლობის ანთოლოგიაში – „აროშანი“ (ალბათ, კორექტული მიზეზით) და ა. შ.

როგორც ბეჟან კილანავა შენიშნავს, მოცემული სიტყვის სწორი ფორმის დამკვიდრება „შუშანიკის წამებაში“ პირველად ივანე ჯავახიშვილმა, შემდეგ კი კორნელი კეკელიძემ სცადეს დიდძალი ისტორიულ-ლიტერატურული მასალის მოხმობით. ივანე ჯავახიშვილის მიხედვით, ატრუშან სპარსულად ცეცხლს ნიშნავს. კ. კეკელიძემ კრიტიკულად მიმოიხილა ამ მხრივ ბროსეს, უორდროპის, მარის, მ. წერეთლის შრომები და დაასკვნა: სადავო სიტყვა უცხოური, კერძოდ, ფალაური წარმოშობისაა და გამოითქმებოდა ასე: „ატროშან“ (ატრუშან). ეტიმოლოგიურად მისი მნიშვნელობაა: ცეცხლი, ცეცხლთაყვანისსაცემი ადგილი, ტაბარი. ეს სიტყვა ქართულში სხვადასხვა ფორმით შემოვიდა. დიდი მეცნიერი უპირველესად ასახელებს „წმ. ნინოს ცხოვრების“ რედაქციებს (შატბერდულ-ჭელიშური, ლეონტი მროველისეული), სადაც „არტოშანი“ შემდეგი ფორმებითაა წარმოდგენილი: „ერთუჯანი“, „ითრუჯანი“, „ითრუშან“.[1]

უცხოელი მეცნიერის ჰიუბსმანის მიხედვით, ატრუშან – ატროშან სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს „ცეცხლის სახლს“, „ცეცხლის ადგილს“. მ. ანდრონიკაშვილი მას უკავშირებს ავესტურ სიტყვას „ატრაშ“ (ცეცხლი, ცეცხლისათვის), ფალაურ „ატარშ“ – „ატარშანს“.

ბეჟან კილანავა იზიარებს და მხარს უჭერს ივ. ჯავახიშ-ვილის, კ. კეკელიძის, ილ. აბულაძის, ც. ქურციკიძის, რ. ჩხეიძის და

[1] შდრ. ბ. კილანავას დასახ. წიგნი. გვ. 139.

სხვ. მართებულ იკითხვის „ატროშანს“, ამგვარად დაიბეჭდაო ეს სიტყვა აკადემიურ გამოცემაში, თუმცა მკვლევარი წუხილს გამოთქვამს, რომ თხზულების საიუბილეო და სხვა გამოცემებში, ასევე სასკოლო სახელმძღვანელოებში მაინც გრძელდება არასწორი ფორმის – „არტოშანი“ გამოყენება.[1]

„უწესს პიტიახში“. წერილში ბეჟან კილანავას დაფიქრების საგნად უქცევია „შუშანიკის წამების“ შემდეგი ეპიზოდი: „და ჩუენ-ღა ამას განვიზრახვიდით, მოვიდა ყრმაჲ ერთი და თქუა: „იაკობ მანდ არსა?“ და მე ვარქუ. ვითარმედ: „რაჲ გინებს?“ და მან მრქუა: „უწესს პიტიახში“. მკვლევარი მიუთითებს, რომ მოტანილ კონტექსტს ხშირად ახლავს განმარტება, რომ აქ დასახელებული ყრმა ნიშნავს ახალგაზრდა მსახურს... ე. ი. აქ ყრმა აყვანილია სოციალური ტერმინის რანგში. მეცნიერი კატეგორიულად გამორიცხავს ამნაირ განმარტებას და დამაჯერებლად ასკვნის, რომ „წამების“ სადავო კონტექსტში „ყრმა“ არაა სოციალური ტერმინი. არ შეიძლება იაკობთან მისული ყრმა ვარსქენისაგან გამოგზავნილი ოფიციალური პირი იყოს. მკვლევარს მიაჩნია, რომ შუშანიკის თანამდგომნი, კვალის დასაფარად, იაკობთან საჩქაროდ და ფარულად აგზავნიან ყრმას, რომელიც არც იცნობს ხუცესს პირადად. იაკობი სასახლეში სასწრაფოდ გაჩნდება ისე, რომ ვარსქენმა არ იცის სენაკში ყოფის ამბავი.

„ზეპურნი დედანი“. იაკობ ხუცესის თხზულების ერთ-ერთ ეპიზოდში ვკითხულობთ, რომ შუშანიკს ეახლნენ „აზნაურნი დიდ-დიდნი და ზეპურნი დედანი, აზნაურნი და უაზნონი სოფლისა ქართლისანი“. ამ ფრაზაში ყურადღებას იქცევს შესიტყვება „ზეპურნი დედანი“. სამეცნიერო ლიტერატურაში მოცემული განმარტების მიხედვით, იგი გულისხმობს „სეფე ქალებს“, „დიდ აზნაურთა მეუღლეებს“. ბეჟან კილანავა ამ შესიტყვებაზე მსჯე-

[1] შდრ. ბ. კილანავას დასახ. წიგნი. გვ. 143.

ლობისას შეგვახსენებს სულხან-საბას „იტყვის კონას“, სადაც „ზეპური“ განმარტებული არ არის, მაგრამ მითითებულია იქვე: ნახეთო „საზეპურო“, სადაც იგი ახსნილია, როგორც „ზეცის პურის მტე“. ილია აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ „საზეპურო“ ნიშნავს: „საკუთარი, თავისი“.

ბეჟან კილანავა სიტყვაში „ზეპური“ აკვირდება მისივე ძირს – „ზეპ“ – რომელსაც აკავშირებს ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ახსნილ სიტყვებთან: „და-ზეპ-ავ“, „და-ზეპ-ილი“, „ზეპ-ვა“, „ზეპ-ავს“ (ცემა, დაბეგვა, დატკეპნა). ამგვარი შინაარსი დღემდეა შემორჩენილი მეგრულშიც. მეგრულ ენაში დასტურდება „ზეპ“ ძირის სხვა მნიშვნელობაც, რომელმაც შესაძლოა დაგვაკვალიანოს „წამების“ „ზეპურის“ შინაარსის გახსნაში. მკვლევარი წერს: „მეგრულ ენაში „ზეპ“ ძირით გადმოიცემა აგრეთვე უთვალავი, უანგარიშო სიმ-დიდრის, ხვავის, ბარაქის, სიუხვის ქონა, მფლობელობა („ქონება უ-ზეპ-უ“; „მოსავალქ ქიდი-ზეპ-უ“; „გო-ზეპ-უ“; „გო-ზეპ-ილ-ი-რე“; „დო-ზეპ-ილია“)[1]. მეცნიერი „ზეპ“ ძირის ამგვარ მნიშვნელობას ქართლის დიალექტშიც პოულობს: „კაცო, როგორ დაგიზეპია ურემი, ასევე გურულ და იმერულ დიალექტებში (გეიზეპა მაგრად“, ე. ი. გაძღა მაგრად).

ილია აბულაძე სიტყვას „ზეპური“ სომხური გზით ირანულიდან შემოტანილად მიიჩნევდა. ბეჟან კილანავას დასკვნით: „ზეპური“ მარტივფუძიანი ქართული სიტყვაა, რომელიც მოჭარბებული სიმდიდრის, სიუხვის, ქონას, მფლობელობას გამოხატავს. ეს მნიშვნელობა კარგად ესადაგება „შუშანიკის წამების“ კონტექსტს, სადაც „დედანი ზეპურნი“ სწორედ თავიანთი „ზეპურობითაა“ გამორჩეული ჩვეულებრივი აზნაურებისაგან“.[2] მიუხედავად ასეთი საინტერესო და ორიგინალური მოსაზრებისა,

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 153.

[2] იქვე, გვ. 154.

მაინც მიგვაჩნია, რომ „ზეპურნი დედანი“ იაკობ ხუცესის მიერ გამოყენებულია წარჩინებულის, რჩეულის, ან სამთავრო თუ სამეფო საგვარეულოს წევრთა გამოსახატავად, რჩეული საზოგადოების წარმომადგენლობისათვის ხაზის გასასმელად. იაკობ ხუცესი უთუოდ აქცენტს აკეთებს სოციალური კიბის მაღალ საფეხურზე მყოფ ქალებზე და არა მათ ქონებრივ უპირატესობაზე. მატერიალურ სიმდიდრეზე. თუმცა შესიტყვებებზე „ზეპურნი დედანი“ მომავალშიც უნდა გაგრძელდეს დაკვირვებანი.

„ვარდან თუ შუშანიკ?“ ამ ქვეთავში კვლევის საგნად ქცეულია „შუშანიკის წამების“ დასაწყისის ასეთი მონაკვეთი: „და ცოლად მისა (ვარსქენისა – ტ. მ.) იყო ასული ვარდანისი, სომეხთა სპაჲპეტისაჲ, რომლისათვის ესე მივწერე თქუენდა, მამისაგან სახელით ვარდან, და სიყუარულით სახელი მისი შუშანიკ, მო̀შიში ღმრთისაჲ, ვითარცა იგი ვთქუათ, სიყრმითგან თჳსით“. ბეჟან კილანავას შენიშვნით, დაბეჭითებით ჯერ არავის უკვლევია, თუ რა აზრი დევს ფრაზაში: „მამისაგან სახელით ვარდან და სიყვარულით სახელი მისი შუშანიკ“... უნა დაისვას საკითხი: ა) მოტანილი ფრაზის მიხედვით ვარსქენის მეუღლის სახელია ვარდან, ხოლო ზედწოდება – შუშანიკ, თუ ბ) ორივე ნამდვილი სახელია, პირველი (ვარდან) – მხოლოდ წამებულის მამისა, მეორე – თვით წამებულისა?“[1]

კვლევის პროცესში მეცნიერი შეგვახსენებს: „არც ერთი ძველი ქართული წყარო („მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა“, მიქელ მოდრეკილი, არსენ საფარელი, მოსახსენებლები და სხვ.) არ იცნობს შუშანიკის თითქოსდა ნამდვილ სახელს... ორად-ორი გამონაკლისი კი „მარტირიკა“ და „კალმასობა“ გახლავთ. ანტონ კათალიკოსმა შუშანიკის ნამდვილ სახელად მიიჩნია ვარდან, „კალმასობის“ ავტორი ამბობს: „ეს

[1] **ბ. კილანავა**, რჩეული შრომები, III. გვ. 159.

ასული ვარდანისა შუშანიკ ესრეთ საყუარელ იყო მამისა თჳსისა, რომელ ალერსობითა უწოდებდა სახელსაცა თჳსსა ვარდანად". შუშანიკის მეორე სახელს არ იცნობენ: ვახუშტი, მ. ბროსე, დ. ბაქრაძე, მ. საბინინი, თ. ჟორდანია, გ. იოსელიანი, დ. ფურცელაძე, პლ. იოსელიანი, მ. ჯანაშვილი, ივ. ჯავახიშვილი, ილ. აბულაძე და სხვ. გარკვეული აზრით არ იცნობს მას კ. კეკელიძე.[1]

ბეჟან კილანავა გულმოდგინე კვლევის შედეგად შეეცადა საანალიზო ტექსტის მისეული გამართვის გაგება შეეთავაზებინა მკითხველისათვის: „ვარსქენის ცოლი იყო ასული ვარდან სომეხთა სპასპეტისა, რომლის (ვარსქენის ცოლის) შესახებ თქვენთან ადრე ასე მივწერე: მამის მხრივ (მამით) ვარდანის ასულია და სიყვარულით შუშანიკ სახელდებული, მოშიში ღვთისა, როგორც ვთქვი, „სიყრმითგან თჳსით".[2] ამ დასკვნის საფუძველზე წამებულის ერთადერთ სახელად წარმოგვიდგება „შუშანიკ". ჩვენი მხრიდან დავამატებდით, რომ სადავო ნაწყვეტის სხვანაირი წაკითხვაც და გაგებაც არ უნდა გამოირიცხოს: ვარსქენის ცოლი იყო სომეხთა სპასეპეტის ვარდანის ასული, რომლის შესახებ თქვენთან ადრე ასე მივწერე. და შემდეგ რომ წერია: „მამისაგან სახელით ვარდან", აქ კვალავ შეხსენებაა, შუშანიკის მამის სახელისა – „ვარდან" და ამიტომაც ის არ უნდა გავაიგივოთ შუშანიკის მეორე სახელთან.

„მხოლოდ ჰიპოთეზები". მიუხედავად იმისა, რომ მკვლევარმა ამ ქვეთავში სუნთქვის საშუალება მისცა სიტყვას „ჰიპოთეზები", მაგრამ მეცნიერული კვლევის შედეგად ცდილობს მიგვაახლოვოს ჭეშმარიტებასთან: როდის დაიბადა შუშანიკი, როდის დაქორწინდა და ა. შ. ასევე, ცდილობს, განსაზღვროს იაკობ ხუცესის ჩვენამდე მოუღწეველი ძეგლის თარიღი (432), ამით ირკვევა:

---

[1] **ბ. კილანავა,** რჩეული შრომები, III, გვ. 159-160.

[2] იქვე, გვ. 162-163.

იაკობ ცურტაველი სამწერლო მოღვაწეობას იწყებს 432 წლიდან.

ბეჟან კილანავა შეგვახსენებს ქართულ და სომხურ მასალებს შუშანიკის დაბადების თარიღთან დაკავშირებით. ვ. გაბაშვილი: საფიქრებელია შუშანიკი დაბადებულიყო 441 წელს; მ. ორმანიანი: ვარდანის უფროსი ქალიშვილი შუშანიკი დაბადებული უნდა იყოს 409 წელს; ამ დათარიღებას ეთანხმება ცნობილი სომეხი მეცნიერი ჰრ. აჭარიანი. კ. კეკელიძემ გაარკვია შუშანიკის გარდაცვალების თარიღი – 475 წლის 17 ოქტომბერი. ბეჟან კილანავა ცდილობს შუშანიკის დაბადების განსაზღვრას უკუთვლით მეთოდით. აკონკრეტებს, რომ 446-451 წლებში შუშანიკი არაა უასაკო, იგი გაცილებულია ბავშვობის ხანას. მკვლევარი ასევე აკონკრეტებს: „ვარსქენი ცოლს ირთავს უადრეს 450 წლისა, ვარდანის მეთაურობით სპარსეთის წინააღმდეგ სომხების აჯანყებამდე. 450 წლის შემდეგ, გასაგები მიზეზების გამო, ვარსქენი ვერ დაუნათესავდებოდა ვარდან მამიკონიანის ოჯახს... შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ 449 წლისათვის მაინც დასტურდება ვარსქენისა და შუშანიკის მეუღლეობრივი ურთიერთობა“.[1]

„შუშანიკის წამების“ ტექსტის დეფინიციისათვის. წერილში მკვეთრად იგრძნობა, თუ როგორ ზრუნავდა ბეჟან კილანავა სასკოლო სახელმძღვანელოთა სრულყოფილად გამოცემისათვის. კონკრეტულ შემთხვევაში დაფიქრების და განსჯის ობიექტად არის ქცეული ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, VIII კლასის სახელმძღვანელო, მეორმოცე გამოცემა, თბ., 1884. ავტორი მსჯელობს იმ სირთულეებზე, უფრო სწორად - სპეციფიკურ სირთულეზე, რაც სკოლაში ძველი ქართული ლიტერატურის სწავლებას ახლავს. ეს გამოწვეულია ტექსტის არქაულობით, მისი შინაარსის შეცნობა-გააზრებით. ტექსტის შეკუმშვა – ქრესტომათირებით შინაარსის დაურღვეველად და სხვ. ამას

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 172-173.

ემატება ის გარემოებაც, რომ ქართული ჰაგიოგრაფია მჭიდროდაა დაკავშირებული ეროვნული ისტორიოგრაფიასთან. ამიტომაც აქ ტექსტის ადაპტირება-კომენტირება მოკლებულია იმ თავისუფლებას, რაც ნიშანდობლივია ახალი და უახლესი ლიტერატურისათვის, თვით რუსთაველის პოემის ანალიზისათვისაც კი („ვეფხისტყაოსანი“ ასახავს მხატვრული ფანტაზიით შექმნილ სინამდვილეს და არა უშუალოდ კონკრეტულ-ისტორიულ ფაქტებს, როგორც ეს ჰაგიოგრაფიაშია მიღებული). ამიტომაც ძველი ქართული ლიტერატურის სახელმძღვანელოებში (ქრესტომათიასა და ე. წ. „განხილვაში“) უნდა აისახოს უახლესი მიღწევანი ტექსტილოგიისა და ისტორიოგრაფიის დარგებში, რომ არაფერი ვთქვათ ძველი ქართული პროზის პოეტიკასა და ესთეტიკაზე.[1]

ბეჟან კილანავას მიზანს შეადგენს კონკრეტულად „შუშანიკის წამების“ ტექსტის რაობის გარკვევა წარმოდგენილ სახელმძღვანელოში: ა) როგორაა მასში წარმოდგენილი საკუთრივ ავტორისეული ტექსტი; ბ) როგორია სახელმძღვანელოს შემდგენელთა გარდათქმული ტექსტის რაობა; გ) როგორაა ტექსტი ადაპტირებულ-კომენტირებული.

სათანადო მაგალითებისა და ფაქტების მოხმობით მკვლევარი მიზანმიმართულად წარმოაჩენს იმ შეცდომებსა და ხარვეზებს, რაც თან ახლავს სასკოლო სახელმძღვანელოს შემდგენელთა ნამოქმედარს: „მოსწავლე ახალგაზრდობა პირველად სწორედ VIII კლასში ეზიარება მრავალსაუკუნოვანი ქართული ლიტერატურის სისტემურ კურსს და ეს ცოდნა დიდხანს გაჰყვება მას. ამიტომაც აქ ყველაზე მეტი სიზუსტე და სიფრთხილეა საჭირო, რასაც ვერ ავლენდნენ და ვერ ავლენენ სახელმძღვანელოების შემდგენლები თუ გამომცემლები“.[2]

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 177-178.

[2] იქვე, გვ. 180.

ამრიგად, როგორც დაკვირვებულმა მკითხველმა დაინახა, „შუშანიკის წამების“ კვლევისას ბეჟან კილანავა წინა პლანზე წამოსწევს ნაკლებად შესწავლილ ან საერთოდ დაუმუშავებელ პრობლემურ საკითხებს. მისი ნარკვევები იაკობ ხუცესის თხზულებაზე სასარგებლო დახმარებას გაუწევს სკოლის მოსწავლეებს, ქართული ენისა და ლიტერატურის სპეციალობის სტუდენტებს, მასწავლებლებს, საერთოდ, „შუშანიკის წამებით“ დაინტერესებულ პირთ.

„ევსტათი მცხეთელის წამება“ და ადრექრისტიანული მწერლობა

ბეჟან კილანავა „ევსტათი მცხეთელის წამების“ ისტორიულ–ფილოლოგიური ანალიზისას სპეციალურ ყურადღებას უთმობს ლიტერატურულ წყაროებს, რათა სრულფასოვნად წარმოაჩინოს ავტორის ერუდიცია, მსოფლმხედველობა. ეს გამოწვეული იყო „წამების“ ღირსებით, რაც „იმდენად დიდია, რომ საქართველოს ფარგლებს სცილდება და მსოფლიო თხზულებათა ჯგუფს განეკუთვნება“ (სოლომონ ყუბანეიშვილი). მკვლევარი იმეორებს მეცნიერთა (ა. ჰარნაკი, კ. კეკელიძე, შ. ნუცუბიძე, ს. ყუბანეიშვილი) მოსაზრებებს, „წამებაში“ გამოყენებულ წყაროებთან დაკავშირებით: ა) ტატიანე ასურის „დიატესარონი“, ბ) „დიდაქე“, გ) არისტიდეს აპოლოგია, დ)თარგუმი, ე) არეოპაგიტიკა.

წერილში ავტორი მკითხველებს მოკლე ინფორმაციას აწვდის დასახელებულ წყაროებზე, რასაც ჩვენც გავიმეორებთ ძალზე კომპაქტურად. ტატიანე ასური II საუკუნის ბერძნულენოვანი მწერალია. საღმრთო წიგნების გაცნობისას ქრისტიანობაში ადამიანის მაღალი მორალურ–ზნეობრივი ყოფის განმსაზღვრელი ფაქტორი აღმოაჩინა. მისი ყურადღება ჩაუღრმავდა ახალ აღთქმას და შეადგინა სახარებათა წიგნების სინთეზური რედაქცია „დიატესარონის“ სახელწოდებით.

ბეჟან კილანავა შეგვახსენებს ა. ჰარნაკის აზრს: „ევსტათი მცხეთელის წამების“ ანონიმი ავტორი იყენებს „დიატესარონს“ და ამიტომაა, რომ თხზულების ბიბლიური ნაწილი კანონიკურ ფარგლებს სცილდება. კერძოდ, „დიატესარონის“ მსგავსად, „წამება“ არ იცნობს ქრისტეს გენეალოგიას. აქაც ქრისტეს ამქვეყნიური მოღვაწეობა იერუსალიმის ტაძრის განწმენდით სრულდება. „დიატესარონთან“ მსგავსებას იჩენს აგრეთვე „ევსტათი მცხეთელის წამების“ ის მონაკვეთი, სადაც აღდგომაზე, მოციქულთა დასაქმებასა და ქრისტეს ამაღლებაზეა საუბარი, – დასძენს ბეჟან კილანავა.[1]

მარკიანე არისტიდე მეორე საუკუნის ბერძნულენოვანი მწერალია, ათენელი მოღვაწე. მას ეკუთვნის „აპოლოგია“, რომლის შინაარსს ბეჟან კილანავა მოკლედ გადმოსცემს: სხვადასხვა ხალხს სხვადასხვა რელიგია გააჩნია. ბარბაროსი ქალდეველნი აღმერთებენ იმას, რაც თვით ღმერთს შეუქმნია. მათგან ბევრად არ განსხვავდებიან ელინებიც. ჩამოთვლის რა მათ ღმერთებს (ზევსი, ჰეფესტო, აპოლონი, არტემიდა, დიონისე, აფროდიტე, კრონოსი და სხვ.), დაასკვნის: ღვთის განგებითა და ადამიანთა ფანტაზიით შექმნილი საგნები და არსებანი არ შეიძლება იყოს ღვთაება.[2]

სამეცნიერო ლიტერატურაში დამკვიდრებული შეხედულებით, რასაც ბეჟან კილანავაც ემხრობა, „ევსტათის წამების“ ავტორი იყენებს არისტიდეს აპოლოგიის იმ მონაკვეთს, სადაც, სათანადო არგუმენტაციით, უგულებელყოფილია ბუნების მოვლენათა (კონკრეტულ შემთხვევაში – ცეცხლის) ღვთაებრიობა. თანაც აქ იგი გამოყენებულია, კორნელი კეკელიძის ენით რომ ვთქვათ, „არა მარტო აზრობრივად, არამედ ზოგ შემთხვევაში სიტყვიერადაც“.[3] „წამების“ ეს პასაჟი ანტიმაზდეანური პოლემიკის სახელითაა ცნობილი.

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 199.

[2] იქვე, გვ. 199-200.

[3] გ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 476

„დიდაქე“ თავისი არსით წარმოადგენდა მორწმუნეთა მორალურ-ზნეობრივ სახელმძღვანელოს. იგი ფორმითა და შინაარსით რამდენადმე განსხვავებულია ახალი აღთქმის წიგნებისაგან. ის მხოლოდ მორალური დამოძღვრაა, რომელიც არაა განსაზღვრული რელიგიური დრამის ტრაგიკული აქტით: არ იცნობს ქრისტეს ადამიანურ სახიერებას და მის ტანჯვას კაცობრიობის ცოდვათა გამოსახსნელად, რაც ახალი აღქმისათვისაა დამახასიათებელი.[1]

კორნელი კეკელიძე „ევსტათის წამების“ წყაროდ „დიდაქეს“ არ მიიჩნევდა. დიდი მეცნიერისაგან განსხვავებით, ზოგიერთი მკვლევარი, მათ შორის ბეჟან კილანავაც, თვლის, რომ ანონიმი ავტორი სარგებლობს „დადაქეს“ პირველი ნაწილით, სადაც ცხოვრების ორ გზაზეა საუბარი. ა) „წამების“ დეკალოგში (მცნებანი) უპირველესია ღვთაებისადმი სიყვარული, ასეა „დიდაქეშიც“; ბ) ორივეგან ზოგი მცნების დასაწყისი მსგავსია; გ) ჩვეულებრივ დეკალოგთაგან განსხვავებულია „წამების“ ერთი მცნება: „ნუ ორსა სიტყვასა იტყვი“. იცნობს მას „დადექე“. „წამება“ და „დიდაქე“ ერთმანეთს ემსგავსება სტილისტური უბრალოებითაც. ბეჟან კილანავა იქვე შენიშნავს: „დიდაქე“ იდეური მოძღვრების გარკვეულ შრეს შეიცავს, „წამება“ კი ამ მოძღვრების შეგნებულ ცოდნას ავლენს და მასთან ზომიერ დაპირისპირებას ითვალისწინებს.[2]

პირველად კორნელი კეკელიძემ მიუთითა, რომ „ევსტათის წამების“ ანონიმი ავტორი სარგებლობს თარგუმით – ან სირიულით, ან სპარსულით, რომელთა არსებობა მეცნიერებაში დადასტურებულად ითვლება.[3] თარგუმი – ეს არის ბიბლიურ ტექსტთა შინაარსის გადმოცემა მარტივად, მრავლისათვის გასაგებად. თარგუმის შემთხვევაში მთხრობელი არ იყო შებოჭილი, შეეძლო „დიდი თავისებურების“ შეტანა – მიმატება, მოკლება, ხანდისხან

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 203-204.

[2] იქვე, გვ. 204-205

[3] კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 514

ტექსტის ჩვენებათა შეცვლაც კი.[1] „ევსტათის წამების“ ბიბლიური ნაწილი სცილდება კანონიკურ ფარგლებს. ამასთანავე, იგი სადა, მარტივი სტილითაა შესრულებული, იჩენს გარკვეულ თავისებურებას ფაქტობრივი თუ კომპოზიციური თვალსაზრისით“.[2]

„არეოპაგიტიკული ნაკადისათვის „ევსტათი მცხეთელის წამებაში“. ნარკვევი იწყება იმის დაფიქსირებით, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში „ევსტათის წამების“ ავტორის აღმსარებლობის რაობის საკითხი სხვადასხვაგვარადაა წარმოდგენილი. მას ხან ნესტორიანად თვლიან, ხან დიოფიზიტად და ა.შ. აქვე მოტანილია შალვა ნუცუბიძის სიტყვები: ანონიმი ავტორის „პოზიცია გვაგონებს არეოპაგიტულ პოზიციას, ნეიტრალურს მებრძოლ ბანაკთა შორის ამ საკითხის გამო... ანონიმის მიერ მოწოდებული რედაქცია მონოფიზიტური პოზიციისა ისეა აგებული, რომ არც ერთისაკენ არ ხრის სასწორს. ეს კი არეოპაგიტული პოზიცია იყო“.[3] ასე წამოსწია პირველად ამ დიდმა მეცნიერმა არეოპაგიტიკული ნაკადის გამოვლენა „წამებაში“. თუმცა იგი ოდენ საკითხის დასმით შემოიფარგლა.

შალვა ნუცუბიძის მოსაზრების გაშლა და შემდგომი დასაბუთება სცადა სოსო სიგუამ.[4] ბეჟან კილანავას ნაშრომში კრიტიკულად არის გაანალიზებული სოსო სიგუას დებულება-მოსაზრებანი: „ბოლო ხანებში ს. სიგუას მიერ წარმოებული კვლევა-ძიება შ. ნუცუბიძის ვარაუდის შემდგომ დასაბუთებას ითვალისწინებს. საკითხის ცოდნითა და ლიტერატურული გემოვნებით შესრულებული მისი შრომის დასკვნითი შედეგების შეფასებისაგან

---

[1] კ. კეკელიძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 514–515

[2] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 206

[3] შ. ნუცუბიძე. ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, თბ., 1956, გვ. 278.

[4] ს. სიგუა, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“ ავტორობის საკითხისათვის, ჟურ. „ცისკარი“, 1973, III, გვ. 131–141.

თავს ვიკავებთ, ოღონდ აღვნიშნავთ: ნარკვევში გამოთქმულ მოსაზრებათა მეტი წილი, ვფიქრობთ, დასაბუთებულია, ზოგი მათგანი სადავოა, იშვიათად – მიუღებელიც".[1]

ბეჟან კილანავას საანალიზო გამოკვლევა აგებული აქვს სოსო სიგუას სადავო მოსაზრებებზე, რაც ითვალისწინებს „წამებაში" არეოპაგიტიკის გავლენის სამი მიმართულებით გაშლას: კატაფატიკა-აპოფატიკის, სიკეთე-ბოროტების და იერარქიული სისტემის არეოპაგიტული გაგების სახით. მკვლევარი მსჯელობას ასე იწყებს: „საგანგებოდაა წარმოჩენილი თხზულების ერთადერთი აპოფატიკური ჩვენების – „დაუსაბამოის", ვითარცა ნეგატიური თეოლოგიის საფუძველთა-საფუძვლის, მნიშვნელობა საკითხის გადაჭრაში. ეს ტერმინი, როგორც ცნება, ჩათვლილია არეოპაგიტიკის სპეციფიკად. ხოლო რაკი ეს ასეა, იგულისხმება, რომ „ევსტათის წამებაში" იგი არეოპაგიტიკიდანაა შესული".[2]

სოსო სიგუას მტკიცებულებათა საპირისპიროდ სათანადო წყაროების და მასალების მოხმობით ბეჟან კილანავას გამოაქვს დასკვნა, რომ არეოპაგიტიკის პერიოდში და უფრო ადრეც ალექსანდრიულ-პატრისტიკულ სკოლათა წარმომადგენლების მემკვიდრეობის სახით არსებობდა უამრავი წყარო, სადაც ღვთაების დაუსაბამობაზე იყო მსჯელობა და რომლებზედაც „წამების" ავტორს უთუოდ მიუწვდებოდა ხელი.[3] ამით მკვლევარმა გამორიცხა ფაქტიურად არეოპაგიტიკის გავლენის კვალი ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლზე.

სოსო სიგუას აზრით, „ევსტათის წამებაში" არეკლილია ფსევდო-დიონისეს ბოროტისა და კეთილის თეორია, როგორც კონცეფცია: „მთელი თხზულება სავსეა გამარჯვების პათოსით... ბოროტ არსებათა ხასიათში გახსნილია შემთხვევითი გესლი,

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 207.
[2] იქვე, გვ. 208.
[3] იქვე, გვ. 211.

რომლის სიკეთედ გადაქცევა პოტენციურად შესაძლოა, ვინაიდან ბოროტს მიზეზი არ გააჩნია“.[1] საკითხის ისტორიის ღრმა და საფუძვლიანი შესწავლით ბეჟან კილანავა მიდის სხვა დასკვნამდე: „წამების ბიბლიურ ნაწილში და საერთოდ თხზულების მთელ მანძილზე გამარჯვების პათოსი თუ იგრძნობა მხოლოდ პირობითად. მისი სევდანარევი, ზღვარდებული ოპტიმიზმიც სავსებით ბიბლიურია და მას ბევრი რამ საერთო არ უნდა ჰქონდეს არეოპაგიტიკასთან. და თუ მასში მაინც არეოპაგიტიკის სიკეთის კონცეფციას აღმოვაჩენთ, უნდა ვაღიაროთ ისიც, რომ ეს უკანასკნელი მთლიანად ბიბლიურ თვალსაზრისზე დგას.[2]

საკითხის ისტორიის კიდევ უფრო ღრმად ჩაძიებით ბეჟან კილანავა საინტერესო ვითარებას გვაზიარებს: ბოროტების არასუბსტანციურობა არეოპაგიტიკამდე გაცილებით ადრე იყო მოაზრებული. იგი ძველინდური მატერიალიზმიდან სოკრატეს გავლით, ადრეულ ქრისტიანულ ღმრთისმეტყველებამდე აღწევს. ორიგენზე რომ არაფერი ვთქვათ, „წამების“ ავტორისთვის კარგად ცნობილი ტატონე ასური გარკვევით ამბობდა, რომ ბოროტება ადამიანებმა შექმნეს და ადამიანებსვე შეუძლიათ მისი უგულებელყოფა. ბეჟან კილანავას მოაქვს ასევე V საუკუნის პირველ ნახევარში სომეხი ეზნიკ კოხბაცის (კოლბელი) ნათქვამი: „არავითარი ბოროტება ბუნებაში არ არსებობს“. არაა უგულებელსაყოფი აგრეთვე ანონიმის წყაროს – „დედაქეს“ რაობაც, რომელიც არ იცნობს დედამიწაზე ჩადენილ უმძიმეს ბოროტებას ქრისტეს ჯვარცმის სახით, რის გამოც მასში მოზეიმე სული, მშვიდი, წყნარი გარემო შეინიშნება.[3] მკვლევრის მიხედვით, თუკი „წამებაში“ მართლა დადასტურდებოდა ბოროტების არასუბსტანციონალობა, ვფიქრობთ, მის ასახსნელად არ იქნებოდა

---

[1] **ს. სოგუას** დასახ. ნაშრომი, გვ. 220.

[2] **ზ. კილანავა**, რჩეული შრომები, III, გვ. 220.

[3] იქვე.

აუცილებელი არეოპაგიტიკის მოშველიება, რადგან ამ უკანასკნელის გარეშეც ეს გარემოება ანონიმისათვის ცნობილი იქნებოდა.[1]

ბაჟან კილანავა ასევე არ იზიარებს სოსო სიგუას თვალსაზრისს იმასთან დაკავშირებით, თითქოს „ევსტათის წამების" შესაქმისეული ჩვენება, თუნდაც არაპირდაპირ, განიცდიდეს არეოპაგიტიკის იერარქიული სისტემის გავლენას, სანიმუშოდ დამოწმებულია შემდეგი პასაჟი „წამებიდან": „ღმერთმან, რომელმან ქმნა ცაჲ და ქუეყანაჲ, მზჱ და მთოვარჱ და ვარსკულავნი, ზღუაჲ და ჴმელი, მდინარენი და შესაკრებელი წყალთანი, მთანი და ბორცუნი, ველნი და ტყენი, შეშაჲ და ცეცხლი, ოთხფეჳნი და პირუტყუნი და მჴეცნი, ქუეწარმავალნი და მფრინველნი ცისანი და მერმე კაცნი შექმნნა ღმერთმან და მას ყოველსა ზედა უფალ ყო იგი". კორნელი კეკელიძის ვარაუდით, შესაძლოა „წამების" ეს ნაწილი მომდინარეობდეს არისტიდეს აპოლოგიიდან.[2] ბეჟან კილანავა ემიჯნება ს. სიგუას დაკვირვებებს, რომელიც ასე გამოიყურება: არისტიდესთან დასმულ საგანთა განლაგება მოკლებულია გარკვეულ წესრიგს. ეს წესრიგი მასში შეაქვს „წამების" ავტორს. კერძოდ, ანონიმთან ღმერთი და ადამიანი დასახულია სამყაროს დასაწყისად და დასასრულად. მათ შორის გარკვეული საფეხურებია გასავლელი, რომ ღვთის მიზანშეწონილი სწრაფვა დავიდეს ადამიანებამდე და ადამიანის სწრაფვა დავიდეს ღვთაებამდე. სოსო სიგუას მიაჩნია: თხზულებაში მოხსენიებული „ცაჲ და ქუეყანაჲ" მიესადაგება არეოპაგიტიკის ზეციურ და საეკლესიო იერარქიებს, რასაც არ იზიარებს ბეჟან კილანავა: „შევნიშნავთ, რომ ქრისტიანულ სინამდვილეში სამყაროს საწყის და სასრულ მიზეზად ღვთისა და ადამიანის დასახვა არაა საკუთრივ არეოპაგიტიკის მონაპოვარი. იგი ბიბლიით განსაზღვრული ზოგადქრისტიანული თვალსაზრისია... თხზულების „ცაჲ და ქუეყანაჲ" არ

---

[1] ზ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 221.

[2] კ. კეკელიძე,. ეტიუდები, III, გვ. 46.

მიესადაგება მაინც და მაინც არეოპაგიტიკას. იგი ზუსტად ასახავს ბიბლიის ჩვენებას, რომ ღმერთმა შექმნა „ცაჲ და ქუეყანაჲ“.

„ევსტათი მცხეთელის წამების“ ტექსტისათვის“. ნარკვევში მსჯელობანი გაშლილია სამეცნიერო ლიტერატურის მოხმობის ფონზე „წამებაში“ დადასტურებულ ფაქტობრივ შეუსაბამობაზე, ფაქტობრივ უზუსტობაზე; ორ ძირითად შრეზე – „თავდაპირველი მოთხრობა“ და მერმინდელი ჩანართები; თხზულების რედაქციაზე (კიმენური...) და ა.შ. ბეჟან კილანავა აფიქსირებს „წამებასთან“ დაკავშირებით გამოთქმულ შეხედულებებს (დ. ფურცელაძე, მ. საბინინი, ა. ჰარნაკი, ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე). მათგან ანგარიშგასაწევად მიაჩნია ი. ჯავახიშვილისა და კ. კეკელიძის კონცეფციები.

ი. ჯავახიშვილი უარყოფდა თხზულების კიმენურ რედაქციას, კ. კეკელიძე კი, პირიქით, „ევსტათი მცხეთელის წამებას“ კიმენურ რედაქციად თვლიდა. ბ. კილანავას დასკვნით „წამებას“ ჩვენამდე მთლიანად კიმენური რედაქციის სახით არ მოუღწევია. მას ცვლილებები განუცდია, საფიქრებელია, უფრო ფაქტობრივი თვალსაზრისით. სტილის მხრივ კი იგი შეიძლება კიმენური ტექსტის ნიმუშადაც ჩაითვალოს.[1]

კ. კეკელიძის მიხედვით, „წამების“ ფაქტობრივი შეუსაბამობანი ასე უნდა გვესმოდეს: ევსტათიმ სპარსეთში სამოელ არქიდიაკონის კატეხიზატორული მოძღვრებითა და ზეგავლენით ირწმუნა ქრისტე, გაქრისტიანდა რწმენით, ხოლო მცხეთაში სამოელ კათალიკოსის ხელით მოინათლა და ფორმალურადაც ქრისტიანი გახდა.[2] ბ. კილანავას შენიშვნით, დანამდვილებით შეუძლებელია იმის თქმა, რომ ევსტათი „რწმენით“ გაქრისტიანდა სპარსეთში, ხოლო „მოინათლა და ფორმალურადაც ქრისტიანი გახდა მცხეთაშიო“. თხზულების დასაწყისში ნათქვამია: ქარ-

[1] **ბ. კილანავა**, რჩეული შრომები, III, გვ. 232.

[2] **კ. კეკელიძე**, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 512.

თლში მოსვლისას „წარმართი იყო იგი“; ევსტათი მხოლოდ აქ, ქართლში, „ხედვიდა რჩეულსა ქრისტიანეთასა და მსახურებასა ქრისწსსა და წმიდისა ჯუარისა ძალისა ჩინებასა“; მცხეთაში „შეიყუარა მან რჩეული ქრისტეანობისაჲ და ჰრწმენა ქრისტე“...[1]

„ევსტათისა და აბიბოს ნეკრესელის „წამებათა „ურთიერთმიმართებისათვის“

ვიდრე უშუალოდ სათაურშივე გახმოვანებულ საკითხზე იმსჯელებდეს, ბეჟან კილანავა უბრუნდება „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობასთან“ დაკავშირებულ სხვადასხვა პობლემას „როგორიცაა: თხზულებაში ჭარბად შემორჩენილი კიმენური პლასტი, რომელსაც დიდი მნიშვნელობა აქვს მისი ატრიბუციისათვის... „წამების“ ავტორი ძველი ქართული მწერლობის მთელ მანძილზე ანონიმად ჩანს და ასეთად რჩება დღემდე. მკვლევარი კვლავ თხზულების შექმნის თარიღზე ამახვილებს ყურადღებას, აფიქსირებს საბინინის აზრს, რომელმაც პირველთაგანმა დაასკვნა, რომ ნაწარმოები დაწერილია თანამედროვის მიერ.

ბეჟან კილანავა წერს: „თხზულების სანიმუშო ქრონოლოგიური დასისტემების მიუხედავად, მკვლევართათვის საკამათო გახდა ქართლში ევსტათის ჩამოსვლისა და მისი წამების თარიღიც“.[2] გარკვეულია მთავარი რამ: „წამების“ ავტორია ქართველი მწერალი. საჭირო შეიქნა მისი ვინაობის გარკვევა. ამ მხრივ მკვლევარი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს შალვა ნუცუბიძის თვალსაზრისს: „წამების“ ატრიბუცია მასთან ლოგიკურად დაუკავშირდა ისეთ ურთულეს პრობლემებს, როგორიცაა სირიის IV ქართული ნეოპლატონიკური სკოლის არსებობის, პეტრე იბერი-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 229.
[2] იქვე, გვ. 233.

სა და არეოპაგიტიკის ავტორის იდენტიფიკაციის, ათცამეტ ასურელ მამათა სირიულ ნეოპლატონიკურ სკოლასთან კავშირის, მათი ფილოსოფიურ–აღმსრულებლობითი ნააზრევის რაგვაროვბის თუ სხვა საკითხები.[1]

„VI ს. ქართლში არეოპაგიტიკული აზროვნების გამოვლენის შემდეგ, – განაგრძობს ბ. კილანავა, – შ. ნუცუბიძემ ამ თვალსაზრისით იკვლია VI ს. ჰაგიოგრაფიული ძეგლი „ევსტათი მცხეთელის წამება“. გარდა ამისა, მკვლევარმა შეამჩნია ანონიმისა და ასურელ მამათა ნააზრევის მსგავსება აღმსარებლობით სფეროში. ამასთანავე, ანონიმს კავშირი აქვსო დასახელებულ მოაზროვნეთა ფილოსოფიურ გარემოსთან. დიდი მეცნიერი საგანგებოდ წარმოაჩენდა ანონიმის სიახლოვეს აბიბოს ნეკრესელთან“.[2]

ამის შემდეგ ბ. კილანავა მსჯელობს ქართლში ასურელი მამების მოსვლის მიზეზებზე და მიზანზე, თუ როგორ იყო იგი გაგებული სამეცნიერო ლიტერატურაში: 1. ისინი მოვიდნენ სამისიონერო მიზნით – ქართლში ქრისტიანობის განსამტკიცებლად; 2. ისინი სხვადასხვა დროს მოვიდნენ მონოფიზიტთა დევნის გამო და ასკეტური ყოფის სურვილით; 3. ისინი ასკეტური მიზნით კი არ ჩამოსულან, არამედ საბრძოლველად–რჯულის განსაწმენდად; 4. სირიელ მამათა დაბრუნება უმთავრესად ბიზანტიაში ანტიკური ფილოსოფიის დევნითაა ნაპირობებული, უფრო სწორად – ქართლში მათი დაბრუნება ბუნებრივია, ვითარცა საზღვარგარეთ დროებით სასწავლებლად წასულებისა; 5. მათ ჰქონიათ როგორც ასკეტური, ისე სამისიონერო მიზანი; ეს მიზნები ერთმანეთთან ლოგიკურადაა დაკავშირებული და მათი განცალკევება არ შეიძლება.[3]

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 236.

[2] იქვე, გვ. 238.

[3] ლ. მენაბდე, ასურელ მამათა საკითხისათვის, გვ. 12–28, 47–66.

ბ. კილანავა: „ქართული სამეცნიერო ლიტერატურის მთელ მანძილზე გაჭირდა ამ მოღვაწეთა (ე.ი. ასურელი მამების – ტ.მ.) აღმსარებლობის სწორი განსაზღვრა. ისინი ერთდროულად მიჩნეული არიან ნესტორიანელებად (ნიკო მარი, პ. ინგოროყვა), ანტინესტორიანელებად (ა. ცაგარელი), მონოფიზიტების დაუძინებელ მტრად (ი. ჯავახიშვილი), განსაკუთრებით კი მონოფიზიტებად (კ. კეკელიძე)... თ. ჭყონია ფაქტობრივ მასალათა გათვალისწინებით „ევსტათი მცხეთელის წამების“ ავტორის დიოფიზიტობას ამტკიცებს.[1]

ბ. კილანავა აფიქსირებს შ. ნუცუბიძის ნააზრევს „ევსტათის წამებაში“ გატარებული თვალსაზრისის შესახებ, სადაც წინა პლანზე წამოწეულია არა ღვთაების განსხეულების პრობლემა, არამედ ადამიანის გაღმერთების იდეა. ადამიანი ღვთაებას უნდა მიახლებოდა მხოლოდ ამიტომ განკაცდა ქრისტე. მაგრამ ნაწარმოებში არსად არ არის მინიშნებული თვით ქრისტეს ბუნებაზე. ამიტომაც ანონიმი ავტორის აღმსარებლობა არც მონოფიზიტურია და არც დიოფიზიტური. მისი „პოზიცია გვაგონებს არეოპაგიტიკულ პოზიციას, ნეტრალურს მებრძოლ ბანაკთა შორის ამ საკითხის გამო. ანონიმის მიერ მოწოდებული რედაქცია მონოფიზიტური პოზიციისა ისეა აგებული, რომ არც ერთისაკენ არ ხრის სასწორს. ეს კი არეოპაგიტიკული პოზიცია იყო.“[2] იქვე ბ. კილანავა შენიშნავს: „VI საუკუნის ქართლში არეოპაგიტიკულ მოძღვრებას ნაზიარებნი სწორედ ასურელი მამები არიან, ამიტომაც ჩვენთვის საინტერესო საკითხის კვლევა, ვფიქრობთ, შესაძლებელია მომავალშიც შ. ნუცუბიძის მიერ გაკვალული გზით წარიმართოს.[3]

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 247–248.

[2] შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 278; მისივე, კრიტიკული ნარკვევები, თბ., 1965, გვ. 359.

[3] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 249.

ამ თვალსაზრისით მკვლევარს საინტერესოდ მიაჩნია „წამების“ ის ჩვენებაც, რომელიც ეხება „ასურელ მთავართა“ მხრივ ერთ–ერთი პროზელიტის – სტეფანეს მფარველობას. იგი არ გამორიცხავს, რომ ათცამეტ ასურელ მამათა სახელით ცნობილი მოღვაწენი ქართლში მთავრებიც გამხდარიყვნენ. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ისინი საეკლესიო მოღვაწეობასთან ერთად საერო მოღვაწეობასაც ეწეოდნენ.

ათცამეტ ასურელ მამათა შორის „ევსტათი მცხეთელის წამების“ ავტორობა, – წერს ბ. კილანავა, – უფრო აბიბოს ნეკრესელს უნდა მივაკუთვნოთ. ამ მხრივ მისთვის ამოსავალ პუნქტს წარმოადგენს შ. ნუცუბიძის მერ შემჩნეული გარკვეული მსგავსება „აბიბოს ნეკრესელის წამებასა“ და „ევსტათი მცხეთელის წამებას“ შორის. შ. ნუცუბიძის მიხედვით, „ევსტათი მცხეთელის წამებაში“ ზოროასტრიზმის მოძღვრების წინააღმდეგ გამოყენებულია ფიზიკურ-მატერიალური ხასიათის არგუმენტები. წიგნში მტკიცებაა, რომ ცეცხლი არაა სხვა სტიქიონებთან შედარებით არავითარი უპირატესობის მქონე. კიდევ მეტი, ავტორი ფიქრობს, რომ წყალი უფრო მნიშვნელოვანი სტიქიონია, ვიდრე ცეცხლი, რადგანაც მას შეუძლია დაშრიტოს ცეცხლი. ნეკრესელთან მსგავსება აქ უდავოა“.[1] დიდმა მეცნიერმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ შესაძლოა „აბიბოსის წამების“ ავტორს ეს პასაჟი თვით აბიბოსის თხზულებიდან ჰქონდეს მოტანილი.

ამ საკითხს ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველთაგანი სოსო სიგუა ჩაუღრმავდა, კვლევა სწორი მიმართულებით წარმართა და მივიდა დასკვნამდე, რომ „ევსტათი მცხეთელის წამების“ ავტორი უცილობლად ერთ-ერთი ასურელ მამათაგანი აბიბოს ნეკრესელი უნდა იყოს.[2] ამ პრობლემას გამოეხმაურა

---

[1] შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 277

[2] ს. სიგუა, „ევსტათი მცხეთელის მარტვილობის“, ავტორობის საკითხისათვის, ჟ. „ცისკარი“, №11, თბ., 1973.

ბეჟან კილანავაც, რომელმაც მხარი დაუჭირა სოსო სიგუას კვლევის შედეგებს. თუმცა იქვე დასძინა, რომ აბიბოს ნეკრესელის ავტორობაზე რამდენადმე გადაჭრით პასუხის გაცემა ჯერჯერობით ყოვლად შეუძლებელია.

ბ. კილანავა იწონებს ს. სიგუას მტკიცებულებას იმასთან დაკავშირებით, რომ „აბიბოსის წამებაში“ პოლემიკა ჩანართი კი არ არის, არამედ განუყრელია სიუჟეტის განვითარებისა, რომელსაც მოჰყვება კვანძის გახსნა. საქმე ისაა, რომ კ. კეკელიძის თანახმად, „აბიბოსის წამების“ ტექსტში შესული ანტიმაზდეანურ პოლემიკას საფუძლად უდევს გიორგი ამარტოლის „ხრონოგრაფი“. იგი „წამებაში“ XII საუკუნეში შეუტანია მეტაფრასს. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, დიდ ქართველ მეცნიერს ლოგიკურად გამორიცხულად მიაჩნდა არსენ საფარისეულ (860–887) კიმენურ რედაქციაში ამ პასაჟის არსებობა, რადგანაც „ხრონოგრაფია“ ქართულად ითარგმნა XII ს. დამდეგს არსენ იყალთოელის მიერ.

როგორც ბ. კილანავა შენიშნავს: „ს. სიგუამ განმეორებით შეადარა „აბიბოსის წამებაში“ ჩართული პოლემიკური ტექსტი „ხრონოგრაფის“ შესაბამის ნაწყვეტთან და დაადგინა მათ შორის სხვაობა ელემენტთა განლაგების თავისებურების შესახებ, თუმცა ამ მხრივ უფრო მნიშვნელოვანი სხვაობის დადასტურებაც შეიძლებოდა, კერძოდ:

ა) „წამებაში“ საუბარია ცეცხლზე, როგორც „ერთისა ნივთისაგან მცირედ ნაწილზე, რომელთაგან აღჰმართა ღმერთმან სოფელი ესე“, ხოლო „ხრონოღრაფში“ საუბარია ცეცხლის მონაწილეობით არა საერთოდ მატერიალური სამყაროს („სოფელი“), არამედ მხოლოდ „ჯორცთა გუამთა“ ბუნების შექმნაზე;

ბ) „წამებაშია“: ოთხ ელემენტს „ერთ–ერთისა მპყრობლობაჲ აქუს სიმრგულესა მას შინა“ და „განსწორებითა ნაწილითაჲთა“ დგანან ისინი და თუ „სიმრგულეში“ ერთი (მაგალითად, ცეცხლი) მეორეს (მაგალითად, წყალს) აღემატა, ე.ი. თუ დაირღვა

შინაგანი პროპორცია ერთ-ერთი ელემენტის სიჭარბით, მაშინ „განმეაქარდეს მეორე იგი“. „ხრონოღრაფში“ ცალკეულ ელემენტთა აღმატებაზე, შინაგან დისპროპორციაზე კი არაა საუბარი, არამედ უბრალოდ ურთიერთ „განყოფაზე“, რა დროსაც „მეორე იგი“ კი არ „განმცაქრდება“, არამედ პირიქით – „თჳსით იხილვებოდეს თითოეული“;

გ) „წამებაში“ ხაზგასმულია წყლის ძალა ცეცხლის მიმართ, ხოლო „ხრონოღრაფში“ ორმხრივი მოქმედებაა მითითებული: „მჴურვალე გრილისა მიერ დაიხსნების“ და პირიქით – „გრილი მჴურვალისა მიერ უჩინო იქმნების“;

დ) ცეცხლის არაღვთაებრიობის დასადასტურებლად „წამება“ ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ მას სული არ გააჩნია და იგი ადამიანისადმია დაქვემდებარებული, ხოლო „ხრონოგრაფი“ იმავე აზრს ელემენტთა შორის „შეწევნის მოქნეობისა“ და „დაუგებელად ბრძოლის“ აქტით ხსნის.[1]

როდესაც აანალიზებს ს. სიგუას მტკიცებულებებს „ევსტათი მცხეთელის წამების“ ავტორად აბიბოს ნეკრესელის მიჩნევის შესახებ, ბ. კილანავას საყურადღებოდ ესახება „აბიბოსის წამებაში“ დადასტურებული სხვა ჩვენებაც. კერძოდ, დასასჯელად მიმავალი აბიბოსი მცხეთაში შიოს ეტყვის: „ლოცვა ყავ, მამაო, რამეთუ უსჯულონი ესე სპარსნი განძჳნდეს ჩვენ ზედა ამპარტავანებითა თჳსითა, რამეთუ დაიპყრეს სოფელი ესე ჩუენი. შენ უწყი, რამეთუ ბაბილოვნი მარადის კერპთ – მაწყეველ არს და ღონის – მეძიებელ არიან, რაჲთამცა ყოველნი კაცნი თაყუანის – აცემინნეს კერპთა... და აწცა მათ უსჯულოთა მისთა სახედ ეგულების, რაჲთამცა კუალად განაგეს ბადე და შეაყენნეს კაცნი და თაყუანის – აცემინნეს ცეცხლსა“.

