საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის მაცნე
PROCEEDINGS OF THE GEORGIAN NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES

ენის, ლიტერატურისა და ხელოვნების სერია

Series of Language, Literature and Arts

თბილისი
Tbilisi

1. 2024

მთავარი რედაქტორი - **ელიზბარ ჯაველიძე**
Editor in Chief - **Elizbar Javelidze**

სარედაქციო კოლეგია:
გიორგი ალიბეგაშვილი, ავთანდილ არაბული, ვალერი ასათიანი, მანანა ახმეტელი, გურამ ბათიაშვილი, ნომადი ბართაია, მერაბ ბერიძე, შალვა გაბესკირია, ლევან გიგინეიშვილი, მარინა გიორგაძე, გიორგი გოგოლაშვილი, რისმაგ გორდეზიანი, ინესა მერაბიშვილი, ჯაბა სამუშია, ნესტან სულავა, მზექალა შანიძე, ვაჟა შენგელია, მარიკა ჩაჩიბაია, ელგუჯა ხინთიბიძე, ელიზბარ ჯაველიძე, გიორგი ჯანბერიძე, მარიკა ჯიქია.

Editorial Board:
Giorgi Alibegashvili, Avtandil Arabuli, Valeri Asatiani, Manana Akhmeteli Guram Batiashvili, Nomadi Bartaia, Merab Beridze, Shalva Gabeskiria, Levan Gigineishvili, Marina Giorgadze, Giorgi Gogolashvili, Rismag Gordeziani, Inesa Merabishvili, Jaba Samushia, Nestan Sulava, Mzekala Shanidze, Vazha Shengelia, Marika Chachibaia, Elguja Khintibidze, Elizbar Javelidze, Giorgi Janberidze, Marika Jikia.

კოორდინატორი - **მანანა გარაყანიძე**
Coordinator – **Manana Garakanidze**

კომპიუტერული უზრუნველყოფა - **ნათია ბუკია**
Computer Design - **Natia Bukia**

© Georgian National Academy of Sciences, 2024

ISSN 2720-8443

სარჩევი – Content

ელიზბარ ჯაველიძე - რა ენა წახდეს - ერიც დაეცეს 5

აკადემიკოსი გიორგი წერეთელი - 120

მნიშვნელოვანი სამეცნიერო მემკვიდრეობა **(ავთანდილ არაბული)** ... 13

გიორგი წერეთელი - ვეფხისტყაოსნის ტექსტის მეცნიერული გამოცემისათვის 16

ენა – Language

ქეთევან გოდერძიშვილი - ტოპონიმ აღაიანისათვის 31

Ketevan Goderdzishvili - In Relation to the Toponym Aghayani 36

ხვთისო მამისიმედიშვილი - ინგუშებისა და ჩეჩნების აღმნიშვნელი ეთნონიმები და მათი ისტორიული დინამიკა 37

Khvtiso Mamisimedishvili - Georgian ethnonyms denoting Chechens and Ingush and their historical dynamics 52

თამარ მესხი - „უქიმერიონის“ ეტიმოლოგიისა და ლოკალიზაციისათვის 54

Tamar Meskhi - For the Etymology and Localization of "Ukimerioni" 62

ქეთევან ჯერვალიძე, ნინო პეტრიაშვილი - „კარატით კარატემდინა გზა მქონდა გასავალია...“ 63

Ketevan Jervalidze, Nino Petriashvili - "I had a way to go from karate to karate" 71

ლიტერატურა – Literature

ელენე ჯაველიძე - ორჰან ფამუქის პოლიტიკური რომანის დომინანტური ინტერტექსტუალური თავისებურება 74

Elene Javelidze -The Intertextual Dominant of Orhan Pamuk's Political Novel 99

ინესა მერაბიშვილი - „ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები...“ 100

Innes Merabishvili - "This is a Persian Tale, Rendered in Georgian Tongue..." 119

ვაჟა ოთარაშვილი, ეკატერინე კვანტალიანი - ჟან რასინის „ესთერის“ პოეტიკის ანტიკური მოტივები 121

Vazha Otarashvili, Eka Kvantaliani - Antique motifs from the poetics of Jean Racine's drama "Esther 137

ხელოვნება – Arts

ნინო ჯაველიძე - კოსმოლოგიურ-ასტროლოგიური გამოსახულებიდან ჯვარცმის კათოლიკურ სიმბოლომდე 138
Nino Javelidze - From cosmological-astral image to the Catholic symbol of the Crucifixion..... 161
ომარ გოგიაშვილი - ილია და ვაჟა (იდეური თანხვედრის ასპექტები) 163
Omar Gogiashvili - Ilia and Vazha (Ideological Agreement Aspects)..... 187

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია – Criticism and Bybliography

ელდარ ნადირაძე - „ეტრუსკები - ანტიკური სამყაროს ტრიტაგონისტები“..... 188

ხსოვნა – Memory

ავთანდილ არაბული - პროფ. იზა ჩანტლაძის ხსოვნას..... 194

გასწორება 201

ელიზბარ ჯაველიძე

რა ენა წახდეს - ერიც დაეცეს

ილია მართალის აზრით, ქართველი ერის თვითმყოფადობის „უტყუარი შემნახველი, ჩვენი სიკეთე და სიმდიდრე მიწა და გუთანი“ იყო და იმ ერს, ვისაც ეს ორი საგანი ხელთ შერჩენია, „შეუძლია თავმოწონებით თქვას: „მე ერი ვარ და მკვიდრი ბინა მაქვს სადღეისოდ და სამერმისოდაც“-ო. მაგრამ ჩვენს დიდ წინაპარს არ ავიწყდება ისიც, რომ განსაკუთრებული მზრუნველობით უნდა მოვკიდებოდით სამ ღვთებრივ საუნჯეს: მამულს, ენას და სარწმუნოებას!.. რამეთუ ეს სამი ცნება ასაზრდოებდა ქართველთა მოდგმას, ჯიშს, ტრადიციებს, კულტურას და, რაც მთავარია, სულიერ უდრეკობას. შეიძლება ითქვას, რომ ეს გახლავთ ერთარსებული ქართველი ერის სამი ჰიპოსტასი, რომელთაგანა ერთერთის უგულებელყოფა უკვე თავისთავად ნიშნავდა ერის ვინაობის და თავისთავადობის მოშლას და წარეცხვას.

მაგრამ ჩვენი მტრები არა მხოლოდ ცეცხლითა და მახვილით იპყრობდნენ და ანადგურებდნენ ჩვენს ქვეყანას, არამედ რელიგიისა და კულტურის ექსპანსიით ცდილობდნენ ჩვენი მენტალიტეტის, ზნეობის, ტრადიციების შერყვნასა და მოსპობას. საბედნიეროდ თუ სამწუხაროდ, საქართველო აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მაღალ კულტურათა დინებისა თუ მიმოქცევის გასაყარზე, უფრო სწორად, შუაგულში მდებარეობდა. შესაბამისად, ქართველი ერი, როგორც ცივილიზებული წარმონაქმნი, ითვისებდა გნებავთ, აღმოსავლეთისა და გნებავთ, დასავლეთის კულტურის ელემენტებს. მაგრამ, რაც ერთობ საგულისხმოა, მათ თავის კულტურასა თუ სულიერ ქურაში ადნობდა, ამუშავებდა, ისიგრძეგანებდა და არსებული ტრადიციებისა და ჩვენი მდიდარი კულტურის შესაბამის ორიგინალურ უჯრედად და იდენტურ შრედ გარდაქმნიდა. ამგვარად იქცევა ყველა მაღალი კულტურის, ღირსებიანი ხალხი და ერი. ასე იქცეოდნენ ჩვენი უტეხი სულისა და ჯიშის წინაპრებიც!

დღეს კი რა ხდება?! დაუნდობელი გლობალიზაციის ვეშაპმა და „დემოკრატიის ურჩხულმა“ ქართველ კაცსა და ერს ღირსება დააკარგვინა, დაავიწყა თავისი მდიდარი, საამაყო ისტორიული წარსული და კულტურაწაგვრილი ევროპა, რომელიც აჩრდილიც კი აღარ არის ერთ დროს არსებული მაღალი ნიჭიერებით შექმნილი ხელოვნებისა,

იქცია სალოცავ ხატად და მისაბაძ ნიმუშად. ხოლო ამერიკა, თავისი კულტურული წარსულით რომ ვერ დაიკვეხნის, გაგვიხადა თავისუფლების სიმბოლოდ მაშინ, როცა სწორედ ეს უკანასკნელი არის სულის თავისუფლების მესაფლავე, უსამართლობის დამყაყებული ჭაობი, რომელიც მსოფლიოზე ბატონობის პრეტენზიით არის აქოთებულ-აყროლებული.

რა, ბნელა, თუ რამ აგვიმღვრია გონება?! თურაშაულის პატრონები ტყეში კუნელას რატომ დავეძებთ?! პროვინციალიზმის საშიშმა სენმა ხომ არ იჩინა თავი? ინგლისური ენის საყველპურო ცოდნით თავს ვიწონებთ და ჩვენს მადლიან ქართულ ენას, ბურჯს ერის ვინაობისას, ამრეზით ვუყურებთ და აბუჩად ვიგდებთ!

ამისი გამოხატულება უცხოენოვანი ბარბარიზმების ესოდენ განუკითხავი შემოჭრა ქართული ენის ლექსიკურ საგანძურში. სამწუხაროდ, დღესღეობით ქართულ მეცნიერულ ენაში ასე განუსჯელად მკვიდრდება უცხოური ტერმინები და გამონათქვამები, რაც მეტყველებს ქართული ენისადმი უპატივცემლობაზე და მიგვანიშნებს ავტორთა უწიგნურობასა და პროვინციალიზმზე. კიდევ უფრო სამწუხაროა ის, რომ ამ უცხო ტერმინოლოგიით თავს იწონებენ, ვითარცა ახალი სიტყვის მთქმელნი. მოვიყვანთ რამდენიმე მაგალითს, რაც ნათლად მეტყველებს, თუ რაოდენ უდიერად ეკიდებიან ქართულ ენას, რომელმაც საუკუნეებს გაუძლო და დღემდე გვახსენებს, რომ ჩვენ ქართველები ვართ:

ვალიდური - სარწმუნო; კანონიერი ძალის მქონე
სენსიტიური - ფაქიზი; სათუთი
ვიზიტორი - სტუმარი
ვორქშოპი - სამუშაო შეხვედრა, სემინარი
იმპლემენტაცია - განხორციელება, შესრულება, სისრულეში მოყვანა
ლოკაცია - ადგილი, ადგილმდებარეობა
ლაივი - პირდაპირი ეთერი
ლინკი - ბმული
ბენეფიტი - სარგებელი
ბორდი - საბჭო, კოლეგია, მმართველობა
აპლიკაცია - განცხადება, განაცხადი
ტრენდი - საერთო მიმართულება, ტენდენცია
ფეიკი - ყალბი, სიყალბე
ივენთი - ღონისძიება
ბულინგი - დამცირება, შეურაცხყოფა

განა ყოველმა ჩვენგანმა არ ვიცით, რომ მიწა-წყლის გასხვისება და მშობლიური ენის დაკნინება ერის სიკვდილის ტოლფასია! მავანმა შეიძლება ისიც არ იცის, რომ ერის სიკვდილი ყველა ჩვენგანის, ყველა ერისშვილის სიკვდილს ნიშნავს!.. სხვათა შორის, ეს ჩვენ თუ არა, კარგად უწყოდნენ ჩვენმა გამყიდველმა „მეგობრებმაც“ და მათმა ხელისუფებამ

მიშიკოს თავკაცობით. ამიტომაც ძვრებოდნენ ტყავიდან, რომ ქართული მიწები გაესხვისებინათ და სახელმწიფო ენა, ქართული დაემცირებინათ, არად ჩაეგდოთ: ჯერ იყო და, უწიგნურმა, „კანალიზაციის“ შეუდარებელმა ოსტატმა, ე. წ. განათლების მინისტრმა კ. ლომაიამ გვაუწყა, რომ ინგლისური მეორე სახელმწიფო ენად უნდა გვეღიარებინა. მერე ჩიტისტვინა ჩიტირეკიამ, ქართველთა მოძულემ და მტერმა, ე. წ. მიშუტკა პრეზიდენტმა ბრძანა, რომ უმაღლესის დამთავრების დიპლომს არ მისცემდა იმ ახალგაზრდას, ვისაც ინგლისური არ ეცოდინებოდა. თუნდაც მარტო ამ განცხადების გამო უნდა დაგვესაჭურისებინა ეგ ნაძირალა ქართველებს. მაგრამ ჩვენ ერთ ყურში შევუშვით და მეორედან გამოვუშვით. სწორედ ამ გულარხეინობამ განაპირობა ის, რომ ჩვენმა პარლამენტმა უკვე 2012 წლიდან, დიდი ჯახირის შემდეგ, ძლივს მიიღო კანონი სახელმწიფო ენის შესახებ. მეტიც, მთავრობის ზოგიერთი წარმომადგენლის მკრეხელური ფიქრით: პალამენტში უნდა ავირჩიოთ ის პირნი, ვინც ინგლისურ ენას ფლობს და ინგლისურად ჭყლოპინებს. საოცარია, მაგრამ ფაქტია, რომ ყურადღება არ უნდა მივაქციოთ ჩვენი რჩეული ცხოვრების წესს, ზნეობას, სამშობლოსა და ხალხისადმი სიყვარულს, გონიერებას, პრინციპულობას, მშობლიური ანუ სახელმწიფო ენის ცოდნას და ა. შ., არამედ იმას, თუ რამდენად ეხერხება მას ინგლისურად „ბჟუტური“ - აი, ამიტომაც ტრიალებს ასე უკუღმა ჩვენი ქვეყნის ბედი!.. ავაჰმე, ჩემო მამულო, მართლაცდა ვის ხელთაა ბედი შენი?!

სამწუხაროდ, ამგვარი ტენდენცია შეინიშნება მეცნიერთა წრეებშიც, მშობლიური ენის უპირველესი დამცველები რომ უნდა იყვნენ. ამ მკრეხელობამ თავი იჩინა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, რომელიც ეროვნული სულიერების ტაძარია, სადაც ქართული ცნობიერება იბადებოდა და იჭედებოდა. ამისი კი, ვიტყოდი, ჯერაც აღუქმელი ჭირის სათავე იმალება იმ მინიმალურ სამეცნიერო მოთხოვნებში, რომლებსაც უნივერსიტეტი უყენებს თავის აკადემიურ პერსონალს და, რაც დაფუძნებულია ციტირების საერთაშორისო სისტემაზე, ამერიკაში რომ წარმოიქნა და, როგორც მოსალოდნელი იყო, საყოველთაო აღიარება ჰპოვა. ძალზე მარტივად, მეცნიერების ღვაწლს აღიარებენ მხოლოდ ინდექსირებულ ჟურნალებში გამოქვეყნებული სტატიების ციტირების რაოდენობის მიხედვით. ამავდროულად, ხდება ამ ჟურნალების ხარისხობრივი კლასიფიკაცია და შრომების შეფასება საფეხურებრივი მეთოდის შესაბამისად. ასე, მაგალითად, ყველაზე ფასეულია ტომსონ როიტერის (I) ან Scopus-ის (II) მიერ ინდექსირებულ ანდა სხვა ჟურნალებში გამოქვეყნებული სტატიები, რომლებიც აღიარებულია ERIH-ის მიერ (III). ნაკლებ ფასეულია ის სამეცნიერო სტატიები, რომლებიც დაბეჭდილია Poez-reviewd-ის მქონე რეცენზირებულ საერთაშორისო ჟურნალებში (IV).

საქართველოში და, ასევე, უცხოეთში გამომავალ ჟურნალებში გამოქვეყნებული შრომები მხოლოდ იმ შემთხვევაში მიიღება მხედველობაში, თუ ამ ჟურნალებს ISSN კოდი აქვთ და გამიზნულია საერთაშორისო კონტრიბუციისათვის (V). ხოლო, რაც შეეხება ადგილობრივ, ქართულ პერიოდიკას, მხოლოდ ენათმეცნიერებისა და ლიტერატურის ინსტიტუტების კუთვნილ ორადორ ადგილობრივ ჟურნალში გამოქვეყნებული სტატიები შეიძლება, ასე თუ ისე, სათვალავში ჩააგდონ.

ჟურნალების რანგების მიხედვით ჯამდება გამოქვეყნებული შრომების ფასეულობაც. პირველ (I) შემთხვევაში საკმარისია ორ წელიწადში ორი პუბლიკაცია, მეორე შემთხვევაში კი (II) (III)-სამი პუბლიკაცია დ ასე შემდეგ. შეფასების წილიც შესაბამისად სხვადასხვაგვარია I, II, და III შემთხვევაში ფასდება 70%-ით. შეფასების ამ კრიტერიუმს განეკუთვნება, ასევე, უცხო ენაზე გამოცემული მონოგრაფია, ხოლო დანარჩენ შემთხვევაში (IV, V, VI), საკონფერენციო მასალები და სტატიები ინდექსირებული ზემორე ხსენებული გამომცემლობის მიერ ანდა რეცენზირებული მონოგრაფია ქართულ ენაზე - 50% წილით და ა. შ.

ამ შეფასების ლაბირინთში ერთობ ძნელია არიადნეს გორგლის საწყისი ძაფის მიგნება. მაგრამ ერთი რამ ცხადზე ცხადია, რომ ამ მეთოდით სამეცნიერო ენად ცხადდება ინგლისური, ხოლო მშობლიურ ენას მხოლოდ ორღობის ენის ფუნქცია ეკისრება. ამაზე მეტყველებს თუნდაც ის ფაქტი, რომ ყოველ 4 წელიწადში ერთხელ, მოხსენების სტატუსით საერთაშორისო სამეცნიერო კონფერენციებში მონაწილეობა, რომლის მასალები ინდექსირებულია Google Scholar-ში, ფასდება 30%-ით, ხილო ყოველ 2 წელიწადში ერთხელ გამოქვეყნებული პუბლიკაცია ქართულ ენაზე, ქართულენოვან სამეცნიერო თუ სამეცნიერო-პოპულარულ ჟურნალებში - 20%-ით.

ბუნებრივია, ამგვარი შეფასების სისტემამ, სხვა რომ არაფერი ვთქვათ, დაუნჯებულ მეცნიერთა დიდი ნაწილის უარყოფითი რეაქცია გამოიწვია, რაც მოკლედ ამგვარად შეიძლება წარმოვადგინოთ: უპირველეს ყოვლისა, ციტირების ინდექსით არ ირკვევა მეცნიერის პიროვნული ღვაწლი, რადგან არ მიიღება მხედველობაში, ნაშრომი ათი თუ ერთი ავტორის მიერ არის შესრულებული; მეორეც, ყველაზე აღიარებული ტომსონ როიტერის ანდა Scopus-სისტემის მიხედვით, არ მიიღება მხედველობაში მეცნიერის მონოგრაფიული შრომების ციტირება; მაშინ, როცა ფასდება და ანგარიში ეწევა იმ სტატიებსაც, რომლებშიც მკაცრად არის გაკრიტიკებული თავად მისი ავტორი; მესამეც, ჯეროვნად არ ფასდება პიროვნული ფუნდამენტური შრომები და მეორად, უმნიშვნელო შრომებს უფრორე ანგარიშს უწევენ; მეოთხეც, ხშირად ხდება ისიც, რომ ღრმა მეცნიერული თვალთახედვანი თუ აღმოჩენები ვერ აღიქმება დროების შესაბამისად და მრავალი ხნით გვიანდება მათი აღიარებაც; მეხუთეც, ციტირება ხშირად მეგობრულ, კოლეგიალურ, პირად ურთიერთობაზეა დამოკიდებული და, ასე

განსაჯეთ, ურთიერთდამოწმების შეთანხმებითაც წარიმართება; მეექვსე, ამ ბოლო ხანს მან მიიღო კორუფციული ხასიათი და გარდა იმისა, რომ მაღალრეიტინგულ ჟურნალებში დაბეჭდვა საჭიროებს გარკვეულ ოფიციალურ თანხას, მომრავლდნენ გაქნილი შუამავლები, რომლებიც გარკვეული გასამრჯელოს სანაცვლოდ გვპირდებიან ციტირების ინდექსის სიმრავლეს და სიტყვასაც არ ტეხენ; აბა, როგორ ავხსნათ ის ფაქტი, რომ ზოგიერთ ჩვენს თანამემამულელს, რომლის ნაღვაწი და სახელი საერთოდ უცნობია მეცნიერული წრისთვის, ციტირების გასაოცარი სიმრავლე ამშვენებს, კერძოდ, 300, 500, 2400 და ა. შ. მეშვიდე, განსაკუთრებით აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ მონოგრაფიები, რომლებშიც წარმოჩენილია ავტორთა მრავალწლიანი შრომის მეცნიერული შედეგები, საერთოდ უგულებელყოფილია ზემორე ხსენებული ციტირების ინდექსის სისტემით. ასევე, არად მიიჩნევენ გამოგონებებს, პატენტებს, სამაგიეროდ, რეიტინგულ უცხოურ ჟურნალში გამოქვეყნებული მიმოხილვითი წერილიც კი, არავითარი მეცნიერული ღირებულება რომ არ გააჩნია, დიდად ფასდება; რაც მთავარია, უარყოფილია არაინგლისურ ენაზე გამოქვეყნებული ნებისმიერი სტატია, რაგინდ დიდი მეცნიერული ღირებულებისაც არ უნდა იყოს... აი, ეს გახლავთ ამ ეშმაკის მოგონილი სისტემის, ამ აბრაკადაბრაკას თავი და ბოლო, რაზეც ზემორე უკვე მოგახსენეთ და ახლა გავიმეორებ, მეცნიერების სისტემის ამ უკუღმართი შეფასების მეთოდის შეფარული ზრახვაა - მეცნიერების ენად გამოცხადდეს მხოლოდ ინგლისური, სხვა ენები კი წყალსაც წაუღია.

თუ სადამდე მიდის ამ შეფასების კურიოზულობა, შემდეგი მაგალითები გვიჩვენებს: მაგალითად, მეცნიერმა ივანემ თავის კოლეგებთან ერთად დაწერა ათი სტატია, ყველა მათგანი ათჯერ რომ იქნა ციტირებული; მეორე მეცნიერმა ნიკომ ინდივიდუალურად დაწერა 10 სტატია, რომელთაგან ყოველი ციტირებული იქნა 100-ჯერ და ასი სტატია, ყოველი მათგანი რომ 10-ჯერ არის ციტირებული. ამ სისტემის მიხედვით, ვანოს და ნიკოს ციტირების ინდექსი ტოლია და უდრის 10-ს. მეორე მაგალითი: მეცნიერმა ილიამ დაწერა ხუთი წიგნი, ყველა მათგანი 200-ჯერ რომ არის ციტირებული, ჩვენმა მარჯვე ვანომ კი დაწერა ერთი სტატია, რომელიც ციტირებულია ერთხელ. საბოლოოდ, ვიღებთ სასაცილო ვითარებას, სატირალი რომ არ იყოს: ილიას ციტირების ინდექსი ნულის ტოლია, რადგანაც წიგნი (მონოგრაფია) არ მიიღება სათვალავში, ივანე კი ციტირების სისტემით გამარჯვებულია, (+) აქვს და იჯგიმება კიდეც.

ამგვარად, აბსურდამდე დასულმა ინდექსომანიამ საქმეში ჩახედული მეცნიერი მიიყვანა, ჩემი აზრით, სამართლიან დასკვნამდე, რომ ის (ინდექსაციით შეფასების სისტემა) „პრაქტიკულად სრულად ანადგურებს ინფორმაციას იმ მრავლად ციტირებული მნიშვნელოვანი შრომების შესახებ, რომლებითაც ჩვეულებრივ ამაყობენ მეცნიერები. ამ

ინდექსაციის გამოყენების უაზრო ლოგიკა გვაგონებს იმ ვითარებას, როცა ექიმი, ადამიანის ჯანმრთელობის ანალიზისას, ითვალისწინებს მხოლოდ პაციენტის სიმაღლეს, წონას და თმის ფერს!“ მეტიც შეიძლება ითქვას თუ ამ სისტემას მეცნიერთა ღვაწლის საზომად გავიხდით, მაშინ მსოფლიოს უდიდესი მეცნიერნი სავალალო მდგომარეობაში აღმოჩნდებიან. ევარისტ გალუას, ინდექის მიხედვით, სულ ორი ციტირება ჰქონდა, ხოლო ალბერტ აინშტაინს - ჰა-ჰა 4-5 (1966 წლამდე), მიუხედავად იმისა, რომ 1905 წელს უმნიშვნელოვანესი სტატიები გამოაქვეყნა. რაღა შორს წავიდეთ და ჩვენი დროის მსოფლიო დონის მეცნიერთა: ანდრია ბიწაძის, აკაკი შანიძის, არნოლდ ჩიქობავას, გიორგი წერეთლის, ივანე ბერიტაშვილის და სხვათა მეცნიერული ნაღვაწი ნულს გაუტოლდება და ე. წ. „რეფორმატორების“ „იმპაქტ-ფაქტორის“ ჯინჯილებით მკერდდამშვენებულ, ვაიმეცნიერთა გაქირდვის ობიექტად იქცეოდა.

ახლა ამ ტვინგაყინულთ რომ ჰკითხოთ, გიპასუხებენ: არაფერია აქ გასაკვირი, რადგანაც ზემორე ჩამოთვლილ მეცნიერთა ნაღვაწი და შემოქმედება წარსულს ჩაბარდა, ესენი კი მეცნიერების მომავალს ქმნიან და ამიტომაც ჰპოვეს მსოფლიო აღიარება, რასაც, თურმე ნუ იტყვით და, ციტირების ინდექსის სიმრავლეც (მავანის 300, 500 და, არ გაგიკვირდეთ, 40000-ს აჭარბებს!) მოწმობს. ეს ყოველივე სატირალია, სასაცილო რომ არ იყოს. ვისთან გატოლებას ლამობენ ეს მართლაც „ციტირების ინდექსები“, რომლებიც ჩვენი დიდი წინაპრების ნატერფალნიც არ არიან! მაშ, რაღამ აახუნტრუცა ეს ცოდვის შვილები?! ხომ გაგიგიათ, უპატრონო ქვეყანას ეშმაკები დაეუფლნენო. უფრო მართებული იქნება თუ ვიტყვით, მეცნიერების არენაზე, ბედაურების ნაცვლად, ჯაგლაგები ჯირითობენ!

დღეს აკადემიურ სივრცეში ინდექსომანიით შეპყრობილ „მანქურთა“ ჯგუფი გამოჩნდა, რომელსაც თავკაცობს აკადემიკოსი ვანო კიღურაძე. ისინი ქართველ მეცნიერებს მოგვიწოდებენ, ინგლისურად წერეთ და მრავალმნიშვნელოვნად დასძენენ: ქართველი ვიღას სჭირდება, რა თავში იხლითო, როცა ნამდვილი მეცნიერება ფასდება ინგლისურენოვან ჟურნალებში გამოქვეყნებული სტატიების ციტირებით და, თუკი რამ წიგნის ან მონოგრაფიის მსგავსი გაქვთ, ერთი ადგილისთვის გამოიყენეთო! არა მგონია, ისეთი ბრიყვები იყვნენ, არ უწყოდნენ, რას როშავენ. არა, ბატონებო, ესენი გლობალიზაციის მხედრები არიან, რომელთაც თავი მეცნიერების ცის თაღზე მოციალე ვარსკვლავებად მიაჩნიათ და ამ სიმაღლიდან საქართველოს ერთ მცირე კუთხეკუნჭულად აღიქვამენ, რომლის ხალხს, ენას, ტრადიციებს, კულტურას, მეცნიერებას და რწმენასაც დასცინიან და არად აგდებენ. ერთი სიტყვით, ესენი არიან სხვათა მიერ დაგეშილი კოლაბორაციონისტები, საქართველო და ქართველი ხალხი რომ სძაგთ და მზად არიან, თავიანთი „მეცნიერული ნაღვაწით“ ბატონი ვანოს დარად გავნონ კიდეც...

დღეს ამ მანქურთთაგან უნდა გამოვყო და რამდენიმე სიტყვა გითხრათ მათ თავკაცზე, ბატონ კიღურაძეზე, რომელიც ამ სისტემის დამკვიდრების ერთ-ერთი პიონერთაგანია და ყირაზე დამდგარი იცავს მას.

ბატონი კიღურაძის მოღვაწეობაზე სიტყვას არ გავაგრძელებ, მის შესახებ წერილები მაქვს გამოქვეყნებული. ერთს კი დავძენ, როცა მიზანს ვერ მიაღწია და მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის პრეზიდენტის სავარძელს ვერ დაეპატრონა, კიდევ უფრო გაშმაგებით შეუტია საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნულ ტაძარს.

თვალში საცემია, მისი სიძულვილი მშობლიური ენისადმი, 69 ნაშრომი ინგლისურ და რუსულ ენაზეა აქვს გამოქვეყნებული, აბა, სხვაგვარად როგორ მოიქცეოდა ეს „დიდი მეცნიერი“, რომელსაც მსოფლიო მეცნიერების ცის კაბადონზე კაშკაშა ვარსკვლავად მოაქვს თავი და ფიქრობს: „არ ეკადრება ვანოსა, რამე ქართულად ჯღაბნოსა“.

საუბედუროდ, დღევანდელი რეალობაც გვარწმუნებს, რომ ქართველ მეცნიერთა დიდი ნაწილი ქართული სახელმწიფო ენის დამცრობისა და უგულვებელყოფის გზას ადგას. სხვა რომ არაფერი, ამაზე მეტყველებს ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერისიტეტის მეცნიერ თანამშრომელთა ატესტაციის მოთხოვნები, კერძოდ,

სამეცნიერო-კვლევითი პროდუქციის კლასიფიკაცია

1.	- მაღალ-რეიტინგული რეცენზირებული (საერთაშორისო რეცენზირების მქონე Peer-reviewed) სამეცნიერო მონოგრაფია უცხო ენაზე (მათ შორის ლექსიკოგრაფიული, წყაროთმცოდნეობითი, ტექსტოლოგიური კვლევების ამსახველი მონოგრაფია),რომელიც ინდექსირებულია Scopus, SCImago Journal & Country Rank, ResearchGate-ის მიერ;
	- სამეცნიერო სტატია იმპაქტ-ფაქტორის მქონე ჟურნალში, რომელიც ინდექსირებულია Web of Science-ის მიერ;
	- სამეცნიერო სტატია გამოქვეყნებული ჟურნალში, რომელიც აღიარებულია ERIHPLUS-ის მიერ.
2.	- სამეცნიერო სტატია, რომელიც ინდექსირებულია ტომსონ როიტერის Web of Science, Scopus, SCImago Journal & Country Rank, ResearchGate-ის მიერ;
	- სტატიები/თავები წიგნში, საკონფერენციო მასალებში ან კრებულში, რომლებიც ინდექსირებულია ტომსონ როიტერის Web of Science-ის ან Scopus-ის საკონფერენციო მასალების ციტირების ინდექსით;
	- ქართულენოვანი ან სხვა ენაზე შესრულებული, რეცენზირებული (რეცენზირების მქონე Peer-reviewed) მონოგრაფია(მათ შორის ლექსიკოგრაფიული, წყაროთმცოდნეობითი, ტექსტოლოგიური კვლევების ამსახველი მონოგრაფია)*

3.	- რეცენზირებული (Peer-reviewed) სამეცნიერო სტატიები სხვა საერთაშორისო ჟურნალებში*, რომლებსაც აქვთ ISSN კოდი და ჰყავთ საერთაშორისო სარედაქციო საბჭო, ასევე რომლებიც ვრცელდება საერთაშორისო მასშტაბით და არის ღია საერთაშორისო კონტრიბუციისთვის;
	- სამეცნიერო სტატიები, რომლებიც ინდექსირებულია Google Scholar-ში;
	- ქართველოლოგიურ დარგებში მოღვაწე სამეცნიერო პერსონალისთვის რეცენზირებული სამეცნიერო სტატიები გამოქვეყნებული ქართულ სამეცნიერო ჟურნალებში*, რომელთაც ჰყავთ ადგილობრივი სარედაქციო საბჭო და აქვთ ISSN კოდი;
	- სტატიები/თავები წიგნში, საკონფერენციო მასალებში ან კრებულში, რომლებიც ინდექსირებულია Google Scholar-ში.
4.	- საკონფერენციო თეზისები, ინდექსირებული ტომსონ როიტერის Web of Science-ის ან Scopus-ის მიერ;
	- საკონფერენციო თეზისები, ინდექსირებული Google Scholar -ის მიერ.



გიორგი წერეთელი - 120

მნიშვნელოვანი სამეცნიერო მემკვიდრეობა

გამოჩენილი ქართველი აღმოსავლეთმცოდნე, აღმოსავლეთმცოდნეობის ქართული სამეცნიერო სკოლის ფუძემდებელი, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტისა და საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის დამფუძნებელი, აკადემიკოსი გიორგი წერეთელი დაიბადა 1904 წელს გამოჩენილი ქართველი ექიმის, პუბლიცისტის, პოლიტიკური და საზოგადო მოღვაწის ვასილ წერეთლის (1862-1937) ოჯახში.

1927 წელს გიორგი წერეთელმა დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სიბრძნისმეტყველების ფაკულტეტის სიტყვიერების განყოფილება. 1928 წელს ჩაირიცხა სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის ასპირანტურაში (ლენინგრადში), ორიენტალისტიკის მიმართულებით. ასპირანტურის დასრულებისთანავე მიიწვიეს ლენინგრადის აღმოსავლურ ენათა ინსტიტუტის არაბული ენის დოცენტად, მაგრამ 1933 წელს იგი დაბრუნდა თბილისში და შეუდგა მოღვაწეობას სემიტოლოგიის სფეროში. 1933-1936 ხელმძღვანელობდა ენიმკის (ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის) ახლო აღმოსავლეთის ენათა განყოფილებას. 1942 წელს ცნობილი კვლევისათვის „არმაზის ბილინგვა“ დისერტაციის დაუცველად მიენიჭა ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხი და იმავე წელს - პროფესორის სამეცნიერო წოდება.

წერეთლის ინიციატივით 1945 წელს დაარსდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სემიტოლოგიის კათედრა, ხოლო 1960 წელს - საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი. აღნიშნულ კათედრასა და ინსტიტუტს იგი ხელმძღვანელობდა სიცოცხლის ბოლომდე. აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტს შემდგომ მისი დამაარსებლის სახელი მიენიჭა. გიორგი წერეთელი 1944 წელს აირჩიეს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტად, ხოლო 1946 წელს - ამ აკადემიის აკადემიკოსად. 1968 წელს იგი არჩეულ იქნა სსრკ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსად. 1957-1967 წლებში ხელმძღვანელობდა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილებას. 1967-1970 წლებში იყო საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ვიცე-პრეზიდენტი. იგი საქართველოს მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწე (1961), პოლონეთის ორიენტალისტთა საზოგადოების საპატიო წევრი (1966), დიდი ბრიტანეთისა და ირლანდიის სამეფო სააზიო საზოგადოების საპატიო წევრი (1964).

გიორგი წერეთლის სამეცნიერო კვლევების სფერო ფართო სპექტრს მოიცავდა: არაბული ენათმეცნიერება და ფოლკლორი, ებრაისტიკა და არამეისტიკა, ახლო აღმოსავლეთის ძველი ენები და დამწერლობათა ისტორია, ქართველური ენათმეცნიერება, ქართული და შედარებითი ლექსთწყობის საკითხები, თეორიული ლინგვისტიკის პრობლემები, ქართული ანბანის წარმოშობისა და განვითარების საკითხები, რუსთველოლოგია.

გ. წერეთელს მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვის ძველი აღმოსავლური ენების შესწავლაში. თეორიული ლინგვისტიკის დარგში აღსანიშნავია მისი გამოკვლევა: „ენობრივი ნათესაობისა და ენობრივ კავშირთა შესახებ“ (1968), რომელშიც ჩამოყალიბებულია ახალი თეორია ენათა „შენათესავების“ შესახებ, რასაც მან ენათა „ალოგენეტური ურთიერთობა“ უწოდა (ალოგენეტური თეორია).

დიდია გიორგი წერეთლის ღვაწლი „ვეფხისტყაოსნის“ კრიტიკული ტექსტის შესწავლის და დადგენის საქმეში. ამ დარგში გამოქვეყნებულ შრომათაგან აღსანიშნავია მონოგრაფია „მეტრი და რითმა ვეფხისტყაოსანში“ (1973 წ.). 1960 წელს გ. წერეთელი აკად. აკაკი შანიძესა და პოეტ-აკადემიკოს ირაკლი აბაშიძესთან ერთად იყო სპეციალური ექსპედიციით იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში და მათი მცდელობით მიკვლეულ იქნა შოთა რუსთაველის დაფარული გამოსახულება მონასტრის ერთ-ერთ სვეტზე, მაქსიმე აღმსარებლის ფრესკის ქვემოთ. ეს ექსპედიცია შედიოდა რუსთაველის საიუბილეო ღონისძიებათა მზადების გეგმებში, რომელიც იუბილეს გრანდიოზული აღნიშვნით დაგვირგვინდა 1966 წელს და რომლის ორგანიზებაშიც მნიშვნელოვანი წვლილი მიუძღვის გ. წერეთელს. სწორედ საიუბილეო მზადების კონტექსტში ჩამოყალიბდა იდეა, შექმნილიყო სპეციალური სამეცნიერო

სტრუქტურა „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის კვლევისათვის. ეს სტრუქტურა 1962 წელს შეიქმნა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმის დადგენილებით და 1962 წლიდან სიცოცხლის ბოლომდე გ. წერეთელი ხელმძღვანელობდა საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის დამდგენ კომისიას, რომელმაც განუზომელი წვლილი შეიტანა შოთა რუსთაველის გენიალური პოემის კვლევასა და კრიტიკული ტექსტის დადგენაში, აგრეთვე, ქართული ენის ისტორიული ლექსიკური ფონდის შექმნაში. 1999 წლიდან გ. წერეთლის უერთგულესი მოწაფის, აკად. თამაზ გამყრელიძის ინიციატივით ამ კომისიას, რომელიც საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის სამეცნიერო სტრუქტურად განისაზღვრა („ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის გამოცემისა და „ქართული ენის თესაურუსის“ კომიტეტის სახელწოდებით), მიენიჭა აკად. გიორგი წერეთლის სახელი.

1962 წელს ჟურნალ „მნათობის“ მე-2 ნომერში გ. წერეთელმა, როგორც აღნიშნული კომისიის ერთ-ერთმა ხელმძღვანელმა, გამოაქვეყნა ერთგვარი საპროგრამო წერილი „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის შესწავლისა და დადგენის მიმართულებით, რომელიც ფუძემდებლურ დებულებებს შეიცავდა საკვლევი ტექსტისა და, ზოგადად, აკადემიური ტექსტოლოგიური სამუშაოების თვალსაზრისით. ეს პრინციპები იმდენად მკაცრი და მასშტაბური იყო, რომ კომისიის ზოგმა წევრმა მაშინვე გამოთქვა ეჭვი მათი სრული რეალიზაციის შესაძლებლობაში. მართლაც, გ. წერეთელი ისე გარდაიცვალა, რომ დასახული გეგმის მესამედიც არ იყო გადაწყვეტილი (1973 წლისათვის პოემის აკადემიური გამოცემის 1-ლი ტომისათვის მომზადებული იყო მხოლოდ 258 სტროფი). აღნიშნულ წერილში წარმოდგენილ კვლევის პრინციპებს, რომელთა ნაწილი ჯერაც განსახორციელებელია, ამ ნახევარი საუკუნის გასვლის შემდეგ არათუ არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა, არამედ კვლავაც აქტუალურ, პერსპექტიულ ორიენტირებად შეიძლება იქნეს დასახული ტექსტოლოგიური და სხვა რიგის სამუშაოების უახლეს ეტაპზე, როდესაც თანამედროვე ტექნოლოგიებმა სრულიად ახალი შესაძლებლობები შექმნა გიორგი წერეთლის წერილში წარმოდგენილ მიზანდასახულებათა რეალიზაციისათვის.

აკად. გიორგი წერეთლის საიუბილეოდ „მაცნეს“ წინამდებარე ნომერში უპირველესად სწორედ ამ მოსაზრებით ვაქვეყნებთ მისი სამეცნიერო და საორგანიზაციო მოღვაწეობის ამ მნიშვნელოვან დოკუმენტს.

ავთანდილ არაბული

გიორგი წერეთელი

ვეფხისტყაოსნის ტექსტის მეცნიერული გამოცემისათვის[1]

1962 წელს სრულდება ორას ორმოცდაათი წელი მას შემდეგ, რაც პირველად დაიბეჭდა შოთა რუსთველის უკვდავი ნაწარმოები[2]. დღეისათვის ამ ძეგლის 40-ზე მეტი გამოცემა არსებობს. ზოგიერთმა ამ გამოცემამ მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა ვეფხისტყაოსნის ტექსტის შესწავლის საქმეში. საკმარისია აღინიშნოს, რომ მრავალრიცხოვანი სამეცნიერო ლიტერატურა[3], რომელიც ვეფხისტყაოსნის გარშემო შეიქმნა, უმთავრესად ამ გამოცემებზეა დამყარებული.

ამჟამად ეს გამოცემები ვეღარ აკმაყოფილებენ გაზრდილ მოთხოვნილებებს და ჩვენი მეცნიერების წინაშე დგას ამოცანა პოემის ტექსტის ახალი გამოცემისა, როგორც ამას ფილოლოგიური მეცნიერების თანამედროვე დონე მოითხოვს. ასეთი გამოცემის განხორციელებისათვის ახლა მკვლევართა განკარგულებაში საკმაო მასალა მოიპოვება. ცნობილია ვეფხისტყაოსნის დაახლოებით 150 ხელნაწერი. ამ ხელნაწერების ორი მესამედი, როგორც ეს გარკვეულია სპეციალური კვლევაძიების შედეგად, ვახტანგისეული გამოცემიდან მომდინარეობს[4]. ტექსტის დადგენისათვის მნიშვნელოვანია დანარჩენი დაახლოებით ოცდაათამდე ხელნაწერი, რომელთა ნაწილი საკმაოდ ძველ ტრადიციას ამჟღავნებს. ეს ხელნაწერები ხშირად განსხვავდება ერთმანეთისაგან, როგორც სტროფული შედგენილობით, აგრეთვე, წაკითხვის თვალსაზრისით.

---

1 „მნათობი“, 1962,2.

2 ვეფხისტყაოსანი: აწ ახალი დაბეჭდული ქართულს ენასა ზედა ჟამსა ამაღლებულისა საქართველოს მპყრობელისა უფლისა ვახტანგისა:. შრომითა და წარსაგებელითა მის მპყრობელისათა:. გაიმართა ჴელითა ჴელმწიფის კარის დეკანოზის შვილის მიქაელისათა: ქალაქსა ტფილისისასა ქრისტეს აქეთ ათას შვიდას და თორმეტსა დასაბამითგან ვიდრე აქამომდე შვიდიათას ორას ოცსა:. - იხ. აგრეთვე ვეფხისტყაოსანი. ვახტანგისეული გამოცემა 1712 წლისა აღდგენილი აკაკი შანიძის მიერ. ტფილისი 1937.

3 ვრცელი ბიბლიოგრაფია ანოტაციებით მოცემულია გაიოზ იმედაშვილის მეტად მნიშვნელოვან შრომაში: რუსთველოლოგიის ლიტერატურა. 1712-1956 წლები. თბილისი 1957.

4 იხ. სოლ. ყუბანეიშვილი. ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა სტროფული შედგენილობა. თბილისი, 1959, გვ. 3 შმდ.

ამ ხელნაწერთა დეტალური ანალიზი და მათი შედარებითი შესწავლა, ცხადია, აუცილებელი პირობაა ტექსტის დადგენისათვის. არანაკლებ მნიშვნელოვანია არსებულ გამოცემათა გათვალისწინება, რადგან წინამავალ ავტორებს შეიძლება ზოგჯერ უკეთესი წაკითხვა ან კონიექტურა ჰქონდეთ წარმოდგენილი. განსხვავებათა ჩვენებისას, რა თქმა უნდა, საჭიროა ზომიერება. შეუძლებელია და არც აუცილებელი, რომ ყველა განსხვავებული წაკითხვა და უმნიშვნელო ორთოგრაფიული თავისებურებები იქნეს ნაჩვენები. ხელნაწერები ხომ დიდი მანძილით არიან დაშორებული პოემის დაწერის დროს და ორთოგრაფიის მხრივ ბევრ შემთხვევაში იმ ეპოქის სურათს ასახავენ, რომელსაც ისინი ეკუთვნიან და არა რუსთველის ხანისათვის დამახასიათებელ ვითარებას.