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 253-254.

ამ პასაჟთან დაკავშირებით ბ. კილანავა შენიშნავს: „ამ პასაჟს ორმხრივი მნიშვნელობა აქვს: ჯერ ერთი, იგი პირველხარისხოვან ცნობას შეიცავს ასურელ მამათა ქართული წარმომავლობის შესახებ, რადგანაც ისინი ქართლს თავიანთ „სოფელს“ უწოდებენ, ხოლო ქართველთა თავზე დამტყდარ უბედურებას საკუთარ თავზე დამტყდარ უბედურებად თვლიან. მეორეც, არაა გამორიცხული, რომ აბიბოს ნეკრესელი შიოს უთვალისწინებდეს კონკრეტულად იმ ვითარებას, რაც „ევსტათის წამებაშია“ მოთხრობილი.[1]

„იოვანე, ძე საბანისი“

ნარკვევში ბ. კილანავა საუბარს იწყებს იმის აღნიშვნით, რომ VIII საუკუნის ეროვნულ ჰაგიოგრაფიაში „აბოს წამების“ ავტორის სახელს დაუკავშირდა საგულისხმო მწერლური სიახლენი: თხზულების სტრუქტურა, ჟანრობრივი სიახლე (თავი IV), ეროვნული იდეის მკვეთრი გამოვლენა, როგორც არაბებთან, ასევე ერთმორწმუნე ბერძნებთან დაპირისპირებაშიც. ბუნებრივია, ყოველივე ეს აძლიერებს ინტერესს ნაწარმოების ავტორის ვინაობის გასარკვევად. ამ მიმართულებით ბ. კილანავამ, სხვა მკვლევრებთან შედარებით, დიდი შრომა გასწია და თვალსაჩინო შედეგებს გვაზიარა.

„აბოს წამების“ ავტორი VIII ს. II ნახევრის მოღვაწე იოვანეა, ძე საბანისი, ამას ადასტურებს თხზულების ხელნაწერისეული დასათაურება და სამოელ ქართლის კათალიკოსის წერილის შესაბამისი ჩვენება: „წამებაჲ წმიდისა და ნეტარისა მოწამისა ქრისტჱსისა ჰაბოჲსი... გმოთქმული იოვანე ძისა საბანისი“; „მე, სამოელ ქრისტჱს მიერ ქართლისა კათალიკოზი, უფალსა იოვანეს საბანის ძესა მოვიკითხავ“.

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 254–255.

ბ. კილანავას მართებული შენიშვნით, იმ ფაქტის დაზუსტება, რომ „წამების“ ავტორი არის იოვანე, ძე საბანისი, სრულიადაც არ ნიშნავს მისი ვინაობის დადგენას საერთოდ. უწინარესად გასარკვევია, საზოგადოების რომელ ფენას ეკუთვნოდა მწერალი–სასულიეროს თუ საეროს და რა ადგილი ეჭირა მას შესაბამის ფენაში.[1] მკვლევარი ამ კონკრეტული საკითხის გადაჭრას სათანადო მნიშვნელობას ანიჭებდა იმის დასადასტურებლად, რომ სასულიერო მწერლობა საეკლესიო მამათა და ერისკაცთა სულიერი მოთხოვნილების ერთიანობას გამოხატავს და უშუალოდ ორივე წრის შემოქმედების ნაყოფია თუ ოდენ სასულიერო ფენისა.

ბ. კილანავას თანახმად, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში საბანის ძის ვინაობის კვლევისას მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა ძირითადად იოვანესა და სამოელის მიმოწერათა ჩვენებანი, ხოლო თხზულების რელიგიური ხასიათი, საზოგადოდ მისი იდეოლოგიურ–მსოფლმხედველობრივი მხარე სავსებით გამოირიცხა. ამას ამართლებდნენ იმით, რომ იმჟამინდელ საქართველოში (VIII ს. II ნახევარი) ერისკაცი და სასულიერო პირი ლოკალურად და საგნობრივად მსგავს პირობებში იძენდნენ განათლებას, რის გამოც ისინი თავიანთი სულისკვეთებით ერთმანეთისაგან არც განსხვავდებოდნენ.[2]

კ. კეკელიძე და შ. ონიანი განამტკიცებენ თვალსაზრისს „აბოს წამების“ ავტორის ერისკაცობის შესახებ. ამას აღწევენ შემდეგი საბუთების თანხლებით: სამოელ კათალიკოსი თავის ადრესატს უქებს „ღმერთის მსახურებისათჳს წადიერებას“, რაც „სასულიერო პირს არავითარ განსაკუთრებულ დამსახურებად არ ჩაეთვლება“ შ. ონიანის მიხედვით, იოვანე საბანისძე საერო პირი იყო და სამოელმაც ამიტომ აღნიშნა ხაზგასმით მისი „წადიერებაჲ“... მისივე

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 257.

[2] კ. კეკელიძე, ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა, ტფ., 1935, გვ. 39.

თქმით, ეკლესიის „სულიერად შვილი“ საერო პირს მიემართება და ეს „წამების“ ტექსტითაცაა დადასტურებული. საბანის ძე „ეკლესიის შვილებში“ გულისხმობს ჩვეულებრივ მორწმუნე ხალხს (მრევლს), საერო პირებს, რადგანაც ის მათ უპირისპირებს ეკლესიის მსახურთ – მღვდლებსა და მათ მოწაფეებს. შ. ონიანი ერთ გარემოებასაც ითვალისწინებს: ბველ ქართულ მწერლობაში სასულიერო პირებს მიემართებათ ეპითეტები: „წმიდა“, „ნეტარი“, „მამაჲ“, „ღმრთივპატიოსანი“, „ღმერთშემოსილი“, „გლახაკი“ და სხვ. იოვანე არაა ასეთი ეპითეტებით მოხსენიებული. მკვლევარი იმაზეც მიგვანიშნებს, რომ ერისკაცს უფლება არა აქვს, მოღვაწეობდეს სასულიერო მწერლობაში. ამის შეგნებით იოვანე საბანისძე სპეციალურად ურთავს თხზულებას სამოელის წერილს, რათა თავი იმართლოს საზოგადოების წინაშე – „წამება“ ჩემი სურვილით კი არ დამიწერია, არამედ კათალიკოსის დაკვეთით. შ. ონიანი ცდილობს თავისი მოსაზრებანი განამტკიცოს შემდეგი გარემოებითაც: თხზულების ეროვნული იდეა მის ავტორს აახლოებს ნერსე ერისთავის ანტიარაბულ პოლიტიკასთან, ხოლო ხაზარეთისა და აფხაზეთის მკვიდრთა ზნე-ჩვეულების, ამ ორი კუთხის გეოგრაფიის ცოდნა სავარაუდებელს ხდის, რომ იოვანე საბანისძე თვით იყო წევრი ნერსე ერისთავის ამალისა.[1]

ბ. კილანავა არ იზიარებს კ. კეკელიძისა და შ. ონიანის მტკიცებულებებს იოვანე საბანის ძის ერისკაცობის შესახებ. მის ყურადღებას იქცევს „აბოს წამების“ ასეთი ფრაზა: „ღმრთივ მიმადლებული მეცნიერებაჲ საღმრთოთა წიგნთაჲ და გულს–მოდგინებაჲ კეთილთა საქმეთა მოღვაწებისათვის“. ეს წარმოადგენს ავტორის, ვითარცა მწერლის, დახასიათებას, რომელიც წინაპირობაა სამოელ კათალიკოსის განზრახვის შესასრულებლად. თუმცა ვერც ეს ცნობა დაგვისაბუთებს საბანის ძე ერისკაცი იყო

[1] **შ. ონიანი**, იოვანე საბანის ძე. ცხოვრება და შემოქმედება, თბ., 1955.

თუ სასულიერო პირი, რადგანაც ორივე აქ დასახელებული თვისება (მწერლური ნიჭი და „წადიერებაი“) ერთსაც შეიძლება ჰქონოდა და მეორესაც. ვერც იოვანე საბანის ძის სახელითა და მამის სახელით მოხსენიება გაგვირკვევს, საზოგადოების თუ რომელ ფენას ეკუთვნოდა იგი.[1]

ამასთანავე, ბ. კილანავას ეეჭვება კ. კეკელიძის ნათქვამის სისწორე: „ეკლესიის სულიერი შვილი“, სასულიერო სფეროში მიღებული ეტიკეტით, თითქოს საერო პირს ახასიათებს. ამიტომაც მკვლევარს საჭიროდ ესახება „ეკლესიის სულიერი შვილის“ რაობის დადგენა. მან გაარკვია, სასულიერო სფეროში მიღებული ეტიკეტის საფუძველზე, რომ აღნიშნული ატრიბუტი უწინარესად სასულიერო პირს მიემართება. საილუსტრაციოდ მას რამდენიმე მაგალითი მოაქვს: „ესე ნეტარი ზენონ მიიწია მოხუცებულებასა და ვიდრე აღსასრულამდე არ განეშორა ხანცთასა ჭეშმარიტად სულიერი შვილი“. აქვე შენიშვნაც: სასულიერო სფეროში მოძღვრისათვის მოწაფე უმეტესად „სულიერი შვილის“ ეპითეტითაა დახასიათებული.

ბ. კილანავა: ადამიანის სულიერ მხარეს, საეროთაგან განსხვავებით, საბანის ძის დროს უწინარესად საეკლესიო პირთა ყოფაქცევა ახასიათებდა, როგორც კრიტერიუმი. ამიტომაც შეინიშნება აქ სიმრავლე ეპითეტებისა: „სულიერი მშობელი“, „სულიერი შვილი“, „სულიერი მწყემსი“, „სულიერი მონაზონი“ და სხვ. საბანის ძე თავის მცირე ეპისტოლეში ოთხჯერ ახსენებს თავისთავს „უღირსად“, რაც მოულოდნელია საერო პირისაგან, ისიც მაღალი წრის წარმომადგენლისაგან. ამის გამო უფრო საფიქრებელია, რომ საბანის ძე სასულიერო პირია.[2] მკვლევარს ამ თვალსაზრისით ფასეულად ესახება წერილის შემდეგი მონაკვეთი: „მშვიდობაი იყავნ შენ ზედა და ყოველთა სახლისა შენისა

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 261–262.
[2] იქვე, გვ. 267.

კრებულთა ქრისტჱს მიერ“. ამ ფრაზის ანალიზისას მეცნიერი შეეცადა დაედგინა ლექსიკური ერთეულის „სახლისა“ და „კრებულის“ შინაარსი. მისი დასკვნით: ეროვნულ ჰაგიოგრაფიაში სიტყვა „კრებული“ უმრავლეს შემთხვევაში სასულიერო პირთა ჯგუფს აღნიშნავს. ნაკლებად – საერო პირთა ჯგუფს ასევე „სახლიც“ არ იხმარება დღევანდელი მნიშვნელობით. იგი ეკლესია-მონასტერს უნდა აღნიშნავდეს. აქედან გამომდინარე, „წამების“ ავტორი სასულიერო პირია, კერძოდ, ეპისკოპოსი. იგი ფლობდა მრავალ ეკლესიას („სახლს“) და ამ ეკლესიაში მოღვაწე „კრებულთა“. მისი მოღვაწეობა ლოკალურად თბილისით შემოისაზღვრება. ამდენად, იოვანე უნდა იყოს ეპისკოპოსი თბილისისა, ანუ თბილელი.[1]

ბ. კილანავას მტკიცებით, იოვანე საბანის ძე რომ სასულიერო პირია, ამას ადასტურებს აგრეთვე თხზულების იდეოლოგიურ–მსოფლმხედველობრივი მხარე. „აბოს წამებაში“ მკვეთრად გამოვლენილი ეროვნული იდეა უკიდურესად რელიგიური ფორმითაა მოწოდებული. ავტორი ეროვნული განთავისუფლებისათვის ფიზიკური ბრძოლის გზას არ ცნობს და არ ამჟღავნებს მაშინაც კი, როცა მისი გამჟღავნება თითქოს გარდუვალი უნდა ყოფილიყო. იგი ქადაგებს „ჭირთა მოთმენისა“ და ოდენ რელიგიური ზნეობის დაცვას, თხზულების სტილიც დასაწყისიდან დასასრულამდე სავსებით რელიგიურია.[2]

ყოველივე ეს აფიქრებინებს ბ. კილანავას, რომ იოვანე საბანის ძე სასულიერო წრეს ეკუთვნოდა და მისი გამოცხადება ერისკაცად შეცდომა იქნებოდა. ამის დასადასტურებლად მეცნიერის მიერ მოტანილი არგუმენტები და მასალები დამაჯერებლად გამოიყურება.

„ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ისტორიულ–ლიტერატურულ საკითხთა ინტერპრეტაციისათვის

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 275.

[2] იქვე, გვ. 275.

ბ. კილანავამ დიდი შრომა და ენერგია შეალია „ილარიონ ქართველოს ცხოვრების“ პრობლემური საკითხების კვლევას, ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხების ინტერპრეტაციას. ამ თემაზე მომზადებული ჰქონდა სადოქტორო დისერტაციად გამიზნული სოლიდური ნაშრომი, რაც, სამწუხაროდ, დაუცველი დარჩა. მონოგრაფიაში წარმოდგენილი გამოკვლევა რამდენიმე ქვეთავს მოიცავს: ა) „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ატრიბუცია; ბ) „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა გენეზისის საკითხი (ასლადმოპოვებული ათონური ხელნაწერის შუქზე; გ) „ილარიონ ქართველოს ცხოვრების“ მოკლე და ვრცელ ათონურ რედაქციათა ლექსიკურ–სტილური ურთიერთმიმართების საკითხი (ახლადმოპოვებული ხელნაწერის გათვალისწინებით); დ) ისევ „ილარიონ ქართველოს ცხოვრების“ შესახებ. გავეცნოთ თითოეულ მათგანს ცალ–ცალკე.

ა) „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ატრიბუცია. ბ. კილანავამ 1973 წელს დაასრულა და წარმატებით დაიცვა (30 ნოემბერი) სადისერტაციო ნაშრომი თემაზე: „ქართული აგიოგრაფიის კიმენურ რედაქციათა ატრიბუციისათვის“, სადაც სხვა ძეგლებთან ერთად კვლევაის საგანი იყო „ილარიონ ქართველოს ცხოვრება“ (ატრიბუცია ფილოლოგიის დარგია, რომელიც სწავლობს ანონიმებს, ფსევდონიმებს, ინიციალებს, კრიპტოგრაფებს, საერთოდ ხელმოუწერელ ნაწარმოებებს).[1]

„ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ XIX საუკუნიდანვე მოექცა მეცნიერთა ყურადღების სფეროში (ა. მურავიოვი, მარი ბროსე, მიხეილ საბინინი, პ. მარტინოვი, პაულ პეეტერსი და სხვ.). ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მასზე შექმნილი შრომებიდან მეცნიერული ღირებულებით გამოირჩა კ. კეკელიძის და ე. გაბიძაშვილის გამოკვლევანი. ასევე ამ ნაწარმოებზე საყურად-

[1] ა. ჭილაია, ლიტერატურისმცოდნეობის ძირითადი ცნებები, თბ., 1971, გვ. 56.

ღებო შრომები დაწერეს ივანე ლოლაშვილმა, მანანა ლოლაქიძემ და განსაკუთრებით ბეჟან კილანავამ, რომელმაც მთელი რიგი ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები საგანგებო დაკვირვების საგნად აქცია, რითაც მკითხველთა და სპეციალისტთა დიდი მოწონება დაიმსახურა.

ზემოთ დასახელებულ ნარკვევში („ილარიონ ქართველის ცხოვრების ატრიბუცია) ავტორმა კონკრეტულად თხზულების ატრიბუციაზე შეაჩერა ყურადღება. მან მიიჩნია, რომ „ცხოვრების" ატრიბუციის რაგვარობაზე იყო დამოკიდებული იმ უმნიშვნელოვანესი ფაქტის გარკვევა: რომელი ერის მწერლობას განეკუთვნება თვით თხზულება – ქართულს თუ ბერძნულს? მკვლევარი მივიდა დასკვნამდე, რომ საკვლევად აღებული კონკრეტული პრობლემა, უმთავრესად ძეგლის თავისებური სტრუქტურის გამო, მოიცავს რედაქციათა კომპლექსური შესწავლის საჭიროებას მათი წარმომავლობის თვალსაზრისით. დასმული პრობლემა განსხვავებულ ასპექტში ადრეც განიხილებოდა.

ბ. კილანავა შეგვახსენებს: ათონის 1074 წლის აღაპებიანი ხელნაწერი კრებულის გამოქვეყნებამდე (1901) მეცნიერთა ინტერესის სფეროში მოექცა თხზულების მეტაფრასული რედაქცია. ამდენად, მისი ავტორის ვინაობის დადგენა იმ დროისათვის საზოგადოდ პრობლემის გადაჭრისაც გულისხმობდა.[1] მკვლევარი მიგვანიშნებს იმ გადამწყვეტ როლზე, რომელიც ითამაშა „ცხოვრების" შემცველი ერთი (თეიმურაზ ბატონიშვილისეული) ხელნაწერის შენიშვნამ: „ამბობენ, რომ ეს ცხოვრება დაიწერა ბერძნულად, ბასილი იმპერატორის ბრძანებით, ბასილი მონაზონის მიერ, ხოლო ქართულად თარგმნა თეოფილემო".[2]

როგორც ბ. კილანავა მიუთითებს, მარი ბროსემ გაიზიარა ეს შენიშვნა, ხოლო საბინინმა ბასილი ილარიონის მოწაფედ მიიჩ-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 278.

[2] შდრ. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, IV, თბ., 1957, გვ. 142.

ნია, მთარგმნელი თეოფილე კი – დავით აღმაშენებლის თანამედროვე ტარსუს მიტროპოლიტად. ლოპარევმა ქართული ტექსტის თარგმანი რუს მკითხველს გააცნო ბიზანტიური (ბერძნული) ლიტერატურის კუთვნილებად.[1] მან მეცნიერულად დაასაბუთა, რომ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ შემცველი კრებულის შენიშვნა არაა შესრულებული პირველწყაროს ჩვენებათა საფუძველზე. ამიტომაც არ მიანიჭა არსებითი მნიშვნელობა მას „ცხოვრების“ ავტორის ვინაობის კვლევისას. იგივე ითქმის დანარჩენ რედაქციათა შესაბამის ჩვენებებზეც, ვინაიდან პრინციპში ისინი ერთი წყაროდან მომდინარეობენო. მეცნიერი წერს: „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ ქართველთა ეროვნული ღირსების შეგნებითაა შთაგონებული და ამ ღირსების დემონსტრირება–დახასიათებას ითვალისწინებს, რაც აბსოლუტურად მოულოდნელია IX საუკუნის ბერძენი მწერლისაგან“. ბერძენი მწერლის ავტორობის საწინააღმდეგოდ მეტყველებს უწინარესად შესხმით გამოსული ბასილის მხრივ ილარიონის სახელის „წლითი–წლად“ ხსენებისა და რომაული სარწმუნოებისადმი ისაკისეული სიმპათიების წარმოჩენის შეუძლებლობა“.[2]

საკითხთან ადკავშირებით ბ. კილანავა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს „ცხოვრების“ ვრცელი ათონური რედაქციის დასაწყისის ჩვენებას, სადაც ერთმანეთისაგან გამიჯნულია ილარიონის სახელთან დაკავშირებული „შესხმა“, „სახსენებელი“ და „ცხოვრება“, რომელიც წინ უსწრებს ვრცელ ათონურ რედაქციას. „ყველაზე საინტერესო მაინც, – წერს ბ. კილანავა, – შესავლის ის ნაწილია, სადაც ნათქვამია, რომ ილარიონ ქართველის „ცხოვრება“ ადრეც არსებობდა. აკად. კ. კეკელიძე მასზე საგანგებოდ არ მსჯელობს, თუმცა მასთან გარკვევით იგრძნობა ტენდენცია, რომ

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 279.

[2] იქვე, გვ. 31.

ვრცელ ათონურ რედაქციამდე აღწერილი „ცხოვრების“ ავტორის პატივი ბასილი პროტოასიკრიტს მიაგოს“.[1]

ბ. კილანავას აზრით, ვრცელ ათონურ რედაბციამდე შექმნილი „ცხოვრება“ შეუძლებელია ბერძენ ავტორს მივაკუთვნოთ. ვინაიდან კონტექსტში საუბარია მხოლოდ ქართველთა ქვეყანასა და ქართულ მწერლობაზე და ამით საზოგადოდ ბერძენი ავტორი და ბერძნული მწერლობა ლოგიკურად გამორიცხულია. მკვლევარმა მოკლე ათონურისა და მეტაფრასული რედაქციების ერთმანეთთან შეჯერებისას გაარკვია, რომ ბასილი „ცხოვრების“ შემქმნელის პატივით კი არაა მოხსენიებული, არამედ გამოყვანილია იგი თვით „ცხოვრების“ პერსონაჟად, ამიტომაც ვარაუდობს მეცნიერი, რომ ადრე არსებული რედაქციისა ანუ კიმენური ტექსტის ავტორი ქართველი მწერალი უნდა იყოს. მისი ვინაობის კვლევას, დამოუკიდებლად წყაროთა უქონლობის გამო, იგი ცდილობს თხზულების რედაქციათა ფარგლებში.

ბ. კილანავას მტკიცებით, არც მეტაფრასული და არც მოკლე ათონური რედაქცია არ უნდა მომდინარეობდეს ვრცელი ათონურისაგან. პირიქით, ეს უკანასკნელი მოკლე ათონური რედაქციის ტიპის „ცხოვრების“ გავრცობილ ტექსტს წარმოადგენს. აქ ყურადღება მახვილდება მეტაფრასული რედაქციის ორ დასასრულზე. პირველ დასასრულში ილარიონის გარდაცვალებაზეა საუბარი. მკვლევარი ფიქრობს, რომ მეტაფრასულ ტექსტში იგი ქართულ ენაზე არსებული კიმენური რედაქციიდან უნდა იყოს შესული. აქედან გამომდინარე, იგი ვარაუდობს, რომ კიმენურ ტექსტში მოთხრობილი იქნებოდა ილარიონის ცხოვრება ბავშვობიდან გარდაცვალებამდე. ამიტომაც ყველა რედაქცია ამ მონაკვეთამდე გარკვეულ მსგავსებას იჩენს. ხოლო ილარიონის გარდაცვალების შემდეგ მომხდარი ამბების გადმოცემისას ვრცელ

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 290.

ათონურსა და მეტაფრასულ რედაქციებს შორის სიუჟეტური (და ფაქტობრივი) ხასიათის სხვაობა შეიმჩნევა.[1]

ბ. კილანავას დასკვნით: „ვრცელი ათონური რედაქცია ილარიონის მოღვაწეობის დასასრულის გადმოცემისას „მთხრობელის“ როლში ისაკს ასახელებს. არის საფუძველი დავუშვათ ვარაუდი, რომ კიმენური ტექსტის ავტორი შეიძლება იყოს ისაკი. მართლაც, ყველაზე უკეთ თავისი მასწავლებლის თავგადასავალი მან იცოდა და ამასთანავე იგი არ იყო თვითმხილველი ილარიონის გარდაცვალების შემდეგ მომხდარი ამბებისა“.[2]

ბ) „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა გენეზისის საკითხი (ახლადმოპოვებული ათონური ხელნაწერის შუქზე). სამეცნიერო ლიტერატურაში ბეჟან კილანავამ პირველად დასვა ორიგინალურად ორი პრობლემა „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა გენეზისის თაობაზე: ა) მოკლე ათონური რედაქცია ვრცელისაგან კი არ მომდინარეობს, როგორც აქამდე თვლიდნენ, არამედ პირიქით–მოკლე რედაქციაა კიმენური ტექსტია და იგი ვრცელი რედაქციის პირველწყაროს წარმოადგენს; ბ) თხზულების მეტაფრასული რედაქცია არ მომდინარეობს ვრცელი ათონურისაგან, როგორც აქამდე იყო მიღებული, არამედ მისი პირველწყაროც აგრეთვე მოკლე რედაქციაა. ამას წინ უსწრებდა უმთავრესი დებულება – „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ მთლიანად ორიგინალური თხზულებაა და არა ბერძნულიდან ნათარგმნი ან ნახევრადნათარგმნი.

ბ. კილანავას მტკიცებულებანი ზოგიერთმა მკვლევარმა გაიზიარა, ხოლო ივანე ლოლაშვილისათვის იგი კატეგორიულად მიუღებელი აღმოჩნდა. მეცნიერის კვლევის შედეგებზე მან თქვა: „ცხოვრების“ რედაქციათა ურთიერთმიმართების საკითხი დაყენებულია თავდაყირა და სამწუხაროა, რომ გაუფასურე-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 312.
[2] იქვე, გვ. 312.

ბულია პირველხარისხოვანი წყარო – ე.წ. ვრცელი რედაქცია, რომლის საფუძველზე შემუშავდა შუალობით თუ უშუალოდ სხვა დანარჩენი რედაქციები".[1] ივ. ლოლაშვილმა „ცხოვრების" მოკლე რედაქცია ვრცელი ათონური რედაქციის ხელოვნურად შემოკლებულ, თანაც უხეიროდ შემოკლებულ ტექსტად მიიჩნია, რომელიც აღბეჭდილიაო ენობრივ–სტილისტური და ფაქტობრივი სიღარიბით.

საინტერესოა, რომ „ცხოვრების" რედაქციათა წარმომავლობაზე ბ. კილანავას მიერ ადრე გამოთქმული მოსაზრებანი და მტკიცებულებანი კონკრეტულად დაადასტურა ვრცელი მეტაფრასული და ათონიდან ახლადმოპოვებული მოკლე რედაქციების ტექსტობრივმა შედარებამ, რომელიც თავად ბ. კილანავამ შეასრულა. ნარკვევში ავტორი თავიდანვე მკითხველის ყურადღებას ამახვილებს „ცხოვრების" მეტაფრასული რედაქციის გენეზისზე. რედაქციათა ურთიერთშეჯერების საფუძველზე და მეტყველი პარალელური ნიმუშების მოხმობით მკვლევარმა დაასაბუთა, რომ მეტაფრასული რედაქციის პირველწყაროდ ვრცელი ათონური რედაქციის მიჩნევა მიუღებელია, მეტაფრასს ასეთ წყაროდ მოკლე ათონური რედაქცია ჰქონდა.

ბ. კილანავა წერს: „მხოლოდ მოკლე ათონური და მეტაფრასული რედაქციით ირკვევა, რომ მარიამ ღვთისმშობელი მამასახლისის დატუქსვისას მისგან უდიერად მოპყრობილთა შორის კონკრეტულად ილარიონ ქართველს ასახელებს, თანაც ორივე რედაქციით, თვით ღვთისმშობელი უწოდებს ილარიონს „დიდს", „დიდ მოღვაწეს". ეს ფაქტები არ იცის ვრცელმა ათონურმა რედაქციამ, ამიტომაც იგი ვერ გამოდგებოდა მეტაფრასის წყაროდ".[2]

---

[1] კრებული ძველი ქართული მწერლობის და რუსთველოლოგიის საკითხები, VII–V III, თბ., 1976, გვ. 28.

[2] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 321.

მრავალთაგან კიდევ ერთ ფაქტს გამოვყოფთ, რასაც ბ. კილანავამ მიაქცია ყურადღება: „თუ მეტაფრასული რედაქცია მართლა ვრცელი ათონურისაგან მომდინარეობს, მაშინ მოკლე რედაქციისაგან განსხვავებული მისი პასაჟები, რამდენადმე მაინც, უთუოდ უნდა დამსგავსებოდა ვრცელი ათონური რედაქციის პასაჟებს. ჩვენ მიერ ჩატარებული კვლევის ამ ეტაპზეც შეიძლება ითქვას: მოკლე რედაქციისაგან განსხვავებული მისი თითქმის არც ერთი პასაჟი არ ემსგავსება ვრცელი ათონური რედაქციისას. ვრცელი და მეტაფრასული რედაქციებისათვის საერთო მხოლოდ ის პასაჟებია, რომლებიც მოკლე რედაქციაში დასტურდება. ამ ფაქტს ერთადერთი ახსნა მოეპოვება, მოკლე რედაქცია საერთო წყაროა ორივე რედაქციისათვის“.[1]

ათონიდან ახლადმოპოვებულმა ხელნაწერმა ბ. კილანავას იმის საშუალება მისცა, რომ უფრო დაეზუსტებინა და დაეკონკრეტებინა მისი თვალსაზრისი „ცხოვრების“ მოკლე ათონური რედაქციის კიმენური ხასიათისა და მისგან ვრცელი ათონური რედაქციის წარმომავლობის შესახებ. მან ათონიდან „ცხოვრების“ შემცველი მიკროფირის ჩამოტანის შემდეგ სცადა ათონურ რედაქციათა ტექსტობრივი შეჯერება და მიიღო კიდეც მისთვის სასურველი შედეგები. მკითხველს განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცევინა იმ გარემოებისათვის, რომ მოკლე რედაქციის ცალკეული პასაჟი თავისი მოცულობით და ზოგჯერ ისტორიული ხასიათის ინფორმაციებითაც უფრო ვრცელია და მდიდარი, ვიდრე, ვრცელი რედაქციის შესაბამისი პასაჟები. ლექსიკური და ფაქტობრივი სიღატაკე ამ მხრივ უფრო ვრცელ რედაქციას ახასიათებს, ვიდრე მოკლეს.[2]

ნარკვევში ვრცლად არის გაშლილი ბ. კილანავას მხრიდან ი. ლოლაშვილის შეხედულებათა კრიტიკა „ცხოვრების“ რედაქ-

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 327-328.

[2] იქვე, გვ. 331.

ციათა ურთიერთომიმართების თაობაზე. კრიტიკა ეფუძნება მყარ არგუმენტებს. მკვლევრის დასკვნით: „ი. ლოლაშვილისმიერ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა ურთიერთმიმართების (წარმომავლობითი თვალსაზრისით) გამოსარკვევად ჩატარებული ლექსიკოლოგიური ანალიზი არაა დაფუძნებული ძველი ქართული სალიტერატურო ენის განვითარების კვლევის თანამედროვე მიღწევებზე და, ამდენად, არსებითად ვერ უპასუხებს მეცნიერულ მოთხოვნებს... ასევე კრიტიკას ვერ უძლებს მკვლევარის განცხადება, თითქოს მოკლე ათონურს არქაული კოლორიტი რამდენადაც არ უნდა ჰქონდეს შენახული, მასში დედნისეული ენობრივ-სტილისტური მხარე მაინც იქნება შეცვლილიო... მკვლევრის ნათქვამს არ ახლავს თითქმის არავითარი საილუსტრაციო მასალა, ამიტომაც არის იგი არსებობის უფლებას მოკლებული.[1]

„ისევ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ შესახებ. სტატია პოლემიკური ხასიათისაა. ავტორი ეპაექრება ივანე ლოლაშვილს და აძლევს მას მეცნიერულად არგუმენტირე:ბულ პასუხს როგორც ზემოთაც აღინიშნა, ბ. კილანავამ „ილარიონ ქართველის ცხოვრებისადმი“ მიძღვნილ ნაშრომებში განსაკუთრებით ორი პრობლემა დასვა ორიგინალურად და გადაჭრა კიდეც. მან სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველად წამოაყენა დებულება: 1. „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე ათონური რედაქცია კიმენური ტექსტის მოკლე რედაქციაა და იგი ვრცელი რედაქციის პირველწყაროს წარმოადგენს; 2. თხზულების მეტაფრასული რედაქცია არ მომდინარეობს ვრცელი ტექსტისაგან, არამედ მისი პირველწყაროც აგრეთვე მოკლე რედაქციაა. ამ დასკვნების გამოტანას წინ უსწრებდა მკვლევრის მთავარი დებულება, რომ „ილარიონ ქართველის ცხოვრება“ ორიგინალური ქართული

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 366.

თხზულებაა და არა ბერძნულიდან ნათარგმნი თუ ნახევრადნათარგმნი. ამ მტკიცებულებებს თუ მოსაზრებებს გამოუჩნდნენ მიმდევრებიც და მოწინააღმდეგენიც. მოწინააღმდეგეთა შორის განსაკუთრებით თავი „გამოიჩინა“ ცნობილმა მეცნიერმა ივანე ლოლაშვილმა.

ივანე ლოლაშვილი „ცხოვრების“ 5 რედაქციას გამოყოფდა: ა) ბერძნულად შეთხზული ენკომია, რომელიც მიეწერება პროტოასიკრიტ ბასილი მონაზონს; ბ) ვრცელი ათონური რედაქცია, რომელიც კ. კეკელიძის მოსაზრებით, დაუწერია ბასილის ენკომიის საფუძველზე 991 წელს ეფთვიმე ათონელს; გ) მეტაფრასული რედაქცია, რომელიც წარმოადგენს ძველი ათონური რედაქციის გარდაქმნა – გადაკეთებას; დ) მოკლე ათონური, რომელიც გამოკრებილია ძველი ათონური რედაქციიდან; ე) სვინაქსარული, დაცული გიორგი მთაწმინდელის დიდ სვინაქსარაში.

ი. ლოლაშვილი უსაფუძვლოდ მიიჩნევს ბ. კილანავას ვარაუდს, რომ თავდაპირველი, კიმენური ტექსტი შეიძლება იყოს მოკლე ათონური რედაქცია, რომლითაც უსარგებლიათ ვრცელი ათონური და მეტაფრასული რედაქციების ავტორებს. ამასთანავე, მან კატეგორიულად გამორიცხა ისაკის ავტორობის შესაძლებლობა.

ბ. კილანავამ ზოგიერთი საკამათო საკითხის განმარტებით ნათელი მოფინა ი. ლოლაშვილის მიერ დაშვებულ შეცდომებს თუ მიუღებელ დებულებებს. მან შეძლებისამებრ დაადგინა „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მინაწერის სიყალბე. შენიშვნის ანალიზის შედეგად საეჭვო გახადა ბასილი პროტოასიკრიტის ავტორობა. მან თავის ნაშრომში პირველად დაადგინა, რომ ჩვენამდე მოუღწეველი თხზულება არ შეიძლება 876 წელს ენკომით გამოსულ ბერძენ მწერალს ეკუთვნოდეს. ბ. კილანავას აზრით, ფრაზა „ვითარცა... ისაკ... მოგვთხრა“ არ უნდა მომდინარეობდეს ბერძნული თხზულებიდან, არამედ მისი სათავე უნდა ვეძიოთ ქართულ „ცხოვრებაში“. ვრცელი რედაქციის შესავალში დასახელებული კაცი, რო-

მელმაც აღწერა ილარიონის ცხოვრება, არის უცნობი ქართველი მწერალი.[1] მკვლევრის თქმით, არ არსებობს არავითარი ისტორიული და ლიტერატურულ–თეორიული საფუძველი, რომ ბასილის შესხმა უცნობი ქართველი მწერლის „ცხოვრების“, ან ვრცელი ათონური რედაქციის დედნად ვიგულვოთ. არის კიდევ სხვა შენიშვნებიც ივანე ლოლაშვილის მხრიდან, რასაც ბეჟან კილანავა დამაჯერებელ პასუხს აძლევს. ერთი კია: ბ. კილანავა წუხს იმაზე, რომ „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ გარშემო მის მიერ ჩატარებული მუშაობა ივ. ლოლაშვილმა ჯეროვნად არ შეაფასა, ხშირად დაარღვია მეცნიერული ეტიკეტიც.

„აღმწერელი წიგნისა“. ბ. კილანავას „რჩეული შრომების“ მესამე ტომში შემდგენლებმა მთლიანად მოაქციეს მისივე მონოგრაფია – „ქართული დამწერლობისა და მწერლობის სათავეებთან“, რომელიც იხურება მომცრო წერილით – „აღმწერელი წიგნისა“. როგორც სპეციალისტებისა და დაინტერესებულ პირთათვის ცნობილია, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ შექმნა დაკავშირებულია ოთხი მოღვაწის სახელთან: გიორგი მერჩულე, თეოდორე (ხანძთის მონასტრის წინამძღვარი), მისი ძმა იოვანე, ნერსე კურაპალატის მემკვიდრე – ბაგრატ ერისთავთერისთავი. ამ უკანასკნელის წვლილი ზოგადად გარკვეულია: 958-966 წლებში მან „ნეტარისა მამისა გრიგოლის ცხოვრებაი ესე გაახლა სასწაულთა მათ გამოჯუებულთა შერთვითა“. რომელთა ზუსტი გამოწვლილვა, – წერს ბ. კილანავა, – დღეს, სათანადო ცნობების უქონლობის გამო, თითქმის შეუძლებელია.

თხზულების ავტორი რომ გიორგი მერჩულეა, ამაში ეჭვის შეტანა ყოვლად წარმოუდგენელია. გასარკვევი რჩებოდა საკითხი – „თეოდორესა და იოვანეს კონკრეტული წვლილისა ნაწარმოებთან მიმართებაში. ბ. კილანავა შეგვახსენებს უპირველესად კ.

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 377.

კეკელიძის მიდგომას მისადმი: „ხანძთის მონასტრის მოღვაწეს, ვინმე გიორგი მერჩულეს, როდესაც ხანძთაში წინამძღვრად ყოფილა თეოდორე. ამ უკანასკნელისა და მისი ძმის იოვანეს დახმარებით დაუწერია გრიგოლის ცხოვრება“.[1] თხზულებაში ვკითხულობთ: „ხოლო ხანძთისა წინამძღუარსა და იოვანე ძმისა მისისა და წიგნისა ამის აღმწერელისა გიორგი მერჩულისა – სამთავე ამათ ერთად გულსმოდგინებით დაიწერა ხანძთასა შინა გრიგოლის ცხოვრებაჲ ესე“. ამ ფრაზის საფუძველზე ივ. ჯავახიშვილი წერდა: „გიორგი მერჩულეს ეხმარებოდნენ ხანძთის იმდროინდელი წინამძღვარი და მისი ძმა იოანე. პირველი ალბათ როგორც სულიერი მამა და გამამხნევებელი, მეორე იქნებ ცნობების შეკრებითაც“.[2]

როგორც ბ. კილანავა მიუთითებს, ივ. ჯავახიშვილის თვალსაზრისს იზიარებს და ავრცობს პ. ინგოროყვა, რომელმაც აქცენტი გააკეთა სიტყვაზე – „გულს –მოდგინებაჲ“ თევდორე ხანძთელისა, საფიქრებელია, იმაში გამოიხატებოდა, რომ თევდორე, როგორც წინამძღვარი და „სულიერი მამა“ ხანძთის ძმობისა, იყო მაკურთხეველი და გამამხნევებელი გიორგი მერჩულისა წამოწყებული მუშაობის დროს, ხოლო იოვანე ხანძთელი, ძმა წინამძღვრისა, მეგობრულ თანადგომა–გამხნევებასთან ერთად, შესაძლოა ეხმარებოდა ავტორის ზოგიერთი ცნობის მოწოდებითაც, რომელიც მერჩულემ გამოიყენა როგორც მასალა“.

ბ. კილანავას თანახმად, ივ. ჯავახიშვილისა და პ. ინგოროყვას თვალსაზრისი არ ატარებს კატეგორიული მტკიცების ხასიათს. მკვლევარმა პირველთაგანმა გამოთქვა მოსაზრება, რომ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ შექმნაში თეოდორესა და იოვანეს წვლილის წარმოსაჩენად უწინარესად უნდა გაშიფრულიყო კონტექსტში ზმნა „დაიწერა“-ს მნიშვნელობა, რომელიც ერთადერთი

[1] კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 52.
[2] ი. ჯავახიშვილი, თხზულებანი, V III, თბ., 1977, გვ. 121.

გამოხატავს საკითხის ნამდვილ არსს. მას ამასთან დაკავშირებით მოაქვს საინტერესო მასალა: „უძველესი მანუსკრიპტების ანდერძ-მინაწერებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ძველ ქართულში ზმნა „დაიწერა“ ყოველთვის არ ყოფილა დაკავშირებული შემოქმედებით პროცესთან. იგი ამასთან ისეთი ტექნიკური ტერმინიც გახლდათ, რომელიც გულისხმობდა ხელნაწერთა გადაწერა–გადანუსხვასაც.[1] მკვლევარს ამის დამადასტურებელი საილუსტრაციო მასალებიც მოაქვს: იოანეს სახარების იოანე ოქროპირისეული თარგმანების გადამწერი დავით ტფილელი ამბობს: „დაიწერა ჴელითა დავითისითა“. შატბერდული სახარების, შესახებ ნათქვამია: „დაიწერა წმიდაჲ ესე სახარებაჲ შეტბერდს ჴელითა უცბად მჩხრეკელისა გაბრიელისითა“.[2]

ამ და სხვა შთამბეჭდავი მასალების მოხმობის საფუძველზე ბ. კილანავა გვაძლევს გიორგი მერჩულის ანდერძის სწორ ახსნა–განმარტებას და ნათლად აკონკრეტებს თეოდორესა და იოვანეს ღვაწლს: „ამ ანდერძით, თხზულების ერთადერთი ავტორია გიორგი მერჩულე, რასაც ადასტურებს მისი პირველი ნაწილი, რომელშიც მერჩულე „წიგნისა ამის აღმწერელის“, ანუ ავტორის პატივითაა მოხსენებული და ამითვე გამორჩეული დანარჩენი ორისაგან, მისთვის თხზულების „დაწერაში“, ანუ, დღევანდელი გაგებით, გადაწერა–გადანუსხვაში, დახმარება გაუწევიათ ხანძთის მონასტრის წინამძღვარს თეოდორეს და მის ძმას იოვანეს, როგორც ამას ანდერძის მეორე ნაწილი „იუწყება“.[3]

„ღვთისა და ადამიანის ურთიერთობისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში (V–XII სს). ნარკვევში შთამბეჭდავი შესავლის წამძღვარების შემდეგ ღვთისა და ადამიანის ურთიერთობის წარმოჩენას ბ. კილანავა „შუშანიკის წამებიდან“ იწყებს. არსებულ შეხე-

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 416.

[2] ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია, თბ., 1945, გვ. 932.

[3] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, III, გვ. 418.

დულებას – თითქოს ქრისტიანობა თავისი არსით ინტერნაციონალურია და ეროვნული იდეა მას არ აინტერესებს, მკვლევარი პასუხობს, რომ ძველ აღთქმაში ეროვნულ მისწრაფებათა გამოვლინების შესაძლებლობა უთუოდ იკვეთება, ხოლო „ქართული ჰაგიორგაფია, გარკვეულ გარემოებათა გამო ჭარბად სარგებლობს ამ შესაძლებლობით და უმთავრესად იქ სარგებლობს, სადაც ღვთისა და ადამიანის ურთიერთობაზეა საუბარი".[1]

ბ. კილანავას მიერ ყურადღებულია იაკობ ცურტაველისეული ფრაზა: ვარსქენი დატირების ღირსია, რადგანაც მას „არცა ჭირი ეხილა, არცა შიში, არცა მახვილი, არცა პყრობილებაჲ ქარისტესთვის". ჭირის, შიშის, მახვილის და პყრობილების ხილვა ის კომპონენტებია, რომლებითაც ადამიანი უკავშირდება ღმერთს. ამიტომაც აქცენტი თხზულებაში თვით ადამიანებზეა გადატანილი და საკუთრივ ღვთაებრივ მოვლენებს თითქმის არც ექცევა ყურადღება.[2] იქვე ავტორი განაგრძობს: „ღვთისა და ადამიანის ურთიერთობა ცალმხრივი ხასიათისაა, იგი ადამიანიდან გამომდინარეობს. ცურტაველი ამ აზრს ასე აყალიბებს: ღვთის ყოვლისშემძლეობა იმთავითვე მისი მარადიული „უძილობით", ანუ მოქმედებით განისაზღვრება: „და შენ ღმერთი ძილსა შინა ნუ გგონიეს, რომელმან განუმზადნის სიტყუანი პირსა კაცისა, რამეთუ იტყვის თვით უფალი: „მე მიუგო სიტუაჲ თქუენ წილ". ერთი შეხედვით, აქ სრული ურთიერთობაა მიღწეული: ღერთი თითქმის თვით ადამიანის სულშია დამკვიდრებული და მისი პირით მეტყველებს.[3] იქვე საინტერესოდ შენიშნავს ბ. კილანავა, რომ თავისთავად ღვთაების უწყვეტი ღვიძილობა ვერ განაპირობებს ადამიანთან მის ურთიერთობას. ადამიანი თვითონაა ვალდებული „ეძიოს" ღმერთი, თანაც მის ამ მისწრაფებაში გო-

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, თბ., 2009, გვ. 45.

[2] იქვე.

[3] იქვე, გვ. 45-46.

ნება სავსებით გამორიცხულია, რამეთუ ადამიანები ეძიებენ მას „ერთითა გულითა“.

ვარსქენს და მის შვილებს ეს „ერთი გული“ ღვთაებისათვის ვერ აღმოაჩნდათ, რადგანაც „ეშმაკი უთხრიდა მას“. ვარსქენსა და ღმერთს შორის ურთიერთობის მოშლა განაპირობა ვარსქენის პასიურობამ. რაც შეეხება შუშანიკს, იგი „წინაგამზადებულსა მას გზასა“ მიდის, რომელსაც იგი უსხეულოდ აჰყავს პირდაპირ ღმერთამდე. ბ. კილანავას შუშანიკის ღმერთთან დამოკიდებულების საფუძვლად ესახება ეროვნული მისწრაფება. მისი სული იმიტომ ადისო ზეცაში, რომ მან არ მიიღო მაზდეანობა (ირანული პოლიტიკა) და ეწამა ქრისტესთვის (ქართული ეროვნული პოლიტიკისთვის). შუშანიკი ღმერთსა და ადამიანს შორის ნამდვილ შუამავლად ირაცხება, ვინაიდან „საწუთროს მოყუარენი“ თუ ჭეშმარიტი მორწმუნენი მას ევედრებიან „ითხოს ღმრთისაგან მრავალთა მათთა შეცოდებათა“ შენდობა. შუშანიკი ღმერთთან შუამავლობას უწევს მხოლოდ ვარსქენის სარწმუნოებრივ-პოლიტიკური ორიენტაციის არ გამზიარებელთ.

„აბოს წამებაში“ ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთობის ჩვენებისას ბ. კილანავა შენიშნავს: თხზულების პირველივე სტრიქონიდან უკვე ნათელი ხდება, რომ ღმერთთან ადამიანის დამოკიდებულებაში ეკლესიის მსახურთა კლასობრივი პრიორიტეტი სავსებით განმტკიცებულია. სამოელ კათალიკოსი იმთავითვე გვამცნობს, რომ „ქრისტეს მიერ ქართლის კათალიკოსია“, ამიტომაც მისი უფლებები ხელშეუვალი უნდა იყოს.[1] თხზულების მიხედვით, ეპისკოპოსი ამქვეყნად დაიარება არა მხოლოდ ღვთის მიერ მოვლენილად, არამედ აგრეთვე, როგორც „ნაცვალი ღვთისა“. ეს გარემოება იმთავითვე განაპირობებს „აბოს წამების“ იდეოლოგიას მთლიანად.

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, თბ., 2009, გვ. 49.

ბ. კილანავა წერს: „საბანისძემ ქრისტეს მცნება გამოაცხადა ჭეშმარიტების ერთადერთ წყაროდ, რომელიც შეურყეველია და რომელსაც არავითარი მტკიცება არ ესაჭიროება. თუმცა იგი მაინც არ მისულა დოგმატიზმის იმ სახეობამდე, რომელიც ავტორიტარიზმის მომასწავებელი იქნებოდა. შ. ნუცუბიძის ენით რომ ეთქვათ, ქრისტე საბანისძისათვის იმიტომაა ჭეშმარიტების წყარო, რომ იგი თვითონაა ჭეშმარიტება და არა იმიტომ, რომ იგი ავტორიტეტია.[1] მოწამე აბოს ფიზიკური სიკვდილი ესახება ღმერთთან შეერთების უპირითადეს აქტად („ღმრთისა მიმართ მისვლა").

„თუ იოანე საბანისძემ ჭეშმარიტების წყაროდ ქრისტე აღიარა, – განაგრძობს ბ. კილანავა, – ხანძთელ – მერჩულემ „ქრისტეჲს ნაცვალობის" უკიდურესობამდე აღიარების წყალობით, იმავე ჭეშმარიტების წყაროდ ეპისკოპოსი მიიჩნია". მკვლევარი ყურადღებას მიაქცევს იმ გარემოებას, რომ X საუკუნისათვის ეკლესიის და საერო ხელისუფლების ავტორიტეტი გაწონასწორებული ჩანს. ძირითადად გაწონასწორებულია ღმერთთან მათი ურთიერთობაც, რადგანაც ორივეს „გულნი ჴელთა შინა ღმრთისაჲ".

ვინაიდან ბასილ კაბადოკიელი და გრიგოლ ნოსელი იყვნენ დიდი საეკლესიო მოღვაწენი, ამიტომაც საჭიროდ ჩავთვალე აქვე გამეანალიზებინა ბ. კილანავას საინტერესო გამოკვლევა – „ბასილ და გრიგოლის კულტი საქართველოში".

ბასილისა და გრიგოლის კულტი საქართველოში

კაბადოკიელი ძმები ბასილი და გრიგოლი ქრისტიანული სამყაროს უდიდესი მოღვაწენი არიან. ბ. კილანავას გამოკვლევა განამტკიცებს აზრს ქართულ მასალებზე დაყრდნობით, რომ ეს

[1] **შ. ნუცუბიძე**, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, I, გვ. 345.

განუმეორებელი მოღვაწენი წარმოშობით ქართველები იყვნენ, კოლხურ (მეგრულ–ჭანურ) ენაზე მოსაუბრენი.

როგორც ჩანს, ბ. კილანავას აღნიშნული ნაშრომის დასაწერად შთამაგონებელი და ბიძგის მიმცემი ყოფილა 1962 წელს ე. ხინთიბიძის მიერ გამოქვეყნებული წიგნი, რომელიც ბასილ კაბადოკიელის ვინაობა-სადაურობას ეხებოდა[1]: 1. ისტორიულ-ლიტერატურული წყაროებისა და მასალების ახლებურად გააზრების საფუძველზე მეცნიერმა ბასილ დიდი დაუკავშირა კავკასიურ–ეთნიკურ სამყაროს და გამოავლინა მისი ქართველური წარმომავლობა. „ბუნებრივია, – წერს ბ. კილანავა, – მსგავსადვე გადაწყდა მეორე გამოჩენილი ბიზანტიელი საეკლესიო მოღვაწის, ბასილი დიდის ძმის, გრიგოლ ნოსელის ვინაობის პრობლემაც. ე. ხინთიბიძემ თავის მომდევნო შრომებშიაც[2] ბეჯითად გაიმეორა ადრეული მოსაზრებანი და სცადა მისი განმტკიცება ზოგი დამატებითი მასალითაც“.[3]

ე. ხინთიბიძის გამოკვლევებს დიდი გამოხმაურება მოჰყვა. ს. ყაუხჩიშვილმა, ა. ბარამიძემ და სხვებმა მაღალი შეფასებები მისცეს მას, აღსანიშნავია, რომ ე. ხინთიბიძე თავის ნაშრომში საკუთარი თეორიისათვის, სხვათა შორის, გარკვეულ მნიშვნელობას ანიჭებს წმინდა ბასილის კულტის საქართველოში საყოველთაო გავრცელების ფაქტსაც, თუმცა მან ამის საილუსტრაციოდ შედარებით მწირი მასალა წარმოადგინა, – შენიშნავს ბ. კილანავა.[4] ამ მხრივ მან განაგრძო დაძაბული შრომა და საინტერესო შედეგებს

---

[1] **ე. ხინთიბიძე**, ბასილ დიდის სადაურობისათვის, საქართვ.მეცნ. აკად. საზოგად. მეცნ. განყოფ. „მოამბე“, 3, 1962, გვ. 125-151.

[2] **ე. ხინთიბიძე**, ბასილ კაბადოკიელის „სამოღვაწეო წიგნის“ ქართული რედაქციები, თბ. 1969, მისივე, ბიზანტიურ-ქართული ლიტ. ურთიერთობანი, თბ., 1969, გვ. 53-91, მისივე, ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთ. ისტორიისათვის, თბ., 1982, გვ. 257-262.