მაგრამ ტექსტის გაგებისათვის საჭირო წინასწარი სამუშაოები მარტო ამით არ ამოიწურება. ხშირად გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს პარალელებს სხვა ძეგლებიდან. პარალელურ გამოთქმათა ჩვენება, ანალოგიები რუსთველის ეპოქის, აგრეთვე, უფრო ადრინდელი და გვიანდელი ძეგლებიდან ზოგჯერ ძირითადი დასაყრდენია ტექსტის დადგენისათვის. ამავე დროს ეს უფრო თვალსაჩინოს გახდის, თუ რა კავშირი აქვს ვეფხისტყაოსანს ძველ ტრადიციასთან ან რა გავლენა მოუხდენია მას ქართული ლიტერატურის მერმინდელ განვითარებაზე.

ასევე მნიშვნელოვანია პარალელების ჩვენება სხვა ხალხთა ენებიდან და ლიტერატურული (ბერძნული, არაბული, სპარსული, სომხური) ძეგლებიდან.

ყველა ამ მონაცემის გათვალისწინება საგრძნობლად შეუწყობს ხელს არა მარტო ტექსტის დადგენის საქმეს, არამედ რუსთველოლოგიური მეცნიერების ძირითადი და უმთავრესი მიზნის განხორციელებას: განსაზღვროს რუსთველის ადგილი ქართული და მსოფლიო კულტურის ისტორიის განვითარებაში.

თუ ვეფხისტყაოსნის ტექსტის ახალი გამოცემა ამგვარად იქნება განხორციელებული, რა თქმა უნდა, მთელი ეს მასალა (variae lectiones, apparatus criticus - პარალელები და ანალოგიები სხვა ძეგლებიდან, წყაროებისა და სპეციალური ლიტერატურის ჩვენებით) თან უნდა ახლდეს ტექსტს, რათა მომავალ მკვლევარს არ დასჭირდეს მთელი იმ სამუშაოს ხელახლა შესრულება, რაც გამოცემის ავტორებს უკვე ჩაუტარებიათ. მით უმეტეს, რომ ეს მასალა ბევრისათვის მისაწვდომი არ არის.

მკითხველისათვის გაუგებარი იქნება, თუ რატომ მიეცა ამა თუ იმ ვარიანტს უპირატესობა, თუ მას არ ახლავს დასაბუთება, ზოგჯერ (სადაც ეს საჭიროა), კვალიფიკაცია უარყოფილი ფორმებისა და ვარიანტებისა[5]. შესაძლებელია, ის, რაც დღეს უარყოფილია და ვარიანტებშია გადატანილი, მომავალი კვლევაძიების შედეგად უფრო მისაღები აღმოჩნდეს.

---

5 ეს ეხება როგორც ძირითად ტექსტს, ისე ჩანართ სტროფებს. ტექსტის ამგვარი შესწავლა მნიშვნელოვანი იქნება თვით ამ ჩანართი სტროფების გამოსავლენად და დასადგენად.

ამგვარად დადგენილ ტექსტსა და მის ვარიანტებს თან უნდა ახლდეს ენობრივი და ფილოლოგიური ხასიათის კომენტარიები, საიდანაც გამოჩნდება, თუ როგორ ესმით გამოცემის ავტორებს ტექსტი.

ამგვარად გამოცემული ტექსტი გასაგები გახდება ფართო მკითხველისათვის და, ამავე დროს, იგი საფუძვლად დაედება მთელ შემდგომ მეცნიერულ კვლევაძიებას ვეფხისტყაოსნის გარშემო.

ტექსტის ყოველგვარი კრიტიკული გამოცემა გულისხმობს, რომ მას უნდა ახლდეს ლექსიკონი, შეძლებისდაგვარად სრული. ამ ლექსიკონს ექნება არა მარტო პრაქტიკული დანიშნულება, რომ ხელი შეუწყოს ტექსტის გაგებას. იგი განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ქართული ენის კრიტიკულისტორიული ლექსიკონისათვის. როდესაც საქმე გვაქვს ინდივიდუალური შემოქმედების ნაყოფთან, ცხადია, რომ საერთო ქართულის გვერდით მასში მოიპოვება ისეთი ლექსიკური მასალაც, რომელიც ტიპიურია სათანადო ავტორისთვის. ამიტომ იგი მთლიანად შევა მომავალ ისტორიულ ლექსიკონში, როგორც გარკვეული ეპოქისა და ენის დამახასიათებელი მასალა. აქედან გასაგებია, რომ ტექსტის მეცნიერულ გამოცემას თან უნდა ახლდეს არა მარტო ზოგიერთი „გაუგებარი“ სიტყვის გლოსარი, არამედ სრული ლექსიკონი, როგორც ძირითადი ტექსტისა, აგრეთვე, ვარიანტებისა, სათანადო ფორმებისა და მნიშვნელობების ჩვენებით. სიტყვათა განმარტებისას სასარგებლო იქნება პარალელების ჩვენება სხვა ძეგლებიდან, თუნდაც სიტყვის მნიშვნელობა კონტექსტიდან აშკარა იყოს.

მეცნიერული ლექსიკონისათვის აუცილებელია, აგრეთვე, სიტყვათა წარმოშობის ჩვენება, არა მარტო იმიტომ, რომ ეს ხელს შეუწყობს სიტყვის მნიშვნელობის გარკვევას, არამედ, უმთავრესად იმიტომ, ეს ნათელს მოჰფენს მთელ რიგ კულტურულისტორიულ ურთიერთობათა საკითხებს.

ასეთი სპეციალური ლექსიკონის გარეშე ძნელად საფიქრებელია, რომ მოხერხდეს ქართული ენის მომავალი კრიტიკულისტორიული ლექსიკონის შედგენა სათანადო მეცნიერულ დონეზე.

ზემოთ წარმოდგენილი გეგმის განხორციელებისათვის ტექნიკური მხრით სხვადასხვა საშუალება არსებობს. შეიძლება, მაგალითად, კრიტიკული აპარატი უფრო ფართოდ ან უფრო შეკუმშულად იქნეს წარმოდგენილი, ან, მაგალითად, კომენტარიები განაწილდეს ვარიანტებსა, შენიშვნებსა და ლექსიკონს შორის და სხვ. მაგრამ, ვფიქრობთ, რომ ყოველგვარი ტექსტის (იქნება ეს პოეტური ნაწარმოები თუ ცალკეული დოკუმენტი) მეცნიერულკრიტიკული გამოცემა პრინციპში უნდა ითვალისწინებდეს ზემოთ აღნიშნულ სამუშაოებს. მარტო ტექსტის გამოქვეყნება (თუნდაც ეს ტექსტი კარგად იყოს აღდგენილი და დადგენილი), ნებისმიერად შერჩეული სიტყვების პატარა გლოსარით[6],

6 ზოგჯერ ასეთს გლოსარში შეაქვთ ხოლმე ისეთი სიტყვები, რომლებიც ადვილი განსამარტავია. ხოლო იმ სიტყვებს, რომლებიც გაუგებარია და რომლების განმარტება ადვილად არ ხერხდება, ხშირად დუმილით გვერდს უვლიან.

შეიძლება თავის თავად ძალიან სასარგებლო საქმე იყოს, მაგრამ მეცნიერულ გამოცემად ვერ ჩაითვლება.

ქვემოთ ჩვენ ვიძლევით ერთი სტროფის გამოქვეყნების ცდას აღნიშნული პრინციპების საფუძველზე. ეს სტროფი არ არის საგანგებოდ შერჩეული, არამედ აღებულია სრულიად შემთხვევით, ის, რაც ხელთ მოგვხვდა წიგნის უბრალო გადაშლის დროს, ტექსტის იმ ნაწილიდან, რომელიც დადგენილია საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ვეფხისტყაოსნის ტექსტის შემსწავლელი კომისიის მიერ[7].

ხელნაწერები და გამოცემანი[8]

შემოკლებანი:

აწმ. აწმყო.
გად. გადატანით.
ვარ. ვარიანტი.
ვულგ. ვულგარული.
ზმნსრ. ზმნისართი.
თურმ. თურმეობითი.
კავ. კავშირი.
კავშ. კავშირებითი.
მრ. მრავლობითი.
მწიგნ. მწიგნობრული.
მხ. მხოლოობითი.
ნ. ნამყო.
პ. პირი.
რ. რიცხვი.
უწყვ. უწყვეტელი.
წყვ. წყვეტილი.

7 კომისიის წევრები არიან: ა. შანიძე (თავმჯდომარე), ალ. ბარამიძე (თავმჯდომარის მოადგილე), კ. კეკელიძე, ილ. აბულაძე, ივ. გიგინეიშვილი, მ. ებრალიძე, გ. წერეთელი. წინამდებარე წერილში გამოქვეყნებულია ის მასალაც, რომელიც კომისიის წევრებმა (ა. შანიძემ, ალ. ბარამიძემ, ილ. აბულაძემ, ივ. გიგინეიშვილმა, აგრეთვე მ. თოდუამ და ალ. გვახარიამ) წარმოადგინეს ტექსტის განხილვის დროს.

8 ამ სათაურის ქვეშ ჟურნალის სამ გვერდზე წარმოდგენილია იმ ხელნაწერთა და გამოცემათა ჩამონათვალი, რომელთა გათვალისწინება იმ ეტაპზე იყო შესაძლებელი. (რედ.)

ტექსტი[9]

(232162)

ყმამან უთხრა: „მომისმინე, მართლად გითხრობ, არა ჭრელად:
რა მიჯნური ველთა რბოდეს, მარტო უნდა გასაჭრელად.
მარგალიტი არვის მიჰხვდეს უსასყიდლოდ, უვაჭრელად.
და კაცი ცრუ და მოღალატე ხამს ლახვრითა დასჭრელად“.

ვარიანტები და შენიშვნები[1]

ა. 1. ყმამან] R ყმამა; I არქ. ყრმამან; 2. მომისმინე] EGHJKORTUYB'F'G'I'L'Q'T'Y' **ბრ.**, **ჩუბ.**, **კაკ**[1],. **აბ**[1]., ვულგ. მამისმინე; Z დამიჯერე; 3. მართლად] T' მართლათ; JTUVZF'I'L'Q' მართლა; 4. გითხრობ] EFGHIKOUVZF'G'I'L'O'Q'R' **კაკ**[1]. გეტყვი; ორივე ფორმა შესაძლებელია, მაგრამ უპირატესობა ეძლევა პირველს, რადგან მოცემულია ხელნაწერთა დიდ უმრავლესობაში; 5. არა] **E** არ თუ; **X** არ.

ბ. 1. ველთა] GHJKORUVF'G'I'L'O'Q'R' **აბ**[2]. ველად. ორივე ვარიანტი შესაძლებელია (ტექსტში ორივე თანაბრად გვხვდება, შდრ. 1101,4; 1180,4; 10,2; 162,2; 585,3; 777,4). ამ შემთხვევაში მრავლობითი რიცხვის ფორმაა ხელნაწერთა უმრავლესობაში, რის გამოც მას მიეცა უპირატესობა.

გ. 1. მარგალიტი] O'R'T' მწიგნ. ფორმა: მარგარიტი; 2. არვის] რადგან წაკითხვა აღარ (ABCEKMOXD' **კაკ**.[2] გაუმართლებელია შინაარსობრივად; 3. მიჰხვდეს] EFGHIJRUVYZB'F'I'L'O'Q'T'Y', **კარ**.[2] **კაკ**.[1] **აბ**.[1] **ჭიჭ**.; **წერ**. მიხვდეს; ABMD' **კაკ**.[2] მომხვდეს; CKO მამხვდეს; X მომსახვდეს; G' მომხთეს; R' მიხვდა. 4. უსასყიდლოდ] CGMJTUZB'I'O'Q'R'T'Y' **ბრ**.; **ჩუბ**.; **ქართ**., უსასყიდლოდ; XL' უსასყიდლოთ. დასაბუთება იხ. კომენტარიებში.

დ. 1. ხამს] T' ხამ; **ბრ**., **ჩუბ**., **ქართ**., **კარ**., **წერ**. ჰხამს; 2. ლახვრითა] CEIRVZL' ლახვართა; ABMD' ლახვრისა; UX ლახვარსა; I' ლახვართ. მიღებულია მხ. რიცხვის ფორმა როგორც უფრო ნათელი, თანაც იგი წარმოდგენილია ხელნაწერთა დიდ ნაწილში.

კომენტარიები

ა) მართლად გითხრობ, არა ჭრელად – მართლად გეუბნები, არა ტყუილად. კონტრასტული პარალელიზმი, სადაც ერთი და იგივე აზრი გამოთქმულია ორგვარად: დადებითი (მ ა რ თ ლ ა დ) და უარყოფითი (ა რ ა ჭ რ ე ლ ა დ) ფორმებით (შდრ. ვ. ნოზაძე, ფერთამეტყველება, 45).

შდრ. შაჰნამე: არას გარგებს, რას ირჯები, შენი ჭრელად საუბარი (4908, ბ, ვარ.; რომელიც უკეთეს წაკითხვას იძლევა, ვიდრე ძირითად ტექსტშია).

აგრეთვე ვისრამიანი: „არ ცოტა ყმა ვარ, რომელ ჭრელითა რაითმე

9 ტექსტში და ვარიანტებში ტექნიკური მიზეზების გამო აღნიშნული არაა ჯ და ჳ (უ ბრჯგუ).

მოვღორდე“ (= პატარა ბავშვი არა ვარ, რომ რაიმე ტყუილით მოვღორდე); ამის შესატყვისად სპარსულ დედანშია من طفل كه بفريب برنك ن „მე ბავშვი არა ვარ, რომ მოვტყუვდე ცბიერებით, ეშმაკობით“.

იხ. აგრეთვე ლექსიკონი s.v.

ბ) პასუხია შერმადინის წინადადებაზე „სჯობს ორნივე გავიპარნეთ, წამოგყვები, წამიტანეო“. ავთანდილი მიუგებს: როდესაც მიჯნური ველად არის გაჭრილი, მარტო უნდა რბოდესო (შდრ. ნ. მარის თარგმანი, TP, XII, გვ. 38), მაგრამ ტაეპში სიტყვები ისეა განლაგებული, რომ პირუკუ გამოდის: როდესაც მიჯნური ველად რბის, მარტო უნდა იყოს გაჭრილი. ამასთან ყურადღებას იქცევს უჩვეულო კონსტრუქცია უ ნ დ ა ზმნის ხმარებისა მყოფადის მიმღეობის ვითარებით ბრუნვასთან, ნაცვლად მოსალოდნელი მასდარის სახელობითის ან ვითარებითის ბრუნვისა.

გ) მარგალიტი არვის შეხვდება, მარგალიტს ვერავის შეიძენს უსასყიდლოდ, უფასოდ, მუქთად: იმისათვის, რომ იგი შეიძინოს კაცმა, საჭიროა გაისარჯოს (ივაჭროს) და საფასური, სასყიდელი გაიღოს (შდრ. ვახტანგის გამ. **ტიდ**, სტრ. **რჲ**; ვ. ნოზაძე, ფერთამეტყველება, გვ 124). ვაჭრობა აღმოსავლეთში მეტად მძიმე და და რთულ საქმედ ითვლებოდა. ასე მაგ. XII საუკ. ავტორის ალღაზალის (გარდ. 505/1111 წელს) მიხედვით ვაჭრისათვის სავაჭრო ადგილი, ბაზარი არის: ადგილი ჯ ი ჰ ა დ ი ს ა“, საღვთო ომისა, სადაც ის ადამიანებთან ურთიერთობაში აწარმოებს ომს თავისი საკუთარი მეს წინააღმდეგ (ვაჭრობის შესახებ მუსლიმანურ აღმოსავლეთში იხ. Heffeningის სტატია Tidjāra EI, IV, გვ. 808 შმდ., იქვეა ლიტერატურა ნაჩვენები).

ივ. გიგინეიშვილის აზრით ტექსტი წაკითხული უნდა იქნეს ამგვარად: *მარგალიტი არვის მიჰხვდეს უსასყიდლო უვაჭრელად,* რაც ნიშნავს: უსასყიდლო მარგალიტი არვის შეხვდეს უვაჭრელად. უ ს ა ს ყ ი დ ლ ო, როგორც ივ. გიგინეიშვილი მიუთითებს, ძალიან გავრცელებულია ძველ ქართულში და ძირითად მნიშვნელობასთან ერთად აღნიშნავს ძვირფასს, ფასი რომ არ დაედება ისეთს (იხ. ლექსიკონი). მაგრამ ტექსტში რომ „უსასყიდლო მარგალიტზე იყოს ლაპარაკი, მაშინ თანმიმდევრობა სხვა იქნებოდა: *მარგალიტი უსასყიდლო არვის მიჰხვდეს უვაჭრელად,* რაც არც ერთ ხელნაწერში არ დასტურდება. ამიტომ კომისიამ უპირატესობა მისცა სიტყვის დაწერილობას ვითარებით ბრუნვაში, რომელსაც საუკეთესო ხელნაწერთა უმრავლესობა იძლევა.

ილ. აბულაძის აზრით „უვაჭრელად“ უნდა აღნიშნავდეს „თავგანწირვის გარეშე“, ვინაიდან შესატყვისი სომხური სიტყვის (*վաճառել*) ერთერთი მნიშვნელობა არის „თავგანწირვა“. „განწირვის“ სინონიმად ჩანს „განვაჭრა“ აბო ტფილელის მარტვილობის ტექსტში: „შვილო, ნუ გ ა ნ ს წ ი რ ა ვ თავსა შენსა, ნუცა სიჭაბუკესა შენსა გ ა ნ ჰ ვ ა ჭ რ ი ქრიტეანედ“ (კ. კეკელიძე, ადრინდელი ფეოდალ. ქართ, ლიტ., 1935, გვ. 70).

კომისია არ იზიარებს ამ მოსაზრებას, ვინაიდან „ვ ა ჭ რ ო ბ ა“ რამდენჯერმე გვხვდება ვეფხისტყაოსნის ტექსტში, მაგრამ არც ერთხელ

არაა ნახმარი „თავგანწირვის“ მნიშვნელობით. თანაც მარგალიტის შეძენისათვის აუცილებელი არაა თავგანწირვა.

შდრ. შ. ნუცუბიძის რუს. თარგმანი: „Обрести можно жемчуг лишь за плату и за торг“, აგრეთვე მ. უორდროპის ინგლისური თარგმანი: „a pearl falls to the lot of none without buying and bargaining (ინგლისური ტექსტის 161 სტრ.).

დ) ლახვრით უნდა დაიჭრას, ლახვრით უნდა დაიჩეხოს (შდრ. 960: „მოდი, მარიხო, უწყალოდ დამჭერ ლახვრითა შენითა“).

ლექსიკონი[10]

გასაჭრელი: **გასაჭრელად** *ზმნსრ.* გაჭრისათვის, გაჭრის მიზნით, გავარდნისათვის, გასვლისათვის.

რა მიჯნური ველად რბოდეს, მარტო უნდა გასაჭრელად (162,2) (იხ. *კომენტარიები*, შდრ. გ ა ჭ რ ა).

ლახვარი: **(ლახვრისა)** წვეტიანი საომარი იარაღი, ოთხთავის (იოანე, 19,34) მიხედვით (შდრ.: „ერთმან ერისაგანმან ლახურითა უგუმირა გუერდსა მისსა = ბერძნ. ἀλλ’ εἷσ τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν = სომხ. Այլ մի ոմն ի զինուորացն տիգաւ խոցեաց զկողս մորա = И один из воинов копьем пронзил ему ребра) შეესატყვისება ბერძნ. Λόγχη, სომხ.տէգ, რუს. Копье-ს[11].

ხრმალ-გამოწვდილი მივუხე, მივეც ლ ა ხ ვ ა რ თა სობასა (190,3);

კაცი ცრუ და მოღალატე ხამს ლ ა ხ ვ რ ი თ ა დასაჭრლად (152,4);

დღეს საწუთრომან ლ ა ხ ვ ა რ ს ა მიმცა, დანასა მახია (715,2);

მოდი, მარიხო, უწყალოდ დამჭერ ლ ა ხ ვ რ ი თ ა შენითა (960,1);

განგებაა, არ დავრჩები, ლ ა ხ ვ ა რ ნ ი ა ჩემთვის მზანი (1039,2) (= თუ განგებისაგან განსაზღვრულია, არ გადავრჩები, ლ ა ხ ვ რ ე ბ ი ა ჩემთვის მომზადებული);

გადატ.

ალმასისა ხამს ლ ა ხ ვ ა რ ი ლ ა ხ ვ რ ა დ გულისა სალისა! (324,4);

ქალსა შევხედენ, ლ ა ხ ვ ა რ ი მეცა ცნობასა და გულსა (344,2).

შდრ. საბა, გვ. 184; თეიმ. გვ. 4,122.

მარგალიტი: მაგარი, ელვარე ნივთიერება მარცვლის ფორმისა, უმთავრესად თეთრი (ზოგჯერ ყვითელი, ვარდისფერი, უფრო იშვიათად

---

10 ლექსიკონში შეტანილია მხოლოდ ის სიტყვები, რომლებიც გვხვდება 162 სტროფში, მაგრამ განმარტებისას გათვალისწინებულია ყველა მნიშვნელობა, რომელიც ამ სიტყვებს მთელი ტექსტის მანძილზე აქვთ. თავისთავად ცხადია, რომ ამ ნიმუშში არ შესულა ის სიტყვები, რომლებზედაც მითითებებია მოცემული.

11 მ. უორდროპი (გვ. 27,161) თარგმნის lanca, მაგრამ ინგლისურად უფრო შესაფერი იქნებოდა spear.

შავი) ფერისა[12], ვითარდება ზოგიერთი მოლუსკის ნიჟარაში და შედგება იმავე მასალისაგან (ძირითადად ნახშირორჟანგის კალციუმისაგან), როგორც თვით ნიჟარა. იყენებდნენ როგორც ძვირფას თვალს. მარგალიტი არის ძალიან ძველი ნასესხები სიტყვა ბერძნულიდან μαργαρῖτης (შდრ.: პოვის რაჲ ერთი მარგალიტი მრავალ-სასყიდლისაჲ“ (მ. 13,46). ძვირფას ქვათა შორის ვეფხისტყაოსნის ტექსტში ბროლის შემდეგ მარგალიტი ყველაზე ხშირად იხსენიება.

ხშირად ესხა მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი ლაგამ-აბჯარ-უნაგირსა (84,3);
მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი არვის მიჰხვდეს, უსასყიდლოდ, უვაჭრელად (162,3);
უხვად გასცეს საბოძვარი, მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი ვითა დრამა (868,4);
უსენ ტაბაკსა დააწყო მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი და ლალები (1164,1).