[3] **ბ. კილანავა**, რჩეული შრომები, II, თბ., გვ. 267.

[4] იქვე, გვ. 268.

მიაღწია. იგი წერს: „ბასილ დიდის პონტოელობის და, აქედან გამომდინარე, მისი ქართველური წარმოშობის მტკიცებისას ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს საქართველოს სწორედ ზღვისპირა (უმთავრესად სამეგრელოსა და აფხაზეთის) და ამ ზღვისპირეთთან ისტორიულად ურთიერთობაში მყოფ არქაულ (უმთავრესად სვანეთის) მხარეებში დადასტურებული მასალების გათვალისწინებაც, რომლებშიც ბასილის სახელი ინტენსიურად ფიგურირებს".[1]

მკვლევარი სვამს კითხვას: ვინ არის ბასილი? აქვს თუ არა მას რაიმე კავშირი ბასილ კაბადოკიელთან? ბ. კილანავას მიაჩნია, რომ ამ კითხვებზე დადებითი პასუხი გაიცემა იმ შემთხვევაში, როცა მეცნიერულად იქნება გათვალისწინებული ქრისტიან წმინდანთა მიმართება ქართულ წარმართულ პანთეონთან. იგი აფიქსირებს ვერა ბარდაველიძის მტკიცებულებას, რომ ქართული მასალებით, ბასილი მეტწილად საქონლის ღვთაებადაა მიჩნეული. მან იგი დაუკავშირა მის მიერვე გამოვლენილ ზოგადქართულ ღვთაება ბოსელს („ბომბღას"). ამასთან დაკავშირებით ბ. კილანავას მოაქვს ციტატა ვ. ბარდაველიძის მონოგრაფიიდან: „წმ. ბასილის ხსენება... ქართველ ხალხში მოცემულია დღეობა ახალწელიწადს, რომელიც ქრისტიანულ სამყაროში წმინდა ბასილის მოსახსენებელ დღედ ითვლებოდა. ის გარემოება, რომ ბასილი ჭიჭყნიას სახით წმ. ბასილის სახელი და მისთვის განკუთვნილი კვერი ბოსლობაში მოწმდება, წარმართულის ქრისტიანულთან სინკრეტიზმის მაჩვენებელია. ღვთაება ბოსელის დღეობაში... ქრისტიანული წმინდანი შეჭრილია და ამ ქართულ–წარმართული ღვთაების კულტის თანაზიარი გამხდარა".

ბ. კილანავას მიაჩნია, რომ ბოსელთან ბასილის ჩანაცვლების სურვილი განპირობებულია შემდეგი ფაქტით: ქრისტიანთათვის ღორის ხორცი ხსნილად აქცია სწორედ წმ. ბასილმა. ამის დასა-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, თბ., გვ. 268.

დასტურებლად მკვლევარს მოაქვს ასეთი ლეგენდა: „ერთხელ თურმე წმინდა ბასილი წირვად იდგა და იმ დროს მას ღორმა ახლო გაურბინა. ღორს მუცელში ეშმაკი ჰყავდა და იმის ხორცი არ იჭმებოდა. წმინდა ბასილი ხელში ჯვრით ღორს გამოეკიდა და სწორედ იმ დროს წამოეწია, როდესაც ღორი წყალში გადახტომას აპირებდა. წმ. ბასილმა მოასწრო და კუდზე ფეხი დააბიჯა. იმავ წამში ეშმაკი ღორიდან გამოხტა და წყალში გადავარდა. მაშინ ბასილმა ღორი აკურთხა და საჭმელად გაგვიჩინაო, ამიტომ ღორს კუდის ბოლო გაბრტყელებული აქვსო“.[1]

მეცნიერი ჩვენს ყურადღებას მიაქცევს იმ გარემოებას, რომ ქართული მასალებით, ბასილი ვერ ეტევა საქონლის მფარველის ფუნქციებში. ახალი წლის დღესასწაულის სვანური სალოცავები ადასტურებენ, რომ იგი არა მხოლოდ საქონლის მფარველია, არამედ წლის შეცვლაც, ადამიანთა გამრავლებაც, მათი მოვლა-პატრონობაც, ქვეყნად მშვიდობის დამკვიდრებაც ევალება. მას მოაქვს ვ. ბარდაველიძის მტკიცებულებანი სხვადასხვა მასალაზე დაყრდნობით, რომ წმინდა „ბასილი გაიგივებულია „წლის შემცვლელ“ ღვთაებასთან, ხოლო ეს უკანასკნელი – სამყაროს პატრონ, მთავარ ღვთაება ფუსნაბუასდიასთან. საბოლოოდ ეს ნიშნავს წმინდა ბასილისა და ფუსნაბუასდიას იდენტიფიცირებასაც.

გ. კილანავას თვალსაზრისისთვის ყველაზე საინტერესო სწორედ აღნიშნული გარემოებაა: ბოსელის თანაზიარი წმინდა ბასილი ვერ ეტევა საქონლის ღვთაების ფუნქციებში და ირიცხება ადამიანისა და, საერთოდ, სამყაროს მფარველადაც.

საგულისხმოა, რომ სვანური სალოცავების ტექსტის მიხედვით, ახალი წლის წინა დღეს წმინდა ბასილი ყოველთვის ზღვასთან დაკავშირებით მოიხსენიება: „ბასილ ზღვის კალანდის ღმერთო“; „ბასილ ზღვის კალანდისაო“. წმ. ბასილი „ზღვის ბასილა-

[1] „ნაკადული“, 1905, 114. გვ. 135; „მოამბე“, 1897, 1, გვ. 91; შდრ. ს. მაკალათია, ახალწელიწადი საქართველოში, გვ. 43-44.

დაა“ წოდებული: „წლის ძალის შემცვლელო ზღვის ბასილ კალანდისაო“. ეს ყველაფერი საბოლოოდ ადასტურებს წმინდა ბასილის კავშირს ზღვასთან. ამასთანავე, უცხოური წყაროები მიუთითებენ ბასილ დიდის პონტოელობაზე. ამ მხრივ ბ. კილანავას საინტერესოდ ესახება ბასილის მეგობრის, გრიგოლ ნაზიანზელის, თხზულება „ბასილ დიდის ეპიტაფია“, რომლის ავტორი თავისი შესხმის ობიექტის წინაპრებს პონტოელებად მოიხსენიებს. ამ სიტყვის არა მხოლოდ „გეოგრაფიული“, არამედ ეთნიკური გაგებითაც. ბასილის წინაპრები მემკვიდრენი ყოფილან არგონავტთა თქმულებისა: „რამეთუ მრავალთა მამისა მისისათვის პონტო წინადაგდებო თხრობათა და არავის ძველთაგანისას უადრეს – ჰყოფს მის თვისთა საკვირველებათა, რომელთაგან აღსავსე ყოველნი აღმწერლობანი და სიტყვამოქმედებანი“.

ბ. კილანავას შენიშვნით, გრიგოლ ნაზონზელის მიერ დამოწმებული „მისი ძველი საკვირველებები“ არის კოლხეთის ძველი ამბები, არგონავტების ციკლის ძველი თქმულებები.[1] აქვე ბ. კილანავა აფიქსირებს გრიგოლ ნაზიანზელის დასახელებულ თხზულებაზე დართულ ეფრემ მცირის კომენტარებში საგანგებოდ წარმოჩენილ ბასილის პონტოურ წარმომავლობას. ასევე, უძველესი ქართული ჰიმნოგრაფიული ტექსტები ერთსულოვნად აღნიშნავენ ბასილის პონტოურ წარმომავლობას.

ბ. კილანავას უნიკალურ შემთხვევად ესახება ის გარემოება, რომ ბასილის პონტოელობა, ანუ „ძუღუაშობა“, ერთსა და იმავე დროს, მის სადაურობაზე მიანიშნებს და აგრეთვე მის სინკრეტიზაციაზეც წარმართულ ღვთაებასთან.

ბ. კილანავას ინტერესს აღრმავებს ვ. ბარდაველიძის ნაშრომიდან ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტი. ეს არის მრავალი სალოცავი, რომლებშიც ბასილთან ერთად მოხსენიებულია გრიგოლიც (სვანურში დაკანონებული გამოთქმით: გრიგოლ, იგივე ფორმა დას-

[1] შდრ. **ე. ხინთიბიძე**, ბიზანტიურ-ქართული ლიტერატ. ურთიერთ., გვ. 75.

ტურდება მეგრულშიც), თანაც როგორც ბუღუაში, „გირგოლ ბასილი ბუღა კალანდაშ“ („გირგოლ ბასილი ზღვის კალანდისაო“).

„არ შეიძლება ორი აზრი არსებობდეს, – წერს ბ. კილანავა, – რომ სვანურ სალოცავებში ბასილთან ერთად დასახელებული გრიგოლი იგივე ბასილის ძმა გრიგოლ ნოსელია, უდიდესი მოღვაწე ქრისტიანული სამყაროისა... ბასილ და გრიგოლი, როგორც ქართველთა დიდი ზღვისპირელი წინაპრები, ზღვის ღვთაებად დასახული ჰყავდა სრულიად საქათველოს, დასავლეთსაც და აღმოსავლეთსაც.[1]

საკითხთან დაკავშირებით ბ. კილანავას მიერ გამოტანილ დასკვნებს საგანგებოდ ამოვწერთ მთლიანად:

1. ბასილ დიდი ხაზგასმულადაა აღზევებული ქართულ სამყაროში მოღწეულ მასალათა მიხედვით, რომელიც არქაულია და ნდობას იმსახურებს. იგი ადამიანისა და საქონლის, საზოგადოდ ქვეყნიერების მფარველ ღვთაებადაა აღზევებული, მაგრამ უწინარესად „ბუღუაშია“, ზღვის მცველი, ზღვის მფარველი ღვთაება;

2. ქართული ზეპირსიტყვიერება და ეთნოგრაფიული ყოფა ასევე განადიდებს გრიგოლსაც, როცა მას, ბასილთან ერთად, ზღვის მცველად რაცხს. დასახელებული ფოლკლორულ–ეთნოგრაფიული ყოფის ჩვენებას განამტკიცებს ძველი ქართული ეპიგრაფიკული მასალაც;

3. თავისთავად ბასილთან ერთად გრიგოლის მოხსენიება საეჭვოს არ ხდის მათს იდენტიფიკაციას ძმებთან – ბასილ დიდთან და გრიგოლ ნოსელთან;

4. ქართულ-ქართველური წერილობითი და ზეპირი მასალა განამტკიცებს აზრს ბასილის (აქედან: გრიგოლისაც) პონტოური, ანუ ქართველური, წარმომავლობის შესახებ, ხოლო ქართველთა შეგნებაში მათი აღზევება ზღვის მფარველ ღვთაებად ეროვნულ

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, თბ., გვ. 288.

ტენდენციებთან ერთად, ალბათ, იმანაც განსაზღვრა, რომ ეს წმინდანები პონტოელები, ანუ ზღვის სანაპიროს მკვიდრნი იყვნენ.

5. ბასილისა და გრიგოლის (განსაკუთრებით პირველის) უპრეცენდენტო კულტი ქართულ (უწინარესად, სვანურ) სინამდვილეში უნდა მიანიშნებდეს მათსავე ქართულ (ქართველურ) წარმომავლობაზე.[1]

დასკვნების ბოლოს ბ. კილანავა აკეთებს მინაწერს, სადაც საუბარია ე. ხინთიბიძეზე, რომელმაც ბასილისა და გრიგოლის სადაურობა – ვინაობის დასადგენად ხელახალი და სპეციალური დაკვირვების საგნად აქცია უცხოური, განსაკუთრებით ბერძნული, პირველწყაროები (იოსებ ფლავიოსი, ევსტათი ანტიოქელი, თეოდორიტე კვირელი, კონსტანტინე პორფიროგენეტი, ლეონტი გრამატიკოსი), რომლებიც დამოუკიდებლად თუ სხვადასხვა უძველეს ტექსტთა ინტერპრეტაციით განამტკიცებენ თვალსაზრისს, რომ მესხები კოლხების მონათესავენი იყვნენ.[2] ამის საფუძველზე მეცნიერი ფიქრობს, რომ ბასილი და გრიგოლი შინაურობაში მშობლიურ (ქართულ) ენაზე მეტყველებდნენ.

ეს შეხედულება ბ. კილანავას არ მიაჩნია მართებულად, რადგან არცერთ პირველწყაროში მესხები არგონავტთა თქმულების უშუალო მემკვიდრეებად არ არიან გამოყვანილნი, რაც არ ითქმის ბასილსა და გრიგოლზე. როგორც ზემოთაც ითქვა, ისინი შთამომავალნი არიან იმ ხალხისა, რომლის შესახებაც არგონავტების თქმულებაშია მოთხრობილი. ეს ხალხი კი, – წერს ბ. კილანავა, – იმავე არგონავტების თქმულებით, ერთადერთი კოლხია და სხვა არავინ. ამიტომაც უნდა ვაღიაროთ, რომ ბასილი და გრიგოლი შინაურობაში მეტყველებდნენ კოლხურად (მეგრულ–ჭანურად, ანუ ზანურად).

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, თბ., გვ. 289-290.

[2] ე. ხინთიბიძე, ქართულ-ბიზანტ. ლიტერატ. ურთიერთობის ისტორიისათვის, გვ. 232-235.

1. შენიშვნები „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის წყაროზე

დროთა მანძილზე „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის წყაროზე დაწერილ მასალებს თავი რომ მოუყარო, ერთ დიდ, სქელტანიან წიგნს აიწონის. ერთმანეთს ეჯახებოდა ორი, ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავებული, აზრი: რუსთაველის პოემის ფაბულა ორიგინალურია თუ ნათარგმნი ან შეთვისებული სხვა ენიდან. საბედნიეროდ, რუსთველოლოგიური კვლევების თანამედროვე ეტაპზე დადებითად და, ვფიქრობთ, საბოლოოდაც გადაწყვეტილია: „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულა ისევე ეკუთვნის რუსთაველს, როგორც თავად პოემა. ამ საკითხის გარკვევაში ბ. კილანავამ გაიღო მოკრძალებული წვლილი. ამ მხრივ უნდა დავასახელოთ მისი ნარკვევი „შენიშვნები „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის წყაროზე“.

მკვლევარს აღნიშნულ ნაშრომში დაფიქრების და განსჯის ობიექტად გაუხდია „ვეფხისტყაოსნის“ ათზე მეტი უძველესი ხელნაწერისათვის საწყის სტროფად თანმხლები მინაწერი:

„პირველ თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად,
უხმობთ ვეფხისტყაოსნობით, არსსა შეიქმს ხორცს არ სულად.
საეროა, არ ახსენებს სამებასა ერთარსულად,
თუ უყურა მონაზონმა, შეიქმნების გაპარსულად“.

ბ. კილანავა შეგვახსენებს, რომ პოემის ამ მინაწერს შეეხნენ: ალ. ბარამიძე, ზ. გამსახურდია, აკ. გაწერელია, ბ. დარჩია, კ. კეკელიძე, მ. მახათაძე, ტ. რუხაძე, ს. ცაიშვილი, დ. ჯანელიძე, შ. ხიდაშელი და სხვანი. ამასთანავე, მასთან დაკავშირებულ ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხთა შემდგომ დამუშავებას სრულიად განსხვავებული ღვაწლი დასდო შ. ონიანმა. მკვლევართა უმეტესობამ მიიჩნია, რომ საანალიზო სტროფი წარმოადგენს სამღვდელოების მხრიდან რუსთაველის დასამცირებლად ან შესაჩვენებლად დაწერილ პასკვილს. ბ. კილანავა კ. კეკელიძის

ნათქვამ-ნაფიქრალს გვაცნობს: ზემოთდასახელებულ მინაწერ სტროფზე დაყრდნობით შეუძლებელია ვიმსჯელოთ რუსთაველის რელიგიურ მსოფლმხედველობაზე, რადგანაც ეს სტროფი შინაარსობრივად ბუნდოვანია და ენობრივ-მხატვრულად მეტად ღარიბი. დიდი მეცნიერი იქვე დასძენს: ინტერპოლატორს არა აქვს ნათქვამი, – რუსთაველი სამებას არ ახსენებსო, – პირიქით, ის თვლის, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ სამება ნახსენებია, უკმაყოფილოა მხოლოდ იმით, რომ იგი (სამება) „ერთარსებით“ არაა მოხსენებული.

კ. კეკელიძე თვლიდა, რომ მინაწერი სტროფი არისო „უხეირო მიბაძვა და გამოძახილი პროლოგის იმ სტროფისა, სადაც ნათქვამია: „ესე ამბავი სპარსული ქართულად ნათარგმანები“.[1] აქედან გამომდინარე, ბ. კილანავას აღნიშვნით, ნებსით თუ უნებლიეთ, საანალიზო სტროფის კვლევა პოემის ფაბულის წყაროს (თვით ფაბულის) გენეზისის საკითხს დაუკავშირდა. რადგანაც „მინაწერი სტროფის პირველ ტაეპსა („პირველ თავი დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად?) და პოემის პროლოგის საჭოჭმანო ტაეპს („ესე ამბავი სპარსული...“) შორის დანახულ იქნა გენეტიკური კავშირი, მკვლევართა გარკვეულმა ნაწილმა თქვა: ინტერპოლატორიც ადასტურებს, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ სპარსული ნაწარმოებიაო“.[2] სხვანაირად ფიქრობდა მ. გუგუშვილი: „უფრო საფიქრებელია, რომ ამ სტროფის ავტორი მიუთითებს „ვეფხისტყაოსნის დასაწყისის სპარსულობაზე“.[3] საუბარია პოემის პროლოგის სპარსულობაზე.

ბ. კილანავა საკითხში ჩაღრმავების საფუძველზე მივიდა მართებულ დასკვნამდე: ინტერპოლაციის პირველი ტაეპი –

---

[1] კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1958. 188;
[2] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, თბ., 2009, გვ. 306.
[3] მ. გუგუშვილი, პოლემიკა რუსთაველის გარშემო (XVI-XVII სს.) თბ., 1966, გვ. 18.

„პირველი თავი, დასაწყისი, ნათქვამია იგ სპარსულად“ გენეტურად არაა დაკავშირებული პროლოგისეულ ტაეპთან – „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათრგმანები“. იგი არ წარმოადგენს მის „უხეირო“ თუ გამართულ გამოთქმას. მკვლევარი სვამს ლოგიკურ კითხვას: შეიძლება თუ არა, პროლოგი მივიჩნიოთ „ვეფხისტყაოსნის“ პირველ თავად, საკუთრივ პოემაში გადმოცემული „ამბის“ დასაწყისად? ამ კითხვაზე დადებით პასუხს პოულობს საერთოდ პოემისა და პროლოგის ერთობლივ დასათაურებაში: „ამა ამბისა დასაწყისი პირველი ამო და სასმენელად შევნიერი სწავლისათვის მოშაირეთასა, ტარიელსა და ნესტანდარეჯანს „ვეფხისტყაოსნობით“ უხმობენ“. აქედან ჩანს, – შენიშნავს მეცნიერი, – რომ პროლოგი პოემის „ამბავშია“ შეტანილი და ითვლება მის დასაწყისად, ანუ „პირველ თავად“, რომელიც, მართლაც „მოშაირეთა სწავლას“ შეიცავს.

ბ. კილანავას არ ეეჭვება, რომ მინაწერი სტროფის „პირველი თავი“ ანუ „დასაწყისი“ სწორედ საერთოდ პოემის პროლოგს უნდა ნიშნავდეს: „ინტერპოლატორი იმას კი არ ამბობს, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ სპარსული ნაწარმოებიაო, არამედ მხოლოდ იმას გულისხმობს, „ვეფხისტყაოსნის“ საკუთრივ პირველი თავი, დასაწყისი, ანუ პროლოგიაო „სპარსულად ნათქვამი“. ამდენად, ინტერპოლატორი არ არის ის პიროვნება, რომელიც აღიარებს საკუთრივ პოემის თხრობით ნაწილს, ფაბულის სპარსულ წარმომავლობას“.[1] იგი აქვე აფიქსირებს ა. გაწერელიას შენიშვნას, რომ მინაწერი სტროფის „კრიტიკა არ შეხება პოემის სიუჟეტის შემცველ ნაწილს, რადგან ავტორს იქ არ შეეძლო აღენიშნა სამების მომენტი, ამის სურვილი კიდევაც რომ ჰქონოდა: პოემის გმირები მაჰმადიანები არიან, რომელთაც უნდა დაეცვათ თავისი რელიგიის გაგება“.[2]

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 316.

[2] ა. გაწერელია, ნარკვევები, თბ., 1938, გვ. 37.

ამის შემდეგ ბ. კილანავა მიადგა მთავარ საკითხს, რაც სიტყვა „სპარსულის“ გარკვევას შეეხება, რომელიც ძველ ქართულ მწერლობაში პოლისემანტურია (მისი კვლევის ისტორია და შედეგები წარმოდგენილია ვ. გაბაშვილის, პ. მარგველაშვილის, ნ. ჯიშკარიანის სპეციალურ ნაშრომში): „მას უმთავრესად „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულასთან მიმართებაში კვლევის ხან-გრძლივი ისტორია აქვს. გამოითქვა მოსაზრება მისი, როგორც ლიტერატურულ-თეორიული ტერმინის, არსებობის შესახებ ქართული ესთეტიკური აზროვნების ისტორიაში (მხედველობაშია მიღებული რ. სირაძის მოსაზრება – ტ. მ.). ეტყობა, იგი „მართლის თქმის“, „ჭეშმარიტად თხრობილის“ საპირისპირო შინაარსის შემცველიცაა და გულისხმობს მხატვრული ფანტაზიით შექმნილ სინამდვილესაც. შესაძლოა, მინაწერი სტროფის საანალიზო ტაეპშიც იგი ლიტერატურულ-თეორიული შინაარსით იყოს გაჯერებული, თანაც ჰქონდეს რამდენადმე განსხვავებული მნიშვნელობაც“.[1]

ბ. კილანავა ეთანხმება ნიკო მარის მოსაზრებას, როცა ეს დიდი მეცნიერი „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის პროტოტიპს, „სქემას“ სპარსულ სინამდვილეში ეძებდა და პოულობდა კიდევაც. ამის გათვალისწინებით ბ. კილანავა ლოგიკურად ვარაუდობს: „ინტერპოლატორის აზრით, რუსთაველის მთელი „ვეფხისტყაოსანი“ კი არაა „სპარსული“, არამედ მისი მხოლოდ „პირველი თავი, დასაწყისი“, ანუ პროლოგი. ის, სტრუქტურული თვალსაზრისით, პოეტმა „თქვა“, ააგო „სპარსულად“, ანუ სპარსული ეპიკის წაბაძვით. მან იგი გარკვეულ თეორიულ-ლიტერატურულ „სქემას“, მოდელს, ტრადიციულ სტრუქტურას დაუქვემდებარა“.[2]

ამის შემდეგ ბ. კილანავამ განსჯის ობიექტად აქცია ანტონ ბაგრატიონისეული გამოთქმა, რომელიც მისივე „წყობილსიტყვა-

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 317.

[2] იქვე, გვ. 318.

ობაში“ ფიგურირებს. რუსთველისადმი მიძღვნილ იამბიკოში დიდი ანტონი წერს:

„შოთა ბრძენ იყო, სიბრძნის-მოყუარე ფრიად,
ფილოსოფოსი, მეტყუელი სპარსთა ენის;
თუ სამ სწადოდა, – ღმრთისმეტყუელიცა მაღალ;
უცხო, საკჳრველ პიიტიკოს-მესტიხე;
მაგრამ ამაოდ დაჰშურა, საწუხ არს ესე!“[1]

ამ იამბიკოში ბ. კილანავას ყურადღებას იქცევს მეორე ტაეპი: „მეტყუელი სპარსთა ენის“. როგორ უნდა გავიგოთ იგი? სავსებით მისაღები და გასაზიარებელია მკვლევრისეული დასკვნა: „სპარსთა ენის მეტყველებაში“ თუ სპარსული ენის ცოდნას ვიგულისხმებდით, მაშინ სავსებით გაუგებარი იქნებოდა მისი (სპარსული ენის პრაქტიკული ცოდნა) შეპირისპირება სულიერი კულტურის ისეთ დარგთან, როგორიც ღვთისმეტყველებაა. ამიტომაც ჩვენ ვფიქრობთ, რომ რაკი მეორე ანტინომის („ღმრთისმეტყუელება“) შინაარსი სავსებით გამჭვირვალეა და გულისხმობს საზოგადოდ სასულიერო მწერლობის დარგში მოღვაწეობას, ისიც უნდა ვიფიქროთ, რომ „სპარსთა ენით მეტყველება“ ასევე საზოგადოდ საერო მწერლობის დარგში მოღვაწეობას ნიშნავს და არა უთუოდ სპარსთა ნაზღაპრი, „ნაჭოერი“ ამბების გალექსვას, მით უფრო – სპარსული ენის ცოდნას. „სპარსთა ენისმეტყველება“ მხოლოდ ფორმალურად (გარეგნულად) არის დაკავშირებული სპარსულ სამყაროსთან... ანტონის იამბიკოში „სპარსთა ენა“ ფარდია საერო მწერლობისა... ანტონ ბაგრატიონი არ არის ის პიროვნება, რომელიც „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსულ წარმომავლობას აღიარებს, ანტონი მხოლოდ იმას გვეუბნება, რომ რუსთაველის პოემა საერო ხასიათის ნაწარმოებიაო, რის გამოც პოეტს, საპირისპიროდ „ღვთისმეტყუელისა“, უწოდებს

[1] ანტონ ბაგრატიონი, „წყობილსიტყვაობა“, თბ., 1980, გვ. 281.

„სპარსთაენისმეტყუელს“.[1]

საგულისხმოა, რომ ამ გაგებით ბ. კილანავა ცდილობს თეიმურაზ პირველსაც შეუმსუბუქოს ის უმძიმესი ბრალდება, რაც ამ ტრაგიკულ პიროვნებას წაუყენა შთამომავლობამ. მხედველობაშია მიღებული თეიმურაზის ნათქვამი: „სპარსთა ენისა სიტკბომან მასურკა მუსიკობანი... მძიმეა ენა ქართველთა“... მოვუსმინოთ მეცნიერს: „იქნებ კახთა მეფეს ამით თავისი დაუძინებელი პოლიტიკური მტრის – სპარსელების ენა კი არ შეუქია და საკუთარი მრავალტანჯული ხალხის ღვიძლი ენა კი არ დაუწუნია (წინააღმდეგ შემთხვევაში, მისი ქმედება ფსიქოლოგიურად აუხსნელი დარჩებოდა), არამედ მაშინდელი მკითხველისათვის სავსებით მარტივად და გასაგებად უთქვამს: საერო მწერლობის („სპარსთა ენის“) სიტკბომ მასურკა პოეტობა. რაც შეეხება სასულიერო მწერლობას („ქართველთა ენას“), ის „მძიმეა“, ღრმაა, ამაღლებულია, რთულია, ამდენად, იქ „მუსიკობა“ ძნელია... ამ გაგებით, თეიმურაზს „ქართველთა ენა“ კი არ დაუმცირებია, არამედ, პირიქით, „სპარსთა ენაზე“ მაღლა დაუყენებია“.[2]

2. „ვეფხისტყაოსნის“ უცნობი ხელნაწერი

სტატიაში ავტორი გვაცნობს 1966 წელს, ჯერ კიდევ სტუდენტობის პერიოდში, თუ როგორ ჩაუვარდა ხელში რევაზ ჩხარტიშვილის მეშვეობით, „ვეფხისტყაოსნის“ უცნობი ხელნაწერი. ხელნაწერის მფლობელი ყოფილა თბილისელი მოქალაქე, მიხეილ ჯავახიშვილის ახლობელი, ანიკო ჭრელაშვილი. ხელნაწერის არქეოგრაფიით დაინტერესებულ ბ. კილანავას გაურკვევია, რომ პოემის აღნიშნული ხელნაწერი მზითვად გამოჰყოლია ფირან კორინთელის დედას – მელანიას (ბ. კილანავა აქვე შენიშნავს, „ფრიად საყურადღებოა ის გარემოება, რომ პირველი

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 324.

[2] იქვე, გვ. 325.

თარიღიანი ხელნაწერი „ვეფხისტყაოსნისა“ ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელ საზოგადოებას ექვთიმე თაყაიშვილის მეშვეობით სწორედ კორინთელებისაგან შეუძენია), მელანიას ვაჟიშვილმა ფირანმა, თავის მხრივ, თურმე იგი მზითვად გაატანა თავის ასულს - ნინოს, რომელიც ცოლად გაჰყოლია დიდი ქართველი მწერლის მიხეილ ჯავახიშვილის ახლობელს - სოლომონ ჯავახიშვილს. ბოლოს კი ამ ხელნაწერის არსებობა სცოდნიათ ნიკო ჭრელაშვილის ნათესავს ვალერიან გაფრინდაშვილს, ასევე შალვა დადიანს, რომელსაც 1937 წელს ხელნაწერის პატრონისათვის უთხოვია მისი დათმობა, მაგრამ უარი მიუღია. უარით გაუსტუმრებიათ ვალერიან გაფრინდაშვილიც. ბ. კილანავა წერს: „ეს ხელნაწერი გარკვეულ ყურადღებას იმსახურებს როგორც შედგენილობით (იგი ვახტანგისეული ტექსტიდან მომდინარეობს, დართული აქვს ვახტანგისავე განმარტებები), ისე მარგინალური მინაწერებითაც“.[1] მკვლევარი იძლევა მის აღწერილობას. ვარაუდობს, რომ იგი გადაწერილი უნდა იყოს XIX საუკუნის პირველ ნახევარში: „გადამწერი ხშირად შეგნებულად ცვლის ნაბეჭდი ტექსტის ამა თუ იმ სიტყვას, ზოგჯერ ფრაზის სინტაქსურ წყობასაც კი. ჩვენ მთლიანად ვახტანგისეული და ხელნაწერისეული „თარგმანი“ შევადარეთ ერთმანეთს. აღმოჩნდა, რომ გადამწერი, მართალია, იმეორებს ვახტანგისეულ ტექსტს, უშვებს კორექტულ შეცდომებსაც, მაგრამ უმეტეს შემთხვევაში, საკუთარი მოსაზრებებით ასწორებს მას“.[2] მკვლევარს სანიმუშოდ რამდენიმე მაგალითი მოაქვს. გადამწერი, ამასთანავე, თურმე ამა თუ იმ აზრის გასაძლიერებლად ვახტანგის ტექსტს ცალკეულ სიტყვებს უმატებს. გადამწერს ბოლო 91 სტროფის განმარტება გადმოუწერია. საკუთრივ პოემის ტექსტების ურთიერთმიმართებისას ბ. კილანავას მიერ შედარებული

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, თბ., 2009, გვ. 60.
[2] იქვე, გვ. 62.

300-ოდე სტროფიდან გაირკვა ვარიანტულ სხვაობათა არსებობა.

ბ. კილანავას მიერ ჩატარებული სამუშაო და დაკვირვებე-ბი იმის საფუძველს იძლევა, რომ ანიკო ჭრელაშვილის ოჯახში დაცულმა „ვეფხისტყაოსანმა“ კუთვნილი ადგილი უნდა დაიჭი-როს პოემის ხელნაწერ მემკვიდრეობაში.

3. „ვეფხისტყაოსნის“ ერთი საჭირო სტროფის შესახებ

ნარკვევის დასაწყისში ბ.კილანავა შეგვახსენებს, რომ ვახტან-გისეული „ვეფხისტყაოსნის“ რაობაზე მეცნიერებაში ორი ურთი-ერთგამომრიცხავი შეხედულება გაბატონდა. ერთი ნაწილი მკვლევარებისა მას მიიჩნევდა რომელიღაც უძველესი ხელნაწე-რებიდან გადმობეჭდილ ტექსტად, მეორე ნაწილი კი – ხელოვ-ნურად დამუშავებულ ტექსტად ანუ კრიტიკულად. პ. ინგოროყვა დაბეჯითებით ამტკიცებდა: ვახტანგ მეექვსეს არავითარი შეს-წორება არ შეუტანია „ვეფხისტყაოსნის“ დედანში და უცვლელად დაუბეჭდავს, რომელიღაც ძველი ხელნაწერი.[1] მანვე პოემის დასაწყისი („პირველი თავი, დასაწყისი“...), რომელიც ვახტანგის გამოცემაში არ შესულა, შემთხვევით გამორჩენილად გამოაცხა-და. ბ. კილანავა ამ საკითხზე მსჯელობისას შენიშნავს: ვახტანგს არა მარტო „ორად ორი“ რუსთველური სტროფი გამორჩენია, არამედ გაცილებით მეტი რაოდენობისა, რომელზეც ბევრი თქმულა და დაწერილა სამეცნიერო ლიტერატურაში.

ვიდრე მთავარ საკითხზე მსჯელობას დაიწყებდეს, ბ. კილა-ნავა მკითხველს გაარკვევს შემდეგში: „ძველ ქართულ ტექსტებში დიალოგების წარმართვა გარკვეულ პრინციპზეა აგებული: დიალოგის წინ თითქმის ყოველთვის მითითებულია იმ პირზე, რომელსაც ნათქვამი ეკუთვნის... გმირთა გასაუბრების რუსთვე-ლური მანერაც ძველ ტრადიციას მისდევს: როცა „ვეფხისტყა-

[1] პ. ინგოროყვა, თხზულებანი, I, თბ. 1963, გვ. 17.

ოსნის“ გმირები საუბრობენ, რუსთველი მოგვაგონებს ხოლმე: „ავთანდილ იტყვის“; „ფრიდონ თქვა“, „მეფემან ბრძანა“ და ა. შ. განმეორებით მიმართვისას რუსთველი იტყვის: „კვლა ბრძანა“, „კვლაცა ჰკადრა“, „კვლა ეუბნების“, „მერმე უთხრა“ და ა. შ.[1]

მკვლევარი აქვე მიუთითებს ამ მანერის დარღვევაზე სათანადო საილუსტრაციო მასალის საფუძველზე. ავტორი ამის შემდეგ ყურადღებას ამახვილებს ხელნაწერს H-757-ში საცილობელ ადგილზე მოპოვებულ ორ სტროფზე, რომელთაგან ერთი, ხელნაწერის მიხედვით – რიგით მეორე. უნდა ეკუთვნოდეს რუსთაველს. ეს სტროფი ავსებს პოემის ტექსტუალურ ნაკლო-ვანებას, მისდევს დიალოგის აგების ტრადიციას და, რაც მთავარია, მის შინაარსში სრული გარკვეულობა შეაქვს.[2] ბ. კილანავა იმოწმებს ორივე სტროფს:

„მეფე ლაღი და წყლიანი, გამხიარულდა მეტადრე,
სიცილით უთხრა ავთანდილს: „შვილად გზრდი, მით შემეკადრე.
იცი, არ გიწყენ, გაზრდილო, მიე შემართვე ზედადრე
თუ არ გასწბილდე, მაჯობო, ბედი გათოვდეს ბედადრე.“
როსტევან უთხრა: „ვით მკადრე, არ ეჭვდი ჩემგან წყენასა,
რისთვის შემკადრე საუბრად, ვით ათქმევინე ენასა?
სრულ სჰათა ყური მოუპყრან, ჩემთა ნათქვამთა სმენასა;
თუ არ გასწბილდე, მაჯობო, ბედი გითოვდეს, ზე ნამსა.“

ამის შემდეგ რუსთველოლოგ ბ. კილანავას მოაქვს საილუსტრაციოდ მისთვის საინტერესო ადგილი აღდგენილი სტროფით და გამოაქვს დასკვნა, რომ ჩამატებული სტროფი მთლიანად ამართლებს ტექსტის შინაარსობრივ მხარეს, ამასთანავე, დიალოგების აგების ძველქართულ და რუსთველურ ხერხს, ერთი აზრი ლოგიკურად გამომდინარეობს მეორისაგან. დასახელებული სტროფების ამგვარი ურთიერთმიმართების გამო რუსთველურად მიაჩნია მეცნიერს H-757 ხელნაწერის ზემოაღნიშნული ორი

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 68.
[2] იქვე, გვ. 69.

სტროფიდან რიგით პირველი სტროფი. აღდგენილი სტროფის რუსთველურობაზე. – წერს ბ. კილანავა, – ისიც მიუთითებს, რომ „ავთანდილიცა დამორჩილდის“.[1] იგი კატეგორიულად არ გამორიცხავს მეორე სტროფის რუსთველურობასაც, რადგანაც აზრთა მდინარება მასში ლოგიკურია.

ბ. კილანავას უკვირს, თუ რატომ არ არის შეტანილი ზემოთ დასახელებული პირველი სტროფი „ვეფხისტყაოსნის“ 1966 წლის საიუბილეო აკადემიურ გამოცემაში, ან 1988 წლის აკადემიურ გამოცემაში. ამით დარღვეულია გმირთა გასაუბრების (დიალოგის) რუსთველური მანერა, ეტიკეტი.[2]

4. „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული გამოცემა
(აღდგენილი გამოცემითურთ)

ბ. კილანავა ნარკვევის დასაწყისში საუბრობს „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეულ გამოცემის რაობაზე, კონკრეტულად ვახტანგის დედნის რაობაზე, ვახტანგ მეექვსის იდეურ მომხრეებსა და მოწინააღმდეგეებზე. შეგვახსენებს ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ ჩატარებულ ტევად სამუშაოზე, რომელმაც პირველთაგანმა დაასკვნა, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ 1712 წლის ვახტანგისეული გამოცემა კრიტიკულია. ამ დებულებამ ჭეშმარიტად მეცნიერული დასაბუთება პოვა უპირველესად აკაკი შანიძის გამოკვლევებში. სწორედ ამ ფაქტს გაიხდის მკვლევარი მსჯელობის ობიექტად. იგი წერს: ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ აღმდგენელი ა. შანიძე დეტალურად შეეხო პირველნაბეჭდ ტექსტთან დაკავშირე-ბულ ყველა პრობლემას, თვით პუნქტუაციურ-კორექტურულ უზუსტობათა ჩათვლით. დიდმა მეცნიერმა შეძლო ამოეშიფრა 1712 წლის გამოცემის, უწინარესად მასზე დართული „თარგმანის“, ორასწლოვანი საიდუმლო, რის გამოც მის ნაღვაწს სამართლი-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 70-71.
[2] იქვე, გვ. 71-72.

ანად ეწოდა „ნამდვილი აღმოჩენა“ რუსთველოლოგიაში.[1] „ეს აღმოჩენა, – განაგრძობს მკვლევარი, – შემდეგში მდგომარეობდა: ა. შანიძემ ყურადღება მიაქცია იმ ფაქტს, რომ ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ თითქმის ყველა მკვლევარი ეხებოდა გამოცემაზე დართულ „თარგმანს“, მათ სრულად არასდროს შეუდარებიათ „თარგმანში“ დამოწმებული და განმარტებული ადგილები პოემის პირველნაბეჭდ ტექსტთან. ა. შანიძემ კი ამგვარი შედარება აწარმოა და შედეგმაც არ დააყოვნა: აღმოჩნდა, რომ „თარგმანში“ განმარტებულია ისეთი სიტყვები და ზოგ შემთხვევაში მთელი ტაეპებიც და სტროფებიც კი, რომლებიც საერთოდ არ მოიპოვება პირველნაბეჭდ ტექსტში“. ამის დასადასტურებლად ა. შანიძის მიერ მოტანილი კონკრეტული მასალების ერთ ნაწილს ბ. კილანავაც იმეორებს.

თავის გამოკვლევაში ა. შანიძე ამბობს: „ვახტანგის მონოგრაფიის გულდასმით შესწავლა ეჭვს არ სტოვებს, რომ მას ხელთ ჰქონია ვრცელი რედაქციის ხელნაწერი და ამ ვრცელ „ვეფხისტყაოსანს“ უწერდა იგი „თარგმანს“. მეტიც: დასახელებული მონოგრაფიიდან ისიც ირკვევა, რომ ვახტანგს (ან მის კომისიას) საბოლოოდ სხვა რედაქცია შეუმუშავებია და დაუბეჭდავს“. დიდი მეცნიერის დასკვნით: „პირველი გამოცემა „ვეფხისტყაოსნისა“ არის ხელოვნურად შემოკლებული ტექსტი და არა უცვლელად დაბეჭდილი რომელიღაც ძველი ხელნაწერი. ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსანი“ არის შეძლებისამებრ კრიტიკულად დადგენილი ტექსტი.[2]

ვახტანგისეულ გამოცემაში ლექსიკურ-სტროფული შედგენილობის გარდა, ბ. კილანავას ყურადღებას იქცევს სწავლული მეფის მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ სპეციალური ლექსიკონის შედგენისა და პოემის იდეურ-შინაარსობრივი ინტერპრეტაციის ტრა-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 77.

[2] იქვე, გვ. 77..

დიცია. მკვლევარი განიხილავს ა. შანიძის მიერ აღდგენილი გამოცემის რაობას. ეხება დიდი ენათმეცნიერის მიერ შესრულებული წინასაგამომცემლო სამუშაოს: მეცნიერისთვის მისაწვდომი ყველა ეგზემპლარის ერთმანეთთან შედარება, ტექსტის ზედმიწევნით შესწავლა და გამოკვლევა, ყველა კორექტურული და ტექნიკური დეფექტის აღნუსხვა, გამოცემის სხვადასხვა ცალში პოემის ერთი და იმავე ადგილის განსხვავებული წაკითხვა, სანიმუშოდ ჩამოსხმევა შრიფტისა და ა.შ. სწორედ წინასწარი დაძაბული მუშაობით, – დასძენს ბ. კილანავა, – გაარკვია ა. შანიძემ ის უცნაურობანიც, რომლებიც იგრძნობა ვახტანგის კომენტარებისა და პოემის ტექსტის ურთიერთმიმართებისას.

ბ. კილანავა გვაკვალიანებს, თუ როგორ ემზადებოდა აკ. შანიძე 1936-1937 წლებში „ვეფხისტყაოსნის“ აღდგენილი პირველნაბეჭდი ტექსტის გამოსაცემად. ამ წლებში გამოქვეყნებულ სტატიებში დიდი ენათმეცნიერი აშუქებდა მისი მუშაობის ხასიათსა და შედეგებს, აგრეთვე იმ გზებსა და საშუალებებს, თუ როგორ უნდა ყოფილიყო აღდგენილი პირველნაბეჭდი ტექსტი. ა. შანიძის ნამუშევარი ითვალისწინებდა ორიგინალის შეცვლას. ვახტანგისეული გამოცემის რეპროდუქტირებას მაქსიმალური სიზუსტით, ერთი სიტყვით, დედნის „კოპირებას“.[1]

როგორც ცნობილია, 1937 წელს ა. შანიძის დაუღალავი მუშაობის შედეგად გამოქვეყნდა ვახტანგისეული გამოცემის ასლი. ამასთანავე, მუშაობის პროცესში ა. შანიძემ ამოშიფრა ვახტანგის „თარგმანის“ საიდუმლო. „ვეფხისტყაოსნის“ აღდგენილ გამოცემას მეცნიერთა მხრიდან იმთავითვე მოჰყვა გამოხმაურებანი ცალკეული წერილებისა თუ რეცენზიების სახით. ა. ბარამიძემ რუსთველოლოგიაში ა. შანიძის ნაღვაწს „ნამდვილი აღმოჩენა“ უწოდა, ასევე, სავსებით გაიზიარა მისი დებულებები - წერს ბ.

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 80.

კილანავა. ანალოგიური აზრები გამოთქვეს ვ. ბერიძემ, ტრ. რუხაძემ, ი. ენიკოლოფოვმა და სხვ.

დასახელებულ მეცნიერთა რეცენზიების მოკლე მიმოხილვისას, ბ. კილანავა გამოყოფს იქვე გამოთქმულ შენიშვნებსაც. ეს ეხება ა. ბარამიძის შენიშვნებს როგორც ჩატარებული კვლევის სფეროში, ასევე თვით ტექსტის სიწმინდეზე აღდგენილ გამოცემაში. მისივე დასკვნით, ა. შანიძეს ისეთი ხასიათის შესწორებანი შე-უტანია ტექსტში, რომელიც უფრო კრიტიკულ გამოცემას შეფერება, ვიდრე აღდგენილ კოპიოს.[1]

ბ. კილანავას შენიშვნით, ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის" პირველი აღდგენილი გამოცემის შეფასებათა ხოტბითი ტონი, ეტყობა, რამდენადმე რუსთაველის 750 წლის იუბილემ განსაზღვრა. იგივე ტონი შენარჩუნდა 1967 წელს ა. შანიძისადმი მიძღვნილ საიუბილეო წერილებში. სტატიაში ბ. კილანავა განსჯის საგნად გაიხდის იმ წერილებს, რომელშიც აღდგენილი გამოცემის კრიტიკაა მოცემული. ჯერ გვარკვევს იმ მიზეზებში, რამაც განაპირობა ეს კრიტიკა. შემდეგ კი განიხილავს ა. აბრამიშვილის წერილს, თუმცა მის გაანალიზებამდე შენიშნავს: „რამდენადაც აქ საუბარი შეეხო ვახტანგისეული ტექსტის მიმართებას „ვეფხისტყაოსნის" ხელნაწერებთან, დამატებით ერთ მაგალითსაც მოვიტანთ: 1712 წლის გამოცემის 982-ე სტროფის მესამე სტრიქონი ასე იკითხება: „მუნ დაემართა ავთანდილ, მას თანა ყოვლბი ჰყვებოდა". სიტყვა „ყოვლბი" ა. შანიძემ კორექტურულ შეცდომად ჩათვალა და ასე გაასწორა – „ყოლბი". მაგრამ გამოირკვა, რომ ამ შემთხვევაშიც ეს წაკითხვა არ ყოფილა გამოცემის თავისებურება. იგი მისი წყაროდან მოდის. მართლაც, ერთ-ერთ ნუსხაში, როგორიც არის „ზაზასეული" ხელნაწერი, აღნიშნული წაკითხვა

[1] ა. ბარამიძე, ნარკვევები, IV, თბ., 1964, გვ. 405.

სწორედ ასე იკითხება: „ყოვლბი ჰყვებოდა“.[1]

ა. აბრამიშვილის წერილი ეძღვნება ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ მე-19 ცალს, რომელსაც ა. შანიძე თურმე სტუდენტობის პერიოდშიც იცნობდა და 1936 წელს წინასაგამომცემლო მუშაობისას იგი ვერსად იპოვა. ეს მით უფრო საინტერესოს ხდის აღნიშნულ ნაშრომს, – წერს ბ. კილანავა. გავეცნოთ ბ. კილანავას მიერ განხილულ ა. აბრამიშვილის წერილს. ა. აბრამიშვილს ყურადღება გაუმახვილებია 1712 წლის გამოცემის გვერდების დანომვრაზე და აღმოუჩენია ცალკეული ლაფსუსები. იგივე შეცდომა განმეორებულიაო ა. შანიძის მიერ გამოცემულ-აღდგენილ „ვეფხისტყაოსანშიც“. ასევე, აღდგენილ გამოცემაში განმეორებულიაო პირველ გამოცემაში დაშვებული პაგინაციის სხვა შეცდომებიც, რისი დამადასტურებელი საილუსტრაციო მასალები დაფიქსირებულია წერილში. მასში ასევე ყურადღება მახვილდება აღდგენილ გამოცემაში გაპარულ ტექნიკურ და კორექტურულ დეფექტებზე.

ბ. კილანავა ფიქრობს, რომ 1937 წლის აღდგენილი გამოცემის შესახებ აზრთა სხვადასხვაობა ძირითადად გამოიწვია იმ პრინციპმა, რომლითაც ხელმძღვანელობდა გამომცემელი. აქვე მკვლევარს მოაქვს ციტატა ა. შანიძის ნათქვამიდან: „პრინციპი რომლითაც ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ აღდგენისას გასწორებით საკითხში ვხელმძღვანელობთ, ის გახლავს, რომ გამესწორებინა კორექტურული შეცდომები და ტექნიკური დეფექტები, ხოლო ხელუხლებლად დამეტოვებინა თვით ტექსტი ყველა იმ ნაირნაირი ფორმებით, მორფოლოგიურისა და სინტაქსური შეცდომებით, რომლებიც სასტამბო ხელნაწერიდან (დედნიდან) მომდინარეობენ.“

---

[1] **შდრ. ს. ცაიშვილი,** „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული გამოცემის წყაროები, კრებ. შოთა რუსთაველი, თბ., 1966, გვ. 172.

ამასთან დაკავშირებით, ბ. კილანავა შენიშნავს: „როგორც ვხედავთ, გამოცემის აღმდგენელი ერთმანეთისაგან მიჯნავს კორექტურულ შეცდომებსა და ტექნიკურ დეფექტებს ყველა იმ ნაირნაირი ფორმებისაგან, რომელიც ტექსტში მოიპოვება. მაგრამ ხომ შეიძლებოდა, რომ ეს „ნაირნაირი ფორმები“, გარკვეულ შემთხვევაში კორექტურული და ტექნიკური მიზეზებით ყოფილიყო გამოწვეული როგორც სასტამბო ხელნაწერში, ასევე ბეჭდურ გამოცემაში? ამასთანავე, ძნელია იმის მტკიცება, რომ ეს „ნაირნაირი ფორმები“ მაინცდამაინც სასტამბო ხელნაწერიდან მომდინარეობს და არაა გამოწვეული ბეჭდვის პროცესში კორექტურული და ტექნიკური მიზეზების გამო, რადგანაც ჩვენამდე არ მოუღწევია ვახტანგის სასტამბო ხელნაწერს და არც რაიმე ცნობას მის შესახებ. ეს ერთი. მეორე: ის „ნაირნაირი ფორმები“, რომლებიც მკვლევარს სასტამბო სავარაუდებელი ხელნაწერისათვის დამახასიათებელ მოვლენად მიიჩნია და არ ჩაუსწორებია ნაბეჭდ ტექსტში, ზოგჯერ უფრო ბეჭდვის პროცესში გაპარულ შეცდომადაა საგულვებელი, ვინემ ხელნაწერის თავისებურებად. ასევე ის შეცდომები, რომლებიც ვახტანგისეულ გამოცემაში კორექტურულ და ტექნიკურ დეფექტად არის აღიარებული და, მაშასადამე, ჩასწორებული აღმდგენლის მიერ, ხშირად უფრო სასტამბო ხელნაწერის თავისებურებაა საგულვებელი.[1] თავისი თვალსაზრისის გასამაგრებლად მკვლევარს მოაქვს საილუსტრაციო ნიმუშები.[2]

ბოლოს ბ. კილანავა მკითხველს აცნობს თავის მოსაზრებას, თუ როგორ უნდა აღდგენილიყო ვახტანგისეული ტექსტი, ამ პრობლემის გადაჭრა თუ როგორ ესახებოდა მას.[3]

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 95.

[2] იქვე, გვ. 95-96.

[3] იქვე, გვ. 96.

5. ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ წყაროებისათვის

როგორც ბ. კილანავა მიუთითებს, „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული გამოცემის რაობის გარკვევის შემდეგ კვლევა წარიმართა ვახტანგის წყაროების დაზუსტების მიმართულებით: „ამ მხრივ და საზოგადოდ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის ისტორიის კვლევაში სრულიად განსაკუთრებულია ს. ცაიშვილის ღვაწლი. მან დამარწმუნებლად დაასაბუთა გასულ საუკუნეში (იგულისხმება XIX საუკუნე – ტ. მ.) გაკვრით გამოთქმული თვალსაზრისი, რომ ვახტანგისეული ტექსტის „ძირითადი წყაროა“ ე. წ. ზაზასეული „ვეფხისტყაოსანი“ (Q –1082).[1] ს. ცაიშვილი ასახელებს ხელნაწერებს, რომელთა ტიპის ტექსტებითაც შეიძლებოდა დამატებით ესარგებლა გამომცემელს.

ბ. კილანავა მისივე მხრიდან დაუმატებს, რომ შესაძლოა ვახტანგ მეფემ სათადარიგო წყაროების სახით სხვა ხელნაწერებიც გამოიყენა. მისი აზრით, ამ მხრივ გასათვალისწინებელია არა მხოლოდ იმ ხელნაწერების მონაცემები, რომლებიც უშუალოდ ვახტანგისეული გამოცემისაგან მომდინარეობენ. მართალია, გადამწერლები ძირითადად სარგებლობენ ვახტანგისეული გამოცემით, მაგრამ ხშირად შეგნებულად ცვლიან ტექსტს ლექ-სიკური თვალსაზრისით. ჩანს, ასეთ შემთხვევაში ისინიც ხშირად ეყრდნობიან გარკვეულ ტრადიციას, პოემის ხელნაწერთა მონაცემებს, ამიტომაც მათი მნიშვნელობის სრული გადაფასება ვახტანგისეული გამოცემის წყაროს კვლევისას მიზანშეუწონელია.[2]

ნათქვამის საილუსტრაციოდ მკვლევარს მოაქვს სათანა-დო მაგალითები, მხოლოდ ერთი ნიმუშის ჩვენებით დავკმაყოფილდებით: „პირველნაბეჭდ ტექსტში წერია: „რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა“, განმარტებაში იკითხება: „ღმერთმან შექმნა ქუეყანა. ქუეყანასა მისცა ძალი“, „ქუეყანას“ არ

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 98.

[2] იქვე, გვ. 98.

იცნობს არც ერთი ხელნაწერი, მაგრამ ვახტანგის კომენტარი გვავარაუდებინებს ამ სიტყვის ხელნაწერის არსებობას".

ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის" წყაროების ჩვენებისას ბ. კილანავა ასახელებს ხელნაწერებს, საიდანაც შესაბამისი ნიმუშები მოაქვს. ამჯერად ჩვენ მხოლოდ მათი მითითებით შემოვიფარგლებით: ხელნაწერები: H-248; S-4525; W-17; V (ი. გრიშაშვილისეული); H-2074; S-5006; S-4527; H-461; Q-1082 (ზაზასეული); K-205; H-1839;

ბ. კილანავა გვარკვევს, რომ ვახტანგის კომენტარები ესადაგება ხელნაწერებს: Q-1082; S-2829; S-4988; H-2610; S-5006; S-4527; Q-799; H-248, ხოლო დაბეჭდილი ტექსტი – ხელნაწერის P-10 და ა. შ. როგორც ვხედავთ, წყაროების კვლევისას ბ. კილანავას დიდი სამუშაო უწარმოებია, რომელიც სტატიის დასასრულს შენიშნავს: „ვეფხისტყაოსნის" პირველნაბეჭდი ტექსტის წყარო-ების კვლევა ამით არ ამოიწურება, თუმცა ერთი რამ მაინც აქედანვე ცხადია: მართალია, ვახტანგ მეფე ძირითად წყაროდ ზაზასეულ „ვეფხისტყაოსანს" იყენებს, მაგრამ ამასთან ერთად იგი, ჩანს, ითვალისწინებს საზოგადოდ პოემის ხელნაწერ მემკვიდრეობას, რაც კიდევ უფრო ფასეულს ხდის მის ღვაწლს რუსთველოლოგიაში".[1]

6. პ. ინგოროყვა ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის" შედგენილობის შესახებ

პავლე ინგოროყვამ თავისი გამოკვლევებით დიდად შეუწყო ხელი რუსთველოლოგიური მეცნიერების განვითარებას თავისი დიდი ფორმატის წიგნებით – „რუსთველიანა" და „რუსთველიანას ეპილოგი". ის არ იყო მხოლოდ ჩინებული რუსთველოლოგი, არამედ წარმატებით იკვლევდა ძველი და ახალი ქართული ლიტერატურის პრობლემებს, საქართველოს ისტორიას და

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 102.

ისტორიულ გეოგრაფიას, უძველეს ქართულ მუსიკას და ა. შ. პ. ინგოროყვას რუსთველოლოგიური ნააზრევიდან დასახელებულ წერილში ბ. კილანავას დაკვირვების საგნად უქცევია ამ დიდი მეცნიერის შეხედულებები ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენილობაზე. მას მსჯელობა წარუმართავს არა იმ დადებითზე, რაც პ. ინგოროყვამ გააკეთა აღნიშნული საკითხის შესწავლაში, არამედ იმ შეცდომებზე, რაც მან დაუშვა ამავე პრობლემის დამუშავების პროცესში.

ბ. კილანავა შეგვახსენებს იმ რუსთველოლოგებს (თ. ბატონიშვილი, დ. კარიჭაშვილი, იუსტ. აბულაძე), რომლებიც თვლიდნენ, რომ ვახტანგ მეექვსეს „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცემისას ტექსტი უცვლელად გადმოუბეჭდავს რომელიღაც ძველი ხელნაწერიდან. ე. თაყაიშვილი, ა. შანიძე, კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, კ. ჭიჭინაძე, ს. ცაიშვილი და სხვები მიიჩნევენ მას ხელოვნურად დამუშავებულ ტექსტად, 1712 წლის გამოცემას კი – კრიტიკულად. პ. ინგოროყვა გაჰყვა თ. ბატონიშვილის, დ. კარიჭაშვილის, იუსტ. აბულაძის და სხვათა გზას და უკიდურესი პოზიცია დაიკავა ამ საკითხში. მისი მტკიცებით, ვახტანგს არანაირი შესწორება არ შეუტანია „ვეფხისტყაოსნის“ დედანში და მას უცვლელად დაუბეჭდავს რომელიღაც ძველი ხელნაწერი[1] ბ. კილანავა შენიშნავს: ვახტანგისა და „სწავლულ კაცთა“ მუშაობის ამგვარი შეფასება საერთოდ არ არის გამართლებული. პ. ინგოროყვამ პოემის დასაწყისი („პირველი თავი, დასაწყისი“), რომელიც ვახტანგის გამოცემაში არ შესულა, შემთხვევით გამორჩენილად გამოაცხადა. შემდეგ კი აზრი შეიცვალა და ახალგამოცემულ „ვეფხისტყაოსან-ში“ მიუთითა: ვახტანგმა ეს სტროფი შეგნებულად არ დაბეჭდა, რადგან მის სიყალბეში დარწმუნებული იყოო. ამ განცხადებით, – შენიშნავს ბ. კილანავა, – საფუძ-

[1] პ. ინგოროყვა, რუსთველინა, I, თბ., 1926, გვ. 14.

ველი ერყევა ინგოროყვასავე შეხედულებას იმის თაობაზე, რომ თითქოსდა ვახტანგმა უცვლელად გადმობეჭდა მოკლე რედაქციის ტიპის რომელიღაც უძველესი ხელნაწერი. პ. ინგოროყვა მოკლე რედაქციის ტიპის ხელნაწერის ტრადიციაზე მსჯელობისას უთითებს ხელნაწერ S-5006-ს და უმართებულოდ გვერდს უვლის ს. ცაიშვილის სპე-ციალურ გამოკვლევას ამ საკითხზე, საიდანაც მტკიცდება, რომ ეს ხელნაწერი ვახტანგის ტექსტიდან მომდინარეობს.[1]

მკვლევარი ასევე ეხება პ. ინგოროყვას თვალსაზრისს „ვეფხისტყაოსნის“ დამატებათა შესახებ: „ვერც ერთი რუსთველისტი, რომელსაც აქვს ელემენტარული ცოდნა „ვეფხისტყაოსნის“ ენისა და პოეტური სტილისა, ვერ იტყვის, რომ ეს ნართაული ტექსტები ეკუთვნოდეს რუსთაველს“. მას გამონაკლისად ორად ორი სტროფი (553 და 1514) ეჩვენება, რომელიც შემთხვევით გამორჩაო ვახტანგს (ამ „ორად ორ“ სტროფს პოემაში მოქალაქეობრივი უფლება აღუდგინა ა. ბარამიძემ). ეს ორი სტროფი პ. ინგოროყვას შეაქვს დამატებაში.[2]

ბ. კილანავა დაინტერესებულა იმაზე, თუ რა შეხედულებისა იყო პ. ინგოროყვა თვით ვახტანგისეულ „ვეფხისტყაოსანში“ მოხვედრილი ტექსტის სიწმინდეზე. მკვლევარი წერს: ვახტანგისეულ „ვეფხისტყაოსანში“ პ. ინგოროყვა ამჩნევს (და სამართლიანადაც ამჩნევს) ე. წ. ნარევ სტროფებს, ყალბ ადგილებს. ხშირ შემთხვევაში მისი დაკვირვებანი მისაღებია, მაგრამ ამ საკითხში ჩავარდნებიც აქვს“.[3] ჩვენც გავეცნოთ ამ „ჩავარდნებს“.

„ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის პრობლემას პ. ინგოროყვაც შეეხო, მან პროლოგის 37 სტროფიდან მხოლოდ 12 მიაკუთვნა რუსთაველს. ეს 12 სტროფი 3 ნაწილად დაყო, თითოეულში ოთხ-

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 105.

[2] იქვე, გვ. 109.

[3] იქვე.

ოთხი მოაქცია და ქვეპროლოგებად დაალაგა. 1. ამბის დასაწყისი პირველი (შედის: ა) რომელმან შექმნა...“ ბ) „თამარს ვაქებდეთ...“ გ) „თვალთა მისგან“... დ) „ჩემი აწ ცანით“...). 2 სწავლისათვის მოშაირეთასა (შედის: ა) „შიროზა პირველადვე...“, ბ) „ვითა ცხენსა“... გ) „მეორე ლექსი“... დ) „არს მესამე ლექსი“) 3. კარი მიჯნურობისა (შედის: ა) „მიჯნურობა არის...“ ბ) „არს პირველი მიჯნურობა“... გ) „ამა საქმესა მიჯნური“... დ) „მიჯნურსა თვალად“...).

ბ.კილანავა წერს: „პ. ინგოროყვა პროლოგში სხვადასხვა ტიპის დამატებებს ხედავს. იმ პოლემიკურ დანართებს მიჯნურობის კართან მიმართებაში ხედავს... პირველ პოლემიკურ დანართად მიაჩნია შემდეგი სტროფები:

1. „მიჯნური შმაგსა ჴვიქვიან...“

2. „ვთქვა მიჯნურობა პირველი...“

3. „მას ერთსა მიჯნურობასა...“

პ. ინგოროყვა ამ სტროფებს უწოდებს „სწავლას მიჯნურობისათვის“ და თვლის მას „ვეფხისტყაოსნის“ წინააღმდეგ მიმართულ პოლემიკას.[1] ბ. კილანავას მიხედვით, სტროფის ინგოროყვასეული გაგება აბსოლუტურად დაშორებულია ტექსტის შინაარსისაგან. მკვლევარი ამას ასაბუთებს საილუსტრაციო მასალების მოხმობით და მათი სწორი ინტერპრეტაციით. პ. ინგოროყვას აღნიშნული სტროფის შინაარსის არასწორმა გაგებამ ათქმევინა: „ამ სტროფებში გადმოცემულია „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობის დიამეტრულად საწინააღმდეგო იდეები“.

ბ. კილანავას ყურადღებას იპყრობს „ვეფხისტყაოსნის“ დამატებათა მეორე პლასტში პ. ინგოროყვას მიერ შეტანილი „ინდოხატაელთა ამბავი“. „ხვარაზმელთა ამბავი“, „გმირთა სიკვდილის ამბავი“ და ზოგი ჩანარევი სტროფი. დიდი მეცნიერი „ინდო-ხატაელთა ამბავს“ მიაკუთვნებს სარგის თმოგველს (III), რომელიც

[1] პ. ინგოროყვა, თხზულებანი, I, თბ., 1963, გვ. 47.

მოღვაწეობდაო XIV საუკუნის პირველ ნახევარში. ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსანი არ იცნობსო ამ დამატებას და, მაშასადამე, იგი დაიწერებოდაო XIV საუკუნის 40-იან წლებზე უწინარესი. ბ. კილანავას რეპლიკით, რუსთველოლოგი ამ შეხედულებას ძალაუნებურად თვითონ არღვევს. მკვლევრის დასკვნით: 1. ვახტანგისეული დედნის პ. ინგოროყვასეული დათარიღება საეჭვოა და შემდგომ დაზუსტებას საჭიროებს; 2. პ. ინგოროყვას მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ დამატებათა პლასტებად დაყოფა არ არის მეცნიერულად და მეთოდოლოგიურად გამართლებული; 3. პ. ინგოროყვა ცდილობს დაამტკიცოს, რომ „ინდო-ხატაელთა ამბის“ ავტორია XIV ს-ის პირველი ნახევრის მოღვაწე სარგის თმოგველი III, რომელსაც თურმე უსწრებდა ვახტანგისეული დედანი.

ვრცლად მსჯელობს ბ. კილანავა „ინდო-ხატაელთა ამბავზე“. იზიარებს სამეცნიერო ლიტერატურაში გამყარებულ აზრს, რომ იგი პოემის ორგანული ნაწილია. იგი ფიქრობს: ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსანი“ გულისხმობს „ინდო-ხატაელთა ამბავს“. ხოლო იგი 1712 წლის გამოცემაში იმიტომ არ შევიდა, რომ „ვახტანგ მეექვსე, როგორც განათლებული პიროვნება, ბრმად არ გაჰყოლია პოემის ხელნაწერთა მემკვიდრეობის ჩვენებას. მას სათანადოდ გაუცხრილავს ხელნაწერებით ნაანდერძევი ტექსტი და შეძლებისგვარად შეურჩევია ცალკეული სტროფები დასაბეჭდად... ერთი რამ ცხადია: მას (ვახტანგ მეექვსეს – ტ. მ.) საზოგადოდ „ინდო-ხატაელთა ამბავი“ რუსთველის კუთვნილებად მიაჩნდა.[1]

7. რუსთაველი და „ვეფხისტყაოსანი“ აკაკის მხატვრულ-პუბლიცისტურ ნააზრევში

ნარკვევის დასაწყისშივე ბ. კილანავა ასახელებს იმ მკვლევართ, რომელთაც სათაურშივე გახმოვანებული საკითხის გარშე-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 178.

მო უმსჯელიათ და ნაშრომები შეუქმნიათ. ესენი არიან: ა. აბრამიშვილი, ა. ბარამიძე, დ. გამეზარდაშვილი, ნ. მალევანოვი, ი. მეგრელიძე, ლ. მენაბდე, გ. ნადირაძე, ბ. ქიქოძე, გ. ღლონტი, ჯ. ჯუმბურიძე და სხვ. მაგრამ თავის უდიდეს წინაპართან დიდი მემკვიდრის მიმართების შემდგომი შეცნობა-გააზრების წადილი იყო და დარჩება ქართველ მკითხველთა და მკვლევართა დაფიქრების საგნად.[1] სწორედ ამ „შემდგომი შეცნობა-გააზრების“ წადილის ხორცშესხმაა ბ. კილანავას სტატია.

მართებულად მსჯელობს ბ. კილანავა სამეცნიერო ლიტერატურაში ნაკლებად შესწავლილ საკითხზე: „XIXსაუკუნის ეროვნულ-განმათავისუფლებელმა მოძრაობამ მეტ სიღრმესა და სივრცეს აზიარა „ვეფხისტყაოსნის“ ეროვნული განცდა. აკ. წერეთელი, თავისი პოეტურ-პუბლიცისტური მგზნებარებით, ამ განცდის სათავეებთან დგას. მისთვის შოთა რუსთველი იყო პოეტი-ერისკაცი, რომელმაც „ენა და ეროვნება“ შეგვინახა, ურომლისოდაც ქართველთა ხსენებას „წყალი და მეწყერი წაიღებდა“.[2] საკითხთან დაკავშირებით საინტერესოა ერთი ეპიზოდი აკაკის ბიოგრაფიიდან, რაზეც საგანგებოდ ამახვილებს ბ. კილანავა ყურადღებას. ეს არის 60 წელს მიტანებული აკაკის მიერ ახალგაზრდული სულისკვეთებით ჩამოყალიბებული ლიტერატურული წრე, რომელიც მისივე მეთაურობით ეწაფებოდა „ვეფხისტყაოსანს“, სადაც თვითონაც კითხულობდა პოემიდან ნაწყვეტებს. ამასთანავე, იქვე ავრცობდა და აღრმავებდა გენიალური თხზულების ეროვნულ გაგებას.

მოვუსმინოთ დიდ აკაკის: „ვეფხისტყაოსნის“ შესწავლა ჩაგიდგამთ გმირულ სულს, თავის თავისთავად რწმენას ... აღგაფრთოვანებთ... და როცა ქართველი დედა ამ წიგნს გაიგებს და შოთას შეიგნებს, მაშინ წარმოშობს ტარიელს, ავთანდილს,

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 172.

[2] იქვეე. გვ. 178.

ფრიდონს, თინათინს... ქაჯეთის ციხიდან მიჯნურს, ნესტანს გამოიხსნის". ბ. კილანავა ასაბუთებს სათანადო პარალელური საილუსტრაციო მასალებით, რომ აკაკის პოემა „ნათელა" რუსთაველის გავლენითაა შექმნილი.[1] მკვლევრის დაკვირვებით, რუსთველური ზოგადსაკაცობრიო სახე-სიმბოლონი აკაკი წერეთელთან წარმოჩნდება მკვეთრი ეროვნული განცდით. ეს მისი მეცნიერულ-პუბლიცისტური ნააზრევისთვისაც ამოსავალი პუნქტი იყო: „ცარიზმის თვითმპყრობელობისგან დაბეჩავებული საქართველო კლასიკურ სიმბოლურ განსახოვნებას ჰპოვებს ქაჯთაგან დატყვევებულ ნესტან-დარეჯანში, ხოლო ქართველთა ეროვნული განთავისფულებისათვის აღძრული ძალები ტარიელს, ავთანდილსა და ფრიდონში სახიერდებიან".[2]

„ვუხმობ ფრიდონს და ავთანდილს,
მხარი მხარს მივცეთ, ხელი - ხელს,
ნესტან-დარეჯან ქაჯებს ჰყავს,
მოელის ტურფა გამომხსნელს".

ბ. კილანავას დაკვირვებით, „ვეფხისტყაოსნისა" და რუსთველის სახეები გაიელვებენ აკაკის შემდეგ მხატვრულ თხზულებებში: „რუსთველის სურათზე", „სიზმარი", „ცოცხალი სურათები", „რამ გამოიწვია „ვეფხისტყაოსანი", „გლეხის ჩივილი", „თამარ ცბიერი", „ბაში-აჩუკი", „ჩვენი აწმყო", „ვორონცოვი", „სურვილი", „საღამო", „ზარი", „საქართველოს დღევანდელი დღე" და სხვ. მხედველობაშია მიღებული: ლექსიკურ-განმეორებათა სიხშირე (მუსიკალურ-აზრობრივი ეფექტის მისაღწევად), პოეტურ მიმართვა-შეძახილთა არსებობის ფაქტი, პოეტური ჩამოთვლის ხერხი, ზმნათა სიუხვე, სიტყვათწარმოებისას „არ" ნაწილაკის ხმარება და ა.შ. „დიდი აკაკი ცდილობდა რუსთაველის „ხმაზედ" ერის გაღვიძებას. ამიტომაცაა მისი ქმნილებანი

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 173.
[2] იქვე, გვ. 175-176.

მოჩუქურთმებული რუსთველური სახე-ხატებითა და აფორისტული გამონათქვამებით, რუსთველური ფრაზეოლოგიითა და ლექსიკით. ამასთანავე, მის მიერ „ვეფხისტყაოსანი“ ახალ ვითარებაში - ცარისტული თვითმპყრობელობის ბატონობის პერიოდში - ათვისებულია კონცეპტუალურად: სიკეთე სძლევს ბოროტებას. ნესტანი დაიხსნება ქაჯთა ტყვეობიდან, საქართველო განთავისუფლდება ცარიზმის უღლისაგან.[1]

აკაკი წერეთელი მეცნიერულად იკვლევდა „ვეფხისტყაოსანს“. მისი წერილები ფართოდ არის შესწავლილი სამეცნიერო ლიტერატურაში. ბ. კილანავაც მისებურად მიუბრუნდა მას. დავასახელოთ აკაკის წერილები: 1. რამდენიმე სიტყვა „ვეფხისტყაოსნის“ ორიგინალობის სასარგებლოდ“ (რუსულ ენაზე); 2. სამი ლექცია „ვეფხისტყაოსანზე“; 3. რამდენიმე სიტყვა ბატონ ილია ჭავჭავაძის საპასუხოდ „ვეფხისტყაოსნის“ გამო“; 4. თანამედროვე ჰაზრები რუსთველისაგან მე-12 საუკუნეში ნაწინასწარი; 5. სარგის კაკაბაძის მოხსენების გამო. პირველი ნაშრომი აკ. წერეთლის სადისერტაციო გამოკვლევა იყო, რომელიც შეასრულა ჩუბინაშვილის ხელმძღვანელობით. აკაკის პირველივე ამ რუსთველოლოგიურ ნაშრომში ბ. კილანავას იზიდავს „ვეფხისტყაოსნის“ ეროვნული გაგების უსაზღვრო სურვილი. ამიტომაც ამ საკანდიდატო ნაშრომს მეცნიერულთან ერთად საქვეყნო-ეროვნული მნიშვნელობაც ჰქონდა.[2] აკაკიმ ამ გამოკვლევაში შემდეგი პრობლემური საკითხები განიხილა: ავტორის ვინაობა; ვეფხისტყაოსნის მიმდევრები, ტიპაჟი ქალთა ემანსიპაცია, ორიგინალობის საკითხი, ბ. კილანავას თანახმად, აკაკიმ „ვეფხისტყაოსნის“ ტიპაჟის საკითხიც პოემის ორიგინალობის მტკიცებას დაუქვემდებარა, ვინაიდან რუსთაველის პერსონაჟებში მან ქართული ხასიათები ამოიკითხა, გამომდინარე აქედან, დიდი აკაკი ფიქ-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 178.
[2] იქვე, გვ. 178-179.

რობდა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ორიგინალური ქმნილებაა. მასში სუნთქავენ ქართველი გმირები, რომელთა სამოქმედო ასპარეზიც კი საქართველოა, ოღონდ რუსთველისაგან შეგნებულად გაუცხოებული.[1] „აკაკის რუსთველოლოგიური ნარკვევების საზრისი, - წერს ბ. კილანავა, -- პოემის ეროვნული გაგების შემდგომ გაშლა-დასაბუთებას ითვალისწინებდა. მისი „ლექციების“ ძირითად მიზანს წარმოადგენდა ჩვენება იმისა, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ დახატული გმირები ქართველები არიან, საქართველოს სხვადასხვა კუთხის წარმომადგენლები, რომლებიც ხელიხელჩაკიდებულნი მოქმედებენ და არას იშურებენ საერთო მიზნის მისაღწევად. ამის ჩვენებით აკაკი არა მარტო პოემის ორიგინალობის დამტკიცებას ლამობდა, არამედ ქართველთა ეროვნული გრძნობის გაღვივებასაც ცდილობდა.[2]

აკაკი დიდ ილიასთან კამათშიც აღიარებდა, რომ ეროვნული არ გამორიცხავს საკაცობრიოს, ისე როგორც კერძო არ გამორიცხავს ზოგადს: „რატომ არ შეიძლება, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები ერთსა და იმავე დროს ქართველებიც იყონ და საზოგადო, საყოველთაო ტიპებიც“. ბ. კილანავა გამოყოფს ასევე ა. წერეთლის ნარკვევებს: „თანამედროვე ჰაზრები რუსთველისაგან მე-12 საუკუნე'ში ნაწინასწარი“ და „ს. კაკაბაძის მოხსენების გამო“. მათში ავტორმა ყურადღება გაამახვილა ქალთა ემანსიპაციის საკითხზე, „ვეფხისტყაოსნის“ სოციალურ გარემოზე (კერძოდ, პატრონ-ყმობაზე), რუსთაველის წინასწარმეტყველებაზე ქვეყნის გასათავისუფლებლად ქართველთა ერთიანობის აუცილებლობის შესახებ, „ვეფხისტყაოსნის“ ქრონოლოგიაზე და ა. შ.[3]

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 178-179.

[2] შდრ. ლ. მენაბდე, „ვეფხისტყაოსანი“ და საქართველოს ეროვნულ-გამათავისუფლებელი მოძრაობის მოღვაწენი, გვ. 181.

[3] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 182.

8. ქართველთა და აფხაზთა ძმობის წიგნი

წერილის დასაწყისში ბ. კილანავა შენიშნავს: „ივ. ჯავახიშვილისა და არნ. ჩიქობავას ისტორიულ-ლინგვისტურ სკოლათა დამსახურებაა იმის დადგენა, რომ ქართულ-აფხაზურმა მოდგმამ ოდითგანვე განუყოფლად იცხოვრა და შექმნა ერთიანი ისტორია, მათ შორის, ერთიანი ისტორიული ფსიქოლოგიაც. ეს განსაკუთრებით „აფხაზთა და ქართველთა“ პირველი მეფის - ბაგრატ მესამის ხანაზე ითქმის, რომლის პოლიტიკურ-კულტურულმა იდეალმა განხორციელება ჰპოვა დავით აღმაშენებლის დროს და კლასიკურ სრულყოფას მიაღწია თამარის ეპოქაში.[1]

სწორედ თამარის ეპოქაში შეიქმნა „ვეფხისტყაოსანი“, რომელმაც მოძმე ხალხის ცხოვრებაშიც გაიკვლია გზა და ახალი ეტაპი შექმნა ქართულ-აფხაზურ კულტურულ ურთიერთობაში. საცილობელი არ უნდა იყოს, რომ აფხაზები რუსთაველის გენიალურ პოემას საუკუნეების განმავლობაში ქართულ ენაზე ეცნობოდნენ და ითავისებდნენ მის იდეებს. თვითონ აფხაზი მეცნიერებიც აღიარებდნენ თავის დროზე, რომ შუა საუკუნეების აფხაზური ზეპირსიტყვიერება და ეთნოგრაფიული ყოფა დავალებულია „ვეფხისტყაოსნით“. როგორც შენიშნულია (ჟურნ. „მნათობი“, N4, 1941, გვ. 78-79), აფხაზური ონომასტიკა შეივსო და გამდიდრდა „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონაჟთა სახელებით. აფხაზი პატარძალი ძველად მაზლს უდიდესი პატივისცემის ნიშნად ტარიელს არქმევდა.

ბ. კილანავას სხვა მაგალითებიც მოაქვს: „თავისი იდეალის წარმოდგენისას აფხაზის ცნობიერება უწინარესად ტარიელის მძლავრ და სიმპათიურ სახეს მიემართებოდა, ამ დროს „უტარიელოდ ხსენება არავისგან იკადრებოდა“, „ტარიელის მსგავსი“ („ატარიალ დეფიფშუტ“), „ო, როგორ ვეთაყვანები ტარიელის

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 183.

მსგავსს“ (უნან სიკუხშანდაზ ატარიელ დაშპეი ფშუტ“), „მარჯვეა, როგორც ტარიელი“ („ატარიელ ეპნი დაშვრბა“) და ა.შ.[1] აქვე მკვლევარი იხსენებს აფხაზ რუსთველოლოგს დავით ჩქოტუას, რომელიც სიყმაწვილიდანვე გატაცებული ყოფილა „ვეფხისტყაოსნით“, ზეპირადაც შეუსწავლია იგი. დავით ჩქოტუას მოგონებებიდან ჩანს, რომ რუსთაველის სიბრძნეს დაწაფებული ყოფილან მისი წინაპრები. ასე რომ, რუსთაველის პოემა აფხაზეთში დიდი პოპულარობით სარგებლობდა.

ბ. კილანავას სტატიაში საუბარი გრძელდება დიმიტრი გულიას ღვაწლის წარმოჩენით, რომელმაც შეასრულა „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი აფხაზური თარგმანი. ამ საქმისათვის თურმე აფხაზი პოეტი ემზადებოდა ჭაბუკობიდანვე, რომელსაც თვითონვე გვაუწყებს: „აქედან (ე. ი. ჭაბუკობიდან) იწყება ნამდვილად ჩემი მუშაობა რუსთაველის უკვდავი ქმნილების თარგმანზე. ამ დროიდან შეიჭრა ჩემში მისი სიყვარული. რუსთველის თარგმნა იმ ხალხის ენაზე, რომელსაც შემოუნახავს თქმულებები ავთანდილზე, ტარიელსა და სხვა გმირებზე, ჩემი ოცნების საგანი გახდა“. დ. გულია წინასწარ გრძნობდა იმ სირთულეს, რომლის გადალახვა მოუწევდა პოემის თარგმნის გზაზე, თუმცა ეს დაბრკოლებანი წარმატებით დაუძლევია.

მკვლევარი მკითხველის ყურადღებას მიაქცევს იმ გარემოებას, რომ აფხაზმა პოეტმა მთარგმნელის საპატიო ამოცანად მიიჩნია „ვეფხისტყაოსნის“ ენის, შინაარსის, რითმის, ალიტერაციის, განცდათა ასოციაციის, აფორიზმებისა და მხატვრული სახეების ჰარმონიის გადატანა მშობლიურ ენაზე; დასახული საპატიო მიზნისათვის მისაღწევად დ. გულიასათვის უანგარო დახმარება გაუწევიათ ს. ჯანაშიას, ქ. ლომთათიძეს. გარდა მთარგმნელობითი საქმიანობისა, აფხაზი შემოქმედი ასევე მეცნიერუ-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 184.

ლად იკვლევდა პოემას. ამისი დასტურია მის მიერ გამოქვეყნებული წერილები „ვეფხისტყაოსანზე“.[1]

რუსთაველის პოემის დ. გულიასეული თარგმანი აფხაზურ ენაზე 1941 წელს დაისტამბა, რასაც აფხაზეთის საზოგადოებრიობა სადღესასწაულო განწყობილებით შეხვდა, იგი დიდ მოვლენად იქნა აღიარებული. პოემა გამოქვეყნდა უმაღლეს პოლიგრაფიულ დონეზე. აქვე უნდა აღინიშნოს ბ. შინქუბას მიერ შესრულებული და გამოქვეყნებული რუსთაველის აფორიზმების აფხაზური თარგმანი. მასვე ეკუთვნის პოემის ერთი ნაწილის თარგმანი აფხაზურ ენაზე. „ვეფხისტყაოსნის“ მეორე აფხაზური თარგმანი განახორციელა მუშნი ლახურიამ, რის გამოც მას რუსთაველის სახელმწიფო პრემია მიენიჭა.

9. შალვა ნუცუბიძე - რუსთველოლოგი

ამ ვრცელი წერილის დასაწყისში ბ. კილანავა მკითხველს წარმოდგენას უქმნის იმ გამოკვლევებზე, რომელიც რუსთველოლოგიური პრობლემების შესწავლასთან ერთად შექმნა დიდმა მეცნიერმა შალვა ნუცუბიძემ: ორტომიანი მონოგრაფია ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიაში, სახოტბო პოეზიის ნიმუშების კვლევა, დაკვირვებანი ქართულ თქმულებაზე ამირანის შესახებ, „ბალავარიანის“ ატრიბუციის საქმეში გაღებული დიდი წვლილი, პეტრიწოლოგიური კვლევანი, „ამირანდარეჯანიანის“ შესწავლა-დამუშავება, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის საიდუმლოების“ შექმნა, სხვა დარგთა ისტორიიდან მრავალტომეულის შექმნა, მთარგმნელობითი მოღვაწეობა და ა. შ.

ამის შემდეგ ბ. კილანავა საგანგებოდ ჩერდება შ. ნუცუბიძის მონოგრაფიაზე „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი“ (გამოქვეყნდა რუსულ ენაზე 1947 წელს). საქმეში ჩახედულთ კარგად მოეხსენებათ თუ რა დიდი გამოხმაურება და რეზონანსი

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 187.

მოჰყვა ამ წიგნს საქართველოშიც და მის ფარგლებს გარეთაც. ბ. კილანავა უშუალოდ მონოგრაფიაზე მსჯელობის დაწყებამდე მკითხველს აკვალიანებს იმაში, თუ რა გამართლება და პერსპექტივა ჰქონდა შ. ნუცუბიძის მიერ წამოწყებულ საქმიანობას, რომელიც დასავლური რენესანსის ძირებს აღმოსავლეთში ეძებდა. მოვუსმინოთ მკვლევარს: „ძველ აღმოსავლურ ცივილიზებულ სამყაროს დასავლოცენტრიზმთან დავის მიზეზი უთუოდ ჰქონდა, აქვს და ექნება მანამ, სანამ ამ უაზრო დავას თუ ევროპო და დასავლოცენტრისტები არ შეელევიან აღმოსავლეთის სასარგებლოდ. ჩვენი დაკვირვებით, ორთქლის მანქანის თუ სასტამბო ხელოვნების გამოგონებამდე, დასავლურ სამყაროს საკუთარი ცივილიზაციის უმთავრესი მონაპოვარი საკუთარ ნერგზე არ აღმოუცენებია. ხატოვნად რომ ვთქვათ, ცივილიზაციის თითქმის ყველა ძირითადი სახის თესლი აღმოსავლურ ნიადაგზე აღმოცენდებოდა, ხოლო თავთავს დასავლეთში იკეთებდა“.[1]

ბ. კილანავას ამის დამადასტურებელი საბუთები მოაქვს: ყველა ძირითადი რელიგიური სისტემის აღმოსავლეთში აღმოცენება, დასავლეთი მხოლოდ მათ თეორეტიზირებას ახდენდა; წერის ანბანური სისტემა (დამწერლობა, როგორც კაცობრიობის ცივილიზაციის ყველაზე მნიშვნელოვანი მონაპოვარი) აღმოსავლეთში დასაბამიერდა, საიდანაც იგი შეითვისა დასავლეთმა; აღმოსავლეთში ასტრონომიული მეცნიერების დაბადება (დღეს აც განცვიფრებას იწვევს პლანეტათა შორის მანძილის ძველაღმოსავლური უზუსტესი გაანგარიშებანი); მათემატიკის აღმოცენება (გავიხსენოთ, როგორ გავრცელდა ინდოეთიდან არაბული გზით ე. წ. არაბული, სინამდვილეში ინდური, ციფრი); აღმოსავლეთშივე (ჩინეთი, 105 წ.) ქაღალდის გამოგონება (მისი დამუშავების ტექნოლოგია არაბთა მეშვეობით შემოვიდა დასავლეთში).

„დასკვნა ერთია: - წერს ბ. კილანავა - დასავლელი მოაზ-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 128.

როვნენი ჰგავდნენ მსოფლიო სივრცეში განფენილ და საკუთარ ძირს მოწყვეტილ ებრაელებს, რომლებიც, სამშობლოდან მოწყვეტის შემდეგ. კი არ აწარმოებდნენ (ჩვენ დღესაც არ ვიცით შემთხვევა, რომ ებრაელი იყოს, ვთქვათ მხვნელ-მთესველი, მეშახტე და სხვ.), არამედ წარმოებულის „კვლავწარმოებას" მისდევდნენ. აქ კი უდიდესი ნიჭი გამოავლინეს როგორც ებრაელებმა, ასევე დასავლელმა მოაზროვნეებმა... მაგრამ უზნეობა იქნებოდა ძირთაძირის პირველი მწარმოებლის გარჯის მიჩქმალვა".[1] შუა საუკუნეებისა და ახალი დროის დასავლური აზროვნების სიდიადემ არ უნდა დაგვაბნიოს და არ უნდა დაგვაკარგვინოს იმ ფაქტის გააზრება-გაცნობიერების უნარი, რომ ამგვარი აზროვნების სათავეებთან თითქმის ყოველთვის აღმოსავლეთი იდგა, მათ შორის, როგორც შ. ნუცუბიძის შრომიდან ჩანს, საქართველო".[2]

წერილში აღნიშნულია, რომ მონოგრაფია „რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი" აგებულია მკაცრად განსაზღვრულ სტრუქტურაზე. მსჯელობა იწყება რენესანსის პრობლემებზე ზოგადად, კერძოდ და განსაკუთრებით კი აღმოსავლურ და დასავლურ რენესანსზე... რენესანსის პრობლემა აახლებს აღმოსავლურ და დასავლურ კულტურათა ურთიერთმიმართების ჰეგელისეულ გაგებას იმის აქცენტირებით, რომ აღმოსავლური ხალხები თითქმის მოკლებული იყვნენ განყენებული აზროვნების უნარს; ამხედრებს ნეოსქოლასტიკოსებს... აყენებს თეორიას წ. წ. „ჩრდილოური ფილოსოფიის" (სულის) არსებობის შესახებ, რომელსაც თითქოს თითქმის არავითარი შესების წერტილი არა აქვს ანტიკურობასთან და მით უფრო, აღმოსავლურ კულტურასთან.[3]

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 129.
[2] იქვე.
[3] იქვე, გვ. 130

შ. ნუცუბიძემ მეცნიერულად დაასაბუთა ამ თეორიათა უსაფუძვლობა, აღიარა ე. წ. „ჩრდილოური ფილოსოფიის ფიქციურობა. დიდმა ქართველმა მეცნიერმა ამხილა ევროპელი და ამერიკელი ფილოსოფოსები და ფილოსოფიის ისტორიის მკვლევარნი, რომლებიც თომა აქვინელის მოძღვრების აღორძინებით ცდილობდნენ კაცობრიობის ცივილიზაციის გზაზე რენესანსის მნიშვნელობის გადაფასებას. ნაშრომში აქცენტირებულია, რომ რენესანსის გენეზისისა და მნიშვნელობის დეფინიცირების მცდელობამ არა მხოლოდ კონტინენტური (აღმოსავლეთი-დასავლეთი) დაპირისპირება გამოიწვია, არამედ ვიწრო ნაციონალისტურიც, მსედველობაშია მიღებული გერმანელი ერნესტ კასირერის ბრძოლა იტალიელი ნაციონლისტების წინააღმდეგ იმის გამო, რომ თითქოს იტალიელებმა დააკნინეს გერმანელი ნიკოლოზ კუზანელის მნიშვნელობა იტალიური რენესანსის დადგინებაში.[1]

მკვლევარი შეგვახსენებს რენესანსთან დაკავშირებულ ორგვარ შეხედულებას: 1. რენესანსი განიხილება, როგორც მხოლოდ დასავლეთის კულტურის მოვლენა და მიჩნეულია, რომ იტალია წარმოადგენდა „ნიმუშს მთელი ევროპისათვის"; 2. რენესანსი აღმოსავლური მოვლენაა. ბ. კილანავა გვაცნობს „რენესანსის" შ. ნუცუბიძისეულ დეფინიციას, ამის შემდეგ დიდი მეცნიერის მსჯელობას მასტიციზმისა და ერესის ისტორიაზე აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. ნაჩვენებია ერეტიკულ და მისტიკურ მოძღვრებათა აღმოსავლური გენეზისი და მათი გავრცელების, დროსა და სივრცეში ცვლილების რელიეფური სურათი დასავლეთში. ერესის ერეტიკული ბუნების პირველმიზეზად მიჩნეულია მისი დაფუძნების ფაქტი ანტიკურობაზე და თვით ქრისტიანობაზე.

შ. ნუცუბიძე, - წერს ბ. კილანავა, - მიზნად ისახავს, გაარკვიოს: 1. ერეტიკულ მოძღვრებათა ძირითადი მიმართულებები აღმოსავ-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 131.

ლეთსა და დასავლეთში; 2. ძირითადი მიმართულებანი მისტიკური მოძღვრებებისა, რომლებიც უკავშირდებოდა, ერთი მხრივ, ერესს, მეორე მხრივ კი - ანტიკურობას. ამ კონტექსტში მის წინაშე დგება ამოცანა, დაადგინოს, რომ „რევოლუციურმა ოპოზიციამ“ მისტიკურ-ერეტიკულ მოძღვრებათა სახით, რომლებიც საშუალო საუკუნეთა მანძილზე აღმოსავლეთიდან დასავლეთში იჭრებოდა, განვითარების გარკვეულ საფეხურზე „შესაძლებელი გახადა“ რენესანსი ჯერ აღმოსავლეთში, შემდეგ კი - დასავლეთში.[1]

სწორედ ამგვარ კონცეფციაზე აუგია შ. ნუცუბიძეს აღმოსავლური რენესანსის თეორია შოთა რუსთაველით დაგვირგვინებული, „ამ გვირგვინის რაობის წარმოსაჩენად, -აღნიშნავს ბ. კილანავა, - გაანალიზებულია ერეტიკული მოძრაობის მთავარი ეტაპები აღმოსავლეთში, რა დროსაც იგი ეკამათება დასავლელ მეცნიერებს, რომლებიც ერეტიკული მოძრაობის ქვაკუთხედად ბერძნულ ფილოსოფიას მიიჩნევენ, რაც, მათი აზრით, აღმოსავლეთს უპირისპირდებოდა.[2] ბ. კილანავას ყველაზე საინტერესო მონაკვეთად მონოგრაფიაში ესახება შ. ნუცუბიძის ექსკურსი, რაც დაკავშირებულია მანიქეიზმის გენეზისთან, სადაც რელიეფურადაა წარმოჩენილი მისი განფენილობა დროსა და სივრცეში სათანადო ევოლუციის გათვალისწინებით.

შ. ნუცუბიძის თანახმად, მანიქეიზმში, როგორც ფოკუსში, თავს იყრის აღმოსავლური წარმოდგენები სამყაროს შესახებ. ბერძნული ფილოსოფია და ქრისტიანობის მიმართება ზეცასა და მიწას, იდეასა და სინამდვილეს შორის, ერთი მხრივ და ადამიანსა და ცოდვას შორის, მეორე მხრივ, რის გარკვევა სტოიციზმმა სცადა, მაგრამ მოგვცა განსხვავებული გაგება.

ამის შემდეგ შ. ნუცუბიძის მონოგრაფიაში განხილულია მისტიციზმის, როგორც რევოლუციური ოპოზიციის ნაწილი. ნაჩვე-

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 134-137.

[2] იქვე, გვ. 132.

ნებია მისი განვითარების ძირითადი ეტაპები აღმოსავლეთსა და დასავლეთში. დიდმა მეცნიერმა არეოპაგიტიკის სიღრმისეული შესწავლით გააქარწყლა ევროპოცენტრისტული თვალსაზრისი, თითქოს კუზანელის და ეკჰარტის მოძღვრებანი დაედო საფუძვლად რენესანსს. დასაბუთდა, რომ ესენი არიან ორიგინალური მოაზროვნენი და მთლიანად ემყარებიან არეოპაგიტიკას. აღმოჩნდა, რომ არეოპაგიტიკა დასდებია საფუძვლად ერესის ჩამოყალიბებას აღმოსავლეთსა და დასავლეთში (ხოლო ეს უკანასკნელი - რენესანსს) ადამიანის გაღმერთების იდეის აქცენტირებით.[1] მანვე მოახდინა გავლენა მანიქეიზმსა და ისლამის ერესზე – სუფიზმზე.

შ. ნუცუბიძე ენერგიულად იკვლევს არეოპაგიტიკულ მისტიციზმს აღმოსავლეთსა და დასავლეთში, რასაც „ლოგიკურად დაუკავშირდა ერეტიკულ-მისტიკური მოძღვრების ქართული გაფორმება-გაშინაარსიანების საკითხი“. დასავლეთში ყოფილა მცდელობანი არეოპაგიტიკული მისტიკის ეკლესიასთან (დოგმატიკასთან) მორგებისა. მარცხით დამთავრდა ერიუგენას ცდა – სრულიად შეეთანხმებინა არეოპაგიტიკა ეკლესიასთან. დასავლური მეცნიერების მიერ ეკლესიის მომხრედ მიჩნეული მაქსიმე აღმსარებელი არეოპაგიტიკის გაცნობისას კომენტარებდართულ ტექსტს მიაწვდის დასავლურ სამყაროს, რითაც აჩქარებს იქ არეოპაგიტიკის გავრცელებას „აშკარა ერესის“ სახით.[2] შ. ნუცუბიძე ფიქრობდა, რომ თვით ბიზანტიური ფილოსოფიური რენესანსი აღმოსავლური სამყაროთი იყო ნაკვები.

ბ. კილანავა აქ იხსენებს მნიშვნელოვან ფაქტს: „XII საუკუნის ბიზანტიაში აღმოსავლურმა ნააზრევმა – არეოპაგიტიკამ განსაზღვრა სამი უმთავრესი მიმართულება: პსელოსის და იტალის ნეოპლატონიზმი, სიმეონის მისტიციზმი, მონარქისტულად გადამუშავებული მანიქეური ერესი. მცირე ნიუანსების გამოკლე-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 142.

[2] იქვე, გვ. 143.

ბით, სამივე მიმართულება ერთი და იგივე იდეოლოგიური მიმდინარეობაა. მათი ამოსავალია სამყაროს ერთიან საწყისად სიკეთის აღიარება, რაც საფუძველთა საფუძველია ქართული რენესანსისა, კერძოდ, რუსთაველისა".[1] ბ. კილანავას აზრით, იგი განპირობებულია არეოპაგიტიკის ავტორის მხრივ ემანაციის („გამოსხივება") აღიარებით, რომელიც სრულიად წინააღმდეგობაშია ბიბლიურ შესაქმესთან, როგორც ქმედების პროცესთან და რომელიც სიკეთეს მატერიაში ეძებს და პოულობს კიდეც. ეს კი ამქვეყნიურ ყველასა და ყველაფერს ღირებულებას ანიჭებს, ღვთაებასთან წილნაყარად აცხადებს მათ.[2]

შ. ნუცუბიძე და ჰონიგმანი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად მივიდნენ ერთ დასკვნამდე, რომ არეოპაგიტიკის ავტორია პეტრე იბერი, რომელმაც შეძლო ანტიკურობის სრული სახით ათვისება. არეოპაგიტიკა მოგვევლინა ანტიკური ფილოსოფიის განვითარებად ქრისტიანულ ნიადაგზე. შ. ნუცუბიძემ XI-XII სს საქართველოში არეოპაგიტიკის აღორძინება კოლხეთის აკადემიას დაუკავშირა, სადაც ქართულ და ბერძნულ ენებზე ისწავლებოდაო ნეოპლატონიზმი. წიგნში საუბარია იოანე პეტრიწის წვლილზე ქართული რენესანსის აღორძინება-განვითარების საქმეში, „ვეფხისტყაოსნის" რენესანსული სულისკვეთების ჩამოყალიბების საქმეში. ხოლო მის პოეტურ წანამძღვრად ქართული საკარო-სახოტბო პოეზიაა მიჩნეული. მსჯელობა გაშლილია შავთელის რენესანსულ განწყობილებაზე, ისევე როგორც – ჩახრუხაძისა. ასე რომ, შ. ნუცუბიძე ქართულ საკარო-სამქებრო პოეზიაში ეძებდა საჭირო მასალას ქართული რენესანსის გენეზისის გამოსავლენად. სწორედ ამ კონტექსტშია შესწავლილი „აბდულმესიანი" და „თამარიანი". ამის შემდეგ იკვლევს მოცემული თვალსაზრისით დიდი მეცნიერი „ვეფხისტყაოსანს".

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 143.

[2] იქვე, გვ. 144.

შ. ნუცუბიძე „ვეფხისტყაოსანს“ უპირველესად ფილოსოფიურ ძეგლად აღიარებს, რომელიც ასახავსო აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მოწინავე იდეებს. მეცნიერი ასაბუთებს, რომ რუსთაველი არა მხოლოდ იცნობდა პეტრიწის ნააზრევს, არამედ ემყარებოდა მას და ავითარებდა კიდევაც. აქ ავტორს საილუსტრაციოდ მოაქვს რუსთველური ტაეპი: „ერთსა მიხვდეს საზიანოდ, დიდებანი იასოცნეს.“ იგი ნეოპლატონიკური წარმოშობისად არის ჩათვლილი, რომელიც სათავეს პროკლედან იღებს და პეტრიწის გავლითაა ათვისებული. დასახელებულია რუსთველის კიდევ ორი ტაეპი, რომელიც პეტრიწის გამეორებადაა მკვლევრის მიერ მიჩნეული:

„ვინ არს ძალი უხილავი შემწედ ყოვლთა მიწიერთად,
იგი გახდის წამისყოფით ერთსა ასად, ასსა ერთად“.

აანალიზებს რა ბ. კილანავა შ. ნუცუბიძისეულ ნააზრევს ქართულ რენესანსზე და ამ კუთხით „ვეფხისტყაოსნის“ ინტერპრეტაციაზე, ყურადღებას ამახვილებს იმ ხარვეზებზე, რომელიც მას ახასიათებს. მსჯელობას იწყებს კ. კეკელიძისეული კრიტიკის გახსენებით. ამ დიდმა მეცნიერმა მიუღებლად ჩათვალა ნუცუბიძის მიერ რენესანსის წარმოშობის ქვაკუთხედად მისტიკისა და ერესის გამოცხადება, მათ შორის, რენესანსის გარკვევაში ზემოხსენებულ მიმდინარეობათა როლი, მაგრამ ასევე მეტად გააზვიადა შ. ნუცუბიძემ მათი მნიშვნელობა.

მკვლევარმა სასურველად მიიჩნია წარმოდგენილ თვალსაზრისთა ურთიერთდაახლოება. მისტიკასა და ერესს მართლა ჰქონდა გარკვეულ, ზოგიერთ მომენტში – არსებითი ხასიათის მნიშვნელობა რენესანსის შემზადებაში, მაგრამ არა ისეთი გადაწყვეტა, როგორც ეს შ. ნუცუბიძის მონოგრაფიაშია წარმოდგენილი.[1] უახლესი რუსთველოლოგიური მონაცემები და მასალები

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 159.

აფიქრებს ბ. კილანავას დასავლური მისტიკის აღმოსავლური გენეზისის მტკიცებაში, თვით აღმოსავლური მოვლენაა, მაგრამ დასავლურ სამყაროსაც უდევს მნიშვნელოვანი წილი მის განვითარება-სრულყოფაში. ამით მკვლევარი არ უარყოფს რენესანსის ნუცუბიძისეულ თეორიას, მაგრამ გრძნობს რადიკალური ფორმულირებებისგან თავის შეკავების აუცილებლობას.[1]

ამასთან დაკავშირებით, ბ. კილანავა შენიშნავს: „ვფიქრობთ – და ეს არაა სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებული, – შ. ნუცუბიძე ცალკეულ შემთხვევაში, თანაც უმნიშვნელოვანეს საკითხთა ინტერპრეტაციისას ან თავის თავს უპირისპირდება, ან, უკეთეს შემთხვევაში, არღვევს ისტორიზმის პრინციპს.[2] მას საილუსტრაციოდ რამდენიმე დამახასიათებელი მაგალითი მოაქვს. ამჯერად მხოლოდ ერთ მათგანზე შევჩერდებით. ბ. კილანავას საეჭვოდ ესახება რუსთველური მიჯნურობის თეორიის შ. ნუცუბიძისეული ინტერპრეტაცია, რაც უპირისპირდება მისსავე ზოგიერთ ისეთ შეხედულებას, რომელიც განმსაზღვრელიც კი ჩანს რენესანსის თეორიისა. მაგალითისთვის დამოწმებულია რუსთველისეული გამოთქმა:

„მე სიტყვასა ერთსა გკადრებ, პლატონისგან სწავლა თქმულსა:
სიცრუვე და ორპირობა ავნებს ხორცსა, მერმე სულსა“.

შ. ნუცუბიძე ამ ტაეპებს ასეთ კომენტარს უკეთებს: აქ უწინარესად დასახელებულია ხორცი, ანუ მატერია. ხოლო მას შემდეგ სული. ეს იმის მომასწავებელია, რომ რუსთაველი ესწრაფვის რეალობას, მიწიერებას... რუსთაველი სიყვარულის რაობაზე მსჯელობისას ავითარებს ერეტიკულ თვალსაზრისს, მიმართულს პლატონური სიყვარულის წინააღმდეგ და ზეციურ სასუფეველს ამკვიდრებს მიწაზე. პლატონური სიყვარულის კრიტიკა არისო ასევე მოცემული შემდეგ ტაეპში. „მას ერთსა მიჯნურობასა

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 152.
[2] იქვე.

ჭკვიანნი ვერ მიხვდებიან“ ამასთან დაკავშირებით ბ. კილანავა წერს: „მოტანილ ინტერპრეტაციათა კრიტიკა შეგვიძლია დავიწყოთ იმ ფაქტზე მითითებით, რომ თვით შ. ნუცუბიძის დაკვირვებით, არეოპაგიტიკის უმთავრესი მონაპოვარია ადამიანის განღმრთობის იდეის ქადაგება, ხოლო რაკი, მისი აზრით, არეოპაგიტიკაა პირთაპირი რენესანსისა, ბუნებრივია, ამ უკანასკნელში უნდა დომინირებდეს ეს იდეა“.[1]

ბ. კილანავას დაკვირვებით, ადამიანის განღმრთობის იდეის ქადაგება სრულიადაც არ მოასწავებს ზეცის დამკვიდრებას დედამიწაზე... შუასაუკუნეობრივ აზროვნებას ზეცა კი არ ჩამოაქვს დედამიწაზე, არამედ პირიქით – დედამიწა ააქვს ზეცაში. ქრისტეს განკაცებამ ჩვენ არ უნდა შეგვიქმნას ილუზია, რომ ამით ზეცა მკვიდრდება დედამიწაზე; პირიქით, ეს აქტი იმისთვის მოხდა, რომ დედამიწა ზიარებოდა, მიახლოებოდა ზეცას.[2] მკვლევარს საილუსტრაციო მასალები მოაქვს „ევსტატი მცხეთელის წამებიდან“, „აბოს წამებიდან“, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან“, დავით აღმაშენებლის ისტორიიდან, სახოტბო პოეზიიდან, „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგიდან: ქრისტეს განკაცება და დედამიწაზე ჩამოსვლა მოხდა ადამიანის საზიარებლად ზეცაში, ღვთაებასთან მისაახლებლად („ევსტათის წამება“); იოანე საბანისძე ქრისტეს მოვლინებას ადამიანთა საუფლოსი - დაცემულისათვის (ცოდვილი ადამიანისათვის) ზეციურის ხელის გაწვდენად თვლის ზეცაში ასაყვანად („აბოს წამება“). წმ. გრიგოლი გამოცხადებულია „ზეცის კაცად და ქუეყანისა ანგელოზად“ („გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“). საინტერესოა, რომ ქართული აზროვნება V საუკუნიდანვე ავითარებს ადამიანის, კერძოდ, მეფის, ღვთისნაცვლობის იდეას ამქვეყნად, რადგანაც მას (ანუ ვახტანგ გორგასალს) „არა ცუდად ჴრმალ აბიეს“, არამედ დაიარე-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I,გვ. 154.