გადატ.

მე მ ა რ გ ა ლ ი ტ ს ა მოგიმკი, თქვენ ქვრიმი დაგითესია (1219,3);
სამიათასსა აჰკიდეს მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი და თვალები (1426,2);

განსაკუთრებით ძვირფასად ითვლებოდა (და ეხლაც ითვლება) დიდი მსხვილი მარგალიტი.

მარგალიტსა დიდროანსა უსახოსა ჰპოვებ ლალსა? (1167,3);
იგი ტაბაკი სავსეა მარგალიტითა სხვილითა (1467,1);
კვლა მარგალიტი ათასი, მართ ვითა კვერცხი ტრედისა[13] (1558,3);
ცხრა მარგალიტი, სიდიდით მართ ვითა კვერცხი ბატისა[14] (1465, 2);
ჩნდის მარგალიტი ოდენი ბურთისა საბურთალისა[14] (1366,3).

მარგალიტი ობოლი: იშვიათი, ძვირფასი მარგალიტი, რომელსაც არ მოეძებნება წყვილი, ტოლი (შდრ., მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი ტ ყ უ ბ ი, ქვევით), უნიკალური მარგალიტი.

ვით მარგალიტი ობოლი, ხელისხელ საგოგმანები (9,2).

შდრ. 1634 წლის მზითვის წიგნი: „იაგუნდითა – უნდითა, ორის დიდრონისა ობლის მარგალიტითა და ბადახშანის ლალით“; აგრეთვე, „ერთი პატიოსანი თავსაკრავი ას და ოთხის ო ბ ო ლ ი ს მ ა რ გ ა ლ-ი ტ ი თ ა“ (საისტორიო მოამბე, II, 1925, გვ. 136), აგრეთვე კალმასობა, სადაც ნათქვამია, რომ ხახულის ხატი შემკული იყო სამი ძვირფასი ქვით, რომლებსაც ერქვა კედელა, ო ბ ო ლ ა და შედემა“ (ს. კაკაბაძე, საისტორიო კრებული, IV, 1929, გვ. 62).

---

12 ვეფხისტყაოსნის ტექსტში გვხვდება აგრეთვე ლალისფერი მარგალიტი (იხ. ქვემოთ).

13 მტრედის კვერცხის ოდენა მარგალიტი სულ რამდენიმეა მსოფლიოში ცნობილი (იხ. ნ. ქოიავა, ენიმკის მოამბე, ტ. III, გვ. 79. ისე, რომ გამოთქმა ჰიპერბოლურად არის ნახმარი.

14 ჰიპერბოლურად არის ნათქვამი. სინამდვილეში ყველაზე მსხვილი მარგალიტი სიდიდით მტრედის კვერცხს არ აღემატება (შდრ. ნ. ქოიავა, გვ. 79. БСЭ. ტ. 16, გვ 56).

შდრ. არაბ.-სპარს. دُر يَتِيم, არაბ. دُرّ يَتِيمَة „ობოლი მარგალიტი“ Pailess pearl (Hava, გვ. 901), sans pareil (Bellot, გვ. ٨٧٩) ან პირდაპირ يَتِيم ან يَتِيمَة „ობოლი“ (იგულისხმება მარგალიტი); „იეთიმი“; ეს სიტყვა გვხვდება ქართულში საკუთარ სახელში: **ი ე თ ი მ გ უ რ ჯ ი ობოლი ქართველი**), აგრეთვე არაბ. فَرِيد, სპარს. يَك دانه ან პირდაპირ يَكه „იაქე, ერთი (მარგალიტი), უნიკუმი, რომელსაც არა ჰყავს წყვილი, ტოლი“.

შდრ. ა. სემიონოვი (Из области воззрений мусульман Средней и Южной Азии на качества и значеие некоторых благородных камней и минералов. Мир Ислама, I, вып. 3 (პეტერბურგი, 1912. გვ. 305).;

„Жумчуг расценивается по весу, причем лучшие по качеству жемчужины, не имеющие пары (они так и называются «сиротами»), весом в мискаль или больше, ценятся весьма высоко“.

„В некоторых исторических хрониках упоминается о такой жемчужинесироте, бывшей в сокровищнице аббасидов: она весила три мискаля и была добыта в Персидском заливе близ острова Харек“.

მარგალიტი ... **ხელისხელ საგოგმანები** (9,2). უმაღლესი ხარისხის დიდი მარგალიტი, მრგვალი ფორმისა, რომელიც ადვილად გორავს ხელის გულზე. შეესატყვისება სპარს غلطان.

შდრ. აჰმედ ხან ქებაბი (اصفهر 1925, გვ 762): „მარგალიტის ხარისხები: თითოეულ ხარისხს აქვს განსაკუთრებული სახელწოდება: პირველი ხარისხი – چغو ჯივენ, რომელიც უკეთესია და უფრო გამჭირვალე, ვიდრე სხვა ხარისხები, განსაკუთრებით თუ ის არის غلطان ღ ა ლ ტ ა ნ, ე. ი. როდესაც აიღებთ ხელის გულზე, აგორდება (იგოგმანებს غلطيدن). მომდევნო ხარისხი ცნობილია يَكه „იაქეს“ (უნიკალურის) სახელწოდებით“.

შდრ. აგრეთვე ა. სემიონოვი (ხს. ნაშრ. გვ. 305): „მარგალიტის საუკეთესო ფორმა არის მრგვალი“ (არაბ. مدحرج „მრგვალი“, სპარს. غلطان ისეთი, რომელიც გორავს, ს ა გ ო გ მ ა ნ ე ბ ი, რუს. перекатывающийся). (იხ. საგოგმანები).

იხ. ი. ნ. მარი, К толкованию одного места в „Витязе в Барсовой шкуре“, Статьи и Сообщения, II, მოსკოვი, 1939, გვ. 137143; აგრ. ნ. მარი, ТР, XII, გვ. 19, შენიშვნ. c; ი. მეგრელიძე, ცისკარი, 11, 1959, № 3, გვ 13.

მარგალიტი ღარიბი უცხო, საუცხოო მარგალიტი (იხ ღარიბი).

რა მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი ღ ა რ ი ბ ი, რა უკეთესი ცხენია (1654,3);

ოქროც რამე წაიტანეს მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი ღ ა რ ი ბ ე ბ ი (1372,1).

მარგალიტი წყობილი ასხმული, აცმული, აკინძული მარგლიტი. (შდრ. ვახტ. ზ. გვ. 377).

გადატ.: ვა, წახდა ვარდი პობილი, ვა, მარგალიტი წ ყ ო ბ ი ლ ი (919,4);

აქამდის ამბად ნათქვამი, აწ მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი წ ყ ო ბ ი ლ ი (7,4).

მარგალიტთან შედარებული ცრემლი:

თვალთათ ვითა მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი ცრემლი ცხელი გარდმოყარა (160,2);
თვალთათ ვითა მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი ცრემლი ცხელი გარდმოთოვა (630,4);
თვალთათ ვითა მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი გარდმოყარა ცრემლი ხშირი (117,1);
ცრემლსა ვითა მ ა რ გ ა ლ ი ტ ს ა ჰყრის ვარდისა დასანაზოდ (141,2).

აგრეთვე კბილები:

კბილნი – ვითა მ ა რ გ ა ლ ი ტ ნ ი, ბაგე – ვარდი ნაპობარი (901,3);
კბილ-მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი, ტან-ალვა, ღაწვ-ბადახშ, ყორან-თმიანი (1583,4);
ხშირად იხმარება უბრალოდ კბილების ეპითეტად:
ვით მ ა რ გ ა ლ ი ტ ს ა გარეშე მოსცავს ძოწისა ბაგითა (961,2);
ვარდი ერთგან შეეწება, მ ა რ გ ა ლ ი ტ ს ა არ აჩენდა (1158,2)

(= ბაგეები შეწებებული იყო და კბილებს არ აჩენდნენ). შდრ. რუსუდანიანი (ი. აბულაძისა და ივ. გიგინეიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1957, გვ. 304, აგრეთვე XVIII): „ქეთევანს ძოწის კარი დაეკლიტა და მარგალიტს ფარავდა“.

ვარდი ერთგან შეეწება მ ა რ გ ა ლ ი ტ ს ა არ აღებდა (1324,4) (= მათ კბილები გამოუჩინეს გაღებულმა ძოწისფერმა ბაგეებმა):

ვნახე ძოწსა მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი გარე ტურფად მოემაზრა (536,3) (= ვნახე, რომ ძოწის ფერი ბაგეები გარედან ლამაზად შემოვლებოდა კბილებს).

შდრ. აბულ. გვ. 262; ა. შან. ლექს., გვ. 367).

მარგალიტი ლალისფერი ნახმარი უნდა იყოს თითქოს ღრძილების ან ბაგეების ეპითეტად (ა. ბარამიძე, კ. კეკელიძე, ა. შანიძე, ლიტერატურა და ხელოვნება, 8, II, 1952, ლიტერატურილი ძიებანი, VIII, 1953, 352; კ, ჭიჭინაძე, ლიტერატურა და ხელოვნება, 6, I, 1952; 15, II; რუსთაველი და მისი პოემა, თბილისი, 1960, გვ. 165, 174; ვ. ნოზაძე, ფერთამეტყველება, გვ. 127).

ბროლ-სადაფნი მ ა რ გ ა ლ ი ტ ს ა ლ ა ლ ი ს ფ ე რ ს ა სცვენ და ჰბურვენ (856,1) (= ბროლ-სადაფივით თეთრი კბილები სცვენ და ევლებიან ლალისფერ ღრძილებს [ბაგეებს?]).

მარგალიტი ტყუბი ორი ერთნაირი მარგალიტი (შდრ. ო ბ ო ლ ი მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი), გადატ. კბილების წყვილი რიგები.

შუა ძოწსა და აყიყსა სჭვირს მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი ტ ყ უ პ ე ბ ი (1164,4);

ჰგავს თუ ტყუპი მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი ზის ბროლისა ხარხაჩოსა (1589,4);

(იხ. თვალ-მარგალიტი, ძოწ-მარგალიტი).

ლიტ.: დ. ჩუბინაშვილი, ლექსიკონი; ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთაველი, 1958, გვ. 239-240; ნ. ქოიავა, ენიმკის მოამბე, III, 1938, გვ. 64,70.

მიხვდომა[1] (0 – 2; აწმყ. მხ. 1. პ. მივჰხვდები, 2. პ. მიჰხვდები; 3. პ. მიჰხვდების; მრ. რ. 3. პ. მიჰხვდებიან; წყვ. მხ. 1. პ. მივჰხვდი; 3. პ. მიჰხვდა; მრ. რ. 1. პ. მივჰხვდით; 3. პ. მიჰხვდეს; კავშ. II, მხ. 1. პ. მივჰხვდე, 2. პ. მიჰხვდე, 3. პ. მიჰხვდეს; მრ. რ. 2. პ. მიჰხვდეთ; 3. პ. მიჰხვდენ; თურმ. მხ. 3. პ. მიმხვდარა და მიჰხვდომია) მისვლა, მიღწევა, მიწვდომა; შეხვდომა, რგება, წილად რგება; შემთხვევა.

მ ი ჰ ხ ვ დ ა (= მივიდა) რასმე ქვეყანასა უგემურსა, მეტად მქისსა (183,1);
მ ი ჰ ხ ვ დ ე ს (= მიალწიეს) არაბთა საზღვართა, რა ვლეს მრავლი ხანები (1503,1);
ღრუბელიცა ვერ მ ი ჰ ხ ვ დ ე ბ ი ს (= ვერ მისწვდება), მე მისრულჯარ სადა, მი, სად! (250,3).
მაგრამ იგი მის ამბისა მსმენელსაცა ვერ მ ი მ ხ ვ დ ა რ ა (= ვერ შეხვედრია) (182,3);
მრგალირი არვის მ ი ჰ ხ ვ დ ე ს (= შეხვდება, ერგება) უასყიდლოდ, უგაჭრელად (162,2);
მ ი ჰ ხ ვ დ ა-თქო (= შეემთხვა-თქო) საქმე რომელი ყოვლთათვის გარდუვალია (158,3);
ვითა მე მ ი ვ ჰ ხ ვ დ ი წადილსა (= როგორც მე მივაღწიე წადილს), ჩემის გულისა ნებასა (213,1);
ავთანდილს მ ი ჰ ხ ვ დ ა სიამე, ვსება სჭირს მას აქ ალისა,
თქვა: „ზედა-ზედა მ ო მ ხ ვ დ ე ბ ი ს ნახვა მის ბროლ-ფიქალისა (42,2-3);
თვით ბიძასა ჩემსა მ ი ჰ ხ ვ დ ა (= ერგო), ვისთა შვილთა აწ დამკოდეს (601, 3).

იხ. ი. აბულ[2]. გვ. 265; ა. შან. ლექს., გვ. 370.

მიჯნური: (არაბ. مجنون მეჯნ͡უნ)

1. „ჯინნის[15] (დემონის, ეშმაკის, ჭინკის) მიერ შეპყრობილი“, „ხელი, გახელებული, გიჟი“. სიტყვის მნიშვნელობა ზუსტად არის განმარტებული თვით ვეფხისტყაოსნის ტექსტში:

მიჯნური შ მ ა გ ს ა გვიქვიან არაბულითა ენითა.
მით რომე შმაგობს მისისა ვერ-მიხვდომისა წყენითა (22,1-2).

შ მ ა გ ი პირდაპირი შესატყვისია არაბული მეჯნ͡უნისა. მისი ძირითადი მნიშვნელობა არის აგრეთვე „ეშმაკი“[16], შემდეგ „ხელი, გახელებული“.

არაბ. მეჯნ͡უნი – ეპითეტი სიყვარულისგან გაგიჟებული კაცისა, შემდეგ გამოყენებული იქნა იმ მოთხრობის გმირის სახელად, რომელიც საფუძვლად დაედო მთელს აღმოსავლეთში გავრცელებულს რომანტიკულ პოემას ლეილასა და მიჯნურის (ლეილ-მეჯნუნიანი) შესახებ.

იხ. Moh. Ben Cheneb, EI, ტ. III, გვ. 102-103; Browne, Literary History of Persia, II, 406 შმდ.: III, 533 შმდ.; IV, 229; Gibb, History of Ottoman Poetry ინდექსი; Крачковский, Избр. Соч. II, გვ. 588; კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტერ. ისტ. ტ. II, 1958, გვ. 384 შმდ.

---

15 არაბ. ჯინნ-ი – ჰაეროვანი ან ცეცხლისებრი გონიერი არსება, რომლის დაჭერა არ შეიძლება და რომელსაც აქვს უნარი, ცვალებადი სახით მოევლინოს ადამიანს. მუსლიმანური წარმოდგენით ჯინნები არიან შექმნილი უკვამლო ცეცხლის ალისაგან, განსხვავებით ადამიანებისა და ანგელოსებისაგან, რომლებიც გონიერ არსებათა სხვა კლასს შეადგენენ და შექმნილი არიან თიხისა და სინათლისაგან. ჯინნები შეიძლება იყვნენ როგორც კეთილნი, ისე ბოროტნი. განსაკუთრებით დიდ როლს თამაშობენ ისინი ფოლკლორში (ათას ერთ ღამეში და სხვ.) იხ. جن, عفريت, სიტყვები: جن, عفريت, غول, Lane, Modern Egyptians, ინდექსი s. v.; D. B. Macdonald. KI, I, გვ. 1091, შმდ., იქვე ლიტერატურა.

16 ეტიმოლოგიურადაც „შ მ ა გ ი“ იგივე სიტყვაა, რაც ე შ მ ა კ ი. მ. ანდრონიკაშვილი, ენ. ისტ. შრომები, II, 193.

2. შეყვარებული; საყვარელი, სატრფო.

ნუთუ კულა მიჰხვდენ მიჯნურნი ერთმანერთისა ხლებასა (1266,4);

მერმე, ჩემი მიჯნური ხარ, დასტურია არ ნაჭორად (130,3);

ან ვისიმე მიჯნურია, საყვარელი ეგონების (1183,3);

გამიკვირდა, მიჯნურისა თაყვანება ექმნა ვისმცა? (372,3).

(იხ. გამიჯნურება, მინურობა, სამიჯნურო).

შდრ. ვახტ. კთ, გვ. 378; თეიმ. 2,3; 9,2; 29,1; 867,1; 905; 1; აბულ[2]. გვ. 309-310; ა. შან., ლექს., გვ. 370.

მოღალატე: ღალატის ჩამდენი, გამცემი, მუხანათი.

კაცი ცრუ და მოღალატე ხამს ლახვრითა დასაჭრელად (162,4);

ორგული და მოღალატე ნამსახურსა დავამგვანე (468,3);

(= ორგული და მოღალატე სამსახურეობრივი მოვალეობის კარგად შემსრულებელს, დამსახურებულს დავამგვანე; შან., ლექს.);

ყოვლი ცრუ და მოღალატე ღმერთსა ჰგმობს და აგრე ცრუობს (776,2).

(იხ. ღალატი).

უვაჭრელი: **უვაჭრელად** *ზმნსრ.* ვაჭრობის გარეშე, ისე რომ არ ივაჭროს.

მარგალიტი არვის მიჰხვდეს უსასყიდლოდ, უვაჭრელად (162,3).

(იხ ვაჭრობა). შდრ. კომენტარიები.

უსასყიდლო: **უსასყიდლოდ** h. I.; *ზმნსრ.* სასყიდლის გარეშე, უფასოდ, მუქთად.

მარგალიტი არვის მიჰხვდეს უსასყიდლოდ, უვაჭრელად (162,3);

თუმცა ეს სიტყვა ვეფხისტყაოსანში ერთხელ არის ნახმარი, ქართულში იგი საერთოდ ძალიან გავრცელებულია, დაწყებული უძველესი დროიდან. შდრ.: „უსასყიდლოდ მიგიღებიეს, უსასყიდლოდცა მისცემდით“ (მათე, 10,8) (= ბერძნ. δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε = სომხ. Ձրի առիք՝ և Ձրի տուք = даром получили, даром давайте).

უ ს ა ს ყ ი დ ლ ო ნიშნავს ძველ ქართულში აგრეთვე ძვირფასს, ფასი რომ არ დაედება ისეთს. შდრ. უ ს ა ს ყ ი დ ლ ო მ ა რ გ ა ლ ი ტ ი დავითნის მიმართ გიორგი მთაწმიდელის ცნობილ ანდერძში: „უკეთუ მე გლახაკმან ესოდენი ჭირი ვნახე და ესე უ ს ა ს ყ ი დ ლ ო ჲ მ ა რ- გ ა ლ ი ტ ი არა დავიცონე აღწერად განმანათლებელად მკითხველთა და მსმენელთა, მას ორთა სიტყუათა დაწერად რად ზარ-აც?“ (ფსალმუნი, მზექალა შანიძის გამოცემა, თბილისი 1969, გვ. 027); აგრეთვე „უსასყიდლო მარგალიტი, ხატი ივერიისა“ (პროლოგ-სვინაქსრის ქართული თარგმანი XVII საუკ., ტ. რუხაძე, თბილისი, ქართულ-რუსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან VXI – VXIII სს. თბილისი, 1960, გვ 169). ვეფხისტყაოსნის ტექსტის ხსენებულ ადგილას სიტყვა მაინც ჩვეულებრივი მნიშვნელობით უნდა იყოს ნახმარი (შდრ. კომენტარიები, სტრ. 162).

ყმა (= ყრმა) 1. პირვანდელი მნიშვნელობაა „თოთო, ჩჩვილი ბავშვი“ (შდრ. ლუკა 1,41: „აღიმღერნა ყრმამან მუცელსა მისსა“ (C) = „ჰკრთებოდა ყრმაჲ იგი მუცელსა მისსა“ (DE) = խաղաց մանուկն յորովայնի նորա = რუს. Взыграл младенец во чреве её; აგრეთვე მათე 2,13: „აღდეგ და წარიყვანე ყრმაჲ ესე და დედაჲ მაგისი, და ივლტოდე ეგჳპტედ“ = ბერძნ. ἐγερθεὶς παράλαβε τὸ παιδίον καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ, καὶ φεῦγε εἰς Ἄιγυπτον ... = სომხ. Արի՛ առ զմանուկդ և զմայր իւր, և փախիր յԵգիպտոս = რუს. Возьми младенца и матерь его, и беги в Египет) უმთავრესად მამრ. სქესისა: ვაჟი, ვაჟიშვილი (საპირისპირო მნიშვნელობაა ქალი):

ღმერთმან არ მომცა ყმა-შვილი[17] (= ვაჟიშვილი), ვარ საწუთროსა თმობითა (63,2);

ყმა არ მოგვცა, ქალი გვივის, ვისგან შუქი არ გვაკლია (508,3);

აჰა, მიჰხვდეს შესაფენი ყმა ქალსა და ქალი ყმასა (1468,4).

იხ. ი. აბულ.[2] გვ. 285.

2. ახალგაზრდა, ყმაწვილი (საპირისპირო მნიშვნელობაა ბ ე რ ი):

იგი მარტო გაპარულა, ყ მ ა არ ახლავს, არცა ბ ე რ ი (828,3);

რაცა მითხრა, სიკვდილამდის არვის ვუთხრა სულიერსა,

არა ბ ე რ ს ა, არა ყმასა, მოყვარესა, არცა მტერსა (1154, 1-2);

ვერ ნახეს შენი მნახავი, ვერცა ყ მ ა, ვერცა ბ ე რ ი ა (289,3);

3. მსახური; ვასალი, ვასალურ დამოკიდებულებაში მყოფი პირი (საპირისპირო მნიშვნლობაა პ ა ტ რ ო ნ ი):

თანა ყ მ ა თ ა წამოგატან, იმსახურენ, იახლენი (1018,2);

„ასრე გითხრა, სამსახური ჩემი გმართებს ამად ორად:

პირველ ყ მ ა ხ ა რ, ხორციელი არვინა გვყავს შენად სწორად (130,1-2);

პირველ, ყ მ ა ვ ა რ, წასლვა მინდა პ ა ტ რ ო ნ ი ს ა სამსახურად, – (154,1);

მე ვარ ყ მ ა როსტან მეფისა, მოყმე არაბეთს ზრდილობით (992,1);

„ვის ასმია პ ა ტ რ ო ნ ი ს ა ჭირსა შიგან ყ მ ი ს ა რიდი?! (782,2).

4. ვაჟკაცი, რაინდი, ჭაბუკი.