[2] იქვე, გვ. 159.

ბა მიწაზე „ნაცულად ღმრთისა“, ისტორიკოსის თქმით, დავით აღმაშენებელი იყო „ღმერთი ღმერთქმნულთა შორის“. ნიშანდობლივია ის ფაქტი, რომ თამარი, პოეტთა და მემატიანეთა წარმოდგენით, მეოთხე ჰიპოსტასია ღვთაებისა.[1]

„ეს ზოგადი მოსაზრება“ - წერს ბ. კილანავა - კონკრეტულად „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგშიც მართლდება, რომლის ნუცუბიძისეული ინტერპრეტაცია საეჭვოა, მეტიც - აშკარად მცდარი“. თავის თვალსაზრისს მკვლევარი ტექსტის საფუძველზე ასაბუთებს კიდეც. გამოტანილია დამაჯერებელი დასკვნაც: პოემის პროლოგში რუსთაველი, ერთი მხრივ, აღიარებს ღვთაებრივი მიჯნურობის უზენაესობას, მაგრამ არც მიწიერ სიყვარულს უარყოფს. პირიქით, აკანონებს მიწიერ, ოღონდ უსპეტაკეს სიყვარულს. ამით ხორციელი სიყვარულის თავისთავადობისა და მისი აუცილებლობის აღიარებით სახავს პერსპექტივას დედამიწის ასატანად ზეცაში და არა ზეცის დასამკვიდრებლად ამქვეყნად.[2] წერილის დასასრულს ნათქვამია: რუსთაველი ამქვეყნად დგას მყარად, უსაზღვროდ აფართოებს კიდევაც მისი ღირებულების ჩარჩოებს და იხედება ზეცისკენ ამ ღირებულების ასატანად.

10. კორნელი კეკელიძის რუსთველოლოგიური ძიებანი

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღიარებულია, რომ კ. კეკელიძის რუსთველოლოგიურ მემკვიდრეობას დიდი მეცნიერული ღირებულება აქვს „ვეფხისტყაოსნისა“ და მისი ავტორის კვლევისათვის, აგრეთვე რუსთველოლოგიური საკითხების ისტორიის შესასწავლად. დიდი მეცნიერის რუსთველოლოგიური ნაშრომები ერთ დიდ კრებულში მოაქცია და 1971 წელს გამოსცა სოლომონ ყუბანეიშვილმა (კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური ნარკვევები, კრებული შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა სოლომონ ყუბანე-

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 155-156.

[2] იქვე, გვ. 152-158.

იშვილმა, თბ., 1971). ამ წიგნის საფუძველზე ბ. კილანავა განიხილავს და აანალიზებს კ. კეკელიძის მიერ შექმნილ ნარკვევებს, რომელიც რუსთველოლოგიური პრობლემატიკის გარკვეული სპექტრის მომცველია: „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორი და დაწერის თარიღი, პოემის ლექსიკურ-სტროფული შედგენილობა; რუსთველის მსოფლმხედველობისა და აღმსარებლობის საკითხები, მხატვრული სამყარო; თხზულების მიმართება სპარსულ ლიტერატურასთან; რუსთველის ეპოქის საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული მდგომარეობა; პოემის გამოცემები; თანამედროვე რუსთველოლოგიური ლიტერატურა და ა.შ.

ბ. კილანავა თითოეულ ამ საკითხს ცალ-ცალკე განიხილავს. უპირველესად მსჯელობს კ. კეკელიძის შეხედულებებზე „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორთან და დაწერის თარიღთან დაკავშირებით. სპეციალისტებმა და საკითხში ჩახედულმა პირებმა კარგად იციან, რომ ჩვენი დიდი მეცნიერი აღნიშნულ პრობლემებზე სხვადასხვა დროს ურთიერთგამომრიცხავ კონცეფციებს ავითარებდა. პირველად იგი სპეციალურად დაწერილ წერილში („ავტორი „ვეფხისტყაოსნისა“ და დრო მისი დაწერისა“, 1931 წ.) ამტკიცებდა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ შექმნაო სარგის თმოგველმა. არ სცნობდა პროლოგში რუსთაველის ორჯერ მოხსენიებას, ვინაიდან მას პოემის დამატებებს უკავშირებდა. მანამდე კი (1914 წ.) ს. კაკაბაძეც მიიჩნევდა სარგის თმოგველს პოემის ავტორად. ერთ დროს პ. ინგოროყვასთან კამათისას კ. კეკელიძე ამბობდა: „არსებული მასალების მიხედვით, არ შეიძლება იმის დამტკიცება, რომ ავტორი პოემისა არის შოთა რუსთაველი“ მათ შორის ჩახრუხაძე, ამ მხრივ, იგი ეპაექრებოდა ნ. მარსაც.

მოგვიანებით კ. კეკელიძე დაუბრუნდა ტრადიციულ შეხედულებას და აღიარა „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორად რუსთაველი. დიდი პოეტის სახელთან დაკავშირებით მეცნიერი წერდა: პირველად სახელი შოთა გვხვდება თეიმურაზ პირველის მიერ 1629

წელს გადმოკეთებულ „იოსებზილიხანიანის“ შესავალში, რომელშიც ნათქვამია: „ესენი შოთა რუსთველმან შეამკო არსთა მკობითა“. კ. კეკელიძე ფიქრობდა, რომ ეს ცნობა თეიმურაზ პირველს მიაწოდა პალესტინის ქართველთა ჯვრის მონასტრის წინამძღვარმა ნიკიფორე ჩოლოყაშვილმა, რომელიც ერთ დროს თეიმურაზის მდივანი იყო და ელჩი დასავლეთ ევროპაში. სწორედ იქ გაიცნოო მან ლეგენდა რუსთაველის ავტორობაზე და თამარ მეფის მეჭურჭლეთუხუცესობაზე: „ნიკიფორემ ჯვრის მონასტრის ქართული სვინაქსარის აღაპთა შორის ამოიკითხა ერთი აღაპი, რომელიც ასე იკითხება: „ამასვე ორშაბათსა აღაპი შოთაჲსა მეჭურჭლეთუხუცესისაჲ“... მერე, 1643 წლის მახლობლად ნიკიფორემ გადმოიტანა ჯვრის მონასტრის სვეტზე, სადაც დახატულია მაქსიმე აღმსარებელი და იოანე დამასკელი, რომელთა წინაშე მუხლი მოუყრია ერთს დიდებულ ქართველს წარწერით: „ამისა დამხატავსა შეუნდოს ღმერთმან. შოთა რუსთველი“.[1]

ბ. კილანავას საკითხის ამგვარი ინტერპრეტაცია საეჭვოდ მიიჩნია: „დაუჯერებელია, რომ ნიკიფორეს ჯერ სააღაპე სვინაქსარში მოეძია შოთა მეჭურჭლეთუხუცესის სახელი და გაეიგივებინა იგი ლეგენდის შოთა მეჭურჭლეთუხუცესთან 1629 წელს. ხოლო მხოლოდ 1643 წლის ახლოს ეხილა რუსთაველის ფრესკა სათანადო წარწერით. უფრო ლოგიკურია საპირისპირო აზრის დაშვება: ნიკიფორე იმთავითვე სწორედ ამ ფრესკას იხილავდა ყოველგვარი ძიების გარეშე, ამის შემდეგ კი შეეძლო გასცნობოდა ჯვრის მონასტრის ხელნაწერ სიძველეებს.[2]

მკვლევარი ფიქრობს, რომ ქართველებმა თეიმურაზზე და ნიკიფორე ჩოლოყაშვილზე გაცილებით ადრე იცოდნენ რუსთაველის ფრესკის არსებობა. ამ მხრივ მის მიერ ყურადღებულია

---

[1] კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1952, გვ. 182.

[2] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 338.

„როსტომიანში“ (XV ს.) შესულ გაბაასებაში რუსთაველის მოხსენიება სიტყვით „ბერი“ („რას მიმერჩი ბერი ბერსა“). აქ „ბერი“ არ არის კონფენსიონალური შინაარსის შემცველი, არამედ ასაკის მაუწყებელია. ჯვრის მონასტრის ფრესკა ჯერჯერობით ერთადერთი დოკუმენტური წყაროა, რომელიც რუსთაველის ღრმა მოხუცებულობის დამამტკიცებელია. ისაა წყარო გაბაასების ავტორისა და ხალხური გადმოცემისას.[1]

საბოლოოდ, კეკელიძე მივიდა დასკვნამდე „ვეფხისტყაოსნის“ შოთა რუსთაველის ავტორობის თაობაზე. ბ. კილანავა მოკლედ შეეხო კ. კეკელიძის რეცენზიას პ. ინგოროყვას „რუსთველიანაზე“, სადაც „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიას“ ავტორმა ეჭვმიუტანლად დაამტკიცა: „ვეფხისტყაოსნის“ შემქმნელი არაა ჰერეთის ერისთავი შოთა რუსთაველი, იგივე, მემატიანის მიერ მოხსენიებული შოთა კუპრი. ასევე მან მეცნიერულად დაასაბუთა შოთა რუსთაველის სამშობლოდან გაძევების პ. ინგოროყვასეული მოტივების უსაფუძვლობა და ქრონოლოგიური აღრეულობანი, რუსთაველის გენეალოგიის, დაბადების თარიღის თუ სხვა საკითხები.

ასევე ურთიერთგამომრიცხავი შეხედულებანი ჰქონდა კ. კეკელიძეს „ვეფხისტყაოსნის“ დაწერის თარიღთან მიმართებაში, რაც მოკლედ არის აღნუსხული ბ. კილანავას სტატიაში. კ. კეკელიძის თავდაპირველი აზრით, პოემის დაწერის თარიღი არ ემთხვევა თამარის დროს, პოემა დაწერილიაო მონღოლთა ბატონობის შემდეგ. ნაწარმოების შექმნის დროდ მიაჩნდა XIII საუკუნის 60-იანი წლები. 1958 წლისთვის თავისი სახელმძღვანელოს მის სიცოცხლეში ბოლო გამოცემაში გადასინჯა ადრინდელი კონცეფციები და პოემის დაწერის თარიღი დაუკავშირა რუსუდანის მეფობის ხანას (XIII საუკუნის 20-30-იანი წლები).

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 339-340.

ამასთან დაკავშირებით ბ. კილანავა შენიშნავს: „უცნაურია, მაგრამ ფაქტია: იმავე 1958 წელს მან (ე. ი. კ. კეკელიძემ - ტ. მ.) სიტყვასიტყვით აღნიშნა: „პოემა შექმნილია დაახლოებით 1189-1207 წლებში, თამარ მეფისა და მისი მეუღლის დავითის ეპოქაში".[1] უფრო ადრე კი, 1927 წელს, მან ორგზის უსაყვედურა პ. ინგოროყვას „სიზიფური შრომის" ჩატარება იმის დასამტკიცებლად, რომ პოემა დაწერილია თამარის დროს, ეს ისედაც ვიცოდითო.[2]

როგორც ცნობილია, დროთა მანძილზე სამეცნიერო ლიტერატურაში ერთმანეთს უპირისპირდებოდა თვალსაზრისი „ვეფხისტყაოსნის" ფაბულა ორიგინალურია თუ ნათარგმნი. ამ პრობლემურ საკითხთან დაკავშირებით კ. კეკელიძეს ჰქონდა მყარი პოზიცია „ვეფხისტყაოსნის" ფაბულის (სიუჟეტის) ორიგინალური წარმომავლობის თაობაზე. ამას ამტკიცებს მისი ნარკვევები: „დიდი პოეტი და ჰუმანისტი საშუალო საუკუნეებისა"; „საქართველოს პოლიტიკური, სოციალ-ეკონომიკური და კულტურული ვითარება რუსთაველის ეპოქაში". ბ. კილანავას მიხედვით, უფრო მეტის თქმაც შეიძლება. პოემის ორიგინალური წარმომავლობის თვალსაზრისს განამტკიცებს და ამყარებს მისი შეხედულება თვით ქართული საერო მწერლობის აღმოცენება-განვითარების შესახებ, რომ არაფერი ვთქვათ მის რეცენზიაზე, რომელიც მიეძღვნა ა. ბარამიძის მონოგრაფიას „შოთა რუსთაველი".[3]

ბ. კილანავა განიხილავს კ. კეკელიძის ღვაწლს „ვეფხისტყაოსნის" სტროფულ-ლექსიკური შედგენილობის შესწავლის საქმეში. დიდ მეცნიერს ჩამოყალიბებული ჰქონდა პრინციპები, რომლითაც ხელმძღვანელობდა პოემის ტექსტის დადგენისას: 1. კონტექსტი, მოთხრობის სიუჟეტურ განვითარებასთან ერთად; 2.

---

[1] კ. კეკელიძე, ეტიუდები, X, გვ. 284.

[2] კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური ნარკვევები, გვ. 18-20; შდრ. ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 341.

[3] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 342.

სტილი კლასიკური პერიოდისა; 3. ენობრივი მოვლენები ამავე პერიოდისა; 4. პოეტიკა; 5. ხელნაწერთა ტრადიცია; 6. იდეოლოგიური ხასიათის მოსაზრებანი. ბ. კილანავა აშუქებს კ. კეკელიძის კრიტიკას, რომელიც მიმართულია პ. ინგოროყვას მიერ პლასტების დათარიღებისაკენ. მან მეცნიერულად დაასაბუთა მისი უსაფუძვლობა. ბ. კილანავა ჩერდება მხოლოდ ერთ საკითხზე. ესაა ინდო-ხატაელთა ამბის დათარიღება. კ. კეკელიძე მას არ აკუთვნებდა რუსთაველს, რის გამოც ცხარე კამათი ჰქონდა კ. ჭიჭინაძესთან, რომელმაც ინდო-ხატაელთა ამბავი პირველთაგანმა აღიარა „ვეფხისტყაოსნის“ ორგანულ ნაწილად და მისეულ გამოცემაში პოემაში მიუჩინა კიდეც ადგილი.

რაც შეეხება „ხვარაზემლთა ამბავს“ და „გმირთა სიკვდილის ამბავს“, იგი არ გამხდარა კ. კეკელიძის კვლევის საგანი, თუმცა, იზიარებდა ტრადიციულ თვალსაზრისს, რომ ისინი პოემის დამატებებია. ეს უბადლო მეცნიერი დამატებათა ციკლს აკუთვნებდა თავს - „ქორწილი ავთანდილისა და თინათინისა“. ამ თავის მხოლოდ სამი სტროფი ეკუთვნისო რუსთაველს, რაც, ცხადია, ბ. კილანავას საეჭვო დებულებად მიაჩნია. მკვლევარი ასევე შეეხო კ. კეკელიძის დამოკიდებულებას „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენილობისადმი, რომლის გასარკვევად დიდმა მეცნიერმა სპეციალურად შეისწავლა ზაზასეული ხელნაწერი „ვეფხისტყაოსნისა“, რომელიც გადაწერილია XVII საუკუნის 60-იან წლებში. აქვე გაირკვა, რომ რუსთაველის პოემისათვის იოსებ თბილელს ჩაურთავს 65 სტროფი. კ. კეკელიძემ ისიც გაარკვია ზაზასეულ ხელნაწერთა დაყრდნობით, რომ ნანუჩა ციციშვილს დაუმატებია პოემაში „ავთანდილის ანდერძისათვის“ 11 სტროფი. გაცილებით მეტი ნანუჩას „ვეფხისტყაოსნის“ ძირითად ტექსტში ჩაურთავს. ასეთი სულ 50 სტროფიაო.

ბ. კილანავა წერს: „კ. კეკელიძეს რუსთაველისეულად მიაჩნია პროლოგის 26 სტროფი, ეპილოგიდან ერთი სტროფი, სადაც

დავით მეფეა მოხსენიებული. რაც შეეხება „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკურ შედგენილობას, მისი პოზიცია გამოიკვეთა განსაკუთრებით კ. ჭიჭინაძესთან კამათის დროს და პოემის აკადემიურ გამოცემაზე მუშაობისას“.[1]

კ. კეკელიძის რუსთველოლოგიურ ნააზრევში განსაკუთრებულ ადგილს იჭერს „ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობითაღმსარებლობითი პრობლემები. ამ საკითხს „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ მეორე ტომში სპეციალური ქვეთავი უძღვნა. აქვე უნდა დასახელდეს სხვა ნარკვევებიც: „დიდი ქართველი პოეტი და ჰუმანისტი საშუალო საუკუნეებისა“; საქართველოს პოლიტიკური, სოციალ-ეკონომიკური და კულტურული ვითარება რუსთაველის ეპოქაში. ამავე საკითხს ეხებოდა დიდი მეცნიერი ნიკო მართან და პავლე ინგოროყვასთან პაექრობისას.

კ. კეკელიძე ფართოდ ეხება რუსთაველის ჰუმანისტურ მსოფლმხედველობას. მიაჩნია, რომ რუსთაველმა უფრო მეტად გადალახა ნაციონალურ-ეროვნული ზღუდეები, ვიდრე ჰომეროსმა და ფირდოუსმა, რომელთა „შეხმატკბილებულმა ჩანგმა“ „ვეფხისტყაოსანთან“ ერთად, მოამზადაო ევროპული რენესანსის დასაწყისი. რუსთაველის მიერ ჰუმანისტურად არის გადაწყვეტილი პოლიტიკური, სოციალური და რელიგიური-ფილოსოფიური საკითხები. საუბარია ასევე მეფის ღვთისწორობის იდეაზე, რისგანაც გამომდინარეობს მეფისადმი თაყვანისცემა - ერთგულების აუცილებლობა. კ. კეკელიძის მიხედვით, ჰუმანისტურია რუსთაველის შეხედულება ქალზე, რასაც ანალოგი არა აქვს არც აღმოსავლეთისა და არც დასავლეთის ლიტერატურასა და ცხოვრებაში. კ. კეკელიძის სწორი შენიშვნით, - წერს ბ. კილანავა, „ქალის კულტი“, რომლის აპოლოგიაა მთელი პოემა, ნასაზრდოებია ისტორიული და ქართული ეროვნული ყოფა-

[1] **ბ. კილანავა,** რჩეული შრომები, I, გვ. 346.

ცხოვრებით. ქართველის ცნობიერებაში ქალისადმი მოწიწებას ნერგავდა ის რწმენა, რომ საქართველო მარიამ ღვთისმშობლის წილხვდომილი ქვეყანაა, რომ ქართველობა წმ. ნინომ მოაქცია... XII საუკუნის დამლეკს ნიკოლოზ გულაბერიძე ლაპარაკობს „ღირსებისა და პატივისათვის ქალისა“.[1]

კ. კეკელიძის თანახმად, დიდ ჰუმანისტად გვევლინება რუსთაველი ფილოსოფიურ-რელიგიური აზროვნების სფეროშიც, რუსთაველი არც პლატონიკია, არც არისტოტელიკი, არც ნეოპლატონიკი, არც სტოელი, არც სუფისტი, არც ინდური რიგვედის ადეპტი. „ვეფხისტყაოსანში“ გამოვლენილი ფილოსოფიური შეხედულებანი უმეტესწილად საკუთრივ რუსთველურია, ცხოვრებაზე დაკვირვების შედეგებზე დამყარებული. კ. კეკელიძე განსაკუთრებულ ადგილს უთმობს რუსთაველის რელიგიურობას, დიდი პოეტის რელიგიური მსოფლმხედველობის კვლევას. ბ. კილანავა შენიშნავს: კ. კეკელიძეს რუსთაველის აღმსარებლობის ძირითად ნაკლად ის მიაჩნდა, რომ ისინი არ ითვალისწინებდნენ სახელდობრ სად ცხოვრობდა პოეტი, რა კულტურულ გარემოში ქმნიდა თავის შრომას, რა შეეძლო მიეცა მისთვის მშობლიური ქვეყნის ცხოვრების იმ პირობებს, რომელშიც ეს ქმნიდა.

ბ. კილანავა მოკლედ ჩერდება კ. კეკელიძის დამოკიდებულებაზე რუსთაველის მაჰმადიანობის საკითხისადმი, რომლის მკვეთრი გამომხატველნი იყვნენ ნიკო მარი და იუსტინე აბულაძე. კ. კეკელიძემ მეცნიერულად დაასაბუთა დასახელებულ მეცნიერთა კონცეფციების უსაფუძვლობა. დიდმა მეცნიერმა პ. ინგოროყვას „რუსთველიანას“ წინააღმდეგ გალაშქრებისას წინა პლანზე წამოსწია რუსთაველის მანიქეველობის თეორიის კრიტიკა. „უზადოა, - წერს ბ. კილანავა, - არა მხოლოდ მანიქეიზმის, როგორც რელიგიური სისტემის, ძირითადი შინაარსის კ. კეკე-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 348.

ლიძისეული ინტერპრეტაცია, ასევე, „ვეფხისტყაოსანთან“ მისი მიმართების ხასიათის გარკვევაც. უზადოა აგრეთვე შოთა კუპარსა და რინდნი მანზე ჟამთააღმწერლისეულ ჩვენებათა კ. კეკელიძისეული ინტერპრეტაციაც. ასე რომ, კ. კეკელიძემ ერთხელ და სამუდამოდ ბოლო მოუღო რუსთაველის მანიქეველობის თეორიას, რაც, უდავოდ, მისი დიდი დამსახურებაა რუსთველოლოგიაში.[1]

კ. კეკელიძემ მკაცრად გააკრიტიკა პ. ინგოროყვა, რომელმაც რუსთაველი ჩათვალა სოლარული პაგანიზმის (მზე ღვთაება) მიმდევრად: „ჩვენ არ ვიცით, რა წარმოდგენისა უნდა იყოს ადამიანი რუსთაველის განათლებასა და მისი დროის საქართველოს კულტურის შესახებ, რომ ის დავსახოთ წარმომადგენლად ისეთი შეხედულებისა და რწმენისა, რომელიც მატერიალურ მზეს ღვთაებად აღიარებს და რომელიც პირველყოფილი ადამიანის აზროვნების დამახასიათებელია“.[2]

კ. კეკელიძემ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტზე დაყრდნობით, წერს ბ. კილანავა, - უცილოდ დაასაბუთა, რომ მატერიალური მზე (და არა გონებრივი მზე ნეოპლატონიზმისა) არ არის ღმერთი. მოვუსმინოთ კ. კეკელიძეს: „მას შემდეგ, რაც ნეოპლატონიკურმა ფილოსოფიამ მატერიალური მზის ღვთაება გონებრივი მზით შეცვალა და ღვთაება ტრანსცენდენტად გამოაცხადა, მზე დარჩა მხოლოდ ღვთაების სიმბოლოდ და ხატად, რაც რუსთაველს შემდეგი სიტყვებით აღუნიშნავს: „ჰე, მზეო, ვის ხატად გიტყვიან ფილოსოფოსნი წინანი“.[3] კ. კეკელიძემ დაასაბუთა რუსთაველის ქრისტიანობა. სანიმუშოდ მოაქვს საღმრთო სახელები, ამოკრებილი „ვეფხისტყაოსნიდან“: „უცნაური და უთქმელი“, „ძალი უხილავი“, „უჟამო ჟამი“ (ესაა აპოფატიკური წარმოდგენა ღვთაებისა, რაც ჩვეულებრივია ქრისტიანულ თეოლო-

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 350.

[2] კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, გვ. 141-142.

[3] იქვე. II, გვ. 143.

გიაში); „ერთი“, „ცხოველი“, „უხვი“, „სახიერი“, „განმკითხველი“, „შემნდობი შეცოდებულთა“ (ესაა კატაფატიკა ქრისტიანული თეოლოგიისა). ამასთან დაკავშირებით, ბ. კილანავა შენიშნავს: კ. კეკელიძემ თავის სახელმძღვანელოს 1958 წლის გამოცემაში დაიმოწმა უხვი საილუსტრაციო მასალა ბიბლიიდან (გვ. 196-199).[1] რუსთაველი ახსენებს ქრისტიანობის ზოგ რიტუალურ მოვლენას, როგორიცაა „აღვსება“ ანუ აღდგომა. ერთი სიტყვით, რუსთაველი ჭეშმარიტი ქრისტიანია, მაგრამ არ იყო მიმდევარი „დოგმატური ქრისტიანობისა“.

როდესაც მსჯელობს ბ. კილანავა კ. კეკელიძის შეხედულებებზე რუსთაველის აღმსარებლობასთან დაკავშირებით, გვერდს ვერ უვლის ერთ გარემოებას, რაც „ვეფხისტყაოსნის“ სიყვარულს ეხება. კ. კეკელიძე უარყოფდა პოემის ავტორის მიმართებას აღმოსავლურ მისტიკურ სუფიზმთან, რომლის კონცეფციას პოეტი ეკამათებაო კიდეც პოემის შესავალში: საილუსტრაციოდ დამოწმებულია: „ვთქვა მიჯნურობა პირველი და ტომი გვართა ზენათა“... „მას ერთსა მიჯნურობასა ჰკვიანნი ვერ მიხვდებიან“... ეს დებულება ბ. კილანავას საკამათოდ ესახება: „რუსთაველი მოყვანილ სტროფში არა თუ მისტიკურ სუფიზმს არ ეკამათება, არამედ აქ კამათი არაა არცერთ შეხედულებასთან. იგი საკამათოს არ სდის აზრს, რომ არსებობს ღვთაებრივი სიყვარული, რადგანაც იცის, რომ ღმერთი თავად სიყვარულია. მისთვის არც ისაა საკამათო, რომ საჭიროა მასთან ზიარება, მისი წვდომა, როგორც იდეალისა. აქ იგი საეკლესიო თვალსაზრისს არ უპირისპირდება, მაგრამ მასთან წინააღმდეგობაში მოდის თვით ღვთაების წვდომის გზის რაობის გარკვევისას“.[2]

„ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრულ მხარეს, საერთოდ, მხოლოდ ორიოდე სიტყვით შეეხო კ. კეკელიძე. დიდი მეცნიერის შენიშ-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 352.
[2] იქვე, გვ. 353.

ვნით, პოემა შეუნელებელი ინტერესით იკითხება არა მხოლოდ მიმზიდველობის გამო, არამედ უფრო იმიტომ, რომ დიდია და მარტივი მისი არქიტექტონიკა, მომხიბვლელობა, მისი შემადგენელი ნაწილების სიმეტრია, პოეტურ-მეტაფორული გამოთქმანი, ღრმააზრობრივი სენტენცია-აფორიზმები, ლაპიდარული მოკვეთილობა პოეტური მეტყველების საშუალებისა, არაჩვეულებრივი სიმდიდრე ლექსიკური მარაგისა, სიდიადე ეპიკური სტილისა, ბგერათა საოცრად შეხამებული ჟღერა, ალიტერაციის ამომწურავი მარაგი.[1] კეკელიძე იკვლევდა მეტრიკულ სტრუქტურას, შაირის გენეზისს, მაღალი და დაბალი შაირის რაობას, „ვეფხისტყაოსანში“ მათი გამოყენების მიზეზს (ერთფეროვნებისა და მონოტონურობის დაძლევა) და მიზანს, რუსთველურ რითმას.

ბ. კილანავა შეეხო ასევე „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცემების საკითხს და დასაწყისშივე შენიშნა, რომ კ. კეკელიძე პოემის არა მხოლოდ გამომცემელი იყო, არამედ მის წინარე და თანამედროვე გამოცემათა მკვლევარ-შემფასებელიც. მისი ყურადღება უწინარესად მიპყრობილი იყო 1712 წლის ვახტანგისეული გამოცემისადმი. მეცნიერი ითვალისწინებს ვახტანგის განსწავლულობას, მის კრიტიკულ სულს, რედაქტორულ ნიჭს, მისი დასკვნით: „ვახტანგს ხელთ ჰქონდა ვრცელი რედაქციის შემცველი ხელნაწერი, რომლის ტექსტი გაცხრილა და შეძლებისდაგვარად განახორციელა კრიტიკული გამოცემა.

კ. კეკელიძე 1939 წელს კვლავ დაუბრუნდა პოემის ვახტანგისეული გამოცემის რაობას. ბ. კილანავა განიხილავს ამავე წელს მეცნიერის მიერ დაბეჭდილ ნარკვევს - „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი გამოცემა“. მასში არსებითად განსხვავებულ ასპექტშია დასმული საკითხი ტექსტის რედაქციის დამმუშავებლის ვინაობის შესახებ. კ. კეკელიძის ახალი შეხედულებით „განმარტება“ ვახ-

[1] შდრ. ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 355.

ტანგს ეკუთვნის, მაგრამ მეფე-კომენტატორი არაა მისი რედაქტორი. დიდი მეცნიერი დაეყრდნო რა აკ. შანიძის გამოკვლევაში გამოვლენილ იმ სტროფულ-ლექსიკურ სხვაობას, რომელსაც „თარგმანი“ იჩენს ტექსტთან მიმართებაში. დაასკვნა: „ვახტანგი იმდენად გონიერი, განათლებული და წინდახედული კაცი იყო, რომ ასეთ რამეს ვერ ჩაიდენდა: მოეცა ერთი ტექსტი, კომენტირება კი სხვა ტექსტისთვის დაეწერა.[1]

კ. კეკელიძე ვახტანგისეულ „ვეფხისტყაოსანზე“ დაყრდნობით ასკვნის, რომ 1712 წლის პოემის გამოცემის რედაქტორია მიქელ დეკანოზიშვილი. თავფურცელზე მინიშნებულია: „გაიმართა ხელითა ხელმწიფის კარის დეკანოზის შვილის მიქელისათა“. მეცნიერი სათანადო საილუსტრაციო მასალების მოხმობის საფუძველზე თვლის, რომ „გამართვა“ ნიშნავს რედაქტირებას.

როდესაც კ. კეკელიძის რუსთველოლოგიურ ძიებებზე ვსაუბრობთ, უნდა დავასახელოთ მეცნიერის მიერ „ვეფხისტყაოსნის“ ს. კაკაბაძისეული გამოცემის კრიტიკული განხილვა; ასევე, პოემის კ. ჭიჭინაძისეული გამოცემის კრიტიკა. კ. კეკელიძეს დროთა მანძილზე უწერია „ვეფხისტყაოსანთან“ დაკავშირებულ სხვა პრობლემებზეც: „ვეფხისტყაოსნის“ პერსონალური ალეგორიები; რუსთაველის გავლენა ქართულ პოეზიაზე; რუსთაველი და აღმოსავლური რენესანსი; რუსთაველის „მზიანი ღამე“ და ა. შ.[2]

11. პოეტის გახსენება

წერილში წარმოჩენილია ცნობილი პოეტისა და მთარგმნელის კონსტანტინე ჭიჭინაძის რუსთველოლოგიური პრობლემატიკის კვლევა-ძიებანი. იგი „ვეფხისტყაოსნის“ საკითხებს იკვლევდა მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიასთან მიმართებით. ბ. კილანავა აღნიშნავს წერილის დასაწყისშივე: „კ. ჭიჭინაძის რუსთველო-

[1] კ. კეკელიძე, რუსთველოლოგიური ნარკვევები, გვ. 172.
[2] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 358.

ლოგიურ ნარკვევებში მეტი წილი პრობლემებისა მისი ავტორის ინტელექტისათვის საკადრის დონეზეა გადაწყვეტილი (აღნიშნული, ცხადია, არ ნიშნავს იმას, რომ მას შეცდომები არ ჰქონდა). მეტის თქმაც შეიძლება: კ. ჭიჭინაძის თეორიული განსწავლულობა მაშინაც იჩენს თავს, როცა ამის გარდუვალობას, ერთი შეხედვით, საკითხი იმ დროისათვის თითქოს არც მოითხოვს, როგორიცაა, მაგალითად, „ვეფხისტყაოსნის“ თარიღი და ავტორი“.[1]

მკვლევარი დასაწყისშივე შეგვახსენებს საკითხთა წყებას, რასაც კ. ჭიჭინაძე იკვლევდა დროთა ვითარებაში: 1. „ვეფხისტყაოსნის“ თარიღი და ავტორი; 2. პოემის ვახტანგისეული გამოცემის რაობა; 3. „ვეფხისტყაოსნის“ დაბოლოება; 4. რუსთაველი და სპარსული პოეტური სამყარო; 5. რუსთაველი და ჰუმანიზმი; 6. რუსთაველი და რენესანსი; 7. „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერთა ვარიანტები; 8. რუსთაველის პოეტიკა და ა.შ. კ. ჭიჭინაძე ცნობილია აგრეთვე როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ გამომცემელი (1934), რომელმაც დაძლია ორასწლოვანი ტრადიცია და პოემის ძირითად ტექსტში გზა გაუხსნა „ინდო-ხატაელთა ამბავს“. მას შეუფასებლად არ დარჩენია „ვეფხისტყაოსნის“ თარგმანები და ქართული გამოცემანი, აგრეთვე, ცალკეული რუსთველოლოგიური ნაშრომები.[2]

„ვეფხისტყაოსნის“ ატრიბუციაზე დაფიქრებამ, – წერს ბ. კილანავა, - ბუნებრივად მიიყვანა კ. ჭიჭინაძე პოემის ფაბულის კვლევის აუცილებლობამდე, ხოლო ამ უკანასკნელის გავლით მის წინაშე დაისვა საკითხი რუსთაველის მიმართების შესახებ სპარსულ ლიტერატურასთან. კ. ჭიჭინაძე იცავს „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულის ორიგინალურობას, ამასთანავე, არ გამორიცხავს რუსთაველზე სპარსული ლიტერატურის გავლენასაც“.[3] ბ. კილანავას დაკვირვებით, კ. ჭიჭინაძე, ერთმანეთისაგან განასხვავებს

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 162.
[2] იქვე, გვ. 161.
[3] იქვე, გვ. 163.

რუსთაველის მსოფლმხედველობას და მსოფლშეგრძნებას. მისი აზრით, რუსთაველი „მსოფლმხედველობით“ განსხვავდება მუსლიმანური აღმოსავლეთის პოეტებისაგან, მაგრამ „მსოფლშეგრძნებით“ მათთან ბევრი საერთო აქვს. მსოფლშეგრძნებაში ნაგულისხმებია წერის მანერა, ფერადოვანი და მოზაიკური სტილი, არქიტექტონიკა, მეტაფორულობა და ა. შ.

ბ. კილანავა შენიშნავს: „კ. ჭიჭინაძე „ვეფხისტყაოსანს“ სპარსული პოეზიისაგან განასხვავებს იმით, რომ რუსთაველი გაცილებით უფრო რთულ სიუჟეტსა და რომანის სიტუაციებს ქმნის, ვიდრე აღმოსავლელი პოეტები. რუსთაველი განსხვავებულია აღმოსავლელი პოეტებისაგან იმითაც, რომ ის მიჯნურობის აღწერისას „ერიდება ფუქსავატ ტონს, უხეში ფიზიკური ზრახვების გამომჟღავნებას“.[1]

კ. ჭიჭინაძემ „ვეფხისტყაოსანი“ არა მარტო სპარსულ, არამედ ანტიკურ და ევროპულ ლიტერატურასთან მიმართებაშიც განიხილა. მისი დაკვირვებით, „ილიადას“, „ნიბელუნგებისა“ და თვით მისტიკური „ღვთაებრივი კომედიის“ ავტორისაგან განსხვავებით, რუსთაველი არ მიმართავს ყოველდღიურ ჩვეულებრივ მოვლენათა დეტალურ აღწერას (ფარი, შუბი, ჩაცმულობა...). იგი მუდამ ცდილობს, ხაზგასმით გვიჩვენოს მხოლოდ მთავარი მხარე მის მიერ ასახული მოვლენებისა.

ბ. კილანავა მოკლედ მოხაზავს სათქმელს: კ. ჭიჭინაძე რუსთაველს თვლის ჰუმანიზმის წინამორბედად პოემაში გამოხატული სიყვარულის ამაღლებული გრძნობით, დიადი მეგობრობის კულტით, ადამიანური ღირსებისა და სახელისათვის თავგანწირული ბრძოლით, ცხოვრების მოვლენათა რეალისტური შეფასებით და ა. შ.

მკვლევრის ყურადღებას იქცევს ის გარემოება, რომ კ. ჭიჭინა-

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 163.

ძისაგან ჰუმანიზმის წინამორბედად რუსთაველის აღიარება ოდნავადაც არ გულისხმობდა რენესანსული იდეებისადმი რუსთაველის მიმდევრობის აღიარებას, ვინაიდან მას ერთმანეთისაგან გამიჯნული ჰქონდა ჰუმანიზმი და რენესანსი. საინტერესოა, რომ კ. ჭიჭინაძე ქართული კულტურის კლასიკურ პერიოდს (XI-XIII სს.) არ თვლიდა რენესანსის ეპოქად. ამ მომენტის დასკვნით ნაწილში ბ. კილანავა იტყვის: „მართალია, ქართული (აღმოსავლური) რენესანსის თეორია დღეს არსებითად გაზიარებულია, მაგრამ ზემოდასახელებული მოსაზრების იგნორირება გაუმართლებელი იქნებოდა თუნდაც საკითხის ისტორიის გათვალისწინებისას, იქნებ, საზოგადოდაც“.[1]

ამის შემდეგ ბ. კილანავა მოკლედ ეხება კ. ჭიჭინაძის ტექსტოლოგიურ-ფილოლოგიურ ძიებებს: 1. „ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ შედგენილობა“; პოემის დაბოლოება; 3. „ვეფხისტყაოსნის“ იკითხვისთა უნიფიცირება. მკვლევარი აქვე გვამცნობს ამ საკითხებთან დაკავშირებით კ. ჭიჭინაძის გამოკვლევათა ძირითად შედეგებს: 1. ვახტანგისეული რედაქცია კრიტიკულად დადგენილი ტექსტია და არა რომელიმე უძველესი ხელნაწერის გამეორება; 2. ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ დასასრული უთუოდ გულისხმობს „ინდო-ხატაელთა ამბავს“; 3. რუსთაველს გამოუშვია თავისი პოემა რამდენიმე ვარიანტით. თუმცა ეს დებულება მისგანვე სახელდებულია „ჰიპოტეტურ მოსაზრებად“ და იგი, მართლაც, ასე დარჩა დღემდე.

ბ. კილანავას მოაქვს კ. ჭიჭინაძისეული არგუმენტები ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ კრიტიკული ხასიათის დასამტკიცებლად. ასევე, პოეტი-მკვლევარი შეეცადა და არსებითად დაასაბუთა კიდეც აზრი, რომ ვახტანგისეული „ვეფხისტყაოსნის“ დასასრული (აქ არ იგულისხმება ეპილოგი - ტ. მ.) წარმოადგენს

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 165.

რუსთველური ტექსტის ხელოვნურ შემოკლებას. კ. ჭიჭინაძემ არსებითად დაასაბუთა „ინდო-ხატაელთა ამბის“ რუსთველისადმი კუთვნილება, მაგრამ როგორც ბ. კილანავა შენიშნავს, ცალკეულ შემთხვევაში ზედმეტი ნდობა გამოუცხადა ხელნაწერ მემკვიდრეობას და ზოგი აშკარად გვიანდელი სტროფი რუსთაველს მიაწერა.[1]

ბ. კილანავა ბოლოს მოკლედ შეეხო რუსთველოლოგიაში კ. ჭიჭინაძის დამსახურებას „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტიკის კვლევასთან დაკავშირებით: ალიტერაცია ქართულ შაირში და „ვეფხისტყაოსნის“ პრობლემა; „ვეფხისტყაოსნის“ მეტრი და რიტმი, რითმები; მაჯამები; მეტაფორები ამ გამოკვლევებს უწოდეს „ნამდვილი აღმოჩენა“ რუსთველოლოგიაში, „რომელმაც თვალწინ გადაგვიშალა რუსთაველის ლექსის საოცარი კანონზომიერებები“.

ამრიგად, ბ. კილანავამ თავის რუსთველოლოგიურ შრომებში ყურადღება გაამახვილა „ვეფხისტყაოსნის“ პრობლემურ საკითხებზე. ეს იქნებოდა ტექსტოლგიური, ლიტერატურული-ისტორიული, მსოფლმხედველობრივი, პოეტიკური თუ სხვ. ასევე, ღირსეული პატივი მიაგო დიდ ქართველ რუსთველოლოგებს (შ. ნუცუბიძე, კ. კეკელიძე, კ. ჭიჭინაძე), რომელთა რუსთველოლოგიური ძიებანი და მიღწევები პროფესიონალი მკვლევრის დონეზე მიმოიხილა. ასე რომ, ბ. კილანავამ კუთვნილი წვლილი შეიტანა რუსთველოლოგიური მეცნიერების განვითარების საქმეში. მომავალში უდავოდ სასურველია მისი რუსთველოლოგიური ნაწერების ცალკე წიგნად გამოცემა, რათა მკითხველს მწყობრი წარმოდგენა შეექმნას მასზე.

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 168.

ბეჟან კილანავა ქართული ჰაგიოგრაფიის და რუსთაველის შემდეგ დიდ ინტერესს იჩენდა დავით გურამიშვილის შემოქმედების და პიროვნების მიმართ. ამან განსაზღვრა იმ მნიშვნელოვანი წერილების შექმნა, როაზეც ქვემოთ გვექნება საუბარი.

1. **„დავითიანი" და სლავური ბაროკო.** ბ. კილანავა ამ საყურადღებო წერილს იწყებს დიდი რუსი მეცნიერის დიმიტრი ლიხაჩოვის სიტყვებით: „ჩემთვის სასიამოვნო სიახლე იყო იმის გაგება, რომ საქართველოში მუშავდება ისეთი თანამედროვე სერიოზული პრობლემა, როგორიც არის ბაროკოს პრობლემა. ბაროკო მოიცავს ქართული კულტურის სამყაროსაც და არა მხოლოდ ქართულს. ეს სავსებით კანონზომიერია, რადგანაც რუსთაველის შემდგომი ქართული კულტურაც სამყაროს ესთეტიკური შეგრძნების იმ კრიზისით ხასიათდება, რომელიც ბაროკოსთვისაა დამახასიათებელი.

ბაროროს პრობლემას მნიშვნელობა აქვს ყველა ევროპული ლიტერატურისათვის და უთუოდ ადასტურებს, რომ ქართული ლიტერატურა ვითარდებოდა ევროპული და აღმოსავლური ლიტერატურისა და კულტურის ფართო ნაკადში. გარდა ამისა, ქართული ბაროკოს პრობლემას დიდი თეორიული მნიშვნელობაც აქვს და საშუალებას გვაძლევს უფრო ღრმად გავიგოთ კაცობრიობის ესთეტიკური განვითარების პროცესი".[1]

საკითხზე მსჯელობის დაწყებამდე ბ. კილანავა სავსებით სამართლიანად ამახვილებს ყურადღებას აღორძინების და გარდამავალ ხანაში ქართულ-რუსულ ლიტერატურულ-კულტურული ურთიერთობაზე, რაც საკმაოდ ფართოდ არის შესწავლილი სამეცნიერო ლიტერატურაში. საკმარისია დავასახელოთ კ. კეკელიძის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია (ტ – II), ლ.

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 203.

მენაბდის „ძველი რუსული ლიტერატურის შესწავლა საქართველოში“. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ტ. რუხაძის ნაშრომები: 1. ქართულ-რუსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან XVI–XVIII საუკუნეებში (თბ., 1960); 2. ძველი ქართული თეატრი და დრამატურგია (თბ., 1949); 3. გარდამავალი ხანის მწერლობა, წიგნში: ქართული ლიტერატურის ისტორია (ექვს ტომად), II (თბ., 1966).

ბ. კილანავა ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ აღნიშნულ პერიოდში ქართველობამ წარმატებით სცადა დასავლეთის სამყაროსთან, უწინარესად რუსეთთან და რუსეთის გზით ევროპულ ლიტერატურასთან და კულტურასთან ინტენსიური კავშირის დამყარება. იგი თვლის, რომ „დავითიანი“ უნდა დამუშავდეს უფრო ფართო მასშტაბით, კომპლექსურად სლავურ სიტყვიერ კულტურასთან მიმართებით: „საკითხის ამგვარად დასმის საფუძველს გვაძლევს თვით დავით გურამიშვილის განცხადება, რომ იგი კარგად იყო გაცნობილი არა მხოლოდ რუსულ და მალოროსიულ (უკრაინულ), არამედ პოლონურ სიტყვიერ ხელოვნებასაც. ამას გულისხმობს „მესამე დავითის შესხმაზე“ ავტორისავე მითითება: „პოლშის სიმღერის ხმა“.[1]

მეცნიერს გამართლებულად მიაჩნია „დავითიანის“ მიმართების კვლევა სლავური სიტყვიერი კულტურის არა მხოლოდ ცალკეულ მოტივებთან, თემებთან, არამედ საზოგადოდ ამ კულტურის საერთო სტილურ-მსოფლმხედველობრივ მიმართულებებთან, ამის შემდეგ ითვალისწინებს ამ სტილურ-მსოფლმხედველობრივ მიმართულებათა რაობას და მნიშვნელობას სლავური სიტყვიერი კულტურისათვის.

ბ. კილანავა სლავურ სიტყვიერ კულტურაში დავით გურამიშვილის წინარე და მის თანამედროვე მიმართულებათა შორის გა-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 205.

მოყოფს სლავურ ბაროკოს, რათა მის კონტექსტში მოგვცეს „დავითიანის“ სტილური და იდეურ-მსოფლმხედველობრივი ანალიზი. მკვლევარი ვიდრე იმსჯელებდეს სლავურ ბაროკოსთან „დავითიანის“ მიმართების საკითხზე. ვრცლად გადმოსცემს ბაროკოს არსს. მკითხველს მიანიშნებს, თუ, საერთოდ, რა გაკეთდა ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში ბაროკოს შესწავლასთან დაკავშირებით. აქ იგი ასახელებს გიორგი გაჩეჩილაძის წერილებს: „ბაროკოს პრობლემა და ქართული ლიტერატურათმცოდნეობის ამოცანები“ (გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1972), „აქ ზაფხული უნდა დაიხატოს“ (გაზ. „კომუნისტი“, 12.X.1980); ირაკლი კენჭოშვილის წერილს – „ქართული აუთენტიკური ბაროკოს გამო“ (ჟურ. „ცისკარი“, 1973, №9); ბ. ბალხამიშვილის წიგნს – „XVIII ს. ქართული მეტაფრასტიკა, ანტონ ბაგრატიონის „მარტირიკა“, სადაც შემჩნეულია „მარტირიკაზე“ ბაროკოს გავლენა. მკვლევარი ასევე ასახელებს ლაურა გრიგოლაშვილის მიერ წაკითხულ მოხსენებას (1984 წ.): „დავით გურამიშვილი და გრიგორი სკოვოროდა“, ასევე მისმიერ წაკითხულ მოხსენებას (1983 წ.) აღორძინების ხანის ქართული სიტყვიერი კულტურის მიმართებაზე სლავურ ბაროკოსთან, სადაც დასვა საკითხი ამ ასპექტში განსაკუთრებით დავით გურამიშვილის „დავითიანის“ შესწავლის აუცილებლობის შესახებ. ამას მოგვიანებით მოჰყვა ბეჟან კილანავას ნაშრომი, რომელიც ამჯერად ჩვენი განხილვის საგანია.

ბ. კილანავა წერს: „ჩვენთვის არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს, მაგრამ მაინც საინტერესოდ მიგვაჩნია იმ ფაქტის აღნიშვნა, რომ, მსგავსად სლავი ბაროკოელებისა, დავით გურამიშვილიც წერს ხოთინის ომზე. უფრო მეტიც: ისევ მსგავსად სლავი ბაროკოელებისა. იგი იმაზეც წერს, თუ როგორ ჩაეფლო ლიაში ამ ომის დროს მას ცხენი. ეს ფაქტები თავისთავად საინტერესოა, მაგრამ უფრო ნიშანდობლივი ისაა, რომ, როგორც ჩანს, ბაროკო, საერთოდ, გავ-

ლენას ახდენს „დავითიანის“ სტილსა და მსოფლმხედველობაზე. ამის დასტურად შესაძლოა ის ფაქტი გამოგვადგეს, რომ ძველ ქართველ ავტორთაგან დავით გურამიშვილი არათუ ერთ–ერთი, არამედ ერთადერთია, ვინც თავის პოეზიაში ასე ძალუმად დაეფუძნა ბიბლიურ სამყაროს, უწინარესად, დავითის ფსალმუნებს და მათში იპოვა თავისი მეორე პოეტური მე“.[1]

მკვლევარი შენიშნავს, რომ დავით გურამიშვილის მიმართება ბიბლიასთან არ ყოფილა თვითმიზნური, არამედ, მსგავსად სლავი ბაროკოელებისა, ნაციონალური ყოფის, ქართველი ერის, აგრეთვე საკუთრივ მისი, თვითგამოხატვისა და თვითდამკვიდრების თითქმის ერთადერთ ფენომენად მიაჩნდა იგი. მისი სტილი, მსგავსად სლავი ბაროკოელებისა (და საზოგადოდ ბაროკოელებისა), უაღრესად მისტიკური, იგავური, გარდავლითი ამოსახსნელია, რაზეც იგი იმთავითვე აფრთხილებს მკითხველს.[2]

ბ. კილანავა მკითხველის ყურადღებას მიაქცევს დავით გურამიშვილის მიერ ტრაგიკული ჰუმანიზმის დამკვიდრებას, მსგავსად ბაროკოელებისა: „ბაროკოს მიმდევარ შემოქმედთა მემკვიდრეობის პერსონაჟად ხშირად თავად ავტორი გამოდის. „დავითიანის“ პერსონაჟიც ავტორი-პერსონაჟია. ამასთანავე, ეს პერსონაჟი, რენესანსული ადამიანისგან განსხვავებით, სამყაროს ეპიცენტრში კი არ დგას და საკუთარ ძალმოსილებას კი არ გრძნობს, ვითარცა ღმერთი, არამედ, ბაროკოელი ადამიანის მსგავსად, ამ სამყაროს კიდეზე მყოფი უმწეო არსებაა, რომელსაც მარად ახსოვს ვანიტას და მემენტო მორი, და რომელიც თავისი თავის შესაცნობად მარად მიპყრობილია ზეცისაკენ, ღვთაებისაკენ“.[3]

დავით გურამიშვილი მწარედ განიცდიდა მშობელი ერის ტრაგედიას, რაც განპირობებული იყო ხალხის მორალური და

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 217.
[2] იქვე, გვ. 217-218.
[3] იქვე.

ზნეობრივი დეგრადაციით. იგი ცდილობდა სიტყვით ერის განკურნებას. მდგომარეობის გამოსასწორებლად ქადაგებდა ცოდნის აუცილებლობას. დიდი პოეტი საიკვდილს ტრაგედიად თვლიდა, ბაროკოელთა მსგავსად, მუდამ ახსოვდა მემენტო მორი. მაგრამ, ისევ ბაროკოელთა მსგავსად, მისთვის იგი იმდენად სერიოზული არ არის, რომ მისი არსება თუ არსებობა სახუმარო, თანაც უაღრესად სახუმარო ფორმითა და შინაარსით არ გადმოსცეს.[1] სანიმუშოდ მკვლევარი იმოწმებს შემდეგ ტაეპებს:

„სიკვდილო, მიკვირს მე შენი, ნეტა რაში გაქვს ძალები?
ტანზედა ხორცი არ გაკრავს, ხარ ცარიელი ძვალები.
თაგვის სოროებს მიგიგავს ცხვირი, პირი და თვალები...
სიკვდილო, შენი იგავი არა ჰგავს ფარსაგს იგავსო,
ძვლები ხარ, მკვდარი, უსულო, ცელი კარგს მთიბავს გიგავსო,
თუ შენ გვთიბ, შენ გვჭამ, შენს ნაჭამს ვინ გიხვეტს, გიწმენდს,
გიგავსო?
თუ არვინ გიხვეტს, უთუოდ ნეხვით ნიფხავი შიგ ავსო“.