კიდობანი გახსნეს, პოვეს მუნ აბჯარი სამი ტანი,

რასაცა ვით შეიმოსნენ მეომარნი სამნი ყ მ ა ნ ი (1369,12);

თქვა: ყ მ ა ვინმეა ჭაბუკი, არა ჩვენებრვე რიდითა (1036,2).

ძირითადი მნიშვნელობით, აგრეთვე როგორც სოციალური ტერმინი შეესატყვისება დასავ. ევროპის საშუალო საუკუნეების Puer, pueri, Knabe-ს (H. Brunner. Deutsche Rechtsgeschichte, I, 371-372; ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, II, ნაკვ. I, გვ. 102), შდრ. აგრეთვე არაბ. غلام და فتى (იხ. R. Brunschwig, ʻAbd, EI, NE, ტ. I, გვ. 24-40; აგრეთვე А. Ю. Якубовский. Махмуд Газневи. Фердовси. Ленинград, 1934, გვ. 51. შმდ.).

კარგი ყმა 1. ყმა რომელიც „ყმებრივი მსახურების“ მოვალეობას

17 შდრ. ყმაწვილი.

პირნათლად ასრულებდა; „შეწყალებული“, ე. ი. რაიმე მოხელეობით, უპირატესობით, „საპატიო“ ან „სახარაჯო“ ქალაქ-ციხე-სოფლებით თუ მიწებით დასაჩუქრებული (ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, წ. II, ნაკვ. I, გვ. 82, იქვეა მითითებული ადგილები ძველი ქართული ძეგლებიდან: შდრ. აგრეთვე, ნ. მარი, TP, XII, გვ. XI, შნშვნ. 4);

2. კარგი ვაჟკაცი, გმირი, რაინდი.

კ ა რ გ თ ა ყ მ ა თ ა ს ა ვიქმოდეთ მოწმად ჩვენთანა ხლებასა (68,3);
ხელმწიფისა შვილსა გითხრობ კ ა რ გ ს ა ყ მ ა ს ა, გულოვანსა (1186,1).

შდრ. ხევსურული კ ა ი ყ მ ა (საპირისპ. ც უ დ ი ყ მ ა):

კ ა ი ყ მ ა, მგელი, არწივი, არც ერთ არ გაიწურთნება;
მგელი არ მაშლის მგლობასა, კ ა ი ყ მ ა მამაცობასა,
არწივი არწივობასა, მთის ყურეს ნადირობასა.

(ბ. გაბუური, ხევსურული მასალები, წელიწდეული, 1, 1923-24, გვ. 244).

კ ა ს ყ მ ა ს ნუ შურობთ სოფლელნო: კ ა ი ყ მ ა სოფლის ფასია,
კ ა ი ს ყ მ ი ს ცხენი, აბჯარი თავდათავ ცუდის ფასია (იქვე, გვ. 245);
კ ა ი ყ მ ა მაშინ გატყდების, რა ღვინო დაძვირდებისა.
ც უ დ ი ყ მ ა მაშინ გატყდების, რა ომი დაჯშირდებისა (იქვე, გვ.245).

შდრ. აგრეთვე ა. შანიძის ლექსიკონი, იქვე, გვ. 309; ა. შანიძე, ხალხური პოეზია, თბილისი, 1931, გვ. 122 შმდ.; ქს. სიხარულიძე, ქართული ხალხური სიტყვიერება, ქრესტომათია II, თბილისი, 1961, გვ. 9.

(იხ. მოყმე, ყმაწვილი, პატრონყმანი, საკარგყმო; უმისყმისოდ; შდრ. მონა).

ჭრელი (ჭრელისა) 1. ფერადი, ფერად-ფერადი (საქონელი და მისთ).

ადგა და კაბა ცაიცვა, მჯობი ყოვლისა ჭ რ ე ლ ი ს ა (121,2).

(შდრ. ჭრელობა).

2. სიცრუე, ტყუილი; სიცბიერე, მაცთურობა (საპირისპირო მნიშვნელობაა მ ა რ თ ა ლ ი).

ყმამან უთხრა: მომისმინე, მართლად გითხრობ, არა ჭ რ ე ლ ა დ (162,1);
რადმცა რა ჰკადრე მეფესა თხრობა რასაცა ჭ რ ე ლ ი ს ა! (1489,3).

იხ. კომენტარიები. შდრ. ვისრამიანი, ალ. ბარამიძის, პ. ინგოროყვას და კ. კეკელიძის რედაქციით. ლექსიკონი იუსტ. აბულაძისა, გვ. 396; *მისივე*, ვეფხ.-ტყ.-ის ლექსიკონი, გვ. 293; შაჰნამეს ლექსიკონი, ტ. II გვ. 631).

ჭ რ ე ლ ი სემასიოლოგიურად შეესატყვისება სპარს. رنگ, როლის მნიშვნელობა ისე, როგორც ქართული ჭრელისა, არის: 1. ფერი; ფერადი, ფერად-ფერადი; 2. სიცრუე, ტყუილი, სიცბიერე, მაცთურობა, خدا رنگ ან بی رنگ მოტყუება. იხ. Zenker, გვ. 469. Гафаров, Перс.русск. словарь, s.v.; Мюллер, Перс.русск. Сл. s.v.

ხამ: (ჴამ): *ხამს (ამ სიტყვისაგან გვხვდება შემდეგი ფორმები: აწმყ. I პ. ვ ხ ა მ ; III პ. ხ ა მ ს და პარალელური ფორმა ემფატიკური დაბოლოებით – ხ ა მ ს ა; ნამყ. უწყვ. III პ. ხ ა მ დ ა და ხ მ დ ა)* ჯერ არს, საჭიროა, უნდა; შეიძლება.

თუ მიჯნური ვარ, ერთი ვ ხ ა მ ხელი მინდორთა მე რებად (784,1) (= თუ მიჯნური ვარ, მე ხელმა ერთმა უნდა ვიარო მინდვრად);

ხსოვნა არა ხ ა მ ს ჭირისა (696,2) (= საჭირო არაა ჭირის, უბედურების ხსოვნა);

მაშინ მისგან აღარა ხ ა მ ს გარდასრულთა ჭირთა ხსოვნა (211,4);

ხ ა მ ს, თუ მისთვის სიკვდილსა და ჭირსა თავი არ დაჰრიდოს (306,2) (= მისთვის სიკვდილსა და ჭირს თავი არ უნდა აარიდოს);

კაცი ცრუ და მოღალატე ხ ა მ ს ლახვრითა დასაჭრელად (162,4) (= ლახვრით უნდა დაიჭრას);

მიბრძანა თუ: „გონიერი ხ ამ ს აროდეს არ აჩქარდეს“ (539,1);

ბრძენი ხ ა მ ს მისად მაქებრად და ენა ბევრად ასული (33,4) (= ბრძენია მის მაქებრად საჭირო ბევრჯელ – ათიათასჯერ – ასი ენა).

ხ ა მ ს ა, კაცმან პატრონისა საწყინარსა არ დახედნეს (758,1);

გავიტანე ხათუნები, – მათი ჭმევა ჩემგან ხ ა მ ს ა (1125,1);

შესთვალა ზეპირ, რაცა ხ მ დ ა, სრულად, მართ ვითა ჰგია, მან (1324,3) (= შესთვალა მან ზეპირად, რაც საჭირო იყო, სრულად, სწორედ, როგორც იყო);

უსისხლოდ მოვკალ იგი ყმა, თუცა ხ მ დ ა სისხლისა დენით 9557,4) (= უსისხლოდ მოვკლ ის ყმა, თუმცა საჭირო იყო, რომ მომეკლა სისხლის დენით).

მართლად იჯავრეს, წუნობა მათი თუ ესე ხ მ დ ა ვითა (604,1) (= მართლად იწყინეს, თუ როგორ შეიძლებოდა მათი ეს არაფრად ჩაგდება).

კაცი ხ მ დ ა, მისთა მჭვრეტთათვის ღონემცა ეაჯა რისა (613,3) (მნიშვნელობისათვის იხ. ა ჯ [ე] ბ ა).

იხ. საბა, გვ. 461; იუსტ. აბულ.[2], გვ. 294; ა. შან., ლექს., გვ. 396.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ბარამიძე ალ., შოთა რუსთაველი, თბილისი 1958;
2. ბერძენიშვილი ნ., „მოკიდებულისათვის“, მიმომხილველი, I, 1949;
3. ნოზაძე ვ., ვეფხისტყაოსნის საზოგადოებათმეტყველება, 1958.
4. ჯანაშია ს., ქართული პარტონყმობის ბუნებისა და წარმოშობის საკითხთათვის, შრომები, 1950;
5. Бердзенишвили Н., Очерк из истории развития феодальных отношений в Грузии (XIIIXIV в.), Тбилиси , 1938;

ქეთევან გოდერძიშვილი

ტოპონიმ აღაიანისათვის

90-იან წლებში გახლდით კასპის რაიონში ტოპონიმთა მოსაძიებლად და ჩასაწერად. დასანანია, რომ ვერ გამოვეცი კასპის რაიონის ტოპონიმთა ლექსიკონი შექმნილ გაუგებარ და მძიმე გარემოებათა გამო. საბედნიეროდ, „კასპის რეგიონის ტოპონიმია“ 2021 წელს გამოსცა პროფ. ვახტანგ მაღრაძემ.

გამოკვეთილად მახსოვს, სოფ. აღაიანის მოსახლეობა როგორ აპროტესტებდა ამ ტოპონიმს.

ცნობილია, ჩვენს ქართულ სინამდვილეში ბევრი უცხო წარმომავლობის ლექსიკური ერთეული, მათ შორის, ბევრი ტოპონიმი ისეა გათავისებული, რომ მხოლოდ მაშინ ვიგებთ მათს არაქართულ წარმომავლობას, როცა მივმართავთ ლინგვისტურ ეტიმოლოგიას. ხშირ შემთხვევაში, მიუხედავად ტოპონიმთა უხცოური წარმომავლობისა, მათი ერთი ნაწილი ორგანულად ჯდება ქართულ სინამდვილეში. ქართული სივრცე იღებს მათ, თავისად მიიჩნევს და ისევე აყენებს ქართული წარმომავლობის ტოპონიმთა გვერდით, როგორც ეს ხდება აპელატივებში. მაგ., ზოგადი არსებითი სახელი ფანჯარა, აზნაური... უპირობოდაა დამკვიდრებული ენაში, იგივე ითქმის საკუთარ არსებით სახელზე სიღნაღი...

ამ ტიპის ლექსიკურ ერთეულთაგან განსხვავებით, არის უცხო წამომავლობის სიტყვები, რომელთა მიმღებლობა ძალიან დაბალია, მაგალითად, კასპის მუნიციპალიტეტის ერთ-ერთი სოფლის სახელი **აღაიანი.**

უნდა შევნიშნოთ - ეს სახელი ჰქვია სოფელს, რომელსაც ირგვლივ აკრავს ქართულენოვანი ონიმებით სახელდებული ადგილები, ასეთებია:

1) ორი სოფელი ქართულენოვანი ტოპონიმებით - საქადაგიანო და ხიდისყური, რომლებიც შედის აღაიანის თემში. აღაიანი თემის ცენტრია,

2) აღაიანს ესაზღვრება ნამოსახლარითა და სამაროვნებით გამორჩეული წმინდა ქართულენოვანი ონიმით სახელდებული საკმაოდ მოზრდილი ტერიტორია, ტოპონიმით რიყიანები//რიყიანების ველი,

3)ასევე ესაზღვრება, რაც მეტად მნიშვნელოვანია, თუნდაც ამ სოფლის ეტიმოლოგიისათვის, ცნობილი თხოთის მთა.

4) თავად სოფელი მდებარეობს მუხრანის ვაკეზე. არქეოლოგიური

გათხრებით დასტურდება, რომ აქ ხშირი მუხნარი, მუხის ხეების, ტყეები იყო, „რაზეც მეტყველებს ცოცხალი ტოპონიმი მუხრანი, რომელიც მუხნარიდან არის წარმომდგარი“. მეტიც, აქ შემორჩენილიაო ონიმები: „მუხის მიწა“, „მუხის ადგილი,“ „მუხა“, „წმინდა მუხა“(ბოხოჩაძე, 1981, 6). აქვე ავტორი იმოწმებს ვახუშტი ბაგრატიონის სიტყვებსაც: „მუხრანმან მოიგო სახელი ესე მუხათაგან...“ დროთა განმავლობაში მუხნარი გაიჩეხა შემოსეულთაგან.

მაშ რატომ შუა ქართლში ქართულენოვან ტოპონიმთა შორის ადგილობრივთათვის მიუღებელი ტოპონიმი აღაიანი? [1]

ცნობილია, რომ პირველად ეს ტოპონიმი დადასტურებულია **1459** წელს (ქსე, 2). დავინტერესდი ამ ცნობით და მივაკვლიე, რომ ტოპონიმი აღაიანი **1398** წელთანაც არის დაკავშირებული:

„აღაიანი სოფელი. მისი შეწირულობის წიგნი განუახლა ალექსანდრე მეფემ მცხეთის სვეტიცხოველს (**1398.** XII, Hd-8712) - შედიოდა სამთავნელის სამწყსოში, მართებდა სამთავისისათვის გამოსაღები (1459. Ad-559, 604)... სიმონ მეფემ განუახლა სვეტიცხოველს აღაიანის შეწირულობა (1559... აღაიანელები მოწმეები იყვნენ ამ აქტისა (1630. XII. 27)... ნაზარალიხანმა ამილბარ მაღალაძეს უბოძა აღაიანში ვარდიაშვილი (1777).“ - ეს ციტატა მოზრდილი ფორმით იმიტომ მოვიყვანეთ, რომ უფრო სარწმუნო იყოს, ფრჩხილებში მოთასვსებული ციფრები წლების აღმნიშვნელია. სოფ. აღაიანის მოხსენიების თავდაპირველ წლად კი დადასტურებულია 1398 წელი. ბევრით არა, მაგრამ 60 წლით გადაიწია ამ ტოპონიმის ფუნქციონირებამ და არა სოფლის არსებობამ. სოფელი რომ ძველი წელთაღრიცხვის პირველ ათასწლეულშიც არსებობდა, კარგად ჩანს იმ არქეოლოგიური გათხრებიდან, რომელიც დაწვრილებით აქვთ წარმოდგენილი მეცნიერებს (ბოხოჩაძე, 1981; მირიანაშვილი, 1983; დუნდუა, 1987).

სოფელს სახელი იმ ძველ საუკუნეებში, ბუნებრივია, ერქმეოდა, მით უმეტეს, ჯერ კიდევ „ ძვ. წ-ის I ს-ის II ნახ-დან და ახ, წ-ის I ს-ში აღაიანის მიდამოებში ყალიბდება დამოუკიდებელი ქალაქი მაღალგანვითარებული ხელოსნობით, მიწათმოქმედებით, მჭიდრო სავაჭრო ურთიერთობით მაშინდელ ცივილიზებულ სამყაროსთან“ (მირიანაშვილი, 1983, 109-110)[2]. მეტიც, „ანტიკურ ხანაში, ძვ.წ. IV - ახ. წ- IVსს აღაი- ანის ტერიტორია მჭიდროდ უნდა ყოფილიყო დასახლებული...“ (ბოხოჩაძე, 1981, 35).

სავალალოდ, ჯერჯერობით არც 1398 წლის წინა პერიოდის სოფლის სახელდებაა ცნობილი. პირობითად შეიძლება დავუშვათ, რომ იყო „აღაიანი“. წინასწარ ვაცხადებ, რომ ტოპონიმის მრავალსაუკუნოვანი

---

1 ასეთი შემთხვევები არ არის იშვიათი საქართველოს ტერიტორიაზე, მაგრამ ჩვენ განვიხილავთ აღაიანს.

2 საინტერესო გამოკვლევები აქვს სოფ. აღაიანში ს. მაკალათიას. ერთერთი ინვენტარი მან IV-V სს დაათარიღა (ს. მაკალათია, 1941, გვ. 86-90)

არსებობა ხელს არ შეუშლის ამ ტოპონიმის სხვა ტოპონიმით ჩანაცვლებას ან, როგორც ქვემოთ დავინახავთ, გაქართულებას.

ფაქტობრივი მონაცემებით, ტოპონიმმა ამ ფორმით 1398 წლიდან გაძლო. ეს სიტყვა ფიგურირებს სხვა ტოპონიმებშიც (მაგ., აღაიანის მინდორი...) და, რაც მთავარია, ეს სიტყვა ფიგურირებს 1625 წლის ბრძოლის სახელად. ეს ბრძოლა, ვფიქრობ, მნიშვნელობით, გამარჯვების აპოთეოზით დიდად არ ჩამოუვარდება მსოფლიო მნიშვნელობის დიდგორის ბრძოლას. ისე როგორც დიდგორის მარცხი ქართველებისთვის გამოიწვევდა „საქართველოს ჭიშკრის“ ალბათ სამუდამო დახურვას, აღაიანის ბრძოლაში გიორგი სააკაძის მეთაურობით სპარსელებზე გამარჯვებამ საქართველო იხსნა სამუდამო გამაჰმადიანებისაგან. ალბათ უფრო იოლია დაკარგული ტერიტორიის დაბრუნება, ვიდრე მაჰმადიანობიდან მობრუნება. აი, ასეთი ბრძოლის სახელდებაში ტოპონიმ „აღაიანის“ ფიგურირება იმის მაუწყებელია, რომ ტოპონიმი აღაიანი საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ლექსიკურ ერთეულად იქცა - ტოპონიმიდან მივიღეთ კონფლიქტონიმი (ბრძოლის, ომის სახელდების აღმნიშვნელი ტერმინი).

საგანგებოდ უნდა განვაცხადოთ, მიუხედავად ტოპონიმ აღაიანის მრავალსაუკუნოვანი არსებობისა, მიუხედავად ამ ტოპონიმის საქართველოს ისტორიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ბრძოლის სახელად დაფიქსირებისა, თავად ეს სიტყვა შუაგულ ქართლში იძლევა იმდენად არაეროვნულ განცდას, როგორი წარმომავლობისაც არ უნდა იყოს იგი, რომ დღეს ქართველი ერის გამოფხიზლების, მისი კონსოლიდაციის, ეპოქაში უდავოდ უნდა დადგეს საკითხი აღნიშნული ტოპონიმის შესაცვლელად. მიუხედავად საერთაშორისო-საგარეო პრობლემებისა, ქართველმა ხალხმა მოიცალა შიდაენობრივი, უფრო ზუსტად, შიდატოპონიმიკური საკითხების მოსაგვარებლად, რაც ქართული მეობის კიდევ ერთი გამოვლინებაა და ეს დასაფასებელია.

XX ს-ში უკვე შეიცვალა არაერთი ტოპონიმი. ქართული მიწის არაერთ სოფელს დაუბრუნდა ან მიენიჭა, შეიძლება თქვას, ეროვნული მოწმობა - ქართულენოვანი ტოპონიმი. დღეს დღის წესრიგში უდავოდ უნდა დადგეს ტოპონიმ აღაიანის, ფორმით ამ არასასურველი, ვიმეორებთ, ეტიმოლოგიურად რასაც (არ) უნდა უკავშირდებოდეს, ფორმით მაინც ანტიქართული სიტყვის შეცვლის აუცილებელობა.

***

რას უნდა დავეყრდნოთ ტოპონიმ აღაიანის ნაცვლად სხვა ტოპონიმის მოძიებისას? უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი აშკარა გარემოებები:

1) სოფ. აღაიანის მოსახლეობის 90%-ზე მეტი ქართველი ეროვნებისაა და სწორედ ისინი მოითხოვენ ტოპონიმის შეცვლას, რათა სოფელი, სადაც ისინი სახლობენ, ტოპონიმითაც იქცეს ქართულ გარემოდ.

ადამიანების ყოველდღიური რუტინა არ უნდა დაიძაბოს ეროვნული მეობის შენარჩუნების ფსიქოლოგიური განცდის შეგრძნებით.

2) ამ მოთხოვნას იწვევს ის, რომ:

ა) სამართლიანად თუ არასამართლიანად „აღაიანი“ თურქულ-სომხურ სიტყვადაა მოაზრებული ტოპონიმის დასაწყისში „აღა“-ს , ხოლო აუსლაუტში „იან“ - სომხური გვარის ფორმანტად მიჩნევის გამო, მით უმეტეს, რომ სომხებს ჰყავთ საკმაოდ ცნობილი მწერალი და პედაგოგი ღაზაროს აღაიანი, XIX ს-ის მოღვაწე. სოფლის მკვიდრთა აღქმა საყოველთაოა და სამართლიანი.

***

ახლა, რაც შეეხება ამ ტოპონიმის ეტიმოლოგიას. წარმოვადგენთ სამ ეტიმოლოგიურ ვარიანტს. თავად სიტყვა ერთმნიშვნელოვნად ბერძნული წარმომავლობისა. ამ მოსაზრებამდე მიმიყვანა წმინდა ნინოს კულტმა. მირიან მეფის მიერ ნინოს ღმერთის აღიარება მოხდა თხოთის მთის თხემზე, თხოთის მთის კალთა კი ებჯინება აღაიანს.მათ თბილისი-გორის ტრასა ყოფთ და ეს ტრასაც სოფლის ტერიტორიაა.

საკითხში გარკვევის საშუალებას, ბუნებრივია, ცნობილი ი.ხ. დვორეცკის ლექსიკონი მომცემდა.[3]

წინასწარ უნდა აღვნიშნო - რაც უნდა მისაღები იყოს ერთ-ერთი ჰიპოთეზა ან სამივე სხვადასხვა კუთხით და „აღაიანის“ წყაროდ ჩაითვალოს ქრისტიანული სამყაროსთვის მისაღები ბერძნული სიტყვა, ტოპონიმი „აღაიანი“ უდავოდ უნდა გამოიცვალოს, მას უნდა ჩაენაცვლოს ქართულენოვანი სიტყვა ან **ქართული ვარიანტი** (იხ. ქვემოთ), რათა ქართული სოფლის ქართველ მოსახლეობას მოეხსნას ფსიქოლოგიურად დაძაბული მდგომარეობა და პატივი მიეგოს მათს ეროვნულ სულისკვეთებას.