ანალოგიური ტონით მიმართავს „დავითიანის“ ავტორი გაუტანელ, ორგემაგე წუთისოფელს, სადაც პოეტის ცრემლი და სიმღერა ერთმანეთში გადადის. წერილის დასასრულს ბ. კილანავა შენიშნავს: „დავითიანში“ სადაც ბნელია, იქვეა ნათელი; სადაც ბოროტია, იქვეა სიკეთე; სადაც სიკვდილია, იქვეა სიცოცხლე; სადაც ყვავია, იქვეა ვარდი. ესაა განმსგავსებულთა ურთიერთდამსგავსების რწმენა და წადილი, რაც საწყისია და სასრული. ბაროკოული სტილისათვის“.[2]

2. **„პოლიტკურ-სუბორდინაციული ეტიკეტისათვის „ქართლის ჭირში“**. წერილის სათაურის ბოლოს ფრჩხილებში ჩაწერილია „მასალა“, რაც ამართლებს მიზანს. მასში ერთ–ერთ ლიტერატუ-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 219.
[2] იქვე, გვ. 220.

რულ ეტიკეტზე მსჯელობისას ძირითადად „დავითიანიდან“ მობილიზებულია დიდძალი საილუსტრაციო მასალა. ვიდრე დასმულ საკითხზე ანუ „ქართლის ჭირის“ პოლიტიკურ-სუბორდინაციულ ეტიკეტზე ისაუბრებდეს, მკვლევარს მოაქვს სათანადო საინფორმაციო მასალა, თუ როგორ შემოვიდა ჩვენში XX საუკუნის 70-იანი წლებიდან სახელწოდება „ლიტერატურული ეტიკეტი“ – შუასაუკუნეობრივი მხატვრული (და არა მარტო მხატვრული) აზროვნების ნიშანდობლივი მოვლენა. ამ სახელდების დამკვიდრება რუსულ ლიტერატურათმცოდნეობაში დ. ლიხაჩოვს მიეწერება.

„მართალია, – წერს ბ. კილანავა, – ამ სახელდების შემოტანამ და ეროვნულ (ქართულ) სიტყვიერ კულტურაზე დამყარებით მისი შინაარსის გააზრება-გაცნობიერებამ ჩვენში რამდენადმე დააგვიანა (მაგალითად, პირადად ჩვენ, ეს ტერმინი მცირე განმარტებითურთ გამოვიყენეთ 1973 წელს), მაგრამ იგი თანდათან გზას იკვლევს რ. ბარამიძის, მ. გიგინეიშვილის, ლ. გრიგოლაშვილის, რ. სირაძის, გრ. ფარულავას, ე. ჯაველიძის და სხვა მკვლევართა მეოხებით. ამ მხრივ გამორჩეული ადგილი მაინც უნდა მიენიჭოს ო. გოლიაძის სპეციალურ საკვალიფიკაციო ნაშრომს, შესრულებულს პროფ. ლ. მენაბდის ხელმძღვანელობით, რომლის ძირითად ნაწილს, ცალკეულ პუბლიკაციების სახით უკვე იცნობს ფართო მკითხველი საზოგადოება“.[1]

ბ. კილანავა გვარკვევს, თუ როგორ ჰქონია გაცნობიერებულ–გააზრებული დავით გურამიშვილს ადრინდელი ლიტერატურული ეტიკეტი დროის შესაფერისად-სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურ ჭრილში. მკვლევარის ყურადღება მიპყრობილია „ქართლის ჭირის“ სამოხელეო-პოლიტიკური ტერმინების მიმართ, როგორიცაა „ხელმწიფე“ და „მეფე“. ამასთან დაკავშირებით ერთი ფაქტი მახსენდება. ბ. კილანავასთან სტუმრობისას, ვმსჯელობთ,

---

[1] ბ. კილანავა. რჩეული შრომები, I, გვ. 221.

რა „დავითიანის“ სხვადასხვა საკითხზე, ვთქვი: „ქართლის ჭირზე“ მუშაობისას სპეციალურად დავაკვირდი ერთ მომენტს – ჩვენი დიდი პოეტი რუსეთის სახელმწიფოს მეთაურს მუდამ „ხელმწიფედ“ მოიხსენიებს, ხოლო ქართლ-კახეთის გამგებლებს – „მეფედ“ და „ბატონად“. ხომ არ იღანდება ამაში განსაკუთრებული თაყვანისცემა იმ ქვეყნის წინამძღოლისადმი, სადაც თავშეფარებული იყო ეს დიდი შემოქმედი-მეთქი. ან შესაძლოა რუსეთს დიდ სახელმწიფოდ თვლიდა და ამიტომაც მოიხსენიებდა მის მეთაურს – „ხელმწიფედ“, ხოლო ვინაიდან ქართლი და კახეთი სამეფოები იყო, მათ ხელმძღვანელებს თუ გამგებლებს „მეფედ“ ან „ბატონად“ რაცხდა-თქო. ბეჟანმა მიპასუხა: ღირს ამაზე დაფიქრებაო. „დაფიქრებას“ კი მალე მოჰყვა შედეგად წინამდებარე საანალიზო სტატია.

ბ. კილანავა წერს: „ჩვენს განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს დავით გურამიშვილის მიერ პოემა „ქართლის ჭირში“ სამოხელეო-პოლიტიკური ტერმინების – „ხელმწიფისა“ და „მეფის“ – მოხმობის წესი და რიგი. ჩვენ არ ვიცით, ჩვენი წინაპრები მკვეთრად განარჩევდნენ თუ არა ერთმანეთისაგან დასახელებულ პოლიტიკურ ტერმინებს. ოღონდ ერთი რამ ცხადზე უცხადესია: „ქართლის ჭირში“ ისინი წინასწარგანზრახვით სავსებით გამიზნულადაა ერთმანეთისაგან მკვეთრად გამიჯნული დიფერენცირებული“.[1] მკვლევარს მიაჩნია, რომ „ხელმწიფე“, ქართველი პოეტის აშკარად გამოვლენილი ტენდენციით, აღმატებული პოლიტიკური ძალმოსილების შემცველი სამოხელეო სახელდებაა, ტიტულია, რომელსაც შეიძლება ფლობდეს მხოლოდ და მხოლოდ პოლიტიკურად ძლიერი სახელმწიფოს პატრონი. რაც შეეხება „მეფეს“, – განაგრძობს ბ. კილანავა, – იგი „ქართლის ჭირში“ არ არის „ხელმწიფის“ ბადალი, არ გამოხატავს ქვეყნის

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 222.

მეთაურისა თუ თვით ქვეყნის პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივ ძლიერებას. პირიქით, ის, პოლიტიკურ-სუბორდინაციული თვალსაზრისით, ექვემდებარება „ხელმწიფეს“.[1]

უნდა დავეთანხმოთ ბ. კილანავას, რომ რუსეთის სახელმწიფოს ძლიერებაში დარწმუნებულ დავით გურამიშვილს, ასეთი ქვეყნის პატრონი, ამ შემთხვევებში პეტრე პირველი, შეუძლებელი იყო „ხელმწიფედ“ არ მოენათლა. ხოლო XVIII საუკუნის იავარქმნილ ქართლისა და კახეთის სამეფოებს, პოლიტიკურად დაუძლურებულს, სახელმწიფოდ ვერ შერაცხავ, ამიტომაც მათი პატრონი შესაძლებელია მხოლოდ „მეფედ“ ან „ბატონად“ მოიხსენიო და არავითარ შემთხვევაში – „ხელმწიფედ“.

ამასთან დაკავშირებით, თქმულის საარგუმენტაციოდ მკვლევარს ამოუწერია „ქართლის ჭირიდან“ ყველა საილუსტრაციო მასალა, რომელსაც იწყებს პოემის ცალკეული თავების დასათაურებებიდან: „რუსთ ხელმწიფისაგან ქართველთ მეფის ვახტანგის თავისთან მიპატიჟება“; „რჩევა ქართველის ბატონისა“, „მტერთაგან მეფის ვახტანგის ყენთან შესმენა და ყენისაგან ქართლის წართმევა და კახის ბატონის მიცემა“; „რჩევა კახის ბატონისა“; „წიგნის მიწერა კახის ბატონისაგან ქართველთ ბატონთან“, „ჩხუბის ჩამოგდება ქართვლის ბატონისა კახს ბატონთან“; „კახის ბატონისაგან ბერების მოციქულად გაგზავნა ქართველთ ბატონთან“; „კახის ბატონის მოციქულების დაჭერა ქართველის ბატონისაგან“; „ოსმალოსაგან ქართლის დაჭერა და ქართველის ბატონის რუსეთს წაბძანება“: „მეფის ვახტანგისა და ძისა მისისა გაქარისა დარუბანდს წაბრძანება“; „თამაზ-ხანისაგან რუსთ ხელმწიფის ფერთმაშალთან წიგნის მიწერა“; „რუსთაგან გაღმა მხარის დაცლა და მეფის ვახტანგის აშტარხანს გაბრძანება“; „მეფის ვახ-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 222.

ტანგის ამიერ სოფლით მიცვლა და ქართველთ თავადთა და აზნაურთა რუსთ ხელმწიფის სამსახურში გაწესება".

როგორც ვხედავთ, – წერს ბ. კილანავა, – პოეტი სათაურშივე მკვეთრად აგრძნობინებს მკითხველს, რომ იგი პოლიტიკურ–სუბორდინაციული თვალსაზრისით ერთმანეთისაგან აშკარად განარჩევს, განსხვავებებს სხვადასხვა პოლიტიკური დონის ქვეყანათა მფლობელებს: რუსებს ჰყავთ ხელმწიფე, ქართველებს– მეფე".[1] ამის შემდეგ ვეცნობით ყველა იმ საილუსტრაციო მასალას, რაც ბ. კილანავას „ქართლის ჭირიდან" ამოუწერია. კონტექსტში „ხელმწიფის" ქვეშ ყოველთვის პეტრე პირველი იგულისხმება, ხოლო „მეფის" ქვეშ – ვახტანგ მეექვსე.

ბ. კილანავა ჩვენს ყურადღებას მიაქცევს კიდევ ერთ გარემოებას: დავით გურამიშვილი ამ ეტიკეტს არ არღვევს იმ შემთხვევაშიც, როცა საკითხი ქართველთა მოსისხლე მტრებს ეხება, თუკი ისინი პოლიტიკური ძალმოსილებით ქართველებზე აღმატებულნი არიან. ასე, მაგალითად, ორი მძლავრი სახელმწიფოს – სპარსეთისა და თურქეთის – ხელისუფალნი (შაჰი და ყაენი) მას „ხელმწიფედ" ჰყავს მოხსენიებული. უფრო მეტიც: იგი მათ „დიდ ხელმწიფედაც" მოიხსენიებს. ამაში გამჟღავნებულია პოეტის მხრივ არა მხოლოდ გარკვეული ეტიკეტის ერთგულება, არამედ „მართლის თქმის" პრინციპის დიდი მიმდევრობა.[2]

3. „გირგალი" („ქართლის ჭირის" ტექსტის დეფინიციისათვის). სტატიაში ბ. კილანავა არკვევს თუ როგორ წარმოჩინდა „დავითიანში" სიტყვა „გრიგალი" და რა შეცდომებს უშვებდნენ გამომცემელნი მისი დაფიქსირებისას. გრიგალი ძველ ქართულ ლექსიკურ ფონდში იხმარებოდა ფორმით – „გირგალი". ცხადია, მან თავი იჩინა სულხან-საბა ორბელიანის „სიტყვის კონაში", სადაც ასეა განმარტებული: „გირგალი ქარი არს, რომელი ღრუბელთა

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 223-224.

[2] იქვე, გვ. 227.

მოტრიალეთა მოიტანს და რასაცა ეკვეთება „იავარჰყოფს“.[1] სწორად შენიშნავს ბ. კილანავა, რომ „ქართლის ჭირშიც“ ეს სიტყვა „გირგალი“ ზუსტად ასეთი მნიშვნელობითაა გამოყენებული. მასში, მსგავსად საბას ლექსიკონისა, საუბარია „გირგალის“ სემანტიკასთან ერთად მის გამანადგურებელ შედეგზეც. ამაში მკითხველი რომ დარწმუნდეს, დავიმოწმებთ სათანადო ტაეპებს:

„მით გასახმილდა წინწკალი, გირგლად გარდიქცა სიონი,
მისგან შეირყა მეტეხი, მისგან დაიქცა სიონი“.[2]

ასე იკითხება ეს სიტყვა („გირგალი“) „დავითიანის“ ავტოგრაფულ ხელნაწერში და ამავე ფორმითაა ნახმარი „ქაცვია მწყემსშიც“:

„თრასკემ ბორიას კარგად უმტერა,
წამოუგირგლა, სულ განუმტვერა,
ჰაერში ასვეტა, დაუწყო მუნ ჟლეტა
ბორიას ღაშქარს“.

ბ. კილანავა ამ ფაქტს „ქართლის ჭირის“ დეფინიციისათვის სულხან-საბას ლექსიკონის ჩვენებასთან ერთად გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს. საერთოდ, ჩვენი მკვლევარი „დავითიანის“ ტექსტის დეფინიციისათვის საბას „სიტყვის კონას“ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს, ვინაიდან სულხან-საბა ლექსიკონის შედგენისას უძველეს წერილობით წყაროებთან ერთად ხშირად სწორედ პოეტის მშობლიური კუთხის დიალექტის მონაცემებსაც ეყრდნობოდა.

ბ. კილანავას „დავითიანის“ სხვადასხვა დროის ძირითადი გამოცემები ერთმანეთისთვის შეუდარებია იმის გასარკვევად, თუ რომელი გამომცემელი როგორ ბეჭდავდა ამ სიტყვას („გირგალი“). მაგალითად, 1870 წელს თბილისში სრულად პირველად დაბეჭდილ „დავითიანში“ (გამომცემელნი, ნ. ბერძენოვი, პ. უმი-

---

[1] სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, თბ., 1965, გვ. 159.
[2] დ. გურამიშვილი, თხზულებათა სრული კრებული, ალ. ბარამიძის რედაქციით, თბ., 1955, გვ. 182.

კაშვილი, გ. წერეთელი) ვკითხულობთ: „მით გასაჰმილდა წინწკალი, გრიგლად გარდიქცა სიონი“; 1881 წლის მორიგ გამოცემაში, პ. უმიკაშვილის რედაქტორობით, კვლავ განმეორდა – „გრიგლად“; 1887 წლის მიხეილ ნასიძის გამოცემაში, საერთოდ, გამოტოვებულია ამ სიტყვის შემცველი სტროფი. „გრიგლად“ იკითხება XIX–XX სს. მიჯნაზე ზ. ჭიჭინაძისეულ გამოცემებში. იგივე ითქმის ს. გორგაძის პუბლიკაციაზეც.

ბ. კილანავა განსაკუთრებით ჩერდება „დავითიანის“ 1931 წლის გამოცემაზე. იგი გამოაქვეყნეს ალ. ბარამიძემ და სოლ. იორდანიშვილმა. ამ პუბლიკაციაშიც წარმოდგენილია იკითხვისი „გრიგლად“. მაგრამ ეს გამომცემელნი, – აღნიშნავს მკვლევარი, – რამდენადაც ვიცით, პირველნი არიან, რომლებიც სქოლიოში საგანგებოდ შენიშნავენ: ამ ადგილას ავტოგრაფში იკითხებაო სიტყვა „გირგლად“. შენიშვნა სავსებით სწორია. „დავითიანის“ ავტოგრაფულ ნუსხაში მართლა იკითხება სიტყვა „გირგლად“, მაგრამ, სამწუხაროდ, გამოცემლებს არა აქვთ ახსნილი, თუ რატომ აუარეს გვერდი ავტოგრაფის ჩვენებას და რატომ ამჯობინეს დედნისეულ სიტყვა „გირგალს“ სადავო იკითხვისი „გრიგლად“.[1]

ბ. კილანავას შეუმოწმებია სათითაოდ და შეუმჩნევია, რომ „გრიგლად“ იკითხება ალ. ბარამიძის მიერ გამოცემულ ტექსტებში: დ. გურამიშვილი, დავითიანი, პროფ. ალ. ბარამიძის წინასიტყვაობითა და რედაქციით, თბ., 1939, გვ. 17; დ. გურამიშვილი, დავითიანი, ალ. ბარამიძის წინასიტყვაობითა და რედაქციით, თბ., 1948, გვ. 76; დ. გურამიშვილი, თხზულებათა სრული კრებული, ალ. რაბამიძის რედაქციით, თბ., 1955, გვ. 53. ასევე, მკვლევრის დაკვირვებით, „გრიგლად“ განმეორებულია სხვა გამოცემებშიც: ჩვენი საუნჯე, 5, თბ., 1960, გვ. 248; ქართული პოეზია, IV, თბ., 1975, გვ. 82; სულხან-საბა ორბელიანი, სიბრძნე სიცრუისა,

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 231.

დ. გურამიშვილი, დავითიანი (მსოფლიო ლიტერატურის ბიბლიოთეკა), თბ., 1977, გვ. 249; დ. გურამიშვილი, დავითიანი, კიევი-თბილისი, 1980, გვ. 25; ქართული პოემა, II, თბ., 1984, გვ. 50...

მეცნიერის შენიშვნით, ჩვენთვის ხელმისაწვდომ პუბლიკაციათა შორის პირველად (და ჯერჯერობით ერთადერთხელ) ავტოგრაფისეული „გირგლად“ იკითხება „დავითიანის“ სარგის ცაიშვილისეულ გამოცემაში (დავით გურამიშვილი, თხზულებათა სრული კრებული, შეადგინა და შესავალი დაურთო სარგის ცაიშვილმა, თბ., 1980, გვ. 93). ამიტომ გაუგებარია, – დასძენს ბ. კილანავა, – რატომ იკითხება ეს სიტყვა „გირგლად“ ს. ცაიშვილისეულ ბოლო, 1986 წლის გამოცემაში. ბატონ ბეჟანს მაშინაც ვუთხარი, როცა მის ამ წერილს გავეცანი, ამიტომ ახლაც გავიმეორებ, რომ ამ პუბლიკაციაში „გირგლად“ კორექტულ შეცდომად უნდა ჩაითვალოს და არა შეგნებულად ს. ცაიშვილის მიერ გადასწორებულად.

უნდა დავეთანხმოთ ბ. კილანავას : „დავითიანის“ ავტოგრაფისეული ნუსხის იკითხვისი „გირგლად“ მართებულია, სწორია და ამიტომაც იგი ნებისმიერ (კრიტიკულ თუ პოპულარულ) გამოცემაში უცვლელად უნდა დარჩეს.[1]

4. **„დავითიანის“ წყაროების კვალდაკვალ.** ამ წერილზე ორიოდე სიტყვით შევჩერდებით იმ უხერხულობის გამო, რომ იგი კეთილი გამოხმაურებაა ჩემს მონოგრაფიაზე. სადოქტორო დისერტაციად გათვალისწინებული (დავიცავი 1989 წლის 22 დეკემბერს) ჩემი წიგნი – „დავით გურამიშვილი და ქართული სიტყვიერი კულტურა“ დასტამბა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობამ 1986 წელს. ჩემდა მოულოდნელად მონოგრაფიას იმთავითვე მოჰყვა დადებითი გამოხმაურებანი სპეციალისტთა წრეში, ასევე მკითხველთა ფართო საზოგადო-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 234.

ებაში, სტუდენტ–ახალგაზრდობაშიც კი. ცოტა მოგვიანებით – 1990 წელს აღნიშნული მონოგრაფიისათვის მომენიჭა საქართველოს სახალხო განათლების სამინისტროს რესპუბლიკური პრემია.

ბუნებრივია, არ დაახანა ბ. კილანავას კალამმაც. მან წიგნს – „დავით გურამიშვილი და ქართული სიტყვიერი კულტურა“ მიუძღვნა ვრცელი წერილი–რეცენზია, სახელწოდებით – „დავითიანის“ წყაროების კვალდაკვალ“, რომელიც გამოქვეყნდა ერთერთ პრესტიჟულ ჟურნალში. ცხადია, აქ არ შევუდგებით მის განხილვას გასაგები მიზეზების გამო. ოღონდ აღვნიშნავთ მთავარს: ამ წერილის დაბეჭდვას იმჟამად ჩემთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა, როგორც მასტიმულირებელ ძალას: „თუ გავითვალისწინებთ წიგნის მაღალმეცნიერულ – შემეცნებით ღირსებას. დასახელებული განწყობილება გარდაისახება რწმენაში, რომ ტ. მოსიას სახით ძველ ქართულ ლიტერატურას საიმედო პერსპექტიული მკვლევარი ჰყავს აფხაზეთში“.[1]

წერილიდან საგანგებოდ ამოვწერთ სხვა წამახალისებელ სიტყვებსაც: „ავტორი წიგნის შესავალში საკადრის პატივს მიაგებს წინამორბედ მკვლევრებს. ეს ფაქტი, განსაკუთრებით კი წინამორბედთა ნაამაგარის ღირსეული დაფასება. ამშვენებს ახალგაზრდა მეცნიერის ეთიკურ პროფილს, რაც საკუთრივ მეცნიერულ წარმატებებზე ნაკლებად მნიშვნელოვანი არაა: „ტ. მოსიას მონოგრაფია კარგი წიგნია, უახლესი ქართული ჰუმანიტარული მეცნიერების (და არა მხოლოდ ლიტერატურათმცოდნეობის) თვალსაჩინო შენაძენი, რომელსაც უაღრესად ფასეული წვლილი შეაქვს დავით გურამიშვილის მსოფლმხედველობისა და ესთეტიკურ-მხატვრული სამყაროს ეროვნული საწყისების კვლევა-ძიებაში“.[2]

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, 1, გვ. 237.

[2] იქვე, გვ. 252.

მართალია, ბ. კილანავა დასახელებულ მონოგრაფიას თავიდან ბოლომდე მაღალ შეფასებას აძლევს, მაგრამ, ამასთანავე, მიგვითითებს წიგნისთვის დამახასიათებელ ხარვეზებზეც: ყოველივე ზემოთქმული არ ნიშნავს იმას, რომ ტ. მოსიას მონოგრაფია უნაკლო იყოს, როგორც ყოველ კარგ წიგნს, მასაც გააჩნია ხარვეზები. ხარვეზები სწორედ კარგ წიგნს გააჩნია, რადგანაც ცუდი წიგნი უკვე თავისთავადაა ხარვეზი".[1] მკვლევარი არ ეთანხმება წიგნში გატარებულ აზრს, „მზიანი ღამის" ჩვენეულ ინტერპრეტაციას და მის დასახვას ქრისტეს ორბუნებოვნების გამომხატველად. საამისოდ მისეული არგუმენტები მოაქვს: „მზიანი ღამე არ შეიძლება იყოს ქრისტეს სახე-სიმბოლო. იგი მამაღმერთის ატრიბუტია. ამდენად, დავით გურამიშვილს უთქვამს: სანამ განახლდებოდა მამა-ღმერთი – ძველი დღე, ანუ იგივე ღამე მზიანი, მანამ იფქლი კალოზე ეყარა განურჩეველი, ბზიანი. ხოლო როცა განახლდა ძველი დღე (მამა–ღმერთი), ანუ დადგა ახალი დღე (ქვეყანას მოევლინა მზე–ქრისტე), იფქლი განირჩა ბზისაგან, განწმინდა ღვარძლიან–ნავმაზიანი, თვალნათლივ გამოჩნდა „სარგებელი და ზიანი".[2]

ბ. კილანავამ შეგვნიშნა ასევე „მზეთამზის" ხატთან დაკავშირებით: „იგი რატომღაც უპირატესობას ანიჭებს არჩილის პოემას „გაბაასება" თეიმურაზისა და რუსთველისა", სადაც თამარი „მზეთამზედაა" მოხსენიებული. ვფიქრობთ, ამ კონტექსტში მეტ ყურადღებას იპყრობს „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი", რომელშიც ქალი, თამარი, იხსენიება არა მხოლოდ „მზეთამზედ: არამედ „მამადაც".[3]

აქვე გვსურს დავაფიქსიროთ სხვა შენიშვნებიც: „კ. კეკელიძის აზრით, ოთხი ელემენტის თეორია. ჩვენში შემოდის X–XI სს. ტ.

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 245.

[2] იქვე, გვ. 250.

[3] იქვე, გვ. 251.

მოსია კი ფიქრობს, რომ ეს მოძღვრება საქართველოში მკვიდრდება უფრო ადრე, კერძოდ, VII–VIII სს. ავტორის მიერ მოტანილი მაგალითები ნათქვამის დასადასტურებლად არ კმარა, ან ვერ გამოდგება; ადამისა და ევას ცოდვა არსებითად ადამიანის პირველ ცოდვას გულისხმობს, ამიტომაც უხერხულია მსჯელობა იმაზე, ვინაა პირველი შემცოდე – ადამი თუ ევა. ტ. მოსიას აზრით, „უცნაური მზე“ პირველად „დავითიანში“ გვხვდება, რაც არ არის სწორი; დ. გურამიშვილის მიერ სატრფოს სინონიმად „სულო“-ს დასახვისას მკვლევარს ამოსავლად მიუჩნევია მაინცდამაინც ხალხური ზეპირსიტყვიერება. ამ შემთხვევაში ყურადღება უნდა მიექცეს იმ ფაქტსაც, რომ იგი მამუკა ბარათაშვილის ერთ-ერთ თხზულებაში მოიპოვება. მას, ალბათ, იცნობდა დ. გურამიშვილი; „დავითიანში“ სასულიერო ლირიკის ტრადიციების დამკვიდრებაზე მსჯელობისას საჭირო იყო ყურადღების გამახვილება ისეთ საკითხებზე, როგორიცაა: ავტორი სასულიერო პოეზიასა და „დავითიანში“, დროისა და სივრცის კატეგორიების შეპირისპირებითი ანალიზი, ინტონაცია და რიტმი „დავითიანსა“ და ჰიმნოგრაფიაში“.[1]

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 251-252.

ბეჟან კილანავას წერილები ქართველ მწერლებზე და მეცნიერებზე

1. **„სიტყვითა ბრწყინვალე და საქმითა წმიდა“**. ასე უწოდა გიორგი თუმანიშვილმა ვახტანგ მეექვსეს (1675-1737), რომელსაც ეძღვნება ბ. კილანავას ეს მომცრო წერილი. ავტორი დასაწყისშივე შეგვახსენებს ვახუშტი ბაგრატიონისეულ შეფასებას მეფე–პოეტისა: „ვახტანგ აღაშენა და განავრცო ქართლი... მოიღო მბეჭდველობა და განამრავლა წიგნნი... განაწყვნა სპანი როქითა... მოშალა ტყვის სყიდვა, დაამდაბლნა თათარნი და აღამაღლნა ქართველნი, გაიღო რუნი და აღაშენა დაბნები... იყო ცოდნის მოყვარე, ბრძენი, მხნე, ახოვანი, შვენიერ-ჰაეროვანი, მუშაკი უხვი და მშვიდი“.

ბ. კილანავა ზოგადად მსჯელობს ვახტანგ მეექვსის დამსახურებაზე ქართული კულტურის დაწინაურებაში, მის ზრუნვაზე დღედაღამ ქართლის ხსნისათვის; აღმოსავლეთით თუ დასავლეთით ყველა გზის მოსინჯვის შემდეგ მეფე–დიპლომატის მხრიდან სამხედრო-პოლიტიკური თანადგომის თხოვნაზე პეტრე პირველისათვის; რუსეთში განცდილ უიმედობაზე, მოსკოვისა და პეტერბურგის დატოვების შემდეგ ასტრახანში დასახლებაზე, სადაც აღესრულა კიდეც მეფე-პოეტი.

მკვლევარი ასევე ზოგადად საუბრობსვახტანგ მეექვსის შემოქმედების ძირითად თემებზე, მოტივებზე, იდეებზე, მისი სწორი შენიშვნით, პოეტის კონტრასტული განცდანი, დარდი და სიხარული ორსახეობის ანარეკლია და იგი მბეულვარებისა და სიყვარულის, „სამშობლოდან კიდეგანქმნისა“ და მასთან დაბრუნების სურვილის სამანებზე გადის.[1] პოეტის ლირიკის მოტივებიდან გამოყოფს ეროვნულ განცდებს. საილუსტრაციოდ იმოწმებს: „რა სჯობს მაისში ტფილისსა, ვარდი ვარსკვლავებრ ესხასა, მწვანედ

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 120.

ღელავდეს გარემო, ცის ცვარი ბალახს ესხასა". ასევე, აქცენტირებულია და მთლიანად დაფიქსირებული პოეტის სულისშემძვრელი ელეგია „რანი და მოვაკანი და"... ციტაციის დასრულებისას შენიშნულია: „ამ ელეგიაში პიროვნულ–საზოგადოებრივ განცდათა, უწინარესად პატრიოტულ ურვათა მაღალ აზრობრივ ფიქსაციასთან ერთად ქართული ლექსის უბადლო ფორმალური შესაძლებლობაცაა გაცხადებული. იგი ჭეშმარიტად ნატიფი პოეტური გრძნობით მოხელთებულ ბგერათა სევდიანი მუსიკაა, მთრთოლვარე და ნარნარი, რასაც ნოტებზე გარდათქმა არ სჭირდება. აქ ქვეყნის მეფე ლექსის მეფეცაა".[1]

წერილის დასასრულს ბ. კილანავა მართებულად იტყვის: საზოგადოდ ქართული აზროვნების ისტორიაში ვახტანგის ღვაწლის მნიშვნელობის განსაზღვრა მომავლის საქმეა. მეტიც–ვახტანგის ღვაწლი ქვეყნისა და პოეზიის წინაშე ჯეროვნად არც ახლაა შეცნობილი და გააზრებული.[2]

2. **„თავისას, თავის ქვეყნისას უბედურებას ჩიოდა".**[3] ეს სტატია ეძღვნება ვახტანგ მეექვსის დაბადების 300 წლისთავს. იგი ოდნავ შეცვლილი ვარიანტია ზემოთ მოკლედ განხილული წერილისა და ამიტომაც მასზე საუბარს არ გავაგრძელებთ.

3. **„სადაცა ვერვის იკარებს სული"**. ნიკოლოზ ბარათაშვილის ლიტერატურულ მემკვიდრეობაზე, განსაკუთრებით პოემაზე „ბედი ქართლისა" იმდენი დაიწერა, თითქოს გეჩვენება, პრობლემა ამოწურულია და მასზე, კონკრეტულად კი დასახელებული თხზულების პოლიტიკური ორიენტაციის გასარკვევად რა სიახლე უნდა ითქვას, მაგრამ ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით, როგორც ყოველთვის, ყველა საკითხის კვლევისას, აქაც ბ. კილანავა

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 121.
[2] იქვე, გვ. 122
[3] იქვე, გვ. 326-330.

ცდილობს და წარმატებითაც პრობლემისადმი ორიგინალურად მიდგომას. ამიტომ იწვევს დიდ ინტერესს საანალიზო წერილი.

მეცნიერი გამოკვლევის დასაწყისშივე გვაკვალიანებს: „ნ. ბარათაშვილის თაობის ქართველ ინტელიგენციას შესაფერისად ჰქონდა გააზრებული „ბედი ქართლისას" გამოქვეყნების სიძნელე, უწინარესად მასში თავისებურად გამოვლენილი პოლიტიკური ორიენტაციის გამო. ლიტერატურულ კრიტიკაში ეს ორიენტაცია არც ადრე ყოფილა ბოლომდე გარკვეული და არც შემდეგ. მაგრამ აქ იმთავითვე ნაგრძნობი იყო, რომ იგი მეტწილად სოლომონის ნაკადთანაა დაკავშირებული. ნ. ბარათაშვილის თაობის მხრივ პოემის „თავისუფალ ადგილთა" (ლ. მელიქიშვილის გამონათქვამია – ტ.მ.) ქვეშ უმთავრესად ეს ნაკადია ნაგულისხმევი, რომლის გასწორება, მაშინდელი თვალთახედვით, დააზიანებდა თხზულების ძირითად იდეას".[1]

ბ. კილანავა სანიმუშოდ იმოწმებს ამ თვალსაზრისის გამომხატველ ლ. მელიქიშვილის წერილს, გრიგოლ ორბელიანისადმი მიწერილს: „არ ვიცი, „ბედი ქართლისა" როგორ უნდა დაიბეჭდოს, რადგან ზოგიერთი ადგილი ძალიან თავისუფალი არის. თუ გასწორდება, კარგად იცი, ბევრს, დაჰკარგავს მთელი პოემა".[2] მკვლევარი მკითხველს არკვევს იმაში, რომ თხზულებამ ცენზურისაგან ხელყოფა განიცადა, განსაკუთრებით სოლომონის დიალოგში. სპეციალისტების მითითებით, ცენზურამ პოემიდან ამოიღო არა მხოლოდ ცალკეული სიტყვები „თავისუფლება" და სხვა, არამედ სრულად ამოკვეთა უაღრესად მნიშვნელოვანი ადგილები, რომლებიც განსაკუთრებული პოლიტიკური სიმახვილით გამოირჩევა.

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 252-253.

[2] ი. ბოცვაძე, ნიკოლოზ ბარათაშვილი და XIX საუკუნის ქართული პრესა, თბ., 1968, გვ. 9.

წერილის ავტორი ნ. ბარათაშვილის პირველი ოფიციალური შემფასებლის ნ. ბერძენიშვილის ნააზრევს იშველიებს, სადაც ზემოთქმული ვითარება დასტურდება, ოღონდ შეფარვით, რამდენადმე თავისებურად. იგი იძულებული ხდება (პოემის სრული ტექსტის ცოდნის მიუხედავად) მკითხველს ცალმხრივად მიაწოდოს „ბედი ქართლისას“ მეორე ოავის შინაარსი და „მეტად შემჭიდროებულად“ გადმოსცეს მისი იდეა. ბ. კილანავა იქვე დასძენს: კრიტიკოსის (იგულისხმება ნ. ბერძენიშვილი –ტ.მ.) ფარული აზრით, ამ პრობლემის ახსნა არ შეიძლება მხოლოდ ირაკლის მტკიცებათა ბაზაზე, ხოლო მასში სოლომონის ნაკადის შემოტანა, პოლიტიკური თვალსაზრისით, მაშინ არ ჩანდა საზრიანი.[1]

ბ. კილანავას შინიშვნით, ამ მხრივ XIX საუკუნის გასულისათვის ქართულ სალიტერატურო კრიტიკაში შეიმჩნეოდა გარკვეული სითამამე საკითხის დასმა-განმარტებაში. მხედველობაშია მიღებული იმის აღნიშვნა, რომ პოეტი თანაგრძნობით ეკიდება როგორც ირაკლის, ასევე სოლომონსაც, რომელთაგან პირველს, გარდა პატრიოტული გრძნობისა, მოაქვს „თავის ცოდნა, შორსმჭვრეტელი გონება და დიდი ხნის გამოცდილება“, ხოლო მეორეს (სოფიოსთან ერთად) – „უანგარო სიყვარული მამულისა“. პოემაში ობიექტურად ირაკლის აზრი იმარჯვებს, მაგრამ მასში პოეტის სუბიექტური მიდგომა კი არაა გაცხადებული, არამედ ოდენ ისტორიულად მომხდარი ფაქტი – რუსეთთან საქართველოს შეერთება.[2]

ბ. კილანავა აფიქსირებს XIX საუკუნის გასულს გამოთქმულ მოსაზრებას მ. ნასიძისა, რომელიც ნ. ბარათაშვილს არსებითად პიროვნებისა და მთელი ერის მოსარჩლედ, მაშასადამე, სოლომონის (აგრეთვე, მისი მეუღლის) მომხრედ თვლის.[3]

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 252-254.

[2] მ. ვეზირაშვილი, ნ. ბარათაშვილი და მისი პოეზია, „ივერია“, 1889, გვ. 85.

[3] მ. ნასიძე, ნ. ბარათაშვილი და მისი პოეზია, „ივერია“, 1893.

XX საუკუნის დამდეგიდანვე საკითხის ახლებურ გაგებად მიიჩნევს ბ. კილანავა მკვლევართა ერთი ნაწილის თვალსაზრისს, რომ ნ. ბარათაშვილი სუბიექტურად სოლომონის (სოფიოს) მხარეზეა, რომ პოეტისათვის თავისუფლება „სიცოცხლისა და ბედნიერების უწინარეს პირობას წარმოადგენს“ (ვ. კოტეტიშვილი, ა. გაწერელია). ბ. ბარდაველიძე კი „ბედი ქართლისას“ ორიენტაციის საკითხს პოლიტიკური რომანტიზმისა და რეალიზმის ჭრილში იხილავს.

გარდა დასახელებულთა, ბ. კილანავა XX საუკუნის იმ მკვლევართა აზრებს მოუხმობს თითო-ოროლა წინადადებით, რომელთაც თავიანთი თვალსაზრისები გამოუთქვამთ „ბედი ქართლისას“ პოლიტიკური ორიენტაციის გარკვევასთან დაკავშირებით (გ. ნადირაძე, ა. მახარაძე, გ. ასათიანი, კ. აბაშიძე, მ. ზანდუკელი, პ. ინგოროყვა, დ. გამეზარდაშვილი, შ. რადიანი, ი. ბოცვაძე, გ. ჯიბლაძე). „ამ მოკლე ექსკურსითაც ირკვევა, რომ „ბედი ქართლისას“ ხანგრძლივი კვლევის ისტორიაში არაა დადგენილი ერთიანი აზრი პოემის პოლიტიკური ორიენტაციის შესახებ. მეტიც, სხვაობა ამ თვალსაზრისთა შორის იმდენად დიდია, რომ ისინი ზოგჯერ დიამეტრულად უპირისპირდებიან ერთმანეთს. ეს კი აქტუალობას კვლავაც უნარჩუნებს აღძრულ საკითხს. ამასთანავე, ახლებურად მისი დასმის საჭიროებასაც გვაგრძნობინებს“.[1]

ბ. კილანავას არასწორად მიაჩნია საკითხის ამგვარი დასმა: პოლიტიკური ორიენტაციის, აშკარად თუ გარდავლით, გათანაბრება საკითხთან იმის შესახებ, თუ ვის (ირაკლის თუ სოლომონის) მხარეზეა პოეტი. ეს გზას უხსნისო სუბიექტურ ინტერპრეტაციას – საკითხს ხელოვნურად წყვეტს ან ერთის, ან მეორის სასარგებლოდ, ხოლო პოეტის მხრივ ირაკლისა და სოლომონისადმი თანაბარი სიმპათიის გამოვლენის აღიარებისას შეუძლე-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 252-257.

ბელს ხდის მის გარკვევას პოემის ფარგლებში. ამას გარდა, – განაგრძობს ბ. კილანავა, – საკითხის ამგვარი ახსნა, ვფიქრობთ, უკეთეს შემთხვევაში, არკვევს ოდენ ირაკლისა და სოლომონის ორიენტაციას ცალცალკე, რომელთაგან არც ერთის იდენტური არ უნდა იყოს ნ. ბარათაშვილის თვალსაზრისი.[1]

პრობლემის გადასაჭრელად ბ. კილანავა ახლებურად სვამს საკითხს, რაც აქამდე სამეცნიერო ლიტერატურაში არ დასმულა: „სოლომონისა და ირაკლის პოზიციათა შეფასება, თუ შეიძლება ითქვას, სინქრონიულ ასპექტში, XVIII საუკუნის დასასრულის ქართული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური თვალთახედვით". ხოლო დანარჩენი საკითხები (ირაკლისა და სოლომონის პოზიციათა შეფასება დიაქრონულ ასპექტში, ანუ ნ. ბარათაშვილის მიერ ქართლის პოლიტიკური ორიენტაციის დახასიათება XIX საუკუნის 30-იანი წლების ქართული საზოგადოებრივ–პოლიტიკური თვალთახედვით; ნ. ბარათაშვილის სუბიექტური დამოკიდებულება პოლიტიკური ორიენტაციის გადაწყვეტისადმი) ხშირად სინათეზურად წარმოიდგინებოდა მაშინ, როცა ისინი სრულიად სხვადასხვა შინაარსს შეიცავენ: ერთია, ორიენტაციის დახასიათება, მეორეა, მისი გადაწყვეტა, ხოლო მესამე, სრულიად სხვა მომენტის შემცველია პოეტის სუბიექტური დამოკიდებულება მისადმი.[2]

პირველი საკითხის დასმას იმ გამართლებას უძებნის ბ. კილანავა, რომ „ბედი ქართლისას" წერისას ნ. ბარათაშვილი XVIII ს. II ნახევრის თუ მისი დასასრულის პოლიტიკურ კოლორიტს რამდენადმე მაინც შეინარჩუნებდა. ამ ეპოქიდან სრულიად მოწყვეტა მას არ შეეძლო. სოლომონის მტკიცებანი მთლიანად XVIII საუკუნის დასასრულის იმ პოლიტიკური ბანაკის თვალსაზრისს გამოხატავს, რომელიც ეწინააღმდეგებოდა რუსეთთან

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 252-257.

[2] იქვე, გვ. 252-258.

საქართველოს შეერთებას, ხოლო ირაკლის მტკიცებანი – რუსეთთან საქართველოს შეერთების მომხრეთა თვალსაზრისს.[1]

საინტერესოდ შენიშნავს ბ. კილანავა: „როდესაც პოემა იკითხება მეორე პლანში, XIX საუკუნის 30-იანი წლების ქართული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური თვალთახედვიდან. ორმოცწლიან რუსულ-ქართულ ურთიერთობათა რეალური შედეგების გათვალისწინებით, არსებითად სხვა ვითარება დასტურდება. ამ შედეგებთან მიმართებაში პრინციპულად სწორია როგორც ირაკლის, ასევე სოლომონის თვალსაზრისი. ქრონოლოგიურმა დისტანციამ ორიენტაციის დახასიათებაში სიახლე შეიტანა იმ გაგებით, რომ იგი არ ყოფილა მხოლოდ ის, რაც სოლომონმა წარმოადგინა და არც ის, რაც მეფე ირაკლიმ ბრძანა.[2]

ბ. კილანავა მოითხოვს კითხვის მოხსნას, თუ ვის მხარეზეა „ბედი ქართლისას“ ავტორი. ირაკლისა და სოლომონის მტკიცებით. რაობასა და ხასიათში თავისებურად, მაგრამ შეგნებულადაა გაცხადებული პოეტის ჩანაფიქრი. მკვლევარი მიიჩნევს, რომ ირაკლისა და სოლომონის ნაკადის სინთეზური განხილვა წარმოადგენს ნ. ბარათაშვილთან ორიენტაციის, როგორც პოლიტიკური მოვლენის, ნამდვილი არსის დახასიათებას.

ბ. კილანავა ჩვენს ყურადღებას მიაქცევს ორიენტაციის გამოსავლენად პოემაში მოცემულ ლირიკულ წიაღსვლას, რომელიც სოლომონის ნაკადს ახლავს და ითვალისწინებს ორიენტაციის უარყოფითი მხარის შემდგომ წარმოჩენას: ქართველმა დედებმა, მაშასადამე, ქართველობამ, რუსთეთთან შეერთების მიზეზით დაკარგა ეროვნული გრძნობა, ეროვნული სახე, რაც უპირველესი ტრაგედიაა ხალხის ისტორიაში. აქედან გამომდინარე, ავტორი შეცდომად თვლის მკვლევართა ერთი ნაწილის მიერ „ბედი ქართლისას“ რკალში ლექსის – „საფლავი მეფის ირაკ-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 258-259.

[2] იქვე, გვ. 259.

ლისას“ შემოტანას. მასში ნ. ბარათაშვილის სუბიექტური განწყობის საპოვნელად: „სინამდვილეში დასახელებული ლექსი ამ განწყობილების ანტიპოდია და „ბედი ქართლისას“ რკალში შემოტანისას მას ამგვარი ახსნა უნდა ახლდეს. ნ. ბარათაშვილი დაპირისპირებულ მხარეებს აწონასწორებს პოემის ფარგლებს გარეთ და სწორედ დასახელებული ლექსით, თუმცა იგი შეიძლება ჩაითვალოს მხოლოდ ერთგვარ ლიტერატურულ–პოლიტიკურ რევერანსად, რადგანაც ეს წონასწორობა მანვე დაარღვია „სუმბული და მწირით“.[1]

ბ. კილანავას დაკვირვებით, ნ. ბარათაშვილმა ლექსში „საფლავი მეფის ირაკლისა“ სრულიად გარკვევით თქვა, რომ ქართლი (ქართველები) მხოლოდ ახლა მიხვდაო ერეკლე მეფის გადაწყვეტილების სისწორეს და მხოლოდ ახლა, მხოლოდ „აწ“ იგებსო მის ტკბილ ნაყოფს:

„აწ მიხვდა ქართლი შენსა ქველსა ანდერძნამაგსა
და თაყვანსა სცემს შენსა საფლავსა ცრემლით აღნაგსა“.

„ეს იმას ნიშნავს, – განაგრძობს ბ. კილანავა, – რომ, პოეტის აზრით, აქამდე, „ბედი ქართლისას“ დაწერამდე და თვით მისი შექმნის დროსაც ქართლს ჯერ კიდევ არ ჰქონდა ბოლომდე შეცნობილ-გააზრებული პატარა კახის პოლიტიკური ორიენტაციის მნიშვნელობა, მისი სისწორე და გარდუვალობა. ეს ისტორიული გადაწყვეტილება დადებითად შეფასებულ იქნა მხოლოდ მოგვიანებით – „საფლავი მეფის ირაკლისას“ დაწერის დროს და არამც და არამც „ბედი ქართლისას“ შექმნისას.[2]

ბ. კილანავას საკითხის კვლევის კონტექსტში შემოაქვს პოეტის მსოფლმხედველობის განმსაზღვრელი სულის ობლობის გამოვლინებანი „ბედი ქართლისაში“. აღსანიშნავია ის გარემოება, რომ ერეკლეს უმთავრესი სათქმელი, სოლომონთან გამყღავ-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 262.
[2] იქვე.

ნებული, მეფის „სულის ტვირთია“ („აწ ჩემს სულის ტვირთს, ჩემს გულისწადილს“...). ამ დროს პატარა კახი არა მხოლოდ სულის ტვირთის სიმძიმეს გრძნობდა, არამედ მეფის სახე ცხადად აჩენდა – სული მისი ძლიერ იყო „აღელვებული“. ეს იმის მაუწყებელი იყო, რომ მსაჯულთა ქვეყნის ბედის განსჯის ჟამს იგი შინაგანად არ ყოფილა გაწონასწორებული... თავის მხრივ, მეფის გადაწყვეტილებამ მსაჯულსაც აუღელვა სული („სულით ღელვილი“).[1] პიროვნებისა და მამულის ბედნიერების სათავედ სოფიოს ესახება – „სულსა სული თჳისად მიაჩნის“. ამას კი ანიავებს „უცხოობა“ („უცხოობაში რაა სიამე, სადაცა ვერვის იკარებს სული და არს უთვისო, დაობლებული“).

სწორად შენიშნავს მეცნიერი: „აქ უკვე მხოლოდ ინდივიდის სულის ობლობასა და ამით გამოწვეულ ტრაგედიაზე კი არაა საუბარი, არამედ უცხო გარემოში მთელი ერის სულის ობლობასა და ტრაგედიაზე.

ბ. კილანავას საკითხისათვის უაღრესად ნიშანდობლივად ესახება ასეთი ფაქტი: ერეკლე მეფე, როგორც „ბედი ქართლისას“ პერსონაჟი, ბოლომდე თანმიმდევრული არ აღმოჩნდა თავისი თვალსაზრისის მტკიცებაში. მხედველობაშია მიღებული მეფის მიერ მსაჯულისათვის მუქ ფერებში დახატული პირადი ხვედრი და აღა-მაჰმად-ხანის მიერ გავერანებული ქვეყნის აწინდელი და მომავალი ბედიც („ამიერიდან გაქეზებული მაჰმად-ხანისა მოსისხლე სული არ დაგვაწყნარებს ამაყობითა“. სიბერით ძალღონე წართმეულს, არ ძალმიძს გამკლავება მოსალოდნელი უბედურებისათვის... თხზულების დასასრულს ჩანს რომ ქვეყნის განმგებელმა თავისი ადრინდელი მტკიცების ყველა საბუთი თვითონვე დაარღვია: აოხრებულ თბილისში დაბრუნებულ მეფეს ხალხმა ერთგულება და სიყვარული მიაგება, „ქალაქი ისე

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 263.

ჩქარა ააშენეს", მეფე თურმე ხანდაზმულობისგან ძალმოხდილი არ ყოფილა, მამაცურად აიღო „ხრმალი ბრძოლისა", შემუსრა ლეკები, დაამარცხა სპარსელები.[1] ეს მთლად არაა ისტორიული სიმართლე, – დასძენს მკვლევარი, – იგი პოეტის მხატვრული გამონაგონია – მხატვრული დანამატია, რაც სრულიად განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს მას ნ. ბარათაშვილის პოზიციის გასამყღავნებლად. ამ კონტექსტიდან არაა გამოსარიცხი ის ფაქტიც, რომ ქვეყნის ბედზე დაფიქრებული პატარა კახის ცნობიერებაში არაგვი თავისუფლების სიმბოლოდ განსახიერდა, რამაც „გულს აუშალეს დარდები ბატონს, ოხვრა დამართეს, ვით კაცსა ლიტონს".[2]

4. დაძლევის ცდა ნ. ბარათაშვილის ნააზრევში. წერილში აქცენტირებულია ნ. ბარათაშვილის მიერ ძალუმად ნაგრძნობი ორსახეობა საკუთარი სულისა – სიკეთის საწყისისა და შინაგანი დემონის, ბოროტი ძალის თანაარსებობას საკუთარ „მე"-ში. ბარათაშვილის ფაუსტური სულისკვეთება ამ კონტრასტების სამანებზე ბობოქრობს. დაძლევის გარღვევის ჟინით შეპყრობილმა ბარათაშვილმა მხნედ, ომახიანად შესძახა ბოროტ სულს – „განვედი ჩემგან!" – და ერთხელ და სამუდამოდ „მერანში" დაძლია იგი.[3]

სწორად მსჯელობს ბ. კილანავა, რომ „მერანის" ავტორი, უწინარეს ყოვლისა, დაძლევის, გარღვევის პოეტია და მისი შემართება ბოროტ სულთან სანიმუშო ფაუსტურ პარადიგმად რჩება ქართულ აზროვნებაში, რომლის ახალ სიმაღლეზე აყვანა მხოლოდ ღვთიურმა გალაკტიონმა შეძლო.[4] ამ პატარა სტატიაში მკვლევრის მთავარი სათქმელი დაძლევის იდეის ჩვენებასთან ერთად არის: „ბარათაშვილი ამ ცხოვრებიდან გარბის თვით ცხოვრებაში

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 252-265.
[2] იქვე.
[3] იქვე, გვ. 268.
[4] იქვე, გვ. 268.

დასაბრუნებლად და მის გარდასაქმნელად. მხედრის გაქანება ზრდის მასშტაბებს, მართალია, იგი უპირველესად ქართულ სინამდვილეს გაექცა, მაგრამ მისი ასპარეზი უკვე მოიცავს მსოფლიო სივრცეს. ეს სინამდვილე საკაცობრიო ხდება. მაშასადამე, მხედარიც არ არის მხოლოდ ქართველი. იგი საკაცობრიო მიზნებით აღგზნებული მსოფლიო მოქალაქეა. მერანის სავალი გზებიც მსოფლიო მიჯნებზე გადის".[1]

5. **ილია ჭავჭავაძე და ძველი ქართული ლიტერატურა.** ამ მომცრო სტატიის სათაური ხმამაღლა ჟღერს. თუმცა მისი შინაარსის გაცნობისას ვხედავთ მხოლოდ ზოგად მინიშნებებს ილია ჭავჭავაძის დამოკიდებულებაზე ძველი ქართული ლიტერატურის მიმართ. საუბარია კონსპექტურ ჩანაწერზე – „ცისკარი 1857 წლიდან – 1862 წლამდინა", სადაც ახალგაზრდა ილიას მხრიდან სწორადაა წარმოდგენილი ძველი ქართული მწერლობის განვითარების გზა.

ბ. კილანავა ჩამოთვლის დიდი ილიას მიერ ჩატარებული მუშაობის შედეგებს ქართული მწერლობის ასათვისებლად: ხელნაწერების შეკრება, დაცვა და შესწავლა; მათი პუბლიკაცია; აქტიური მონაწილეობა „ვისრამიანის" გამოცემაში; ამ თხზულებასთან დაკავშირებული ისტორიულ–ლიტერატურული საკითხების ზუსტი განმარტება (თანაგამომცემელთან); დაინტერესება „ვეფხისტყაოსნისა" და „არჩილიანის" გამოცემებით; სასულიერო მწერლობის ცოდნა და შეფასება; ბიბლიის ღრმად ცოდნა და მისი გამოყენება; ქართული ჰაგიოგრაფიის ცოდნა.

ილიას დამოკიდებულებას ქართული საერო მწერლობისადმი მოკლედ ეხება ბ. კილანავა. ამ ლიტერატურიდან გამოყოფს, ცხადია, „ვეფხისტყაოსანს". მრავალ საკითხთაგან აქცენტირებულია ილიას მიერ თავგამოდებით დაცვა პოემის ფაბულის ორიგინა-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 268–269.