აღაიანი, როგორც გამოიკვეთა, ბერძნული წარმომავლობის ტოპონიმია. წარმოვადგენთ მის სამგვარ წაკითხვას:

1) **γαῖα** - ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს მდელოს, მოსავლიან მიწას. ახალ ბერძნულში სიტყვის წინ დართული **ά** (პრეფიქსი) მიუთითებს იმ სიტყვის სემანტიკის საპირისპიროდ გაგებაზე (ანტი) აქედან გამომდინარე, **α-γαῖα** არანაყოფიერი, არამიწიან, უმიწო ადგილს ნიშნავს. შდრ.: „არს ადგილი იგი უმიწო“, ანუ ქვაღორღიანი (გიორგი მერჩულე, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“). თუ რომელიმე საკმაოდ მოზრდილი ადგილია საყოველთაოდ ცნობილი სოფელში, ეს არის ტერიტორია ტოპონიმით რიყიანები//რიყიანი ველი, სადაც არქეოლოგიური მონაპოვრის ლომის წილია.

აუსლაუტის **ნი**-დან „**ნ**“ სუფიქსი, საფიქრებელია, გვარის, ოჯახის სახელთა ქართული მაწარმოებელი იყოს, ქართული ენის მთის კილოებში

---

3 ბერძნული სიტყვების მოძიებაში დახმარება ვთხოვე გრეცისტებ: ჯული შოშიაშვილსა და ქეთევან ჯერვალიძეს.

მატოპონიმებელი პერსპექტივით: კაიშაურ-ნ-ი, სეთურ-ნ-ი, ბაკურ-ნ-ი...

2) **αγαῖα** ფორმა, მეორე მხრივ, შეიძლება უფრო გავასულიეროთ. ამოვიდეთ ისევ **Γαῖα**-დან: **Γῆ**. ქართულად გაია/ღაია = მიწა, წინ **α**- ხმოვნის, სიტყვის საპირისპირო შინაარსში გადამყვანის დართვით მიღებული სიტყვა **ἀ-γαία**, შეიძლება აღვიქვათ არა მარტო როგორც არამიწიანი, არამედ, ერთდროულად, **არამიწიერი**. ხოლო **არამიწიერი**, **არაქვეყნიური** (ქვეყანა=მიწა ძვ.ქართულში), გარკვეულწილად, წმინდანის სინონიმია. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, და უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ეს სიტყვა ფიგურირებს იმ ტერიტორიაზე, რომელიც ებჯინება დღეს საკრალურადაც ქცეულ თხოთის მთას, ვინ უნდა იყოს ეს წმინდანი, ეს არამიწიერი სულიერების მქონე, თუ არა კაბადოკიელი ნინო.

3) ცნობილია ბერძნული სიტყვა **ἅγιος** (ჰაგიოს), იგივე **წმინდანი**, მდედრობითი სქესის აღნიშვნისას გვაძლევს ჰაგია> **„ἁγία“** -ს. „როგორც ნათარგმნი, ასევე ორიგინალურ ქართულ თხზულებათა ხელნაწერები... ერთხმად იცავენ γ-ს გადმოცემის პრინციპს [e] [i] ხმოვნების წინ ველარული ხშული „გ“ - ით, ხოლო [a] [o] [u]-სა და თანხმოვნების წინ ველარული სპირანტი „ღ“-თი“ (ნ. მახარაძე, 1978: 48). ბერძნულში გ>ღ მონაცვლეობისას (მჟღერის ყრუ ფშვინვიერში გადასვლა) დიალექტებში უცხო არ არის ამ ფორმისთვის („**ἁγία**“) **α**- ალფას გაჩენა ἁγ[α]ία -ინფიქსად, ანუ **γ** ბგერის შემდეგ **ἁ** ვოკალის გაჩენა და მიიღება **αγαῖα**, რაც ქართულ გარემოში შეთვისებული ფორმადარღვეული გრეციზმია (შდრ.: აღამემნონი, აღათონი,„ქართლის ცხოვრება“ ან სიტყვა ლოღიკა< ლოგიკა). ნ-ც, როგორც აღვნიშნეთ, ბერძნულ სუფიქსად მიიჩნევა (გვარის, სახეობის აღმნიშვნელად)... ყოველ შემთხვევაში ამ სიტყვაში ფიგურირებს სიტყვა „წმინდანი“ (წმინდანთა)

თუკი ბოლო ორი ბერძნულენოვანი ეტიმოლოგიის მიხედვით ტოპონიმ„აღაიანში“ამოვიკითხავთსიტყვა„წმინდანს“,დასამართლიანადაც, ვიმეორებთ, ეს გზა, ისტორიული ფაქტის გათვალისწინებით, ერთადერთ დასკვნამდე მიგვიყვანს:

ენა სიტყვათა ნიშანია. რადგან ბერძნული წარმომავლობის აღაიანი ქართული ენობრივი ნიშნით აღიქმება, და ეს არც არის გასაკვირი, რომ თურქულ-სომხურ ლექსიკურ ერთეულად, ამიტომ სავალდებულოა მიღებულ იქნეს ხალხის ხმა, მით უმეტეს, რომ არ უარვყოფთ ბერძნულ საფუძველს, პირიქით, მასზე დაყრდნობით, შესაძლებლობა გვეძლევა და ეს შესაძლებლობა უნდა გამოვიყენოთ - სოფელს ეწოდოს **წმინდანინო**// **ნინოწმინდა**.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ბოხოჩაძე ა., არქეოლოგიური გათხრები აღაიანსა და ძალისში, ნასტაკის არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები I, გამომცემლობა „მეცნიერება," თბილსი, 1981 .2. Дворецкий И. Х. , Древнегреческо-русский словарь (в 2-х томах). Под ред. чл.-кор. Акад. наук СССР проф. С. И. Соболевского ; Москва : ГИС, 1958.
2. დუნდუა თ., „სოფ. აღაიანის ისტორიიდან ნუმიზმატიკური მასალების მიხედვით, მასალები საქართველოს სოფლების ისტორიისათვის, ნაკვეთი მესამე, თსუ .გამომცემლობა, 1987.
3. მაკალათია ს., „არქეოლოგიური აღმოჩენები საქართველოში: ს. კობიანში, დაბლაგომში და აღაიანში". საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, 1941)
4. მახარაძე ნ., ბიზანტიური ბერძნულის წარმოთქმის საკითხები, გამომცემლობა „მეცნიერება", თბილისი, 1978 .
5. მირიანაშვილი ნ., შიდა ქართლის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, გამომცემლობა „მეცნიერება"თბილისი, 1983.
6. ქსე, 2, 1977.

KETEVAN GODERDZISHVILI

IN RELATION TO THE TOPONYM AGHAYANI

Summary

A certain part of foreign languages' toponyms was taken over by the Georgian reality (e.g., Sighnaghi [siγnaγi]...). In Georgia, there are also words of foreign origin, used as toponyms, acceptance of which is very low. This type is the name of one of the villages of Kaspi municipality – Aghayani [ayaian-i]. Because of its two preceding syllables – "aya" - it is perceived as a Turkic word, in this case the population could not accept the toponym containing it. Added to this is the identification of "yan [ian]" with the formant of an Armenian surname ending. Actually Aghayani is a toponym of Greek origin. According to the Greek etymology, we read the word "saint" in toponym "Aghayani [ayaian-i]". Considering that Aghayani borders the famous Tkhoti [txoti] mountain, which has a sacred role and is connected with the name of St. Nino, we propose to replace toponym, containing the Greek word "saint", but unacceptable for the Georgian population because of a certain sign, with a name transparent to the Georgian reality and name the village "Tsminda Nino" [c'minda nino] (Saint Nino) // Ninotsminda [ninoc'minda].

ხვთისო მამისიმედიშვილი

ინგუშებისა და ჩეჩნების აღმნიშვნელი ქართული ეთნონიმები და მათი ისტორიული დინამიკა

საქართველო კავკასიის შუაგულში მდებარეობს და მას კავკასიის თითოეულ ხალხთან უძველესი დროიდან უშუალო კულტურულ-ეკონომიკური და სამხედრო-პოლიტიკური ურთიერთობა ჰქონდა. ქართველები თავიანთ მეზობლებს კონკრეტული ქართული ეგზონიმებით იცნობდნენ. სწორედ ქართველების წინაპრების მიერ არის შექმნილი ეთნონიმები: ხუნძი, დიდოელი, ქისტი, აფხაზი, დურძუკი, სომეხი, ოსი, და სხვ.

მსოფლიოს ენებში კავკასიის ხალხებთან დაკავშირებით ზოგიერთ შემთხვევაში ის ეთნონიმები გავრცელდა, რომლებიც თავის დროზე ქართველებმა დაარქვეს თავიანთ ისტორიულ მეზობლებს, მაგალითად, აფსუებს - აფხაზი, ირონებს - ოვსი. ქართული ენის განსაკუთრებულ გავლენაზე მიუთითებს ისიც, რომ ჩრდილოეთ კავკასიის ზოგიერთი კუთხის გეოგრაფიული სახელწოდება მსოფლიო ენებში ქართული მატოპონიმირებელი „-ეთ“ სუფიქსით გადავიდა: «Ос-**ет**-ия», «Ингуш-**ет**-ия» (შდრ. კახ-**ეთ**-ი, თუშ-**ეთ**-ი, სვან-**ეთ**-ი, მთიულ-**ეთ**-ი, მესხ-**ეთ**-ი, ხევსურ-**ეთ**-ი, იმერ-**ეთ**-ი და სხვ.) ქართული მატოპონიმირებელი **-ეთ** სუფიქსი გვხვდება ჩრდილოეთ კავკასიის სხვა გეოგრაფიულ სახელებშიც, მაგ., დიდო-**ეთ**-ი, ოლგ-**ეთ**-ი. მეზობელი ხალხების გეოგრაფიულ სახელებში ქართული მატოპონიმირებელი **-ეთ** სუფიქსის გაჩენა ქართული ენისა და ქართული კულტურის გავლენით შეიძლება

აღსანიშნავია, რომ ქართული ენა ჩეჩნებსა და ინგუშებს ისტორიის სხვადასხვა პერიოდში განსხვავებული ეგზოეთნონიმებით იცნობდა, რომელთა შინაარსი ხან ფართოვდებოდა და ხანაც ვიწროვდებოდა.

ჩეჩნეთისა და ინგუშეთის, ინგუშებისა და ჩეჩნების აღსანიშნავად ქართველი მწერლები და მეცნიერები, ზოგადად, ქართველები უძველესი დროიდან ქართულ ენაში დამკვიდრებულ ეთნონიმებს იყენებდნენ. ეს ტრადიცია ნაწილობრივ დღესაც გრძელდება, რადგან ქართველი მთიელები, მაგალითად, მოხევეები, თავიანთ ინგუშ მეზობლებს დღესაც „ქიშტებს“ უწოდებენ. მაგრამ მოხდა ისე, რომ კავკასიის ხალხებთან დაკავშირებით ზოგიერთ ქართულ ისტორიულ ეთნონიმს XX საუკუნიდან

რუსული ენის ძლიერი გავლენით რუსული გზით დამკვიდრებული ეთნონიმები ჩაენაცვლა. აქედან გამომდინარე, თანამედროვე ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ხუნძები იწოდებიან ავარიელებად, ღილღველები ინგუშებად და სხვ. ეთნონიმების გამოყენება დიდ სიფრთხილესა და დაკვირვებას საჭიროებს, რადგან ზოგჯერ ისეც ხდება, რომ ერთ რომელიმე ხალხს სხვა ხალხის სახელს არქმევენ. მაგალითად, მეგრულ ენაში ალანი აღნიშნავს ყარაჩაელს და არა თანამედროვე ოსების წინაპარ ხალხს, როგორც დღეს მკვლევართა ერთი ნაწილი მიიჩნევს. თანამედროვე ოსების წინაპრად ითვლება ირანულენოვანი ხალხი და მათი ენა არასოდეს მიეკუთვნებოდა თურქულ-ალათაურ ენათა ოჯახს, რომელზეც ყარაჩაელები მეტყველებენ. ეთნონიმების აღრევის და სხვა ხალხზე გადატანის არაერთი მაგალითი მოიპოვება მსოფლიოს ხალხთა ენებში. ეთნონიმების სწორი და ზუსტი გამოყენება უაღრესად მნიშვნელოვანია, რადგან ეთნონიმი ადასტურებს ამ კონკრეტული სახელის ქვეშ გაერთიანებული ეთნიკური ჯგუფის ერთიანობას.

ქართულ წყაროებში ინგუშები ხსენდებიან რამდენიმე ეგზოეთნონიმით, ესენია: დურძუკი/ძურძუკი, ქისტი და ღლიღვი. ინგუშების თვითსახელწოდება არის „ღალღაი“. მათი ამჟამინდელი ეთნონიმი „ინგუში“ XVIII საუკუნემდე არ იყო ცნობილი. მისი წარმოშობა უკავშირდება გეოგრაფიულ სახელს, კერძოდ, ვლადიკავკაზის მახლობლად მდებარე დიდ ინგუშურ სოფელ „ანგუშტს“, რომელსაც ვახუშტი ბაგრატიონი თავის ნაშრომში „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ ახასიათებს როგორც დიდ დაბას, „შენობიანს“. მისივე აღწერით, „ანგუსტის მოსახლენი არიან მგზავსნი ჩერქეზთა, რჯულით მოჰმადიანნი, სუნი“ (ვახუშტი 1973: 652). რუსეთის მიერ კავკასიის დაპყრობის შემდეგ მეფის ხელისუფლებამ ადგილობრივი ინგუშები ანგუშტიდან გადაასახლა, იქ კაზაკთა სტანიცა დააარსა და სოფელს სახელად ტარსკოე დაარქვა. მართალია, 1920 წლიდან სოფელს ისტორიული სახელი აღუდგინეს და ინგუშებიც დაბრუნდნენ მშობლიურ მიწაწყალზე, მაგრამ 1944 წლიდან ანგუშტი, სახელწოდებით ტარსკოე, ჩრდილოეთ ოსეთის შემადგენლობაში მოექცა. როგორც ჩანს, რუსებმა ინგუშები პირველად სოფელ ანგუშტის საშუალებით გაიცნეს და ხალხსაც მთლიანად, სოფლის სახელიდან გამომდინარე, „ინგუშები“ დაარქვეს, რაც შემდეგ რუსული გზით მსოფლიო ენებში გავრცელდა და ამ სახით დამკვიდრდა თანამედროვე ქართულ ენაში.

ამრიგად, რუსული გზით შემოსული ეთნონიმი „ინგუში“ ქართულ ენაშიჩაენაცვლა„ძურძუკს“,„ღლიღვს“,„ღილღველს“და„ქისტს“,რომელი სახელებითაც ქართველები თავიანთ უშუალო მეზობლებს, ინგუშებს, საუკუნეების განმავლობაში მოიხსენიებდნენ და მიმართავდნენ.

ინგუშების მონათესავე ხალხია ჩეჩნები, რომლებიც ქართველებს, კერძოდ, თუშებსა და ხევსურებს ოდითგანვე ემეზობლებოდნენ ჩრდილოეთიდან.

ეგზონიმი „ჩეჩენი“, ასევე, რუსების მიერ შერქმეული და დამკვიდრებული სახელია, რომელიც მომდინარეობს აულ „ჩეჩანის“ გეოგრაფიული სახელიდან. ჩეჩნების თვითსახელწოდება არის „ნოხჩუო“. ქართულ წყაროებში ასევე ხსენდება ენდონიმი „ნოხჩუო“. კერძოდ, მაღალაშვილის სახარების XIV საუკუნის მინაწერის მიხედვით, გიორგი ბრწყინვალის მეფობის დროს (1318-1346) საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქ ექვთიმე III-ს უმოგზაურია საქართველოს განაპირა მხარეში და სწვევია ადგილობრივ ეკლესიებსა და მონასტრებს. პატრიარქს მათ შორის უმოგზაურია „ნახჩეს ხალხებში“ და ქრისტიანული რწმენის განსამტკიცებლად, მისი განკარგულებით, ყველა ეკლესიასა და მონასტერში დაუგზავნიათ სახარება.

XX საუკუნიდან რუსული ენის გავლენით დამკვიდრდა თანამედროვე ქართულ ენაში ჩეჩნების ეთნონიმი „ჩეჩენი“, რომელიც, ცნობილი ეთნოლოგის რ. თოფჩიშვილის ცნობით, პირველად ხსენდება XVIII საუკუნის ორიოდე წყაროში ვახტანგ VI-ის დოკუმენტსა და ერეკლე II-ის საბუთში (თოფჩიშვილი 2007: 66). აღსანიშნავია, რომ ეგზონიმი „ჩეჩენი“, „ჩაჩანის“ ფორმით, XVIII საუკუნეში უკვე ცნობილი იყო ვახუშტი ბაგრატიონისთვისაც. ის თავის ცნობილ ნაშრომში „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ ორიოდე ადგილას ახსენებს ეთნონიმ „ჩაჩანს“. ვახუშტი „აღწერაში“ საუბრობს მდინარე „სონაზე“, „რომელი განვლის ჩაჩანს და მიერთვის ბორაღანს თერგის მდინარეს“ (ვახუშტი 1973: 553). თუშეთის აღწერისას კი ვახუშტი ახსენებს თუშეთის ხეობებს და ასახელებს იმ ქედს, რომელიც ყოფს მათ ერთმანეთისგან: „და განჰყოფს ფარსმანსა და წოვა-გომეწარ-ჩახმართის ჰევთა ქისტ-ღლიღვიდამ წამოსული კავკასი“. როგორც ვახუშტის აღწერიდან ირკვევა, ფარსმანის და წოვა-გომეწარ-ჩახმართის ხევებს ერთმანეთისგან ყოფს ქისტ-ღლიღვიდამ ანუ ინგუშეთიდან „წამოსული“ ქედი. აქვე, როცა ის თუშეთის საზღვრებს ეხება, ახსენებს „ჩაჩანს“. მისი ცნობით, ორივე თუშეთს ესაზღვრება, ვახუშტის სიტყვებით, „მზღვრავს ორსავ თუშეთს: „აღმოსავლით კავკასი ჰავარსა, ჩაჩანსა და ამას შორისი“ (ვახუშტი 1973: 554).

ქართულ ისტორიულ წყაროებსა და ლიტერატურულ ნაწარმოებებში ღლიღვი, ღილღველი ცალსახად ყველგან აღნიშნავს ინგუშს და არსად არ აღნიშნავს ჩეჩენს. აქედან ჩანს, რომ ქართველები უძველესი დროიდან ასხვავებდნენ ამ ორ მონათესავე ხალხს ერთმანეთისგან, რადგან თითოეულ მათგანს ჰქონდა მისთვის დამახასიათებელი და ერთმანეთისგან განმასხვავებელი თვისებები.

როგორ მოიხსენიებდნენ ქართველები ჩეჩნებს, სანამ ქართულ ენაში რუსული გზით შემოსული ეთნონიმი „ჩეჩენი“ დამკვიდრდებოდა? ძველ ქართულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ წყაროებში ჩეჩნები, ყოველ შემთხვევაში თანამედროვე ჩეჩნეთის მთიანეთში მცხოვრები საზოგადოებები: მითხოელები, ჰაჩაროელები, ტერელოელები და მაისტელები, რომლებთანაც ქართველებს უშუალო ურთიერთობა ჰქონდათ, ისევე როგორც ინგუშები, ხსენდებიან ეთნონიმებით: „ქისტი“ და „დურძუკი“.

XI საუკუნის ქართული საისტორიო თხზულების „მეფეთა ცხოვრების“ მიხედვით, გეოგრაფიული სახელწოდება „დურძუკეთი“ მომდინარეობს მითიური ეთნარქის სახელიდან „დურძუკი“, რომელიც, თხზულების ავტორის - ლეონტი მროველის ცნობით, იყო „შვილთა ზედა კავკასისთა უფალ, ძე ტირეთისი“ (ლეონტი მროველი 2012: 16). ქართველი ავტორი ეთნარქ დურქძუკს კავკასის შვილთა შორის გამორჩეულად და აღმატებულად წარმოადგენს: „დურძუკ იყო უწარჩინებულეს შვილთა შორის კავკასისთა. მოვიდა და დაჯდა ნაპრალსა შინა მთისასა, და უწოდა სახელი თვისი დურძუკეთი“ (ლეონტი მროველი 2012: 17). დურძუკებს ქართველებთან უძველესი დროიდან მჭიდრო კავშირი და მეგობრულ-ნათესაური ურთიერთობა ჰქონდათ. მემატიანის ცნობით, ქართველთა პირველმა მეფე ფარნავაზმა „მოიყვანა ცოლი დურძუკელთა, ნათესავი კავკასისი“. ამდენად, ქართველთა სამეფოს პირველი დედოფალი იყო ტომით დურძუკი. დურძუკები აქტიურად მონაწილეობდნენ ქართლის სამეფოს პოლიტიკურ ცხოვრებაში. როგორც ლეონტი მროველი მოგვითხრობს, ქართლის ერისთავებისგან დევნილმა საურმაგმა, ფარნავაზ მეფის ვაჟმა, დურძუკეთს შეაფარა თავი. დურძუკების დახმარებით მან აღკვეთა ქვეყანაში უწესრიგობა და წართმეული სამეფო ტახტიც მალევე დაიბრუნა (ლეონტი მროველი 2012: 31). ქართული ისტორიული წყაროების მიხედვით, დურძუკები ხშირად მონაწილეობდნენ საქართველოს საგარეო ომებშიც. ჯუანშერი მოგვითხრობს იმის შესახებ, თუ როგორ გამოიყვანა გურამ კურაპალატმა სპარსელების წინააღმდეგ საომრად კეისრის ბოძებული განძით „ოვსნი, დურძუკნი და დიდონი და წარუძღუანნა წინა ერისთავნი ქართლისანი“ (ჯუანშერი 2012: 184). თანამედროვე ქართველი მეცნიერები მიიჩნევენ, რომ ქართული ისტორიული წყაროების „დურძუკებში“ უნდა იგულისხმებოდნენ როგორც ინგუშების, ასევე ჩეჩნების წინაპრები (თოფჩიშვილი 2007: 65).