ლობის თვალსაზრისისა. ბ. კილანავას თქმით: „აღფრთოვანებული იყო ილია დ. გურამიშვილის ამაღლებული „დიდაქტიკური პოეზიით", „რომელიც პირს არ შეირცხვენს თუნდ ლუკრეციის, ვირგილის და ჰორაცის" შემოქმედებასთან. მან. ერთ-ერთმა პირველმა ისიც აღნიშნა, რომ „დავითიანის" ავტორის ღაღადება დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნების სიმაღლემდეა ასული". მოსწონდა ილიას ვატანგ მეექვსის, არჩილ მეფის და სხვათა პოეზია".[1]

დასასრულს მკვლევარი შეგვახსენებს, რომ დიდი ერისკაცი მოითხოვდა ძველი ქართული ლიტერატურის, პროფესიულ შესწავლას, მოელოდა მის „გონებამთხზველ კრიტიკოსს".

6. დიდოსტატი კონსტანტინე – წინაპართა დამფასებელი. ამ ხუთგვერდიან წერილში წარმოჩენილია კონსტანტინე გამსახურდიას დაკვირვებანი და მოსაზრებანი შუა საუკუნეების ქართული მწერლობის დიდოსტატთა პლეადაზე. გავიმეორებთ ბ. კილანავას მიერ დამოწმებულ სიტყვებს დიდი კონსტანტინეს ნააზრევიდან: „მარტოობის ჟამს ხმამაღლა ვკითხულობ რომელიმე შერჩეულ ძეგლს ძველი ქართული მწერლობისას. დაძინებისას ძველ ქართულ შედევრებს ვათვალიერებ, რათა ქვეშეცნებაში განმიმკვიდრდეს თავისთავადი ენის კულტურის ნელსურნელება. ასე და ამგვარად ვებრძვი დღე და ღამ ქართულ სიტყვას, როგორც კოჭლი იაკობი ებრაელთა მრისხანე ღმერთს".

ბ. კილანავას მინიშნებით, კ. გამსახურდიას მიმართება ძველ ქართულ ლიტერატურასთან ძირითადად ორ ასპექტში გამოვლინდა – ლიტერატურულ-მხატვრულ შემოქმედებასთან და ესეისტურ-კრიტიკულ ნააზრევში. დიდი მწერალი ქართული ენის უკვდავებას ეროვნული დამწერლობის არსებობითაც ხსნის. მკვლევარი ჩვენს ყურადღებას მიაქცევს კ. გამსახურდიას დაკ-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 334.

ვირვებებს „შუშანიკის წამებაზე“, „ბალავარიანზე“, „ვისრამიანზე“, „ვეფხისტყაოსანზე“, „სიბრძნე სიცრუისაზე“, „დავითიანზე“.

კ. გამსახურდიას შეფასებით „შუშანიკის წამებას“ გააჩნია თითქმის ყველა კომპონენტი დიდი სტილი პროზაული ქმნილებისა: „უაღრესად დახვეწილი ენობრივი ინსტრუმენტი, ფრიად კანონზომიერად ჰარმონიულობა კომპოზიციისა, რეალისტური მანერა ხატვისა და ხასიათთა გამოძერწვისა“. ბ. კილანავას თქმით, კ. გამსახურდია ქართველ ჰაგიოგრაფთა ნახელავით იმდენად იყო მოხიბლული, უწინარესად ენობრივ-მხატვრული თვალსაზრისით, რომ მწერლის მაღალი ტრიბუნიდან ერთ დროს ასეთი ლოზუნგი წამოაყენა: „უკან დავიხიოთ გიორგი მერჩულისაკენ“.

კ. გამსახურდიას „ვეფხისტყაოსანი“ მიაჩნდა „ადამიანურ ვნებათა აპოლოგიად“, პოეტური სიტყვის მიუწვდომელ ნიმუშად: „რუსთაველმა უფრო მტკიცე დუღაბით შეკრა თავისი ხალხი, ვიდრე საუკუნეების მანძილზე ამას შეძლებდნენ უწარჩინებულესი მეფეები, მხედართმთავრები და რელიგიის ქურუმები“.

ბ. კილანავა წერს: „კ. გასახურდიასათვის საეჭვო არაა, რომ რუსთაველი იცნობდა ანტიკურ ლიტერატურას. თავისი პოეტური ტემპერამენტით რუსთაველი მიაგავსო ბერძენ დიდოსტატებს. „ფრიდონის, ავთანდილისა და ტარიელის ავანტიურულ ომებში აქილევსის, ოდისევსისა და ჰექტოსის ხმების წკრიალი მოგვესმის“... „ვეფხისტყაოსანი“ გამორჩეულიაო რიტმული თვალსაზრისითაც. თუ ჰომეროსის, დანტესა და სხვათა თხზულებანი მონოტონ რიტმულ პრინციპზეა აგებული და დიდ მანძილზე ღლის მკითხველს, რუსთაველთან დაბალი და მაღალი შაირი ენაცვლება ერთმანეთს, რითაც სავსებით დაძლეულია მონოტონურობა და პოემაც სასიამოვნოდ იკითხება თავიდან ბოლომდე.

„კ. გამსახურდიას, – შენიშნავს ბ. კილანავა, – პოემიდან არქაული აღმოსავლური ხმებიც მოესმის, უწინარესად, განთქმული

„მაჰაბჰარატასი“, თუმცა მასში „ყოველივე მოცემულია ნაციონალური ენის უბრწყინვალესი გამოსხივებით, ისეთი იგავმიუწვდომელი დიდოსტატობით, მხოლოდ დიდად განსწავლულის თვალი და სმენა თუ გაარჩევს ეროვნულსა და ინტერნაციონალურს, მოტანილსა და შინმიღებულს ურთიერთისაგან“. რუსთაველი უყურადღებოდ არ ტოვებს, რუსთავლის ესთეტიკურ–პოეტურ ნააზრევს. აღნიშნავს, რომ მისთვის პოეზია რითმების თვითმიზნური თამაში როდია, არამედ სიბრძნის ერთ-ერთი დარგი, რითაც რუსთაველი პირდაპირ ეხმიანება პლატონს.[1]

ბ. კილანავას წერილში აქცენტირებულია კ. გამსახურდიას დამოკიდებულება სულხან-საბა ორბელიანისადმი. დიდი მწერალი აღფრთოვანებული იყო საბას პიროვნებით, მამულიშვილობით, ენციკლოპედიური განათლებულობით, დიადი მწერლური ნიჭით. იგი მსგავსებას ამჩნევდა ფრანგ ენციკლოპედისტ ვოლტერსა და სულხან-საბას შორის. გამოყოფდა ამ ორი დიდი ერუდიტის სანიმუშო თავმდაბლობას, უნივერსალურ განსწავლულობას, მხატვრული აზროვნების მანერას, უწინარესად, სარკასტულ გონებამახვილობას, რისაც თავად მეფეებსაც ერიდებოდათო. მკვლევარი შენიშნავს, რომ კ. გამსახურდიამ განიცადაო საბას კეთილმყოფელი გავლენა ენობრივ–სტილური და განსაკუთრებით თემატურ-ჟანრობრივი თვალსაზრისით.[2]

სტატიაში დაფიქსირებულია კ. გამსახურდიას აღტაცება დავით გურამიშვილის სულიერი მემკვიდრეობით. იგი დიდ პოეტს მიიჩნევდა თანამედროვე გაგების მსოფლიო კაცად, ვისთანაც პიროვნული და საქვეყნო იდეალები ისეა შერწყმული, რომ ძნელია ამ მხრივ რაიმე სამანების დადგენა. დიდი კონსტანტინე „დავითიანის“ ავტორს ციდან ჩამოვარდნილ მეტეორს ამსგავსებდა, რომელიც „არავის არ დამოუწმფებია, არავისგან საკ-

[1] შდრ. ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 333.

[2] იქვე.

მაოდ არ უსწავლია, თავად ისე გაიკვლია გზა თავის საუკუნის კულტურის წიაღში. დიდი მწერალი ხაზს უსვამდა „დავითიანის“ თავისთავადობას, მოტივურ და ლექსითი ტონალობის, ენობრივ-სტილურ გამორჩეულობას, ჰომეროსებურ ეპიკურ ხაზმოსმას, სამკაულების მრავალფეროვნების შეუდარებლობას, სიტყვის ხატიანობას, ვოკალურ ტემბრს მისი სიტყვიერი მუსიკისა, უჩვეულო პეიზაჟისტობას, ეპიკური პანოების დიდოსტატობას, მისი ისტორიზმის საოცარ სიცხოველეს – „მარკანტული ნიშატებით აღსავსეს“.[1]

7. გიორგი ლეონიძე – ძველი ქართული ლიტერატურის მკვლევარი. გიორგი ლეონიძე იყო ძველი ქართული ლიტერატურის შესანიშნავი მკვლევარი. წერილის დასაწყისში ბ. კილანავა მსჯელობს გიორგი ლეონიძეზე, როგორც გამომცემელზე. 1920 წელს გამოსცა მამუკა ბარათაშვილის „ჭაშნიკი“, რომელსაც დაურთო ნარკვევი და შენიშვნები. 1928 წელს გამოვიდა გ. ლეონიძის რედაქციითა და გამოკვლევით სულხან–საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“. „ამ გამოკვლევითვე ერთ–ერთმა პირველთაგანმა საფუძველი ჩაუყარა, საერთოდ, სულხან–საბას ბიოგრაფიისა და მრავალმხრივი შემოქმედებით. მოღვაწეობის მეცნიერულ შესწავლისაც“ (ბ. კილანავა).

გ. ლეონიძე იკვლევდა „სიბრძნე სიცრუისას“ დაწერის თარიღს, თხზულების ლიტერატურულ-მხატვრულ ღირებულებას, ფოლკლორულ საწყისებს, ასევე, ცალკეულ იგავ-არაკთა უკუფენას ხალსურ ზეპირსიტყვიერებაში. მანვე დაადგინა, რომ „ქილილა და დამანას“ ჭყონიასეულ გამოცემაში დართული ერთ-ერთი ანდერძი საბას ეკუთვნის. ამ ანდერძის იგავ-არაკზე დაყრდნობით დაადგინა დიდი პროზაიკოსის ბიოგრაფიის ცალკეული მომენტები.

---

[1] შდრ. ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 334.

გ. ლეონიძემ 1935 წელს ს. იორდანიშვილთან ერთად განახორციელა ფეშანგი ფაშვიბერტყაძის ისტორიული პოემის – „შაჰნავაზიანის" გამოცემა. მას წამძღვარებული აქვს პოეტი-მკვლევრის ვრცელი გამოკვლევა. მან გაწმინდა თხზულების ტექსტი ტენდენციური ელემენტებისაგან და მეცნიერულად აღადგინა ისტორიული სინამდვილე, რითაც გამოკვეთა ფეშანგი ფაშვიბერტყაძის სახეც.[1]

1939 წელს გ. ლეონიძე აქვეყნებსიოსებ თბილელის „დიდმოურავიანს", რომელსაც ურთავს შესანიშნავ გამოკვლევას. მასში ვეცნობით „დიდმოურავიანის" ლიტერატურულ–მხატვრულ ანალიზს, განიხილავს ისტორიულ და ისტორიულ–ლიტერატურულ საკითხებს. დააკონკრეტა პოემის დაწერის თარიღი, დოკუმენტურად მიუთითა არჩილისა და იოსებ თბილელის ახლო ურთიერთობაზე.

1939 წელს ისტამბება გ. ლეონიძის გამოკვლევა „საიათნოვა". მასში წარმოდგენილია ახალი ცნობები საიათნოვას ცხოვრებისა და მოღვაწეობის შესახებ. ბ. კილანავა განიხილავს ასევე გ. ლეონიძის მიერ 1953 წელს დასტამბულ ვრცელ მონოგრაფიას – „ბესიკი". მასში ზედმიწევნით არის შესწავლილი გაბაშვილების წარმომავლობა, დადგენილია საკუთრივ ბესიკის გენეალოგიური შტო, გამოკვლეულია ზაქარია გაბაშვილის პიროვნება და ლიტერატურული მემკვიდრეობა, ბესიკის ბავშვობა და სიჭაბუკე, მისი ურთიერთობა ორბელიანებთან.

1954–1955 წლებში გ. ლეონიძე „ლიტერატურულ გაზეთში" აქვეყნებს წერილებს დავით გურამიშვილის ცხოვრებისა და მოღვაწეობის საკვანძო საკითხებზე. აღადგენს გურამიშვილის ეპოქას, იკვლევს დიდი პოეტის ცალკეულ ბიოგრაფიულ დეტალებს, მის ლიტერატურულ პროდუქციას.[2] შთამბეჭდავი ნარკვე-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 337.
[2] იქვე. გვ. 340.

ვები უძღვნა პოეტმა-მკვლევარმა ვახტანგ მეექვსეს, ანთიმოზ ივერიელს და ქართული სტამბის საკითხებს.

სტატიის დასასრულს ბ. კილანავა წერს: „გიორგი ლეონიძეს უდიდესი წვლილი მიუძღვის „ვეფხისტყაოსნის“ ე. წ. „ზაზასეული“ მიგნებასა და მის მეტად სრულყოფილ გამოკვლევაში. ქართულმა მეცნიერებამ ამ ხელნაწერზე დაყრდნობით გადაჭრა რუსთველოლოგიის რიგი მნიშვნელოვანი საკითხი და იგი კვლავაც ბევრ რამეს ჰპირდება მომავალ მკვლევარებს“.[1]

8. **მზერა გამჭოლი სწვდებოდა წარსულს.** ამ დიდი სითბოთი და სიყვარულით დაწერილ სტატიაში ბ. კილანავა თვალწინ გაგვიცოცხლებს იოსებ ყიფშიძის პიროვნებას, მის ბიოგრაფიულ სტატისტიკას და სამეცნიერო მოღვაწეობას: „ქართული აზროვნების ისტორია იცნობს ამგვარ მოღვაწეებს, რომელთა შორის დგას სვეტი ნათლისა – იოსებ ყიფშიძე, რომლის პიროვნებაშიც ქართველთა მოდგმის „ინტელექტუალურმა და განსაკუთრებით, ზნეობრივმა ძალმოსილებამ უმაღლეს სრულყოფას მიაღწია.

მკვლევარი დაწვრილებით გადმოგვცემს იოსებ ყიფშიძის ბიოგრაფიულ დეტალებს: 8 წლისა სოფლის სკოლის მოსწავლეა, 9 წლის – ქუთაისის შვიდწლიანი სასულიერო სასწავლებლისა, სწავლის გაგრძელება ქუთაისის სასულიერო სემინარიაში, აქტიური რევოლუციონერობა, ცაგერის ციხეში მოხვედრა. პლატონ გოგიძის წყალობით ვერაგული მკვლელობისათვის თავის დაღწევა, პეტერბურგის უნივერსიტეტის სტუდენტობა, საფუძვლიანი დაუფლება ქართული და სომხური სიტყვიერი კულტურისა, გერმანული ენისა, ლურსმული წარწერების ენისა, ქართველური ენებისა, 1913 წელს გერმანიაში ყოფნა გერმანული ენის ცოდნის გასაღრმაებლად; ლექციების კურსის კითხვა პეტერბურგის უნივერსიტეტში (1915–1917); 1918 წელს თბილისში უნივერსიტეტის

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 340.

დაფუძნებაში აქტიური მონაწილეობა, ქართული ენის კათედრის პირველი გამგეობა და... 1919 წელს მოულოდნელი გარდაცვალება (ჯანმრთელი კაცი შეეწირა წინწკლებიან სახადს).

„იოსებ ყიფშიძეს თავისი მაღალი მეცნიერული კიბე მაშინ ჩაენგრა, როცა მარტოოდენ მისი პირველი საფეხურები ჰქონდა ავლილი“ (ს. ჯორბენაძე). მან უმოკლეს ხანში, – წერს ბ. კილანავა, – ზედმიწევნით შეისწავლა ჭანური (ლაზური) ენა და დაიწყო მისი მრავალმხრივი კვლევა: „დამატებითი ცნობები ჭანურის შესახებ“; „ჭანური ტექსტები“; „ჭანეთში მოგზაურობა“; „მცირე შენიშვნა“; „ცოტა რამ ჩვენი თანამოძმე ჭანების შესახებ“ და ა.შ. მან ასევე ზედმიწევნით შეისწავლა მეგრული ენა და 1914 წელს გამოაქვეყნა 600 – გვერდიანი ფუნდამენტური მონოგრაფია – „მეგრული (ივერიული) ენის გრამატიკა ქრესტომათიითა და ლექსიკონით“. 1915 წლიდან პეტერბურგის უნივერსიტეტში იოსებ ყიფშიძე მეგრული ენის კურსს კითხულობდა. ბ. კილანავა ჩამოთვლის იმ წერილებსა და გამოკვლევებს, რაც დიდმა მეცნიერმა მეგრულ ენას მიუძღვნა: „მეგრელიზმები ქართულ წარწერებში სამეგრელოდან“; „ასიმილაციისა და დისიმილაციის წესი ქართულსა და მეგრულში“; „ისევ მეგრელიზმების შესახებ ქართულ წარსწერებში სამეგრელოდან“; „მეგრული ენა და მისი შესწავლის ისტორია“; „მეგრული რელიგიური რწმენები“; „ოდიშსა და სამურზაყანოში“; „რეცენზია თ. კლუგეს შრომაზე „მასალები მეგრულის გრამატიკისათვის“.

იოსებ ყიფშიძე, ამასთანავე, გულმოდგინედ იკვლევდა მშობლიურ ქართულ ენას. 1911 წელს დაბეჭდა „ქართული ენის გრამატიკა“, 1913 წელს აქვეყნებს – „ცხოვრება და წამებაჲ წმიდისა ანტონი – საფარისი, ჩინებული ფილოლოგიური აპარატით, 1918 წელს გამოსცა – „ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია“; შეისწავლა და გამოსაცემად მოამზადა სულხან–საბა ორბელიანის „ქართული ლექსიკონი“.

დასასრულს ბ. კილანავა წერს: „გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ იოსებ ყიფშიძე იყო უაღრესად ფართო ლინგვისტური და კულტურულ–პოლიტიკური თვალსაწიერის სწავლული, რომლის გამჭრიახი მზერა მძაფრად სწვდებოდა იბერიულ–კავკასიური, უწინარესად ქართველური, მოდგმის წარსულსა და აწმყოს და ინტენსიურად ცდილობდა გაბზარული მთლიანის გამრთელებას“.[1] აქვე მკვლევარი იმოწმებს იოსებ ყიფშიძის პირველი მოწაფის, აკად. არნ. ჩიქობავას გამონათქვამს: „იოსებ ყიფშიძის უდროო სიკვდილი რომ არა, ქართული ენათმეცნიერების განვითარება შესაძლოა სხვა გზით წარმართულიყო“.

9. **მეცნიერების პატრიარქის გახსენება.** საინტერესო მოგონებაა, რომელშიც ვეცნობით 1981 წლის 11 იანვარს ბ. კილანავას სტუმრობას აკად. აკაკი შანიძის ოჯახში და თითქმის სამსაათიან მსჯელობას თუ საუბარს ერთმანეთთან. თავად ბეჟანი კი მასთან მისული იყო ერთადერთი საკითხის გასარკვევად – ჰქონდა თუ არა დიდ ენათმეცნიერს გამოქვეყნებული ნაშრომი ბასილი დიდისა და გრიგოლის შესახებ. მკვლევარს თან ჰქონია თავისი ფრიად მნიშვნელოვანი ნაშრომი „ბასილ და გრიგოლის კულტი საქართველოში“. დიდ ენათმეცნიერს გამოურთმევია იგი ავტორისთვის და თვითონ დაუწყია მისი წაკითხვა, თანაც გზადაგზა შენიშვნებს არ იშურებდა თურმე, შენიშვნა ნაშრომის სათაურიდანვე დაძრულა: „ბასილი“ ხმოვანფუძიანი სახელია და თქვენი ნაშრომის სათაურში ეს არ ჩანსო“ ასევე – „ინტერესმოკლებული“ კი არა – „ინტერესსმოკლებულიო“. არ მოსწონებია სიტყვა „ფიგურირებს“, განსაკუთრებით ბოლო „ირებს“.

ჯერ მიმდგარა დღესასწაულ „ბოსლობაზე“, რომელშიც, ვ. ბარდაველიძის აზრით, სინკრეტიზებულია „ბასილობა“. აკ. შანიძეს უთქვამს: „ბოსლობა“ გურიაში, საჯავახოში, ჩემს ბავშვო-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 347.

ბისას იცოდნენ. როდის მოდიოდა, ვერ გეტყვით, ოღონდ ერთი რამ ცხადად მახსოვს: ბოსლობისას დიდ კეცზე ღვეზელს დააკრავდნენ, რომელშიც ბევრი ქონის ნაჭერი იყო ჩადებული. ამას „ბოსლობას“ ეძახდნენო.

არ მოსწონებია ფრაზა – „იქვე დასტურდება ამგვარი ტექსტები“, შეცვალეო ასე: „ამგვარი ლოცვის სიტყვები“; „ლოგ უეშდ“ ერთად უნდა დაიწეროსო – „ლოგუეშდ“. „ლიშჯში“ სწორი ფორმა არააო, უნდა იყოსო „ლიშიაში“; „ჟახუნდარელთა“ კი არა, სწორიაო – „ჟახუ-ნდრელთა“; „გვაშუშხამებია“ კი არა, „გვშუშხამებია“ უნდა წეროთო;

ერთ ეპიზოდს უცვლელად გავეცნოთ: „მითხრა: ბერძნულად „პონტუს“ არ ნიშნავს ზღვას, ზღვა „თალასა“ არისო. დამცეცხლა ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით: ჩემი ნაშრომის ერთ–ერთი ძირითადი მეცნიერული საზრისი – პასილის პონტოელობის, აქედან ქართველურ სამყაროსთან მისი მიმართების მტკიცება ფაქტობრივად ამ სიტყვაზე იყო დაფუძნებული. მე ბერძნული წერა-კითხვა კარგად ვიცი – ენა ცუდად ზოგი ჭირი მართლაც მარგებელია; როცა ენა არ იცი, ამა თუ იმ სიტყვის დამოწმებისას წიგნზე ხარ დამოკიდებული. ზეპირად ვერ მიუთითებ, ვერ ენდობი თავს. მეც ეს სიტყვა ლექსიკონიდან მქონდა ამოწერილი, თანაც ვიცოდი, რომ ბერძნები შავ ზღვა „ევქსინიუს პონტოს“ ეძახდნენ. ამით შეგულიანებულმა მოვახსენე: ბერძნულად ზღვას „პონტო“ ჰქვია-მეთქი. არ დამიჯერა. მოიტანა კიბე, მიადგა წიგნების კარადას. შემეშინდა, არ ჩამოვარდეს-მეთქი, ვთხოვე, მაჩვენეთ, სად დევს ლექსიკონი, მე ჩამოვიტან-მეთქი. იუარა. წიგნი სულ ზემოთ, თაროზე იდო, ჭერთან. მისი ასაკისათვის მოულოდნელი სიმარჯვით აათავა კიბე, სწვდა ლექსიკონს და ასევე მარჯვედ ჩამოვიდა ძირს ლექსიკონი გადაშალა, ნახა „თალასა“. აღმოჩნდა, რომ იგი მართლა ზღვას ნიშნავს. არ შევეპუე. მაინც შევკადრე: ვხანოთ, „პონტოს“-მეთქი. კი, ჩემო

ბატონოო, დინჯად გადაშალა შესაბამისი გვერდი. მეც სწორი აღმოვჩნდი: „თალასსთან“ ერთად ბერძნულში „პონტოს“ ზღვას ჰქვია. ცოტა ხანს გარისდული იყო, ბოლოს მითხრა: „პონტუს“ არ დაწეროთ, დაწერეთ „პონტოს“.[1]

„ლალაშზე“ შეაჩერა ყურადღება, – განაგრძობს ბ. კილანავა, – მითხრა: გაარკვიეთ, რას წარმოადგენს იგი – კალათა, ქვაბია, ვედროა; „კუიდიოლი“ კი არა, „კუდიოლიო“; სქოლიოში ჩაასწორეთო – „შუაშუამხა“კი არა, „შუშხუამიო“; ბ. კილანავა წერს: „ჯერი ჰამამლუს ტაძრის წარწერაზე მიდგა, რამაც ფაქტობრივად განაპირობა ჩემი შეხვედრა ბ–ნ აკაკისთან. წარწერა ოთხსტრიქონიანია და იკითხება ასე: 1. ნგრგლ 2. ზღვისა მცველი, 3. ვრძგა რჩთა, 4. მზღვ რჩა. ყველა მკვლევარი, ვინც ამ ტექსტს შეხებია, მათ შორის ა. შანიძე, ერთხმად აღნიშნავს, რომ პირველი ორი სტრიქონი გაიშიფრება ასე: „წმიდაი გრიგოლ ზღვისა მცველი“ (ეს იყო ჩემთვის მთავარი).[2]

მოგონების დასასრულს ბ. კილანავა შენიშნავს: „კითხვა დაასრულა, გავიდა ზუსტად ორი საათი და ორმოცდაოთხი წუთი. ადგა, ნელა გაიარ-გამოიარა, ოდნავ გასაგონად წაილაპარაკა: ჰო, ბასილი, ბასილი. დაგვიჯერებენ ბერძნები? ბიზანტინისტები? მე მომიბრუნდა, გამიღიმა და მითხრა: ნაშრომი კარგია, სრულია, ჩემო ბატონო, ვერაფერს მიუმატებ და ვერც ვერაფერს დააკლებ“. არ ველოდი ასეთ კომპლიმენტს, გავწითლდი კიდეც. მე იგი უფრო მომავალი მუშაობისათვის წამაქეზებელ სიტყვებად მივიჩნიე (ასეთად მიმაჩნია დღესაც), ვიდრე საკუთრივ იმ ნაშრომის შეფასებად“.[3]

10. **საცნობლად თავისადაო.** ამ წერილს ბ. კილანავა უძღვნის თავის უსაყვარლეს ლექტორს, ფილოლოგიის მეცნიერებათა

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 352–353.

[2] იქვე, გვ. 352–353.

[3] იქვე, გვ. 356.

დოქტორს, პროფესორ ლევან მენაბდეს. რამდენიმე გვერდიან სტატიაში მკვლევარმა სცადა მკითხველისათვის კომპაქტურად მიწოდება ლ. მენაბდის ღვაწლისა ქართული ფილოლოგიური მეცნიერების განვითარების საქმეში, ასევე, ახალგაზრდობის აღზრდის საქმეში: „აღსანიშნავია, რომ იგი სტუდენტებს ეროვნული სულიერი კულტურის ისტორიის ცოდნას მხოლოდ აუდიტორიაში არ აზიარებს. მას თავის მოწაფეებთან ერთად ფეხდაფეხ აქვს მოვლილი საქართველო, ყოველი მისი წმიდათაწმიდა ადგილი, სადაც იქმნებოდა ეს კულტურა. ამავე მიზანს ემსახურება მისი „მიმოსვლა“ მოსკოვსა და ლენინგრადში, ასტრახანსა და ვლადიმირში, არგეთვე ბულგარეთში“.[1]

წერილის ავტორი მოკლედ მსჯელობს ლ. მენაბდის მონოგრაფიებზე: „სულხან-საბა ორბელიანი“, „ვახტანგ მეექვსე“, ასევე რუსთველოლოგიურ გამოკვლევებზე. სამართლიანად განსაკუთრებით გამოყოფს ცალკე ამ ჩინებული მეცნიერის მუდამ სასარგებლო სქელტანიან წიგნებს ძველი ქართული მწერლობის კერებზე საქართველოში და საზღვარგარეთ. ეს სამტომიანი მონუმენტური კორპუსია. ამის გამო ღირსეულად მიენიჭა ლ. მენაბდეს 1983 წელს საქართველოს უმაღლესი და საშუალო სპეციალური განათლების სამინისტროს რესპუბლიკური პრემია. აღსანიშნავია, რომ 1960 წელს გამოცემულ „ძველი ქართული მწერლობის კერების“ მეორე ტომს ახლავს ორი ათასამდე შენიშვნა, რომლებშიც დამოწმებულია ამ რიცხვზე ბევრად მეტი პირველწყარო და სპეციალური ლიტერატურა.

აქვე უნდა დასახელდეს ლ. მენაბდის სხვა მონოგრაფიები: „ვეფხისტყაოსანი“ და საქართველოს ეროვნულ–გამათავისუფლებელი მოძრაობის მოღვაწენი“. „XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსები და ძველი ქართული მწერლობა, რომელშიც შესწავლი-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 363.

ლია XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურის იდეურ-თემატიკური, აზრობრივ-შინაარსობრივი მსგავსება თუ გენეტიკურ–ტიპოლოგიური კავშირურთიერთობა ძველ ქართულ მწერლობასთან.

ბ. კილანავა აღნიშნავს ლ. მენაბდის ღვაწლის განსაკუთრებულობას ოთხტომიანი მონუმენტური კორპუსის – „რუსთაველი მსოფლიო ლიტერატურაში“ – შედგენის საქმეში. მისი ინიციატივით შედგა და გამოიცა აგრეთვე კრებულები, რომლებიც ეძღვნება სულხან-საბა ორბელიანს, იაკობ ხუცესს, ათონის ივერთა მონასტერს. იგი შემდგენელია (ცალკეულ შემთხვევაში, სხვებთან ერთად) ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლების შვიდი კრებულისა. მანვე შეადგინა ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია რუსულ ენაზე. ლ. მენაბდის ხელმძღვანელობით შედგა კრებული „ძველი ქართული ლიტერატურის მკვლევარნი“, სამეცნიერო–მეთოდიკური ხასიათის მონოგრაფია „რუსთველის სემინარი“.

მკვლევარი მაღალ შეფასებას აძლევს ლ. მენაბდეს, როგორც თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრისა და რუსთველის კაბინეტის გამგეს. იგი ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის სპეციალისტების მომზადებას უწყობდა ხელს თბილისის და აფხაზეთის სახელმწიფო უნივერსიტეტების, ქუთაისის, ცხინვალის სახელმწიფო უნივერსიტეტების და სხვა უმაღლესი სასწავლებლებისათვის.[1]

11. **ჭაბუკი მოხუცი, ანუ „ის მამაძაღლი გაწერელია“.** ბ. კილანავას მიერ დიდი ქართველი მეცნიერის აკაკი გაწერელიასადმი მიძღვნილი შთამბეჭდავი წერილის მოკლე მიმოხილვას დავიწყებთ თვითონ ავტორისათვე ერთი მოგონებით: „ეკატერინე (კატუშა) კეკელიძემ მიამბო: „როცა კორნელი კეკელიძეს იუბილე

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 361–363.

გადაუხადეს, იუბილარმა ამ თარიღთან დაკავშირებით მისდამი მიძღვნილი კრებულში შესული ყველა მასალა გულდასმით გაიცნო, წაკითხული შეაჯამა და ბოლოს ბრძანა: „ის მამაძაღლი გაწერელია ისე მომეახლა, თითქოს ჩემს სულში ბინადრობსო“. ამ ეპითეტს, – დასძენს ბ. კილანავა, – თურმე, ახლდა უდიდესი სითბო, აღტაცება და ერთგვარი გაკვირვებაც კი იმის გამო, რომ იმ „მამაძაღლმა“ შესძლო სხვის აზრთა საუფლოში შინ ეგრძნო თავი და, ამდენად, გამხდარიყო მისი მეორე „მე“.[1]

ეს წერილი ბ. კილანავამ შექმნა 90 წელს მიტანებული დიდი მეცნიერის სიცოცხლეშივე. არ არის ადვილი აკაკი გაწერელიაზე წერა, ბ. კილანავამ კი მოკრძალებით „გაბედა“ ეს. წერილში წარმოჩენილია კომპაქტურად, მაგრამ შთამბეჭდავად დიდი ლიტერატურათმცოდნის მიერ სიყმაწვილიდან სიბერემდე განვლილი ეკლიანი გზა და მისი გონითი ნაღვაწის განუმეორებლობა თუ უჩვეულო ღირებულებანი. XX საუკუნის 30-იანი წლებიდან ხდებოდა აკაკი გაწერელიას წიგნების და ნაშრომების ტენდენციური განქიქება, ბინძური ბეზღობა, კონტრრევოლუციონერად მონათვლა, ორპირობაში დადანაშაულება, ინტელექტუალური ობლობის დაწამება და ა.შ.

ამასთან დაკავშირებით ბ. კილანავა შეგვახსენებს იმ შავბნელ და ჯოჯოხეთ დროში თუ როგორ ეპყრობოდნენ სხვა დიდ მოღვაწეებსაც: დიდ ივანე ჯავახიშვილს ფეოდალური საქართველოს ადეპტობა და ისტორიოგრაფიაში ბურჟუაზიული აზროვნებისაკენ მიდრეკილება დასწამეს, ხოლო კლასობრივი ბრძოლის ჟინით აღტკინებულმა კომკავშირლებმა წყნეთელ მემაწვნეს სახედარი წაართვეს, უნივერსიტეტის კიბეზე აატარეს და აუდიტორიაში დაუსვეს „სტუდენტად“ – შენს მდაბიო ლექციებს ასეთი

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 376.

„მსმენელი“ ეკადრებაო. ესეც არ აკმარეს, მისგან რუდუნებით დაფუძნებულ სიბრძნის ტაძარს მოსწყვიტეს;

დიდოსტატ კონსტანტინეს და არნოლდ ჩიქობავას დასწამეს „ფაშისტური იდეების“ შემოტანა ეროვნულ მწერლობასა და ენათმეცნიერებაში; ევგენი მიქელაძეს მახვილი სმენის ჩასახშობად ყურში შამფური გაუყარეს; ტიციანს თითებიდან ფრჩხილები ააძვრეს და მისგან დენილი სისხლით, უფრჩხილო ხელით, ცივ საკანში დაიწერა უკანასკნელი ლექსი – გედის სიმღერა; ახალგაზრდა ილია ვეკუას უნივერსიტეტის ალკკ კომიტეტმა სასტიკი საყვედური გამოუცხადა უკანასკნელი გაფრთხილებით „ტროცკისტებთან ფარული კავშირის გამო“, ბოლოს სამშობლოდან გააძევეს კიდეც...[1]

ამის შემდეგ ბ. კილანავა საუბრობს აკ. გაწერელიას სულიერ მემკვიდრეობაზე, მის სტილზე, მონოგრაფიაზე ქართულ კლასიკურ ლექსზე, ნარკვევები და „განმარტეანი“ „ვეფხისტყაოსნის“ პოეტიკაზე; პეტრე იბერის ცხოვრება–მოღვაწეობის შესწავლა. ამომწურავად გააანალიზა ამ საკითხზე ქართულ და უცხოურ ენებზე არსებული თითქმის ყველა პირველწყარო და სამეცნიერო ლიტერატურა და შექმნა მონუმენტური გამოკვლევა, რომელშიც აღადგინა პეტრე იბერის „საზოგადოებირივი ფრესკა“. ამ კონტექსტშივე იკვლია არეოპაგიტიკის ურთულესი თეოლოგიური სტრუქტურა და წამოიწყო უნიკალური გამოკვლევის წერა – „ევდოკია – ათენაადა“. ცალკე წიგნი მიუძღვნა ნ. ბარათაშვილის ცხოვრებასა და შემოქმედებას. ჭეშმარიტი ხელოვანის ფუნჯით დახატა ახალი და უახლესი ქართული მწერლობის წარმომადგენელთა და თანამედროვე სწავლულთა ლიტერატურული პორტრეტი. ამ დიდმა მეცნიერმა ქართულ სიტყვაკაზმულ მწერლობაშიც თქვა თავისი სიტყვა. აქვე უნდა ვახსენოთ მისი „დაკვირ-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 373-374.

ვებები და შთაბეჭდილებები“. ბოლოს გულისტკივილით შენიშნავს ბ. კილანავა: „ამ კაცს აკადემიამ არ აღირსა თავისი წევრობის პატივი.[1]

12. **ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის.** ეს არის წერილი–რეცენზია აკად. ელ. ხინთიბიძის მიერ 1982 წელს გამოცემულ ამავე სახელწოდების წიგნზე, მისი სახით ქართულ ენაზე შეიქმნა პირველი მეცნიერულ-სისტემური კურსი ქართულ–ბიზანტიურ ლიტერატურულ ურთიერთობაზე. ბ. კილანავას თანახმად, ამ მონოგრაფიას ქართველოლოგიურთან ერთად ზოგადბიზანტიური მნიშვნელობაც აქვს, რადგანაც მასში დასმული და მეტწილ შემთხვევაში ახლებურადაა გადაწყვეტილი ბიზანტინისტიკის ზოგი კარდინალური პრობლემა.[2]

მეცნიერამა მონოგრაფიის დასრულებას ორ ათეულ წელზე მეტი დრო მოანდომა, მანამდე კი სხვადასხვა დროს აღნიშნულ პრობლემაზე თბილისში, მოსკოვში, საფრანგეთში, გერმანიაში გამართულ სიმპოზიუმებზე მოხსენებებს კითხულობდა, წაიკითხა ლექციების კურსი იენის (გერმანია), ოქსფორდისა და ბირმინგენის (ინგლისი) უნივერსიტეტებში

ბ. კილანავა უბრალო რეცენზირებას კი არ მიმართავს წიგნისა – „ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის“, არამედ წმინდა მეცნიერული გონების თვალით აკვირდება მისთვის მნიშვნელოვან ასპექტებს და მათზე აკეთებს აქცენტებს. მკვლევარი საგანგებოდ და სიამოვნების გრძნობით შენიშნავს: ელ. ხინთიბიძე სამეცნიერო ლიტერატურის დაუფლების გზაზე აკრიბიას აღწევს, რაშიც ცხადდება მისი ერუდიცია და წინამორბედ მკვლევართათვის საკადრისი პატივის მიგების განხოციელებული სურვილი... მის მონოგრაფიაში გამორჩეული

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 361–374.

[2] იქვე, გვ. 364.

ადგილი დაიჭირა დიდი ქართველო მეცნიერების კ. კეკელიძის, შ. ნუცუბიძის, ს. ყაუხჩიშვილისა და მ. გოგიბერიძის ბიზანტინისტური შტუდიუბის ანალიზმა. იგი მკითხველს აცნობს ქართველ მეცნიერთა თეორიებს, რომლებმაც XX ს. დასაწყისსა და მის შუა წლებში სენსაცია გამოიშვია მსოფლიო მეცნიერებაში. უწინარეს ყოვლის, იგულისხმება კ. კეკელიძის აღმოჩენები ბიზანტიური მეტაფრასტიკის დარგში, შ. ნუცუბიძის თეორიები ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისა და პეტრე იბერის იდენტიფიკაციის, აგრეთვე აღმოსავლური რენესანსის შესახებ".[1]

ვინაიდან ძველ საქართველოში ლიტერატურული პროცესის შესწავლის არა აქვს ტრადიცია, ამიტომაც იქცევს რეცენზენტის ყურადღებას მონოგრაფიის პირველი ნაწილის პირველივე ქვეთავი – „ლიტერატურული პროცესი ძველ საქართველოში". მონოგრაფიის მეორე ნაწილში ე. ხინთიბიძე განიხილავს ქარულ ენაზე თარგმნილ ბიზანტიურ ლიტერატურულ ძეგლებს: ბიბლიური წიგნები, ასკეტურ–მისტიკური ლიტერატურა, კიმენური და მეტაფრასული ჰაგიოგრაფია, ლიტურგიკული პოეზია (ჰიმნოგრაფია) და სხვ. ბ. კილანავას ინტერესს იწვევს ე. ხინთიბიძის დაკვირვების საგნად ქცეული ქართული ფსალმუნის ინტონაციის საკითხები; ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი და მეცნიერული მოღვაწეობა; იოანე პეტრიწის ფილოსოფიის კვლევის ისტორია, ბასილი დიდის „ითიკის" ექვთიმე ათონელისეული თარგმანის რაობა; „ასკეტიკონის" ავტორობის სკითხი, „შუშანიკის წამების" ტიპოლოგიური მიმართება ადრებიზანტიურ ჰაგიორგაფიასთან. ამათგან ბ. კილანავა გამოყოფს რამდენიმე მომენტს: ქართული ფსალმუნების ინტონაციური დახასიათება, სადაც ავტორი თვალსაჩინოდ ავლენს ფსალმუნთა ტონურ–მელოდიურ ბუნებას, გამოკლეულია ტონისა და ტემპის ცვლილება ფსალმუნე-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები. I, გვ. 358.

ბის თითოეული მუხლის შიგნით, ქართული ფსალმუნები გაანალიზებულია, როგორც რიტმული პროზის ნიმუში, რაც გამორიცხავს მასში მეტრულ საწყისს.

რეცენზენტის მიხედვით, საინტერესოდაა მოწოდებული პეტრიწის ფილოსოფიური მემკვიდრეობის კვლევის ისტორია, რაც ე. ხინთიბიძის ორიგინალურ დაკვირვებებთან ერთად, აშკარას ხდის ამ მემკვიდრეობის შესწავლის ზოგადბიზანტიურ მნიშვნელობას. კერძოდ, ერთხელ კიდევ მტკიცდება აზრი, რომ უნიჭიერესმა ქართველმა ფილოსოფოსმა ბიზანტიაში იოანე იტალოსისა და მიქაელ ფსელოსის დევნით გაწყვეტილი მოწინავე ფილოსოფიური ნააზრევი გააგრძელა და არსებითად ახალ სიმაღლეზე აიყვანა ქართულ სამყაროში.[1]

ბ. კილანავა განიხილავს მონოგრაფიის მესამე ნაწილს, რომელიც ეხება ბიზანტინისტიკის ორ კარდინალურ პრობლემას: ბასილი დიდის წარმომავლობისა და შუა საუკუნეების პოპულარული „სულთმარგებელი რომანის“ „ვარლამ და იოდასაფის“ (ქართულად „ბალავარიანის“) ატრიბუციის საკითხებს. პირველწყაროებზე დაყრდნობით, მეცნიერს გამოთქმული აქვს მოსაზრება ბასილის ქართული (ქართველური) წარმომავლობის სასარგებლოდ.

ბ. კილანავა განიხილავს ასევე ე. ხინთიბიძის გამოკვლევას ბერძნული „ვარლამ და იოასაფის“ ატრიბუციის საკითხზე. მეცნიერმა ახალი საბუთებით განამტკიცა სპეციალურ ლიტერატურაში ადრევე გამოთქმული, მაგრამ თითქმის უსაფუძვლოდ რამდენადმე უგულებელყოფილი თვალსაზრისი ექვთიმე ათონელის სასარგებლოდ. ჩვენც გავიმეორებთ მონოგრაფიის შვიდივე პარაგრაფის სახელდებებს: „ვარლამ და იოასაფის“ ბერძნული ვერსიის ავტორობის საკითხი თანამედროვე მეცნიერებაში;

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 361.

უახლესი გამოკვლევები „ვარლამ და იოასაფის“ ბერძნული რომანის წარმოშობის საკითხზე; ექვთიმე ათონელი – „ვარლამ და იოასაფის“ ბერძნული ვერსიის ავტორი; „ვარლაამ და იოასაფის“ ლემის „უპერ ეუთვიმიონ“; ათონის მთა „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული ვერსიის გამოჩენისა და გავრცელების ადგილი; „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნულ და ქართულ ვერსიათა ურთიერთმიმართებისათვის; „ვარლაამ და იოასაფის“ – მეტაფრასული ჰაგიოგრაფიული ძეგლი.

რეცენზენტს სანიმუშოდ ესახება ის პარაგრაფები, რომლებიც „ვარლაამ და იოასაფის“ ბერძნული ლემის უნიფიცირებისა და არაბულ-ქართულ-ბერძნულ ტექსტთა ურთიერთმიმართების საკითხებს ეხება. ე. ხინთიბიძემ მეცნიერულად განავითარა აზრი და დაასაბუთა. ბერძნული ლემის მიხედვით. „ექვთიმესათვის“ კი არ უთარგმნიათ (ან დაუწერიათ) თხზულება. არამედ „ექვთიმეს მიერ“ არის იგი თარგმნილი.

ბ. კილანავას მოვუსმინოთ: „უაღრესად საინტერესოა შედეგი, რომელიც მკვლევარმა ფრანგ ჟიმარესაგან დამოუკიდებლად მიიღო არაბულ-ქართულ-ბერძნულ რედაქციათა ტექსტოლოგიური ურთიერთმიმართების შესწავლისას. ამ ეტაპებზეც თითქმის დადგენილად უნდა ჩაითვალოს დებულება, რომ ქართული „ბალავარიანი“ შუალედური რგოლია არაბულ–ბერძნულ რედაქციებს შორის (ადრე ეს შენიშნა დ. ჟიმაძემ) ტექსტუალური თვალსაზრისია. ამას ემატება აგრეთვე ის ფაქტიც, რომ ქართული რედაქცია თავისი „ზომიერი ქრისტიანული ელემენტებითაც“ შუალედურ ადგილს იჭერს. ეს ნიშნავს: ბერძნული „ვარლაამ და იოასაფი“ უშუალოდ არაბულიდან კი არ მომდინარეობს, არამედ ქართულიდან“.[1]

მისი ავტორი, – განაგრძობს ბ. კილანავა, – არ შეიძლება იყოს

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 364.

VIII საუკუნის მოღვაწე იოანე დამასკელი, თუნდაც იმიტომ, რომ ბერძნული თხზულება მეტაფრასულ სტილშია დაწერილი, რასაც საფუძველი X საუკუნის გასულს დაედო. ექვთიმე ათონელი იცნობს ამ მიმართულებას. ბერძნული თხზულებაც მას უნდა ეკუთვნოდეს, როგორც ამას ადასტურებს უძველესი ბერძნული და ქართული წყაროები.[1]

13. **რა დააშავა „თავშავა გოგომ?“ – საკითხავი, აი, ეს არის**. ამ შესანიშნავ წერილში ბ. კილანავა აზროვნებისა და მსჯელობის მისებურ სტილში წარმოაჩენს ლაურა გრიგოლაშვილის განუმეორებელ წვლილს დავით აღმაშენებლის გენიალური „გალობანი სინანულისანის“ ღრმამეცნიერულად შესწავლის საქმეში. ეს ითქმის, უწინარესად, ტექსტის პირვანდელი სახის აღდგენაზე, ტექსტოლოგიურ ანალიზზე, აკადემიური ტექსტის დადგენაზე, რომელსაც აახლა ჩინებული კომენტარები და გამოაქვეყნა ჯერ ქართულ ენაზე, ხოლო მოგვიანებით რუსულ და გერმანულ ენებზე უკომენტაროდ.

„ტექსტის წაკითხვის შემდეგ, – წერს ბ. კილანავა, – ჯერი დადგა მასში „დამარხული საიდუმლოს“ ამოკითხვისა, ანუ მისი ზოგადი შინაასის ამოშიფრვისა. ამისთვის საჭირო გახდა დავით მეფის ცხოვრების წესისა და რიგის ცოდნა. ბიბლიოლოგიაში, ღვთისმეტყველებაში, ასტროლოგიაში, ისტორიულ ქრონიკებსა და აპოკრიფებში, უნატიფესი ექსკურსების ჩატარება, რის შედეგადაც დადგინდა თხზულების ძირითადი კონცეფცია და მათ განზომილებაში მოხდა სამყაროს დაკითისეული მოდელის რეკონსტრუირება.[2]

თვალსაჩინოებისათვის ბ. კილანავა ასახელებს რამდენიმე ნიმუშს „გალობანის“ ზოგადი შინაარსის დაკონკრეტების შემდეგ ლ. გრიგოლაშვილს გადასაწყვეტი ჰქონდა უფრო რთული

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 364.

[2] იქვე, გვ. 367.

პრობლემა – თხზულების სახეობრივ-მხატვრული, რიტმული და სიუჟეტურ-კომპოზიციური სტრუქტურის დადგენა, რაზეც ბ. კილანავა ამახვილებს ყურადღებას.

საგულისხმოა ბ. კილანავას წერილიდან ერთი დეტალი: „ავტორმა თავის ნაშრომი მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარადგინა. ამაო გამოდგა ოფიციალური ოპონენტის გაიოზ იმედაშვილის შეგონება: ეს მონოგრაფია მეცნიერებათა დოქტორის ხარისხს იმსახურებს, გადაინახე და ამჯერად საპაექროდ სხვა ნაშრომი წარადგინეო. დაცვაც უჩვეულო იყო: ავტორეფერატის სატიტულო გვერდზე, სადაც თემის მეცნიერ-ხელმძღვანელი უნდა დასახელებულიყო, გრაფა ცარიელი აღმოჩნდა – დიდი მოძღვარი კორნელი კეკელიძე უკვე იმიერ სოფლად იყო მიცვალებული და დისერტანტმა მის სავარძელზე არავინ დასვა... თვალებგაბრწყინებული არნოლდ ჩიქობავა შუბლზე ეამბორა დისერტანტს.[1]

ბოლოს ბ. კილანავა საუბრობს ლ. გრიგოლაშვილის უნიკალური მონოგრაფიის გამოცემის თაობაზე. გადიოდა წლები და მეცნიერი არ აქვეყნებდა ნაშრომს, რომლის ხელნაწერი ხმარებისგან გაიცრიცა (ამაზე წუხილი ბ. კილანავას ჩემთანაც არაერთხელ გამოუხატავს). წიგნის შექმნიდან 10-ზე მეტი წელი იყო გასული და მაინც არ ქვეყნდებოდა, ვინაიდან ავტორი სულ მის სრულყოფაზე ზრუნავდა. ვერც ბ. კილანავას მცდელობამ გასჭრა დროულად მის გამოსაქვეყნებლად. როგორც იქნა, დიდი ხნის შემდეგ დაიბეჭდა მონოგრაფია. მაგრამ სამწუხაროდ, ბეჟან კილანავა ვერ მოესწრო მის პუბლიკაციას.

14. **„ვიცი, რაისთვის ვარ“.** წერილი, რომელიც შექმნილია დენის დგებუაძის თანაავტორობით, ეძღვნება რევაზ სირაძის მეცნიერული მემკვიდრეობის შეფასებას. ამ მემკვიდრეობიდან გან-

---

[1] **ბ. კილანავა**, რჩეული შრომები, II, გვ. 372.

სჯის ობიექტად არის ქცეული ჩვენი სასიქადულო მეცნიერის წიგნი „ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა“. (ტ. I, თბ., 1992). წიგნის სტრუქტურის ნაწილობრივი დარღვევით, მისი განხილვა დაწყებულია იმ მონაკვეთიდან, რომელშიც აღძრულია და ორიგინალურად გადაწყვეტილი ქართული მწერლობის საწყისი პერიოდის პრობლემა. იგულისხმება ქვეთავი „უძველესი ქართული ნაწარმოები“. მასში მეცნიერი არგუმენტირებული ტონით გვამცნობს: „ქართული ლიტერატურის ისტორია უნდა დავიწყოთ „წმ. ნინოს ცხოვრებით“ (და არა „შუშანიკის წამებით“, ანდა ნებისმიერი სხვა ნაწარმოებით). იგი ამას ასაბუთებს თხზულების არქეტიპის რეკონსტრუქციით, რისთვისაც შემუშავებული აქვს გარკვეული მეთოდი. ეს კი გულისხმობს, – წერს ბ. კილანავა, – მის შესწავლას კომპლექსურად სხვადასხვა ასპექტსა და ყველა შესაძლო განზომილებაში – რედაქციათა ურთიერთშეჯერების, ტექსტის შინაგან სტრუქტურულ და ენობრივ თავისებურებათა გათვალისწინების, ქართულ–ბერძნულ-სომხურ წყაროთა ურთიერთობის, ეპიზოდთა შინაარსის კულტურულ–ისტორიული ანალიზის, საკითხავებად გამოყენებულ ეპიზდთა ლიტერატურულ–ეორტალოგიური შესწავლის, ქრონოლოგიურ მითითებათა ცვალებადობის გათვალისწინების კონტექსტში.[1]

რ. სირაძეს „ნინოს ცხოვრებიდან“ ამოკრებილი აქვს საკითხავები, როგორც მისი უძველესი შრეების შემადგენელი ნაწილი. მისი დასკვნით, „აღმართებისათვის პატიოსნისა და ცხოველმყოფელის ჯუარისა მცხეთას“ არის ერთ-ერთი უძველესი თხზულება, ქართული მწერლობის ისტორიაში. ასევე, მეცნიერი „ნინოს ცხოვრების“ უძველეს შრედ მიიჩნევს სვეტიცხოვლის საკი-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 375-376.

თხავს, კერძოდ, მის იმ ნაწილს, რომელსაც „აღშენებისათვის ეკლესიათაი“ ეწოდება.

ბ. კილანავა ვრცლად ეხება რ. სირაძის საანალიზო წიგნის მომდევნო თავს („შატბერდის კრებულის“ შედგენილობისათვის“), რომელიც ფაქტობრივად „ნინოს ცხოვრების“ პრობლემატიკას მოიცავს. გამოტანილი დასკვნით „შატბერდის კრებულში“ შესული თხზულებანი უბრალო კონგლომერატს კი არ წარმოადგენს, არამედ წინასწარ გაცნობიერებულ მთლიანობას, რომელიც ერთ მიზანს ემსახურება – „ნინოს ცხოვრების“ სახეობრივი სტრუქტურისა და კულტურულ-ისტორიული რეალობის აღსაქმელი „სააზროვნო კონტექსტის“ შექმნა. ამის შეცნობა ფაქტობრივად აღმოჩენის ტოლფასია.[1]

რ. სირაძის წიგნის მომდევნო თავში „ჩვეულებისამებრ მამულისა სლვა“ შესწავლილი და დამუშავებულია „აბოს წამებასთან“ დაკავშირებული პრობლემები, რომელიც თავისივე დაკვირვების ობიექტად უქცევია ბ. კილანავას: „ჩვეულებისამებრ მამულისა სლვა“ უწინარესად გულისხმობს „ჭირთა მოთმინებით“ სულიერ განწმენდას, შინაგანი სულიერი თავისუფლებით ცხოვრებას, ღვთისაგან განუშორებლობას, პიროვნულ თუ ეროვნულ ნაკლოვანებათა მხილებას, ტოლერანტობას, რელიგიური ყოფიერების გეოპოლიტიკურ და დროის ფაქტორთა კონტექსტში განსჯას.“[2]

შემდეგი თავი – „ვიცი, რაისთვის ვარ“ ეძღვნება „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ კულტურულ–ისტორიული შინაარსის გაცნობიერებას, რასაც ვრცლად ეხება ბ. კილანავა.

როგორც მკვლევარი მიუთითებს, „ქებაი და დიდებაი ქართულისა ენისაის“ გარშემო მრავალი ნაშრომი და გამოკვლევა გამოქვეყნდა, მაგრამ არ ყოფილა არც ერთი შემთხვევა, რომ ეს ძეგლი განხილულიყო მსოფლიო კულტურის ისტორიის კონ-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 380.

[2] იქვე, გვ. 381.

ტექსტში. ეს ხარვეზი ამოავსო რ. სირაძემ წერილში – „კულტურულ-ლიტერატურული პარალელები“. ბ. კილანავა ასევე ეხება ქვეთავებს: „ექვთიმე ათონელი“, „გიორგი მთაწმინდელის ღვაწლი“, „აღმაშენებელი“. რ. სირაძემ საგანგებოდ გამოიკვლია რა „აღმაშენებლის“ მნიშვნელობა, პირველთაგანმა პირველწყაროებზე დაყრდნობით დაადგინა მისი პოლისემანტიკური ხასიათი. იგი თავისი პირდაპირი მნიშვნელობის (აშენება) გარდა, სიკეთით აღვსებას, სულიერ ამაღლება–აღორძინებას, ღვთაებრივ სიბრძნესა და წმინდანობასაც გულისხმობს.[1]

ბ. კილანავა ასევე უყურადღებოდ არ ტოვებს დემეტრე პირველის იამბიკოს „შენ ხარ ვენახის“ რ. სირაძის მიერ სახისმეტყველებითი შიაარსის გაშიფრვას. ამ ჩინებულმა მეცნიერმა შეძლო აგრეთვე დაესაბუთებინა, რომ იოანე შავთელის „ვარძიის ღვთისმშობლის გალობანის“ ქვეტექსტსა და ზოგ კონკრეტულ რეალიებში, ღვთისმშობლის პარალელურად, სიმბოლურად და თუნდაც რემინისცენციებით ამოიკითხება თამარ მეფის სახის სადიდებელი ჰიმნიც.

საინტერესოდ იკითხება ქვეთავი „სიმბოლოები სვეტი-ცხოვლისა“. აქ მეცნიერის დაკვირვების საგანია უმთავრესად ნიკოლოზ გულაბერის ძის „საკითხავი სვეტისა ცხოველისა“... იგი განხილულია ორი ასპექტით – სახისმეტყველებითი და ისტორიული თვალსაზრისით. რ. სირაძის თანახმად, „ნიკოლოზ გულაბერიძესთან ისტორიოსოფია იმითაც მჟღავნდება, რომ სვეტი-ცხოველი მისთვის არის სოფიის ანუ ზესთასიბრძნის განსახიერება“.

ვრცლად განიხილავს ბ. კილანავა რ. სირაძის მიერ დავით გურამიშვილის პოეზიაზე დაწერილ გამოკვლევას. მკვლევარი რ. სირაძის დამსახურებად მიიჩნევს იმის დადგანას, რომ „დავითი-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 385.

ანი“ არაა ლექსების უბრალო კრებული, როგორიცაა, მაგალითად, „არჩილიანი“, არამედ იგი ემყარება წინასწარგამიზნულ უმკაცრეს მხატვრულ სტრუქტურას. მთელი „დავითიანი“ ინტელიგებელური სამყაროს სახეა, მასში შემავალი თითოეული ლექსი გააზრებულ უნდა იქნას, როგორც ამ მთლიანობის ნაწილი.

რაც შეეხება ბიბლიასთან „დავითიანის“ მიმართების კვლევას, – შენიშნავს ბ. კილანავა, – რ. სირაძის აზრით, აქ უმთავრესია არა პირველწყაროთა გამოვლენა (ეს წყაროთმცოდნეობითი პრობლემაა), არამედ ის, მათზე დაყრდნობით თუ რა სტრუქტურებს ქმნის პოეტი. მთავარია გურამიშვილის აზროვნების წესის ბიბლიური აზროვნების წესთან (ეს აზროვნება იგავურია) დამთხვევა. საერთოდ, პოეტის ლირიკული აზროვნების წყობისა და სახეთქმნადობის პრინციპების დადგენა.[1]

ამ დებულებიდან გამომდინარე, რ. სირაძე სამი ძირითადი პრობლემის ანალიზს სთავაზობს მკითხველს: 1. გურამიშვილის მეორე პოეტური „მე“; 2. ღვთის სიტყვასთან პოეტური ზიარება „დავითიანში“; 3. ლიტურგიკული ცნობიერება „დავითიანში“ (მარიამ ღვთისმშობელი). რ. სირაძის დასკვნით, „მთელ დავითიანს“ მსჭვალავს „დავითნი“, იგია მისი ყველაზე მნიშვნელოვანი პარადიგმა. დავით ფსალმუნთმგალობელი კი დავით გურამიშვილისათვის არის მეორე პოეტური „მე“, ანუ ისეთი ლირიკული სუბიექტი, რომლის კვალობაზეცაა გამოთქმული „დავითიანში“ რელიგიური განცდები“.

ღვთის სიტყვასთან ზიარება მოაზრებულია სამი ასპექტით: 1. იგავური გამოხატვა ღვთაებისა; 2. ღვთის სიტყვასთან ლირიკული სუბიექტის უშუალო მიმართება (ღვთის სუბიექტში ჩანაცვლება); 3. „ღვთის სიტყვასთან“ მიმართება ფსალმუნთა მგალობლის გზით.

---

[1] **ბ. კილანავა**, რჩეული შრომები, I, გვ. 392.

ბ. კილანავა აანალიზებს რ. სირაძის მომდევნო ნაშრომს – „ისტორიის ესთეტიკა და ლიტერატურა“. მასში განხილულია ანტონ ბაგრატიონის, ვახუშტის, რომანტიკოსების, კ. გამსახურდიას, ვ. ბარნოვის და სხვათა მიმართება ისტორიისადმი. განსაკუთრებული ადგილი ეთმობა ილია ჭავჭავაძის კონცეფციას, რომელმაც ჩვენში ფაქტობრივად დააფუძნა „ქართული ფილოსოფია ისტორიისა“.

ბოლოს რეცენზენტი მკითხველის ყურადღებას მიაპყრობს ერთ წერილზე, რომლითაც იწყება საანალიზო ნაშრომი. ესაა „სიმბოლო სულიერი ნათლისა“, რომელშიც მოცემულია ცდა დღემდე შეუსწავლელი გელათის აკადემიის კარიბჭის ფასადზე შემორჩენილი ჰორელიეფური ნაქანდაკარის, როგორც მთელი ფასადის იდეურ-მხატვრული ცენტრის, სიმბოლიკის გაშიფრვისა.

15. დაობლებული ოჯახი და „შინ დარჩენილი შინდის მურაბა. ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი ჯ. აფციაური თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი ქართული ლიტერატურის კათედრის ერთ-ერთი ღირსეული წევრი იყო. გამოირჩეოდა არა მხოლოდ განათლებით, სანიმუშო ლექტორობით, არამედ უაღრესად გულთბილი, გულკეთილი, გულისხმიერი და თავაზიანი პიროვნებაც იყო. მისმა მოულოდნელმა სიკვდილმა და ნაადრევმა წასვლამ ამ ქვეყნიდან ყველას დაგვწყვიტა გული.

ბ. კილანავამაც ზემოთ დასახელებული წერილით გამოიტირა უსაყვარლესი მეგობარი და თანამებრძოლი: „ამ გულმეწვია ბიჭის ფაქიზი გული განგმირა არა ტყვიამ, არამედ ერთმა მოუშეშავმა სიტყვამ და სამუდამოდ ჩაახშო მისი სიტყვა, რომელიც „ტკბილ იყო სასასა ჩემსა, ვითარცა თაფლი. დაობლდა კათედრა, მეგობრები, რაც მთავარია – ოჯახი“...

ბ. კილანავა გულისშემძვრელად გადმოგვცემს ჯ. აფციაურის სიკვდილის დღეებში როგორ განიცდიდნენ ამ უბედურებას და

როგორ გლოვობდნენ უნივერსიტეტელი მეგობრები. შემდეგ კი მკვლევარი მოკლედ მოხაზავს მცირე მოგონებებს მათი ინტელექტუალური და მეგობრული ურთიერთობიდან.

16. საზღვარგარეთული ქართველოლოგიის სათავეებთან. აქვე გვინდა მოკლედ განვიხილოთ ბ. კილანავას დასახელებული სტატია, რომელიც ეხება მარი ბროსეს ქართველოლოგიურ მემკვიდრეობას. ფრანგმა ქართველლოგმა მარი ბროსემ სათავე დაუდო საზღვარგარეთულ ქართველოლოგიას. მისი ძიებანი მოიცავდა შემდეგ სფეროებს: ქართველი ერის ისტორია, ისტორიული ფსიქოლოგია, არქეოლოგია, ნუმიზმატიკა, გრამატიკა, ლექსიკოგრაფია, ძველი და ახალი ქართული ლიტერატურა. ზრუნავდა ქართული ლიტერატურული თუ ისტორიოგრაფიული ნიმუშების თარგმნასა და გამოცემაზე.

მარი ბროსე (1802-1880) ფლობდა ბერძნულ, ჩინურ, მანჯურულ, ტიბეტურ, ქართულ, სომხურ, რუსულ და სხვა ენებს. იგი 1837 წლიდან მკვიდრდება პეტერბურგში, ღებულობს აკადემიკოსის წოდებას, ახლო ურთიერთობა ჰქონდა იქ მოღვაწე პირველ ქართველ აკადემიკოსთან თეიმურაზ ბაგრატიონთან, დავით ჩუბინაშვილთან... მან 1847-1851 წლებში იმოგზაურა საქართველოში.

ბ. კილანავა წარმოაჩენს მარი ბროსეს წვლილს ძველი ქართული ლიტერატურის შესწავლის საქმეში, ქართული სასულიერო მწერლობის სათავედ ბიბლიის თარგმანები მიაჩნდა, ქართულ ანბანს ძვ. წ. აღრ. II საუკუნეში აღმოცენებულად თვლიდა. აღიარებდა ქართული ბიბლიის ბერძნულიდან მომდინარეობას. დაინტერესებული იყო ქართული სასულიერო მწერლობით. თუმცა ბროსე მეტწილად ძველ ქართულ საერო მწერლობას იკვლევდა, მეცნიერულ კონსულტაციებს თეიმურაზ ბატონიშვილისაგან ღებულობდა.

დიდია მარი ბროსეს წვლილი „ამირანდარეჯანიანის“, „ვისრამიანის“, „თამარიანის“ შესწავლის საქმეში. მან დიდი ენერგია

შეალია „ვეფხისტყაოსნის“ ცალკეული პრობლემების კვლევას: ტექსტოლოგიური საკითხები, თხზულების ორიგინალობის თეორია, „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტური (ფაბულის) შენიღბვის თეორია; პოემის დაწერის თარიღის გარკვევა; ავტოროზის საკითხი; თხზულების ენის, მხატვრული სტილის, დროისა და სივრცის პოეტიკის, კომპოზიციის, ფაბულის წყაროს, ალეგორიზმის, პერსონაჟთა ფსიქოლოგიის, შაირობის, მიჯნურობის, აღმოსავლურ და დასავლურ ლიტერატურულ წყაროებთან პოემის მიმართების და სხვა საკითხები.[1]

ბ. კილანავას ენით რომ ვთქვათ: „მარი ბროსეს ყურადღებას იპყრობდა აღორძინების ხანის თითქმის ყველა მნიშვნელოვანი ძეგლი: „როსტომიანი“, „რუსუდანიანი“, „ამირანიანი“, „არჩილიანი“, „ქილილა და დამანა“, „სიბრძნე სიცრუისა“... გამორჩეული იყო მისი მიმართება „დავითიანთან“.[2] მკვლევარი შედარებით ვრცლად განიხილავს მარი ბროსეს დაკვირვებებს დავით გურამიშვილის პოეზიაზე. ფრანგი ქართველოლოგი „დავითიანის“ კვლევის სათავეებთან დგას. მან არსებითად პირველმა განსაზღვრა „დავითიანის“ ადგილი და მნიშვნელობა ქართული ლიტერატურის აზროვნების ისტორიაში მარი ბროსეს მიხედვით „დავითიანი“ უნდა განვიხილოთ, როგორც დიადი კრებული, სადაც მოგვეპოვება ფილოსოფიური განსჯანი, მორალური დამოძღვრანი, ღვთისმეტყველება, უძველესი ისტორია, პოეტის ავტობიოგრაფია, მხიარული სიმღერები, აკროსტიხები, გამოცანები, კალამბურები... ესაა ენციკლოპედია, რომელიც კარგად აგრძნობინებს მკითხველს განსწავლულობის მაღალ დონეს პოეტის ქვეყანაში.[3]

მართებულად შენიშნავს ბ. კილანავა: „მარი ბროსემ, როგორც ისტორიკოსმა და ფილოლოგმა, „დავითიანი“ ძირითადად ორ

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 197-198.

[2] იქვე, გვ. 196.

[3] ЖМНП, 1838, გვ. 323.

ჭრილში – ისტორიული და პოეტურ–ფილოლოგიური თვალსაზრისით – განიხილა". მარი ბროსე შეეხო თხზულების საფუძველზე – დავით გურამიშვილის ბიოგრაფიას, სცადა „დავითიანის" შექმნის ქრონოლოგიის გარკვევა. „ქაცვია მწყემსს" უწოდა „უბრწყინვალესი პოემა". ამ პოემამ მას მოაგონა V საუკუნის ცნობილი ბერძენი მწერლის ლონგისის თხზულება „დაფნისი და ქლოე".

მარი ბროსე იკვლევდა „დავითიანის" მხატვრულ მხარესაც, ლიტერატურულ ენას, პოეტიკის საკითხებს და ა.შ. ბ. კილანავას დასკვნით, დიდია მარი ბროსეს ღვაწლი ძველი ქართული ლიტერატურის შესწავლისა და პოპულარიზაციის საქმეში. ამ დარგში მის მეცნეირულ განსჯას არა მხოლოდ ისტორიული, არამედ სადღეისო მნიშვნელობაც აქვს.[1]

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 202.

1. გავუფრთხილდეთ ეროვნულ საუნჯეს. ბ. კილანავა ქართულ ენციკლოპედიას სამართლიანად ეროვნულ საუნჯეს უწოდებს: „მრავალტომიანი ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის გამოცემის შემდეგ ქართული ენციკლოპედიის, გამოქვეყნება უნდა ჩაითვალოს XX საუკუნის ეროვნული მეცნიერებისა და კულტურის ფუნდამენტურ მიღწევად. „ენციკლოპედიის გამოცემა ეპოქალური მოვლენაა, რომელიც დიდხანს ვერ განმეორდება".[1]

უნდა დავეთანხმოთ მკვლევარს: ენციკლოპედიაში მოწვეულ ავტორთა მუშაობას უნდა ამშვენებდეს საკუთარი ერისა და ქვეყნის წინაშე განსაკუთრებული პასუხისმგებლობის გრძნობა, ამასთანავე, უნარი იმ ბედნიერების შეგრძნებისა, რომ ენციკლოპედიაში მონაწილეობით ისინი ერთგვარად დიდ ივანესა და მის მოწაფეთა თანაავტორებიც ხდებიან. ცხადია, – განაგრძობს პოლემისტი, – ენციკლოპედიაში მოწვეულ ავტორთა სტატიების უმრავლესობას ამგვარი შეგნება მსჭვალავს, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ აქ ზოგი სამწუხარო გამონაკლისიც შეინიშნება".[2] სწორედ ამ „სამწუხარო გამონაკლისმა" გამოიწვია ამ კრიტიკული სტატიის შექმნაც.

ბ. კილანავას ინფორმაციით ეს თავის დროზე შეუნიშნავს კიდეც ო. ფირალიშვილს და სტატიაც დაუწერია -- „იქნებ თქმა სჯობს" (გაზ. „კომუნისტი", 16 ივნისი, 1984). ამას კი ოპერატიულად (სულ ერთ კვირაში) მოჰყოლია ირაკლი აბაშიძისა და ვახტანგ ბერიძის ერთობლივი პასუხი – „ზოგჯერ თქმითაც დაშავდების" (გაზ. „კომუნისტი", 22 ივნისი, 1984). ორივე მათგანი ეხება საკითხს, თუ როგორაა ქსე-ს სპეციალურ ტომში წარმოდ-

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 270.

[2] იქვე, გვ. 270-271.

გენილი ქართული ხელოვნების, მათ შორის, ძველი ქართული ხელოვნების ისტორია.

ბ. კილანავა ეთანხმება ო. ფირალიშვილს იმაში, რომ ენციკლოპედიის სარედაქციო კოლეგიას მართებდა ხელოვნებათმცოდნეობის, მათ შორის, უწინარესად ქართული ხელოვნებათმცოდნეობის, ისტორიაზე მუშაობისას დაესახელებინა ნ. კონდაკოვი, დ. კაკაბაძე და სხვა ავტორები: „ქართული ხელოვნების ისტორიაზე განმაზოგადებელი სტატიის (თუ სტატიათა სერიების) შესრულებისას მათი სახელების სრული იგნორირება მით უფრო აუხსნელია და გაუგებარიც კი დარჩება, თუ თვალს გადავავლებთ იმავე ქსე-ს V ტომს. აქ დავით კაკაბაძის შესახებ ნათქვამია. იგი არისო „ახალი ქართული ხელოვნების ერთ–ერთი ყველაზე დიდი წარმომადგენელი“, ასევე „ქართული თეატრალური დეკორატიული ხელოვნების ერთ–ერთი ფუძემდებელი“ (გვ. 322). იგივე ითქმის, – განაგრძობს ბ. კილანავას, – ნ. კონდაკოვის შესახებაც, რომელმაც დაამუშავაო ხელოვნების ნაწარმოებთა შესწავლის იკონოგრფიული მეთოდი, ანალიზი გაუკეთა ძეგლთა ტიპოლოგიურ თავისებურებებს, ახსნა ამ თავისებურებათა მიზეზები და მნიშვნელობა“; „კონდაკოვმა, ზოგი შეცდომის მიუხედავად, ქართული ხელოვნების შესწავლა მაღალ მეცნიერულ დონეზე აიყვანაო“. ქსე-ს V ტომში სტატიის ავტორის მიერ ასეთი სიტყვებით შემკული ნ. კონდაკოვი ერთხელ მაინც უნდა დასახელებულიყო ზოგადად ქართული ხელოვნების ისტორიაზე მსჯელობისას.[1]

ბ. კილანავა ამხელს ქსე-ს (იგულისხმება საქართველოს სსრ–ისადმი მიძღვნილი სპეციალური ტომი) მთავარი სარედაქციო კოლეგიის მუშაობის ცალკეულ ხარვეზებს. ნათქვამის დასადასტურებლად მკვლევარმა მ. დოლაქიძის სტატია იკმარა, რომელიც „ილარიონ ქართველის ცხოვრებას“ ეხება და შესულია ქსე-ს V

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 272-273.

ტომში (გვ. 105-106). ბ.კილანავამ 1964 წლიდან მოკიდებული დიდი ენერგია შეალია „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ კვლევას. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველთაგანმა გაარკვია, რომ თხზულების ჩვენამდე მოღწეულ ოთხ რედაქციას (მოკლე ათონური, ვრცელი ათონური, მეტაფრასული, სვინაქსარული) შორის თავდაპირველია მოკლე ათონური რედაქცია. პირველადაა მოცემული ცდა მისი ორიგინალური წარმომავლობის მეცნიერული დასაბუთებისა. ეს კარგად დაადასტურა კიდეც ათონის მთიდან ჩამოტანილმა ძველი ქართული მანუსკრიპტების მიკროფირმა, რომელშიც დაცულია „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის ტექსტი, რაც ბ. კილანავამ გამოაქვეყნა კიდეც.

ბ. კილანავა უწუნებს მ. დოლაქიძეს (საენციკლოპედიო სტატიის ავტორს) მეცნიერული ეტიკეტის დარღვევას, რომელმაც ენციკლოპედიის მრავალრიცხოვან მკითხველს მიაწოდა არასწორი ინფორმაცია, თითქოს „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა ურთიერთმიმართების შესახებ მსჯელობა მას ჰქონდეს ნაშრომში „აბოს წამების ატრიბუციისათვის“. აქ უნდა დასახელებულიყო ბ. კილანავას გამოკვლევა – „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ატრიბუციისათვის“ – I (თსუ შრომები, 191, ლიტერატურათმცოდნეობა, 1977, გვ. 81-93); მისივე „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ატრიბუციისათვის, II, თსუ შრომები, 134, ლიტერატურათმცოდნეობა, 1979, გვ. 55-66).

დასასრულს ბ. კილანავა წერს: „აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ მ. დოლაქიძის მიერ უადგილოდ დამოწმებულმა ჩემმა შრომამ, სამწუხაროდ, ქართულ საბჭოთა ენციკლოპედიაში ასახვა ვერ პოვა იქ, სადაც ეს საჭირო იყო – იოანე საბანიძეზე მსჯელობისას (ქსე, V, გვ. 192)... თუ რატომ აუარა მას გვერდი იოანე საბანისძის შესახებ სტატიის ავტორმა, ჩემთვის გაუგებარია.[1]

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 275.

2. კრილოვის კვარტეტი კვაზიმოდოს პროფილით. პოლემიკური წერილი შეიცავს „საქართველოს ისტორიის ნარკვევების“ რვატომეულის მეორე ტომის კრიტიკულ განსჯას: „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის“, „ქართლის ცხოვრებისა“ და ქართული ენციკლოპედიის გამოცემასთან ერთად, „საქართველოს ისტორიის ნარკვევების“ რვატომეულის გამოქვეყნება ჩვენი კულტურის ისტორიაში უდიდესი ეროვნული მნიშვნელობის მქონე ფაქტად უნდა მივიჩნიოთ“, – წერს ბ. კილანავა.

„საქართველოს ისტორის ნარკვევების“ მეორე ტომი 1973 წელს გამოიცა. მასში მოქცეული მასალები ქრონოლოგიურად IV–X საუკუნეებითაა შემოფარგლული. ვიდრე ბ. კილანავა იმსჯელებდეს ამ ტომში მის მიერვე აღმოჩენილ ხარვეზებზე, მკითხველს მოკლედ, მაგრამ დამაჯერებლად შეახსენებს სამეცნიერო ლიტერატურაში ერთხანს (თუმცა იგი სპორადულად დღემდე გრძელდება) გამართულ პაექრობას იმასთან დაკავშირებით თუ რომელ დარგს ეკუთვნის V–X სს. ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურა-ისტორიოგრაფიის შემადგენელი ნაწილია თუ სიტყვაკაზმული მწერლობის დარგია. წერილში აქცენტირებულია დიდი ივანე ჯავახიშვილის მონუმენტური მონოგრაფია – „ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა“, რომელშიც მთლიანად განხიულულია V–X ს. ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები. ამით დადასტურებულია დიდი მეცნიერის პოზიცია: ჰაგიოგრაფია მას ისტორიოგრაფიის შემადგენელ ნაწილად მიაჩნდა. საპირისპირო პოზიციას იკავებს მეორე დიდი მეცნიერი კ. კეკელიძე, რომელმაც თავისი „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ პირველ ტომში დაასაბუთა, რომ ქართული ჰაგიოგრაფია სიტყვაკაზმული მწერლობის დარგია.

ბ. კილანავას შენიშვნით, ისტორიოგრაფიას და ჰაგიოგრაფიას საერთო აქვთ თემა – ესაა ისტორიული სინამდვილე, ხოლო განსხვავებულია მისი გადმოცემის ფორმა, რაც მათ განსხვავებულ და-

რგებად წარმოგვიდგენს. ამ გარემოებითაა განპირობებული ის ფაქტი, რომ „ნარკვევების“ II ტომში ჰაგიოგრაფიული ძეგლები უხვადაა გამოყენებული და საქართველოს ისტორიის კარდინალურ პრობლემათა გარკვეული ნაწილი მათ შუქზეა გადაწყვეტილი.[1]

ბ. კილანავას კრიტიკული შენიშვნები იწყება იმის წარმოჩენით, თუ როგორ არის წარმოდგენილი „ნარკვევების“ მეორე ტომში „შუშანიკის წამების“ ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები. მასში მკვლევარს მრავალი ხარვეზი აღმოუჩენია, რომელთაგან მხოლოდ რამდენიმე ტიპურ მაგალითს გვაცნობს: „შუშანიკის წამების“ შექმნის თარიღად აღიარებულია 473-481 წლები. ასეთი დათარიღება უცნობია ქართული სამეცნიერო ლიტერატურისათვის; „ნარკვევების“ 242 –ე გვერდზე ყოველგვარი დასაბუთება-განმარტების გარეშე უგულებელყოფილია ადრე გაზიარებული თვალსაზრისი და ვახტანგ გორგასლისგან ვარსქენ პიტიახშის მოკვლის თარიღად მიჩნეულია არა 482 წელი, არამედ 484, რასაც კვლავ კორექტივი შეაქვს „წამების“ შექმნის ქრონოლოგიაში.[2] „მაშასადამე, – განაგრძობს ბ. კილანავა, – მკითხველი ერთი და იმავე კრებულიდან ერთსა და იმავე საკითხზე რამდენიმე სრულიად განსხვავებულ ინფორმაციას იძენს, თანაც ყოველგვარი კომენტარის გარეშე, რაც იმავე მკითხველს სრულიად გაურკვეველ მდგომარეობაში აყენებს. ეს კი ამგვარ კაპიტალურ კრებულს არ შეშვენის“.[3] გასაზიარებელია ბ. კილანავას კრიტიკის მკაცრი ტონი: „ნარკვევების“ მეორე ტომში გარეთიანებული ავტორთა ჯგუფის ერთი ნაწილი საკუთარი კვლევა-ძიების შედეგებს კი არ აწვდის მკითხველს, არამედ სხვისას, გასაღებულს თავისად, ე.ი. ეწევა პლაგიატობას ამ სიტყვის პირდაპირი გაგებით“.[4]

---

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 279.
[2] იქვე, გვ. 282-283.
[3] იქვე, გვ. 283.
[4] იქვე, გვ. 291.

შემდეგი შეცდომა: „ნარკვევებში“ ბელგიელი ქართველოლოგი (ორიენტალისტი) პეეტერსი დასახელებულია იმ ქართველ მეცნიერთა გვერდით, რომელთაც „შუშანიკის წამება“ მიაჩნიათ ქართული ორიგინალური ლიტერატურის უძველეს თხზულებად, ანუ V საუკუნის II ნახევრის ძეგლად. საქმე ისაა, რომ პეეტერსს ქართველ მეცნიერთაგან არსებითად განსხვავებული შეხედულება ჰქონდა „შუშანიკის წამების“ შექმნის თარიღზე. მან ქართული „წამება“ ფსევდოიაკობის მიერ XI–XII საუკუნეებში დაწერილ ძეგლად მიიჩნია, ხოლო მის დედნად სომხური ტექსტი იგულვა. კ. კეკელიძემ ამ თვალსაზრისს სრულ გაუგებრობაზე აგებული უწოდა. ვრცლად და კრიტიკულად განიხილა იგი ილ. აბულაძემ თავის სპეციალურ მონოგრაფიაში.[1]

ბ. კილანავა განაგრძობს „ნარკვევებში“ დაშვებული შეცდომების მხილებას: „სასანიანთა ირანის პოლიტიკური მძლავრობის პირობებში პიტიახში ვარსქენი დაუტევებს მამაპაპათა სულს, ქრისტიანობას და ამასვე მოითხოვს მისი მეუღლისაგან“. მთელი თხზულების მანძილზე არ მოიძებნება ერთი მინიშნებაც კი იმის თაობაზე, რომ ვარსქენ პიტიახშს, პეროზ მეფისადმი მიცემული პირობების მიუხედავად, შუშანიკისაგან მოეთხოვოს სჯულის შეცვლა. მკვლევარის შენიშვნით, „შუშანიკის წამება“, როგორც საისტორიო წყარო, „ნარკვევების“ სხვადასხვა ნაწილში ყოველთვის ერთნაირად არაა შეფასებული, რაც კვლავ კრილოვის კვარტეტის ქმედებასთან ასოცირდება მკითხველის შემეცნებაში.

ყოველივე ზემოაღნიშნულმა, – წერს ბ. კილანავა, – იმთავითვე გვაფიქრებინა, რომ საქართველოს ისტორიის სპეციალისტთა ერთი ნაწილი ჯეროვან ყურადღებას არ აქცევს, ნესისამებრ არ იყენებს ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მკვლევართა შრომებს. აქედან გამომდინარე, პოლემიკური წერილის

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 296.

ავტორი დაინტერესებულა კონკრეტულად კ. კეკელიძის შრომების ხვედრით „ნარკვევებში“. სავალალო ვითარება შეუნიშნავს დიდი მეცნიერის ცალკეულ ნაშრომთა თვით დასახელებაშიც. მხედველობაშია მიუტევებელი არევ-დარევა მოცემული თვალსაზრისით, რაც დეტალურად მხილებული აქვს ბ. კილანავას. იგივე ითქმის კ. კეკელიძისა და ა. ბარამიძის თანაავტოროზით გამოცემულ სახელმძღვანელო წიგნზე – „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია“.

მკვლევარის დაკვირვებით, „ნარკვევებში“ ხშირად დამახინჯებულად, არასწორადაა წარმოდგენილი კ. კეკელიძის თვალსაზრისი ამა თუ იმ საკითხზე, ამასთანავე, დარღვეულია შრომათა ციტირების ელემენტარული მეცნიერული ეტიკეტი. ბ. კილანავას ნათქვამის დასადასტურებლად მოაქვს სათანადო საილუსტრაციო ნიმუშები ჩვენ კი მრავალთაგან მხოლოდ ერთის ჩვენებით შემოვიფარგლებით. კ. კეკელიძის ნაშრომში ნათქვამია: „ამ შემთხვევაში დიდი როლი შეასრულა, სხვათა შორის, სომხებისაგან ეკლესიურად გამიჯვნამ. ეროვნული კულტურის განვითარებაში ჩვენ ვხედავთ, პირველ ყოვლისა, ორიგინალური მწერლობის ხაზით: მერვე-მეცხრე საუკუნეებში დამუშავდა ნაციონალური ჰაგიოგრაფია, დაიწერა ეროვნულ ქართველ მოღვაწეთა ცხოვრებანი“. ე.წ. „პერიფრაზში“ ეს მონაკვეთი ასეა წარმოდგენილი: „ამ შემთხვევაში გარკვეული როლი შეასრულა, სხვათა შორის, სომხებისაგან ეკლესიურად გამიჯვნამ, რომელსაც ადგილი ჰქონდა VII საუკუნის დასაწყისში. ეროვნული კულტურის განვითარებას ჩვენ ვხედავთ, პირველ ყოვლისა, ორიგინალური მწერლობის ხაზით: VI–X საუკუნეებში დამუშავდა ნაციონალური ჰაგიოგრაფია, დაიწერა ეროვნულ ქართველ მოღვაწეთა „ცხოვრებანი“.

ერთი სიტყვით, ბ. კილანავამ გამოავლინა და მკაცრი ტონით ამხილა, თუ რა უღვთოდაა განძარცული და დამახინჯებული კ. კეკელიძის შრომები „ნარკვევების“ მთელ მანძილზე. მას შემაძ-

რწუნებლად ესახება ის ფაქტი, რომ ზოგიერთი ავტორი – ისტორიკოსი თვით დიდი ივანეს ნაშრომთა სწორ მითითებასაც ვერ ახერხებს, რომ არაფერი ვთქვათ მისი ნააზრევის სწორად გადმოცემის უნარზე.

ზემოთქმულს კონკრეტულად ასაბუთებს ბ. კილანავა პარაგრაფის – „ქართული დამწერლობა და მწიგნობრობის" – განხილვით. ავტორს მასში ბევრი კურიოზული მსჯელობა აღმოუჩენია, ასევე. ფაქტობრივი, ენობრივ–სტილისტური თუ სხვა ხასიათის შეცდომა. კ. კეკელიძის შრომების განძარცვის მეთოდი აქაც თავის „სიმაღლეზე" დგას. ჩვენც გავიმეორებთ ხსენებული პარაგრაფის ავტორის ნათქვამს: „წინაქრისტიანულ ხანაშივე ფართოდ იყო გამოყენებული არამეული დამწერლობის თავისებური სახე – ე.წ. არმაზული დამწერლობა, ხოლო ჩვენში ქრისტიანული სარწმუნოების გაბატონებამ გამოიწვია წარმართული მსოფლმხედველობისა და მწიგნობრობის დამხობა. საწერად მოიმარჯვეს ახალი ქართული ანბანი და ხმარებიდან განდევნეს არმაზული.[1]

ამგვარი „მსჯელობის" საპასუხოდ ბ. კილანავას მოვუსმინოთ: „მოტანილი მსჯელობიდან ცალსახად ივარაუდება: პარაგრაფის ავტორის თვალსაზრისით, „არამეული დამწერლობის თავისებური სახე – ე.წ. „არმაზული დამწერლობა" წარმოადგენდა უძველესი ქართული ანბანის სახეს, რომელიც თურმე ჩვენს წინაპრებს მოგვიანებით უარუყვიათ და მოუმარჯვებიათ „ახალი ქართული ანბანი". სინამდვილეში კი, – განაგრძობს ბ. კილანავა, – არც არამეული დამწერლობა საზოგადოდ და არც მისი არმაზული ვარიანტი არასდროს არ ყოფილა და არც შეიძლებოდა ყოფილიყო ქართული ანბანი.[2]

მრავალთაგან კიდევ ერთი მხილება პარაგრაფის ავტორის ლაფსუსებისა: კ. კეკელიძის ნაშრომთა ჩვეული „გარდათქმა",

---

[1] საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, II, გვ. 236.

[2] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 304-305.

პირწმინდად გადმოწერა ავტორის დაუსახელებლად. პარაგრაფის ავტორი წერს: „იაკობ ცურტაველი შუშანიკის თანამედროვეა და თხზულება დაწერილია V საუკუნეში (476-483 წლებში). „წამების“ ამგვარი დათარიღების ავტორად ივანე ჯავახიშვილია გამოცხადებული. სინამდვილეში კი ივ. ჯავახიშვილს „შუშანიკის წამების“ დათარიღებაზე ასეთი თვალსაზრისი არასოდეს გამოუთქვამს.

„ნარკვევების“ ნაკლად ბ. კილანავა ასახელებს ჰაგიოგრაფიის პოეტიკის და ესთეტიკის უგულებელყოფას, მისთვის, საერთოდ. ყოურადღების მიუქცევლობას, საზოგადოდ გვერდავლილია ადრეული პერიოდის ლიტერატურულ–თეორიული აზროვნება; ძუნწადაა წარმოდგენილი ცნობები ძველი ქართული მწერლობის პირველი პერიოდის კულტურულ–საგანმანათლებლო კერების შესახებ; „ნარკვევებში“ ერთხელაც არაა დასახელებული პროფ. ღევან მენაბდის ნაშრომები, რომელმაც მთელი თავისი სიცოცხლე შეალია ძველი ქართული მწერლობის კერების ისტორიის შესწავლას.

ბ. კილანავას კიდევ ერთი შენიშვნა: „დიდხანს ჭირდა ისტორიოგრაფიასა და ჰაგიოგრაფიას შორის სადერმარკაციო ხაზის გავლება. დღეს ეს საკითხი თითქოს გადაწყვეტილია სიტყვაკაზმული მწერლობისადმი ჰაგიორგაფიის მიკუთვნების სასარგებლოდ „ნარკვევების“ შემდგენლებს უფლება ჰქონდათ გაეზიარებინათ ან არ გაეზიარებინათ ასეთი თვალსაზრისი, მაგრამ მათ ეს ვერ (ან არ) გააკეთეს და წარმოგვიდგინეს ჰაგიოგრაფიის რაღაც უცნაური განმარტება: „საეკლესიო ისტორიული ლიტერატურა“... ჰაგიორგაფია არაა „საეკლესიო ისტორიული ლიტერატურა, არამედ სიტყვაკაზმული მწერლობის ისეთი დარგია, რომელიც ეკლესიის ისტორიის წყაროს წარმოადგენს, მასში დომინირებს სასულიერო პირთა წამება-ცხოვრების აღწერა, ასევე რელიეფურადაა გადმოცემული ამქვეყნიური ცხოვრების პერიპე-

ტიები, ქვეყნის სოციალური, ეკონომიკური თუ პოლიტიკური მდგომარეობა შესაბამის ეპოქაში.[1]

სამართლიანად იწუნებს ბ. კილანავა სახელდებას – „საქართველოს ისტორიის ნარკვევები". ამ რვატომიან კორპუსს უნდა დარქმეოდა – „ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან".[2]

3. „სულის მუნი" ანუ მეცნიერული ეთიკისათვის. ეს პოლემიკური წერილი, მკაცრი, მაგრამ სამართლიანი ტონით დაწერილი, ვრცელი მოცულობისაა. ბ. კილანავა ეპაექრება ცნობილ მკვლევართ და საზოგადო მოღვაწეებს მისთვის მიუღებელი დებულებების თავიანთ გამოკვლევებში გატარებისათვის. ზოგიერთს კი პლაგიატობაშიც სდებს ბრალს.

პაექრობა იწყება ვლადიმერ ალფენიძესთან დაპირისპირებით (შეიძლება ვიხმაროთ – „შეჯახებით"). საკამათოდ ქცეულა 1982 წელს (7 აგვისტო) გაზეთ „ახალგაზრდა კომუნისტში" დაბეჭდილი ვლ. ალფენიძის წერილი „საქართველო". რედაქციის წინასიტყვაობით – ავტორი თურმე „ახალ ჰიპოთეზას" სთავაზობდა მკითხველს. იგი ეხება ეთნონიმ „ქართველის" ეტომოლოგიას, დამოწმებული აქვს ს. კაკაბაძის, გ. მელიქიშვილის, და სხვათა გამოკვლევანი, რომლებშიც ეთნონიმი „ქართველი" დაკავშირებულია ქართულ და ქართველურ ლექსემებთან „ქართ-ქართა": საქონლის სადგომი, ციხე–სიმაგრე. ვლ. ალფენიძის „ახალი ჰიპოთეზით" კი „ქართა" თურმე ქართველურში, გურულ, იმერულ და სხვა კილოკავებში მხოლოდ და მხოლოდ „საქონლის სადგომს" არ ნიშნავს, „ქართა" ძველ ქართველურში „მთვარის გვირგვინს" ჰქვიაო. სავსე მთვარეს რომ წრე ახლავს, მას „ქართავს" ეტყვიან, რაც დღემდე არ დაფიქსირებულაო.

გარდა ამისა, ვლ. ალფენიძეს „ქართას" კვალი უპოვია „ქართლის ცხოვრებაში". ესაა ქართლის მეფის სახელი ქართამი, რაც

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, I, გვ. 309.

[2] იქვე, გვ. 310.

ნიშნავსო „მთავარის გვირგვინოსანს“. ბ. კილანავამ მეცნიერულად დაუსაბუთა ვლადიმერ ალფენიძეს, რომ საკითხის კვლევისას ის არ აღმოჩნდა „ახალი ჰიპოთეზის“ ავტორი. პრობლემის კვლევისას ავტორი არ ასახელებს 1976 წელს გაზეთ„ახალგაზრდა კომუნისტში“ გამოქვეყნებულ ბ. კილანავას წერილს „ქართველთა სახელდებისათვის“. მასში მსჯელობა წარმართულია ძირითადი ქართველური ეთნონიმების (ქართლი, ეგრი, იბერი, კოლხი, ლაზი) შესახებ და წარმოდგენილია ცდა მათი ერთიანი სემანტიკის დადგენისა. ამასთან დაკავშირებით ბ. კილანავა წერს: „ვთქვათ, მას გამორჩა მხედველობიდან ზამოდასახელებული ჩემი წერილი (რაც არ მჯერა, რადგანაც მის სტატიაში განმეორებულია არა მხოლოდ ჩემეული სიტყვები, არამედ მეცნიერთა დასახელების ჩემეული რიგიც. ამასთან მასში გაპარულია ერთი კორექტურული შეცდომა, რაც მე გამეპარა). არც ასეთ შემთხვევაში მართლდება მისი საქციელი და აი, რატომ: „მაცნეში“ გამოქვეყნდა ჩემი წერილი (1981, 4) „ბასილ და გრიგოლის კულტი საქართველოში“... მასში ვრცელი მსჯელობაა ქართასა და მთვარის ურთიერთმიმართებაზე... აქვე შენიშნულია: „საყურადღებოა, რომ მეგრულსა და იმერულ დიალექტში საქონლის სადგომს „ქართა“ ეწოდება. ამავე რეგიონში, უწინარესად სამეგრელოში. მთვარის შუქრკალს იგივე სახელი ჰქვია (საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“, ელსი, 1981, №4, გვ. 80).[1]

ბ. კილანავა კიდევ უფრო საინტერესო ფაქტს ჰყვება: „ასეთ შემთხვევაში იძულებული ვარ განვაცხადო: ახალი ჰიპოთეზის“ ავტორი დასმულ საკითხზე ჩემს ორფორმიან ნაშრომს, ჩემივე თხოვნით, ხელნაწერში გაეცნო (მას იგი მთელი ორი თვე ჰქონდა ხელთ), რომელშიც „დაფიქსირებული“ იყო ყველა ის ძირითადი

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 395.

მოსაზრება, რომლებიც ვლ. ალფენიძეს მოჰყავს, როგორც თავისი აღმოჩენა".[1]

განაწყენებულ ბ. კილანავას დაუწერია სამხილებელი სტატია, მიუწერია ვლ. ალფენიძისთვის ვრცელი წერილი, შეუხსენებია მისი კუთვნილი დასტამბული შრომების არსებობა და აგრეთვე ისიც, რომ რამდენიმე თვის განმავლობაში ხელთ ჰქონდა მისი ნაშრომი ხელნაწერის სახით. წინასწარ აუწყა თურმე თავისივე გადაწყვეტილება სამხილებელი სტატიის გამოქვეყნების თაობაზე. ბ. კილანავასთან შეხვედრის შემდეგ ვლ. ალფენიძეს სასწრაფოდ გამოუქვეყნებია გაზ. „სოფლის ცხოვრებაში" (29.VI, 1983) წერილი „ქართა" სანსკრიტულსა და ქართველურში". წერილში ავტორს გამოუსწორებია გამოსასწორებელი „შეცდომა". უღიარებია, რომ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველად ბ. კილანავამ დააფიქსირა მეგრულში „ქართას", როგორც მთვარის წრე-გვირგვინის, არსებობა. აგრეთვე, ისიც აუწყა მკითხველს, რომ პირველად ბ. კილანავამ დაუკავშირა „ქართა" ეთნონიმ „ქართველს".

ბ. კილანავა არ ღალატობს მეცნიერულ ეტიკეტს, მიუხედავად აღნიშნული ფაქტებისა, იგი საერთოდ, არ უგულებელყოფს ვ. ალფენიძის სტატიათა მნიშვნელობას, ფასეულად მიაჩნია ქართლის მეფის სახელის ქართამის მისეული ეტიმოლოგია. საკითხის გასარკვევად სამეცნიერო ლიტერატურაში მან პირველმა შემოიტანაო მთვარესთან დაკავშირებული შემოდგომის ერთ–ერთი სანსკრიტული სახელი ქართიკა, რომელიც შესაძლოა მართლა რაღაც მიმართებას ავლენდეს მთვარის ქართისთან.[2]

ვლ. ალფენიძესთან პაექრობის დასრულების შემდეგ ბ. კილანავა ივანე ლოლაშვილს „მიადგა", „ბატონი ივანეს დაღუპვა ჩემთვის ორმაგად სამწუხარო აღმოჩნდა: ჯერ ერთი, იმიტომ, რომ იგი ჩემი უფროსი კოლეგა და მეგობარიც კი იყო, და მეორე

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 396.

[2] იქვე, გვ. 398.

მხრივ, იმიტომ, რომ სიცოცხლეში ისეთ „ქებას“ მივუძღვნიდი, რომ წონასწორობიდან გამოვიყვანდი ამ გარეგნულად თითქმის ყოველთვის გაწონასწორებულ დარბაისელ ქიზიყელ კაცს, თუკი ასეთი რამ საერთოდ შესაძლებელი იქნებოდა“.[1]

ბ. კილანავას პაექრობა ივანე ლოლაშვილთან უმთავრესად განპირობებული იყო „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ პრობლემური საკითხებით. ბ. კილანავა ხსენებულ ქართულ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლს სტუდენტობიდან მოყოლებული წლების მანძილზე იკვლევდა და საოცარი მიღწევებიც ჰქონდა. ასევე, ეს თხზულება ივანე ლოლაშვილის კვლევის საგანი იყო ბ. კილანავა დასახელებულ მეცნიერს ბევრ რამეში არ ეთანხმებოდა, არ იზიარებდა მის მოსაზრებებს, ადანაშაულებდა მისი დაკვირვებების მითვისებაში და ა.შ.

ეს ცნობილი მეცნიერ ბ. კილანავას ოფიციალური ოპონენტი იყო საკანდიდატო დისერტაციის დაცვისას. მკვლევარი იგონებს: „ოპონენტმა მთლიანად გაიზიარა ჩემი უმთავრესი დებულება, რომ „ცხოვრება“ ორიგინალური ქართული ნაწარმოებია, ოღონდ ერთი სიტყვა არ უთქვამს იმის შესახებ, რომ ეს დებულება მე მეკუთვნოდა. ჩემი „ჭირნახული“ მთლიანად მიითვისა იმ განსხვავებით, რომ ავტორობის პატივი იმავე ბასილი პროტოასიკრიტს მიაკუთვნა მისი თითქოსდა ქართული წარმომავლობის აღიარების ნიადაგზე“.[2]

ბ. კილანავა გვაცნობს ი. ლოლაშვილის უხეშ შეცდომებს: „ცხოვრების“ ბუნებაში არარსებულ ბერძნულ რედაქციაზე მსჯელობა; „ცხოვრების“ მოკლე რედაქციის მეორადობის დასამტკიცებლად ლექსიკურ და სტილურ ექსკურსთან მიმართება; ვრცელი რედაქციის ლექსიკის არქაულად ჩათვლა, მოკლე რედაქციისას – ახლად; არქაულად მიჩნევა სიტყვებისა:„ჩამოსულმა“,

[1] ბ. კილანავა, რჩეული შრომები, II, გვ. 402.
[2] იქვე, გვ. 403-404.

„წარვიდა“, „ბჭე“, ხოლო ნეოლოგიზმად – „ჩამოღება“, „მოვიდა“, „კარი“;

ბ. კილანავა წუხს იმის გამო, რომ ი. ლოლაშვილმა თავის ერთ პუბლიკაციაში (ანტონ ბაგრატიონი, წყობილსიტყვაობა, თბ., 1980) საზოგადოდ დაუმალა მკითხველს მისი შრომების არსებობაც კი. მას სიტყვასიტყვით უწერია: „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხები განხილული აქვთ კ. კეკელიძეს, ე. გაბიძაშვილს, მ. დოლაქიძეს და ი. ლოლაშვილს“.

მკვლევარი აფიქსირებს სხვა ფაქტებსაც, თუ როგორ მიუთვისებია ი. ლოლაშვილს მისი მთელი რიგი დებულებები. ასევე კ. კეკელიძისა, ა. გაწერელიასი, ქ. ცხადაძისა და ა.შ.

ივანე ლოლაშვილის შემდეგ ბეჟან კილანავა „განიკითხავს“ მანანა დოლაქიძის კვლევებს „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ გარშემო. აყვედრის მკვლევარს „ცხოვრების“ რედაქციათა ურთიერთმიმართებისა და წარმომავლობის შესახებ მსჯელობისას მისი ნაშრომების დაუმოწმებლობას, მისივე მოსაზრებების მითვისებას. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში სწორედ ბ. კილანავამ სცადა პირველად აღნიშნული საკითხების გარშემო არსებული მოსაზრებების გადასინჯვა და მივიდა დასკვნამდე, რასაც გვერდს უვლის თუ სპეციალურად წაყრუებით ეკიდება მ. დოლაქიძე.

კიდევ ერთ არასასიამოვნო ფაქტზე ამახვილებს მკითხველის ყურადღებას ბ. კილანავა. საუბარია ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიის სარედაქციო კოლეგიის მუშაობის ცალკეულ ხარვეზზე. ნათქვამის დასადასტურებლად დასახელებულია მ. დოლაქიძის სტატია „ილარიონ ქართველის ცხოვრებაზე“, რომელიც შესულია ქსე-ს V ტომში (გვ. 105-106). სტატიის ავტორმა მკითხველს მიაწოდა არასწორი ინფორმაცია, თითქოს ბ. კილანავას „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციათა ურთიერთმი-

მართებაზე მსჯელობა ჰქონდეს მისივე ნაშრომში „აბოს წამების“ ატრიბუციისათვის“. მ. დოლაქიძის სტატიაში უნდა დასახელებულიყო ბ. კილანავას შემდეგი გამოკვლევანი: „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ატრიბუციისათვის“, I (თსუ შრომები, 191, ლიტერატურათმცოდნეობა, 1977, გვ. 81-93); „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ატრიბუციისათვის“, II (თსუ შრომები, 194, ლიტერატურათმცოდნეობა, 1979, გვ. 55-66).

დაკვირვებულმა სპეციალისტმა და მკითხველმა კარგად იცის ბ. კილანავას გამოკვლევა, რომელიც თითქმის ერთადერთია ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში და რომელიც ბასილისა და გრიგოლის კულტის ქართველურ აღქმას იძლევა მთლიანობაში და, ამასთანავე, მათი წარმომავლობის კონტექსტში. 1992 წელს ნინო ქაჯაიამ (ბ. კილანავას თანაკურსელმა) გამოაქვეყნა მონოგრაფია –„ბასილი კესარიელის თხზულებათა ქართული თარგმანები“. ამ მონოგრაფიის გაცნობისას ბ. კილანავა გაკვირვებას ვერ მალავს იმის გამო, რომ ნ. ქაჯაია არსად არ მოიხსენიებს მის შრომებს, ერთსტრიქონიან ინფორმაციასაც არ აწვდის მკითხველს.

ბ. კილანავა ასევე გაკვირვებულია ჟურნალში „ჯვარი ვაზისა“ ე. ხინთიბიძის მიერ ბასილისა და გრიგოლის სადაურობაზე გამოქვეყნებულ ვრცელ წერილში მისივე გამოკვლევების მოუხსენიებლობის თაობაზე. ბ. კილანავას პოლემიკურ ვრცელ სტატიაში კრიტიკას ვერ აცდენენ მ. თავდიშვილი და ი. კენჭოშვილი „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტოლოგიურ საკითხებზე მსჯელობისას მისი გამოკვლევის, შეხედულებების, დაკვირვებების დაუფიქსირებლობის გამო.

სარჩევი

შესავალი.....3

ბეჟან კილანავას ცხოვრების გზა.....18

ბეჟან კილანავას ქართველოლოგიური ძიებანი.....28

ბეჟან კილანავა – ქართული ჰაგიოგრაფიის მკვლევარი.....72

ბეჟან კილანავას რუსთველოლოგიური ნააზრევიდან.....143

ბეჟან კილანავა და დავით გურამიშვილის პოეზია.....196

ბეჟან კილანავას წერილები ქართველ მწერლებზე და მეცნიერებზე.....211

ბეჟან კილანავას – პოლემიკური წერილები.....250