უაღრესად მნიშვნელოვან ცნობებს გვაწვდის დურძუკების შესახებ თამარის უცნობი ისტორიკოსი, „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანის“ ავტორი. XIII საუკუნის დასაწყისში, როდესაც თამარის სამეფოს წინააღმდეგ აჯანყდნენ დიდონი და ფხოველნი, ივანე ათაბაგმა ჩრდილოეთიდან მოუარა აჯანყებულებს, ხადის მთიდან გადავიდა ფხოვში, რათა ერთმანეთისგან მოეწყვიტა ფხოვი და დურძუკეთი. თამარის ისტორიკოსის ცნობით, ძურძუკებმა სამეფო ხელისუფლების მხარე დაიჭირეს. მათ „ცნეს რა მისვლა ათაბაგისა, მოვიდეს ძღუნითა მეფენი დურძუკთანი, მოსცეს ლაშქარი და დაუდგეს გუერცა“ (ისტორიანი და აზმანი 2012: 96). როგორც მემატიანე აღნიშნავს, ამ მასშტაბის სამხედრო ოპერაცია არც მანამდე და არც მის შემდეგ არც ერთ სარდალს არ ჩაუტარებია, რადგან ივანე ათაბაგს „ერთკერძო დაურჩა დურძუკეთი და ერთკერძო - დიდოეთი და ფხოეთი“ (ისტორიანი და აზმანი 2012: 96). ფხოვი ისტორიულ წყაროებში ერქვა თანამედროვე

ფშავ-ხევსურეთს, ხოლო დიდოეთი - მთიანი დაღესტნის ნაწილს. აქედან გამომდინარე, ივანე ათაბაგის სამხედრო ოპერაციის შედეგად, როგორც ჩანს, ერთ მხარეს დარჩა ფხოვი და დიდოეთი და მეორე მხარეს - დურძუკეთი. აქედან იმ დასკვნის გამოტანა შეგვიძლია, რომ დურძუკეთი მდებარეობდა ფხოვისა და დიდოეთის გადაღმა, სადაც დღეს მდებარეობს ჩეჩნეთი და ინგუშეთი.

დურძუკებს ახსენებს ჟამთააღმწერელიც. მისი ცნობით, ჯალალ-ედინის მეორე შემოსევის დროს თამარის ასულმა, საქართველოს იმდროინდელმა მეფემ, რუსუდანმა, „განუხუნა კარნი დარიალისანი და გარდამოიყვანნა ოვსნი, დურძუკნი, ამათ თანა ყოველნი მთიულნი. შეკრბეს ნაჭარმაგევსა სიმრავლე ურიცხვი და წარავლინა მეფემან ბრძოლად ხუარაზმელთა“ (ჟამთააღმწერელი 2012: 181).

ვახუშტი ბაგრატიონი თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“ ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხებს ქართული ფეოდალური მონარქიის მცხოვრებლებად და მის ქვეშევრდომებად განიხილავს. ავტორი ჩერქეზებს, ოვსებს, ქისტებს, ძურძუკებს, დი-დოელებს იმავე პრინციპით ახასიათებს და აღწერს მათ საცხოვრისს, როგორც საქართველოს დანარჩენი მხარეების მოსახლეობის ყოფასა და გეოგრაფიულ გარემოს. შეიძლება ითქვას, რომ ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხებთან დაკავშირებული ეთნონიმებისა და ამ ხალხების განსახლების გეოგრაფიული საზღვრების შესახებ ერთ-ერთ ყველაზე ძველ და კომპეტენტურ წყაროს წარმოადგენს ვახუშტის „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“.

მდინარე თერგის მარჯვენა შენაკადს, რომელიც თანამედროვე ინგუშეთის ტერიტორიაზე ჯეირახის სიახლოვეს მდინარე თერგს უერთდება, ვახუშტი უწოდებს „ქისტ-ძურძუკის წყალს“ (ვახუშტი 1973: 641). თანამედროვე მთიან ინგუშეთს ვახუშტი მოიხსენიებს როგორც ქისტეთს: „ამ ჯარიეხს ზეით, არს ქისტეთი დაბნებიანი, შენობიანი“ (ვახუშტი 1973: 651). ვახუშტის ნაშრომში წარმოდგენილი ღლიღვეთი, უდავოდ, არის ღილღო. ვახუშტის მიხედვით, „დასავლეთიდან ღლიღვეთს ესაზღვრება მთა ღლიღუსა და ძურძუკს შორისი“ (ვახუშტი 1973: 652). ვახუშტი ასევე ზუსტად მიუთითებს ჯეირახის ხეობის ადგილმდებარეობას. მისი ცნობით, სადაც იყოფა მდინარეები ლომეკი (თერგი) და ქისტეთის წყალი, „მუნ არს შუაში ჯარიეხი, კლდე დიდი, მოკლებული ველსა დიდსა გარე, ქარაფოვანი, და ამითი არს ფრიად მაგარი, და შენი არს კოშკი დიდი, ზღუდოვანი, ვითარცა ციხე“ (ვახუშტი 1973: 651).

ვახუშტი „ძურძუკეთად“ მოიხსენიებს, სავარაუდოდ, დღევანდელი ინგუშეთისა და ჩეჩნეთის ტერიტორიას. ის წერს, რომ მდინარე ლომეკის (თერგის) აღმოსავლეთით „ლეკეთის (ანუ დაღესტნის) საზღვრამდე“ არის ძურძუკეთი. „ხოლო არაგვს დასავლით, რომელ არს მდინარე ლომეკი და აწ თერგი, რომელი დის ჴევიდამ კავკასთა შინათა, ეწოდა დუალეთი“

(ვახუშტი 1973: 633). აქედან იმ დასკვნის გამოტანა შეიძლება, რომ ვახუშტი ძურძუკეთს უწოდებს დღევანდელი ინგუშეთისა და ჩეჩნეთის მთელ ტერიტორიას მდინარე თერგის აღმოსავლეთით აულ ხოიმდე და ზანდაქამდე, მდინარეების კელოიახქისა და ახქეთის სათავეებამდე, საიდანაც უკვე იწყება დღევანდელი დაღესტანი.

ძურძუკეთი რომ საერთო სახელწოდება უნდა ყოფილიყო იმ ტერიტორიისა, სადაც დღეს ინგუშეთი და ჩეჩნეთი მდებარეობს, ჩანს ვახუშტის არაერთი ცნობიდან. ის აღნიშნავს, რომ ძურძუკების, ქისტებისა და ღლიღვების საცხოვრებელ სივრცეს ერქვა ძურძუკეთი და მოგვიანებით მოხდა მათი დაყოფა: „შემდგომად კუალად განიყო ძურძუკეთი ძურძუკად, ქისტად და ღლიღუად“ (ვახუშტი 1973: 633). ვახუშტი „აღწერის“ სხვა ადგილას კიდევ ერთხელ აკონკრეტებს თავის თვალსაზრისს და აღნიშნავს: „არამედ ეს ჴევნი, რომელნი აღვსწერეთ, პირველ იყო ყოველთა სახელი ძურძუკეთი, ხოლო აწ ესრეთ განიყოფებიან“ (ვახუშტი 1973: 653).

როგორც ვხედავთ, ქართველები ჩეჩნებსა და ინგუშებს ერთმანეთისგან ასხვავებდნენ, მათ იცოდნენ, რომ ინგუშები და ჩეჩნები ერთმანეთისგან განსხვავდებოდნენ, მაგრამ, ამავდროულად, მათ მოიხსენიებდნენ ერთი და იმავე ეთნონიმებითაც - ქისტი და ძურძუკი. მაგალითად, თეიმურაზ ბაგრატიონი ინგუშებისა და, სავარაუდოდ, ჩეჩნების, შესახებ წერდა: „ქისტნი, ღლიღვნი და ძურძუკნი პირველ იყვნეს ენითა ქართულითა მომზრახნი და ქრისტიანენი“.

როგორც ცნობილია, თუშეთს ჩრდილოეთიდან ესაზღვრება არა ინგუშეთი, არამედ ჩეჩნეთი, რომელსაც ვახუშტი კვლავ „ქისტ-ძურძუკეთს“ უწოდებს. ვახუშტის სიტყვებით, თუშეთს ესაზღვრება „ჩრდილოთ კავკასი, ამას და ღლიღუ-ქისტს შორის (ვახუშტი 1973: 554). ხევსურეთს, როგორც ცნობილია, ჩრდილოეთიდან ღილღო, მითხო და მაისტი ესაზღვრება. აქედან გამომდინარე, ვახუშტი ღილღოს, მითხოსა და მაისტს ძურძუკეთად მიიჩნევს, რადგან ხევსურეთის ჩრდილოეთ საზღვრად ის სწორედ „ძურძუკს“ ასახელებს (ვახუშტი 1973: 533). ვახუშტი იმასაც აღნიშნავს, რომ ძურძუკები, ღლიღვები და ქისტები კახეთის მეფის მფარველობაში შედიოდნენ: „გარნა სდებენ ამათ გამო კახნი ძურძუკთა, ღლიღუთა და ქისტთა თვსად“ (ვახუშტი 1973: 534). სავარაუდოდ, ძურძუკი, ღლიღვი და ქისტი ტომობრივი სახელებია, რომლებშიც აშკარად მოიაზრებიან ინგუშები, მაგრამ ეთნონიმი „ქისტი“, სავარაუდოდ, ასევე ვრცელდება მთიან ჩეჩნეთზეც.

რატომ არის, რომ ქართულ წყაროებში ინგუშები და ჩეჩნები ზოგჯერ ერთი და იმავე ეთნონიმებით ხსენდებიან. ჯერ ერთი, რომ შუა საუკუნეების ქართველი მეცნიერები ინგუშებსა და ჩეჩნებს მონათესავე ხალხებად მიიჩნევდნენ და ცდილობდნენ ისინი საერთო ეთნონიმით მოეხსენებინათ. მეორე მხრივ, კი, სავარაუდოდ, ძურძუკი, ქისტი და ღლიღუი თავდაპირველად ნახურ ენებზე მოლაპარაკე ეთნიკურ ჯგუფთა

ტომობრივი სახელწოდებები უნდა ყოფილიყო, რომელთა გავრცელების არეალი ხან ფართოვდებოდა და ხანაც ვიწროვდებოდა. რომელი ტომიც გაძლიერდებოდა, მისი სახელი უფრო ვრცელ გეოგრაფიულ არეალს მოიცავდა და ის იქ მცხოვრებ ადამიანთა ჯგუფზეც ვრცელდებოდა, ისევე როგორც, მაგალითად, ეთნონიმი „ქართველი“. თავდაპირველად „ქართველი“ მხოლოდ ქართლის მაცხოვრებელს აღნიშნავდა, ხოლო შემდეგ იგი მოიცავდა როგორც ქართლში, ასევე კახეთში, იმერეთში, აჭარაში, მესხეთში, გურიაში, სვანეთში, რაჭაში, ლეჩხუმსა და სამეგრელოში მცხოვრებ ადამიანებსაც. მან ფაქტობრივად ჩაანაცვლა ადრეულ შუა საუკუნეებში დასავლეთ საქართველოს ქართველთა გამაერთიანებელი ეთნონიმი „აფხაზი“.

დასტურდება ასევე ეთნონიმის ერთი ხალხიდან მეორეზე გადაცემის შემთხვევებიც. მაგალითად, დასავლეთ საქართველოს ქართველთა გამაერთიანებელი ძველი ქართული „ეთნონიმი“ „აფხაზი“, სავარაუდოდ, ფონეტიკური მსგავსების გამო ეწოდათ თანამედროვე აფსუებს. ამ შემთხვევაში მოხდა როგორც ეთნონიმის ერთი ხალხიდან მეორეზე გადაცემა, ისე მისი მნიშვნელობის დავიწროებაც. ამდენად, ეთნონიმ „ძურძუკის“ მნიშვნელობა ხან ფართოვდება და ხან ვიწროვდებოდა. ეთნონიმის შინაარსის გაფართოვების თვალსაჩინო მაგალითს წარმოადგენს შუა საუკუნეების ქართულ ენაში „ფრანგის“ მნიშვნელობა, რომელიც ყველა კათოლიკე ევროპელს და კათოლიკე ქართველს აღნიშნავდა, ხოლო ეთნონიმი „თათარი“ შუა საუკუნეების ქართულ ენაში ყველა მუსულმანის, მათ შორის ქართველი მუსულმანის, აღმნიშვნელი სახელი გახდა.

ქისტი, ღლიღვი და ძურძუკი რომ მონათესავე ეთნიკურ ჯგუფთა სახელები უნდა ყოფილიყო, ისიც ადასტურებს, რომ შუა საუკუნეების ქართველი მეცნიერები და მწერლები ამ სამ ეთნონიმს გვერდიგვერდ მოიხსენიებენ. პოეტი არჩილ მეფე (1647-1713) პოემაში „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთაველისა“ ერთად ახსენებს სამივე ეთნონიმს და წერს: „ქისტი, ღლიღვი და ძურძუკი ერთპირად ძღვენს შემაზღნობდა“ (არჩილიანი 1937: 41). აქედან ირკვევა, რომ XVII საუკუნეში ეს ეთნონიმები ცოცხლობდა და მათში ერთმანეთის მონათესავე ხალხები მოიაზრებოდა. გარდა ამისა, „გაბაასებიდან“ ისიც ირკვევა, რომ ქისტები, ღლიღვები და ძურძუკები „ერთპირად“ ანუ ერთობლივად, ერთსულოვნად, არჩილს, როგორც კახეთის მეფეს, ძღვენს მიართმევდნენ.

ცხადია, ვახუშტი ასხვავებს მონათესავე ხალხებს ერთმანეთისგან და მათ ხან საერთო სახელწოდებით, ხანაც კონკრეტული ეთნონიმით მოიხსენიებს. ვახუშტი ძურძუკებისა და ღლიღველების ნათესაობაზეც მიუთითებს, როცა წერს, რომ ღლიღვეთის სახელწოდება მომდინარეობს „ღლიღოსგან, ძურძუკოს ძის ძისაგან, სახელდებული“ (ვახუშტი 1073: 652). როგორც ვახუშტის „აღწერიდან“ ირკვევა, ეთნონიმი „ღლიღუი“ და გეოგრაფიული სახელი „ღლიღუეთი“ მომდინარეობს წინაპრის

სახელისგან, ისევე როგორც „ძურძუკი“, რომელიც იყო „ძე ტინენისი“, „უწარჩინებულეს ძეთა შორის კავკასოსთა“ (ვახუშტი 1973: 654). ინგუშური თქმულების თანახმად კი, ინგუშების მითიურ წინაპარს ერქვა ღა, რომელსაც ორი შვილი - ღალღაი და ღაბერთე - ჰყავდა. ლეგენდის მიხედვით, ინგუშები სწორედ იმ ღალღაის შთამომავლები არიან და მათი ქვეყნის ენდონიმი „ღალღაი“ წინაპრის სახელიდან მომდინარეობს.

როცა თანამედროვე ჩეჩნეთისა და ინგუშეთის ტერიტორიაზე მცხოვრებ საზოგადოებებს ვახუშტი ერთი სახელწოდებით - „ძურძუკით“/დურძუკით - მოიხსენიებს, მათ საერთო წარმომავლობასა და ნათესაობაზე მიუთითებს, ხოლო როცა თითოეულ მათგანს კონკრეტული ეთნონიმით წარმოგვიდგენს - მაშინ მათ შორის განსხვავებაზე ამახვილებს ყურადღებას. აღსანიშნავია, რომ მეოცე საუკუნემდე არც ჩეჩნურ და არც ინგუშურ ენაში არ იძებნება ამ ორი ხალხის გამაერთიანებელი საერთო ეთნონიმი. ჩეჩნები და ინგუშები ერთმანეთს იცნობდნენ როგორც ტომობრივი, ისე თავ-თავიანთი საზოგადოებების კონკრეტული სახელების მიხედვით. როგორც რ. თოფჩიშვილი აღნიშნავს, ინგუშებისა და ჩეჩნების აღმნიშვნელი უძველესი სახელი „ძურძუკი“, რომელსაც ვახუშტი არაერთხელ ასახელებს, „XVIII საუკუნის დასაწყისში ქართველთათვის ჯერ კიდევ ცოცხალი და ცნობილი ეთნონიმი იყო“ (თოფჩიშვილი 2007: 65). ამრიგად, ინგუშების შესახებ ვახუშტის „აღწერაში“, ძურძუკის გარდა, დასახელებულია შემდეგი ეთნონიმები: „ქისტი“, „ღლიღუი“, „ქისტ-ძურძუკი“, რომელთაგან ეთნონიმები „ქისტი“ და „ძურძუკი“, სავარაუდოდ, მთიან ჩეჩნეთზეც ვრცელდებოდა. ასევე მნიშვნელოვანია ინგუშეთთან დაკავშირებით ვახუშტის მიერ დასახელებული გეოგრაფიული სახელები: „ღლიღუეთი“, „ქისტეთი“, „ქისტ-ძურძუკის წყალი“, „ქისტის წყალი“, „ღლიღვის მთა“, „ღლიღვის წყალი“, რადგან ზოგიერთი ეთნონიმი მომდინარეობს რომელიმე ტოპონიმიდან, როგორც, მაგალითად, ავარიელთა ქართული ეგზონიმი „ხუნძი“ - დაბა „ხუნძახის“ სახელწოდებიდან.

ამრიგად, ეთნონიმებით „ძურძუკი“ და „ქისტი“ ვახუშტი მოიხსენიებს როგორც ინგუშებს, ასევე - ჩეჩნებს. ხოლო ეთნონიმში „ღლიღუი“ ის მხოლოდ ინგუშებს გულისხმობს. XVIII საუკუნის ქართველი მწერალი დავით გურამიშვილი, რა თქმა უნდა, თავის „დავითიანში“ არც ახსენებს ეთნონიმებს „ჩეჩენს“ და „ინგუშს“, რადგან ისინი დიდ მწერალს გაგონილიც არ ექნებოდა. თუმცა დავით გურამიშვილი ძალიან კარგად იცნობდა (საჭიროზე მეტადაც) საქართველოს ჩრდილოელ მეზობლებს და არანაირად არ შეეშლებოდა, თუ რომელი სახელებით უნდა მოეხსენიებინა ეს ხალხები. ის „დავითიანში“ ჩამოთვლის ჩრდილოეთ კავკასიის მთის ხალხებს - ჩერქეზებს, ოსებს, ლეკებსა და დიდოელებს - მათთან ერთად ახსენებს ეთნონიმებს „ღლიღვსა“ და „ქისტს“. იმ პერიოდში პანკისში ჯერ კიდევ არ იყვნენ გადმოსახლებული მდინარე არღუნისა და მისი შენაკადი ხეობებიდან მითხოელები და მაისტელები და

ამდენად, დ. გურამიშვილი „ქისტში“ პანკისელ ქისტებს არ გულისხმობს. ისინი კახეთში XIX საუკუნეში ჩამოსახლდნენ. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ქისტებს დ. გურამიშვილი უწოდებს თანამედროვე ჩეჩნეთის მთიანეთსა და ინგუშეთში მცხოვრებ თეიფებს , ხოლო ღლიღვში, ისევე როგორც ვახუშტი, დ. გურამიშვილიც მხოლოდ ინგუშებს მოიაზრებს.

ინგუშებსა და ჩეჩნებთან დაკავშირებით ქართულ ლიტერატურაში უფრო მეტი და დიდძალი მასალა ჩნდება XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან. ვაჟა-ფშაველას პოემა „სტუმარ-მასპინძლის“ პერსონაჟები: ჯოყოლა, აღაზა, მუსა, „დროული ქისტი, მოლა და ზვიადურის მოსაკლავად მოსული საზოგადოება ცხოვრობს მითხოს (მელხისტის) აულ ჯარეგოში. ამდენად, „სტუმარ-მასპინძლის“ ქისტი პერსონაჟები არიან მითხოელები[1] და ავტორი მათ მუდამ მოიხსენიებს ეთნონიმით „ქისტი“. „ალუდა ქეთელაურის“ პერსონაჟი მუცალი პოემაში წარმოდგენილია ორი ეთნონიმით: „ქისტი“ და „ღილღველი“. მუცალი არის ინგუშეთიდან, რასაც ვიგებთ მუცალისა და მისი ძმის მარშრუტიდან. შატილიდან წასულმა ძმებმა, რომლებმაც იქიდან ცხენების რემა გაიტაცეს, არხოტის მაღალი მთა უნდა გადაიარონ: „გუმან აქვ, გადაავლიონ არხოტის თავი მთიანი“. - წერს ვაჟა. არხოტი კი, როგორც ვიცით, უშუალოდ ინგუშეთს ესაზღვრება. ამდენად, ვაჟა-ფშაველა, ვახუშტი ბაგრატიონის მსგავსად, ეთნონიმი „ქისტით“ მოიხსენიებს როგორც მითხოს (მელხისტის), ასევე ღილღოს მცხოვრებლებს. აქედან გამომდინარე, ქისტები არიან როგორც თანამედროვე ჩეჩნეთის მთიანეთის - არღუნის ხეობის - მცხოვრებლები, ასევე ინგუშები. ღილღველები არ არიან ჩეჩნები. ამ ეთნონიმით როგორც ქართულ ისტორიულ წყაროებში, ასევე მხატვრულ ლიტერატურაში მხოლოდ ინგუშები ხსენდებიან.

საკითხის შესახებ უფრო მეტ კონკრეტულ ცნობებს გვაწვდის ქართული ფოლკლორი. თუშ-ფშავ-ხევსურულ ბალადებსა და თქმულებებში დღევანდელი მთიანი ჩეჩნეთის ტერიტორიაზე მცხოვრები მთიელები ხსენდებიან როგორც საერთო ეთნონიმი ქისტით, ასევე საკუთარი თემების, ხეობებისა და კუთხეების სახელწოდებებით: მითხოელი, მაისტელი, სახანოელი, ტერელოელი, ხილდიჰაროელი და სხვ. ქართულ საგმირო სიმღერებში ხშირად ხსენდება დღევანდელი მთიანი ჩეჩნეთის როგორც ცალკეული მხარეები - „მითხო“, „მაისტი“, ისე კონკრეტული სოფლებისა და გეოგრაფიული ადგილების სახელები: თერეთეგო, ჰაჩარო, ჯარეგო, სახანო, ტუტილის კიდური და სხვ. ინგუშები ქართულ ხალხურ ბალადებსა და თქმულებებში იწოდებიან ორი ეთნონიმით: ქისტი და ღილღველი. ხევსურულ ფოლკლორულ ტექსტებში ხშირად ხსენდება ასევე ინგუშეთის სოფლები: ხამხა, შავანა. გოშტიკაურთა,

1 მითხო არის მხარე, რომელიც მოიცავს რამდენიმე სოფელს (აჟამად ნასოფლარებს), მდებარეობს შატილის გადაღმა. ამჟამად მითხო შედის ჩეჩნეთის რესპუბლიკის შემადგენლობაში.

ნეთხა, ნიი. ამრიგად, როგორც ირკვევა, ქართველები, განსაკუთრებით აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მცხოვრებლები, ძალიან კარგად იცნობდნენ თავიანთ ისტორიულ მეზობლებს და მათთან საურთიერთოდ არ სჭირდებოდათ არც რუსული გზით შემოსული ეთნონიმები და არც სხვა რაიმე ხელოვნური ტერმინის გამოყენება.

შუა საუკუნეებში როგორც ჩეჩნურ, ისე ინგუშურ თეიფებს შორის არ იყო ძლიერი კონსოლიდაცია. ხევსურეთის გურო-შატილის მხარეს მითხო ესაზღვრებოდა, ხოლო არხოტის მხარეს - ღილღო. მითხოში მცხოვრებლებს ფშავლები, ხევსურები და თუშები მითხოელებს უწოდებდნენ, ღილღოში მცხოვრებ ინგუშებს კი ღილღველებს, ხოლო ორივეს ერთად - ქისტებს. მითხო ქართველების შერქმეული სახელი უნდა იყოს, რადგან მითხოელები საკუთარ თავს მელხებს უწოდებენ, ხოლო მითხოს - მელხისტს. გურო-შატილის მხარეში მცხოვრებ ხევსურებს ჩრდილო-დასავლეთიდან ღილღველები ემეზობლებოდნენ, ჩრდილო-აღმოსავლეთიდან - მითხოელები. ამ სამ კუთხეს ერთმანეთისგან ქორაის მთა ჰყოფდა.

ალ. ოჩიაური, რომელიც 1892 წელს დაიბადა და აღიზარდა არხოტში, ინგუშეთის მაღალმთიანი აულების მეზობლად, თავის მდიდარ ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ ჩანაწერებში, მუდმივად ეხება ხევსურების, ინგუშებისა და ჩეჩნების ურთიერთობის თემას. მის მიერ გამოცემულ წიგნებსა თუ საარქივო მასალებში არსად არ გვხვდება ეთნონიმები - „ჩეჩენი“ და „ინგუში“, არსად არ წერია სიტყვები - „ჩეჩნეთი“ და „ინგუშეთი“. მათ ნაცვლად ალ. ოჩიაური ჩეჩნებსა და ინგუშებს ხალხურ მეტყველებაში ოდითგანვე დამკვიდრებული სახელებით მოიხსენიებს. ის ეთნონიმები, რომლებსაც ალ. ოჩიაური იყენებს ჩეჩნებისა და ინგუშების მიმართ, უაღრესად მნიშვნელოვანია. თანაც არცთუ ისე დიდი ხანი გავიდა მისი გარდაცვალებიდან. ალექსი ოჩიაური 50 წლის წინ გარდაიცვალა და დაკრძალულია ფშავის სოფელ შუაფხოში. არხოტელებსა და, მათ შორის, ოჩიაურების ოჯახს უშუალო ურთიერთობა ჰქონდათ ინგუშებსა და ჩეჩნებთან[2].

ისევე როგორც დანარჩენი ქართელი მთიელები, ალ. ოჩიაურიც თავის ჩანაწერებში როგორც მითხოელებს, ასევე ღილღველებს ქისტებს უწოდებს. თანამედროვე ჩეჩნეთისა და ინგუშეთის მაღალმთიან რეგიონებში მცხოვრები თემების შესახებ ალ. ოჩიაური გარკვევით წერს: „ქისტები იყვნენ შატილის ახლო დასახლებული. ამათ საერთო ადგილს მითხო ერქვა. ღილღველები კი მოსახლეობდნენ არხოტის ახლო. ამათში განსხვავება არ იყო, მხოლოდ ენაში ჰქონდათ ცოტა განსხვავება კი-

2 ალექსი ოჩიაურის მამა, ალეკა, იყო სახალხო მკურნალი, აქიმი და დოსტაქარი. ამის გამო მასთან მიდიოდნენ პაციენტები ჩეჩნეთიდან და ინგუშეთიდან და ასევე იგი, როგორც განთქმული აქიმი, ხშირად მიჰყავდათ ჩეჩნეთსა და ინგუშეთში ავადმყოფის მოსარჩენად.

ლოებში, როგორც დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს გამოთქმებში არის განსხვავება (ოჩიაური 2019: 82).

ალექსი ოჩიაურის წიგნებსა და ფოლკლორულ-ეთნოგრაფიულ ჩანაწერებში მთიელი ჩეჩნებისა და ინგუშების აღსანიშნავად, ქისტისა და ღილღველის გარდა, გვხვდება ეთნონიმი „აჴვა“. ალ. ოჩიაური თავის წიგნში „მოსისხლეობა და ჭრა-ჭრილობა ხევსურეთში“ წერს: „ქისტი, ღილღველი, აჴვანი ანუ აჴვა ეს ერთი და იგივე ხალხია, მხოლოდ ცოტა გარჩევა აქვს ენაში, მაგალითად, თუში, ფშაველი და ხევსური, ყველა ერთად კი არის ქართველი“ (ოჩიაური 2019: 200). ალ. ოჩიაურის ჩანაწერების მიხედვით შესაძლებელი ხდება ქისტების, ღილღველებისა და აჴვანის განსახლების ლოკალიზაციაც. იგი წერს: „ღილღო უფრო ახლოს ას არხოტსთანა-დ, აჴვან შორს არიან. აჴვანში წასვლა შურის საძებრად ძალიან ძნელ საქმეი ას (ოჩიაური 2019: 220). ხალხურ პოეზიაშიც აჴვანი არაერთგზის ხსენდებიან:

„არ შამაგიშობთ, აჴვანო, არხვატს შავებმი კარადა“ (224). ან

„კისტან მავიდა ლაშქარი ლეკისა-დ აჴვაისაო“ (225).

აღსანიშნავია ისიც, რომ ალ. ოჩიაური „ქისტს“, „ღილღველსა“ და „აჴვანს“ გვერდიგვერდ, სხვადასხვა მნიშვნელობით იყენებს. მისი ცნობით, „ქისტებს საომრად ღილღველები და აჴვანი მაღმატებიონ“ (ოჩიაური 2019: 199).

ალ. ოჩიაური ეთნონიმით „ქისტი“ ყველა ინგუშს, მითხოელს (მელხს), ტერელოელს, ჰილდიჰაროელს, ჰაჩაროელსა და მაისტელს მოიაზრებს. ღილღველებში ის, როგორც წესი, ინგუშებს გულისხმობს, ღილღოში მცხოვრებლებს. ხოლო აჴვაში - ერთ-ერთ ტომს, რომელიც კავკასიის მთებში ჩეჩნეთისა და ინგუშეთს შორს, წეჩა-აჴქისა[3] და მის შემოგარენში რამდენიმე კოშკებიან აულში ცხოვრობდა.

ჩეჩნებისა და ინგუშების აღმნიშვნელი ქართული ისტორიული ეთნონიმების შინაარსი საუკუნეების მანძილზე ხან ფართოვდებოდა და ხან ვიწროვდებოდა. იყო დრო, როცა ეთნონიმი „ძურძუკით“/„დურძუკით“ მთელი ჩეჩნეთი და ინგუშეთი აღინიშნებოდა, მაგრამ ამ ეთნონიმმა, რომელიც XVIII საუკუნის ქართულში ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო, მალევე თავისი თავი ამოწურა და ისტორიის კუთვნილება გახდა. ამიტომ მისი ხელოვნური ლინგვისტური რესტავრაცია თანამედროვე ქართულში უეჭველად იქნება უშედეგო და წარუმატებელი ცდა.

3 მხოლოდ წეჩა-აჴქიში 1890 წელს მოსახლეობდა 25 კომლი, 90 მამაკაცი და 102 ქალი. სხვა ინგუშებისგან განსხვავებით, აჴვანი მონაწილეობდნენ შამილის მხარეს რუსეთ-კავკასიის ომებში. 2018 წლიდან აული წეჩა-აჴქი ჩეჩნეთის რესპუბლიკის შემადგენლობაში გადავიდა.

ალექსანდრე ყაზბეგის მოთხრობებში უკვე იგრძნობა ეთნონიმ „ქისტის“ მნიშვნელობის დავიწროვება. მწერალი როცა ეთნონიმ „ქისტს“ იყენებს, საჭიროდ თვლის განმარტებას, თუ სადაური ქისტია პერსონაჟი. მაგალითად, მწერალი თავის მოთხრობაში „მამის მკვლელი“, რომელიც 1882 წელს დაწერა, პერსონაჟის შესახებ მიუთითებს: „გველეთელი ქისტი“, „ჯარიახელი ქისტი“ (ყაზბეგი 2018: 186). ხოლო მოთხრობის ერთ-ერთი მთავარი პერსონაჟი იაგო ასე მიმართავს ნუნუს: „ჩეჩენში გადავიდეთ, არ გეშინია ქისტების?“ იაგო და, შესაბამისად, ალ. ყაზბეგი, ეთნონიმ „ქისტში“ ამ კონკრეტულ სიტუაციაში ჩეჩნებს მოიაზრებს. მიუხედავად იმისა, რომ ამ წინადადებაში სიტყვა „ქისტი“ ავტორს ჩეჩენის აღსანიშნავად აქვს გამოყენებული, უნდა ითქვას, რომ მწერალი ამ ეთნონიმს ძირითადად ინგუშებთან დაკავშირებით იყენებს. ამავე მოთხრობაში მწერალი არაერთგან ახსენებს ჩეჩენს სიტყვით „ჩეჩნელი“. მაგალითად, „ფარჩო ჩეჩნელია, მეტად ვაჟკაცი“ (ყაზბეგი 2018: 187). მოთხრობაში „ელისო“, რომელიც მწერალმა ასევე 1882 წელს დაწერა და ჩეჩენთა მუჰაჯირობის შესახებ მოგვითხრობს, ალექსანდრე ყაზბეგს უკვე ყველგან გამოყენებული აქვს სადაურობის მაწარმოებლებით გაფორმებული სიტყვა „ჩეჩნელი“, „ჩეჩნის ქალი“ ან პირდაპირ ეთნონიმი „ჩეჩენი“. ამდენად, შეიძლება ითქვას, რომ ალ. ყაზბეგის მოთხრობებში ეთნონიმი „ჩეჩენი“ უკვე მყარად არის დამკვიდრებული. თუმცა, გარდა ამისა, ალ. ყაზბეგის მოთხრობებიდან შეიძლება გამოვიტანოთ დასკვნა, რომ ქართველი მთიელები ეთნონიმი „ქისტით“ მოიხსენიებდნენ ასევე ჩეჩნებს, როგორც ინგუშების მონათესავე ხალხს.

აღსანიშნავია, რომ პანკისის ხეობაში მთიანი ჩეჩნეთიდან, კერძოდ, მდინარე არღუნის მიმდებარე ხეობებიდან ჩამოსახლებულ მითხოელებს, მაისტელებს, ტერელოელებს, დიშნელებს, ჰაჩაროელებსა და ჰილდიჰაროელებს, ყველას ერთად, ამჟამად ქართულ ენაზე აერთიანებს ეთნონიმი „ქისტი“. როგორც ჩანს, ქართველები მათ ძველ დროშიც იქ, თავდაპირველ სამშობლოშიც საქართველოში ჩამოსახლებამდეც ქისტებს უწოდებდნენ. პანკისის ხეობაში გადმოსახლებული მთიელები ქართველებისთვის ქისტებად დარჩნენ და დღემდე მათ ამ ეთნონიმით იცნობენ.

სავარაუდოდ, შეიძლება ეგზონიმი „ქისტი“ ჩეჩნებისა და ინგუშების გამაერთიანებელ ეთნონიმად ქცეულიყო, თუმცა ამ ბუნებრივი პროცესისთვის ხელის შემშლელი აღმოჩნდა რუსული გზით შემოსული და უკვე დამკვიდრებული ორი ეთნონიმი - „ინგუში“ და „ჩეჩენი“.

საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ თანამედროვე ქართულში ეთნონიმ ქისტის მნიშვნელობა სულ უფრო და უფრო დავიწროვდა და ის ამჟამად მხოლოდ პანკისის ხეობაში მცხოვრებ ქისტებს აღნიშნავს, რომლებიც XIX საუკუნეში საქართველოში ითონხალეს რაიონის მაღალმთიანი აულებიდან ჩამოსახლდნენ.

ეთნონიმ „ქისტის“ მნიშვნელობის დავიწროვება ქართულ ენაში ჩვენ თვალწინ ბუნებრივად მოხდა, რათა ენას პანკისის ხეობაში მცხოვრები ეთნიკური ჯგუფი ჩეჩნებისა და ინგუშებისგან განესხვავებინა. ქართულ ენაში ეთნონიმების „ჩეჩენისა“ და „ინგუშის“ დამკვიდრებას ხელი შეუწყო იმანაც, რომ XX საუკუნეში შეიქმნა ჩეჩნეთის და ინგუშეთის ავტონომიური ადმინისტრაციული ერთეულები და ეს ეთნონიმები ოფიციალურ სახელწოდებებად გაფორმდა ჯერ საბჭოთა სინამდვილეში, შემდეგ, საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, უკვე რუსეთის ფედერაციაში. ქართველი ხალხის ცნობიერებაში ჩეჩნები და ინგუშები ყოველთვის აღიქმებოდნენ და ახლაც აღიქმებიან როგორც ერთმანეთის მონათესავე ხალხები. თუმცა ამ ხალხების საერთო სახელად ახლა უკვე აღარ გამოდგება ეთნონიმი „ქისტი“, რადგან ქართულმა ენამ ის გამოიყენა პანკისის ხეობაში მცხოვრები მაისტელების, ჰაჩაროელების, დიშნელების, მითხოელების, ტერელოელებისა და ხილდიჰაროელების გამაერთიანებელ ეთნიკურ ტერმინად.

XX საუკუნის I ნახევარში სამეცნიერო ლიტერატურაში გაჩნდა და გავრცელდა ხელოვნური ენდოეთნონიმი „ვაინახი“, რომლითაც მეცნიერები ერთდროულად აღნიშნავდნენ ჩეჩნებსა და ინგუშებს. ინგუში ენათმეცნიერი ზ. კ. მალსაგოვი თავის დროზე წერდა, რომ ჩეჩნები და ინგუშები თავიანთ ტომობრივ ერთობას გამოხატავდნენ სიტყვებით „ვეი ნახ“ (ჩვენი ხალხი), თუმცა ამ ხალხებს, ქართულისგან განსხვავებით, საერთო სახელი თავიანთ ენებზე არასოდეს არ ჰქონიათ. ზ. კ. მალსაგოვმა სამეცნიერო წრეებს შესთავაზა, რომ ინგუშური, ჩეჩნური ენები და მათი დიალექტები მოხსენიებული ყოფილიყო საერთო სახელწოდებით „ნახური ენა“ (Мальсагов 1928: 3). ტერმინი „ვაინახი“ განსაკუთრებით პოპულარული გახდა 1934 წლიდან, როცა ინგუშეთის ავტონომიური ოლქი და ჩეჩნეთის ავტონომიური ოლქი ერთ ადმინისტრაციულ ერთეულად გაერთიანდნენ. საბჭოთა ენათმეცნიერმა ნ. ფ. იაკოვლევმა, შეიძლება ითქვას, რომ მიაკვლია სიტყვათა ამ შეთანხმებას - „Вай нах“ - და პირველმა შესთავაზა ხელისუფლებას ინგუშებისა და ჩეჩნების აღსანიშნავად საერთო ეთნონიმის - „ვაინახების“ შემოღება (Шнирельман 2006: 208-209).

რუსულენოვანი სამეცნიერო ლიტერატურის გავლენით სიტყვა „ვაინახმა“ ქართულ ენაშიც შემოაღწია. გასული საუკუნის 70-იან წლებში ქართულ ენაზე გამოიცა ჩეჩნური და ინგუშური პოეზიის ანთოლოგია სახელწოდებით „ვაინახების სიმღერა“ (1977 წ.); ჩამოყალიბდა ხალხური სიმღერებებისა და ცეკვების ანსამბლი „ვაინახი“; გ. ანჩაბაძემ ინგლისურ და რუსულ ენებზე დაბეჭდა ისტორიული სამეცნიერო წიგნი «Вайнахи» (2001); დაიბეჭდა ასევე წიგნი - „ვაინახები და ქართველი მთიელები“ (1997); მედინა ხანგოშვილმა 1999 წელს დაიცვა დისერტაცია თემაზე - „ვაინახების დიასპორა სირიასა და იორდანიაში“, მექა ხანგოშვილმა გამოსცა წიგნები: „ვაინახური საგმირო ეპოსი“ (2006 წ.), „ვაინახი

პერსონაჟები ქართულ მწერლობაში“ (2007 წ.) და სხვ. იმდენად ფართო ხასიათი მიიღო ამ ხელოვნურმა ტერმინმა, რომ რუსულ სამეცნიერო ლიტერატურაში უკვე წერდნენ ე. წ. ვაინახურ ხელოვნებაზე, ვაინახურ არქიტექტურაზე და ა. შ. სიტყვა „ვაინახმა“ ლამის ჩაანაცვლა ჩეჩნებისა და ინგუშების ეროვნული სახელწოდებები.

საბჭოთა პერიოდში საზოგადოებას მაინცდამაინც არ ეკითხებოდნენ, თუ რა მოსწონდა ხალხს და რა არ მოსწონდა. საზოგადოებას უნდა მიეღო ის, რასაც ზემოდან უბრძანებდნენ. თუმცა ტერმინ „ვაინახის“სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოყენება ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 70-იან წლებში მკაცრად გააკრიტიკა ინგუშური ლიტერატურის კლასიკოსმა, მწერალმა იდრის ბაზორკინმა. მისი წუხილი განპირობებული იყო იმ პერსპექტივის გათვალისწინებით, რომ ნაციონალური ეთნონიმების „ვაინახით“ ჩანაცვლებას შეიძლება მოჰყოლოდა ინგუშების, როგორც მცირერიცხოვანი ხალხის, ეთნიკური და კულტურული იდენტობის თანდათან დაკარგვა (Базоркин 2021). ი. ბაზორკინის ამ ცნობილი წერილის შემდეგ სიტყვა „ვაინახი“ კვლავ ხშირად იჩენდა თავს სხვადასხვა სახის პუბლიკაციაში და მათ შორის ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაშიც.

პოსტსაბჭოთა პერიოდში ტერმინ „ვაინახს“ გამოუჩნდნენ როგორც მომხრეები, ისე მოწინააღმდეგეები. თანამედროვე ინგუში უხუცესი მწერალი და საზოგადო მოღვაწე ისა კაძოევი (ქოაზოი) გაოცებული წერს: „გავიგე, რომ ზოგიერთი ქართველი მეცნიერი თავს არიდებს სიტყვა ღალღას (ინგუშს) და მის ნაცვლად იყენებს „ვაინახს“. განა არ იციან, რა ჰქვიათ თავიანთ მეზობლებს? ისე გამოდის, თითქოს, ჩვენ, ღალღებს, არ გვიცხოვრია აქ, თქვენ გვერდით. საწყენია.“

ტერმინ „ვაინახის“ გამოყენების მიზანშეწონილობას ემხრობა ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი მექა ხანგოშვილი, რომელიც აღნიშნულ საკითხს გამოეხმაურა სტატიით - „ტერმინი „ვაინახი“ ეთნო-ისტორიულ ასპექტში“ (2013 წ.). მას მიაჩნია, რომ ორი ენის, ორი კულტურის, ჩეჩნეთისა და ინგუშეთის რესპუბლიკების არსებობა ხელს შეუწყობს ორი მოძმე ხალხის განვითარებასა და წინსვლას. მაგრამ ამავე დროს მ. ხანგოშვილი სვამს კითხვას: „რატომ არ უნდა მოიაზრებოდნენ ერთ ენაზე მოსაუბრე ინგუშები და ჩეჩნები ერთ ერად - ვაინახებად?“ აქედან გამომდინარე, ის მიზანშეწონილად და უფრო მეტიც, აუცილებლად მიიჩნევს ტერმინ „ვაინახის“ ფართო გამოყენებას. თუმცა გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ენაში ეთნონიმებისა და ეთნოლინგვისტური ტერმინების დამკვიდრება ამა თუ იმ მკვლევრის, საზოგადო მოღვაწის ან პოლიტიკოსის ნება-სურვილზე არ არის დამოკიდებული. მასზე დიდ გავლენას ახდენს საზოგადოებრივი, კულტურული და პოლიტიკური პროცესები.

მართალია, ინგუშები და ჩეჩენები მონათესავე ეთნოსები არიან, მაგრამ ამავე დროს ამ ორივე ეთნოსს აქვს თავისი საკუთარი სახელი,

გამორჩეული ენობრივი ნიშანი და ნაციონალური თვისებები. უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს, თუ ქართულ ენაზე რომელი სახელით მივმართავთ, ჩვენს ისტორიულ მეზობლებს, რომლებთანაც ქართველებს უძველესი დროიდან ჰქონდათ ისტორიული ურთიერთობა. არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ თითოეული ეთნონიმის ქვეშ გაერთიანებულ ხალხს, ეთნიკურ ჯგუფს, აქვს მისთვის დამახასიათებელი კონკრეტული ნიშანთვისებები, რითაც ის სხვებისგან განსხვავდება.

დღევანდელ ქართულში ეთნონიმ „ქისტს“ უკვე ველარ გამოვიყენებთ ჩეჩნებისა და ინგუშების გამაერთიანებელ სახელად, რადგან „ქისტი“ ამჟამად აღნიშნავს მხოლოდ და მხოლოდ პანკისის ხეობაში მითხოდან, ტერელოდან, ჰაჩაროდან, დიშნიდან, მაისტიდან, ჰილდიჰაროდან და მათი მეზობელი ხეობებიდან გადმოსახლებულ მთიელებს, რომლებმაც თავიანთი ეროვნული თვითიდენტიფიკაცია ჩეჩნებთან მოახდინეს.

ინგუშების ეთნონიმად ასევე გაძნელდება ქართულ ფოლკლორში დამკვიდრებული მათი ეთნიკური სახელის „ღილღველის“ გამოყენებაც, რადგან შეიძლება მასში ვინმემ მხოლოდ მთიან ინგუშეთში, ღილღოში, მცხოვრები იგულისხმოს. ქართულ ენაში ინგუშური ენდონიმის - „ღალღაის“ - შემოტანის მცდელობა ჰქონდა კ. გამსახურდიას. ქართველ მთიელთა აჯანყების შესახებ მწერალი თავის ისტორიულ რომანში „დიდოსტატის მარჯვენა“ წერს: „მათ აჰყოლიან ძურძუკნი და ღალღაი და ის თემები, რომელნიც მათ მეზობლად ბინადრობდნენ მაშინ“ (გამსახურდია 2011: 15). რამდენად შესაძლებელია თანამედროვე ქართულში ინგუშებისა და ჩეჩნების აღმნიშვნელი ენდონიმების დამკვიდრება, ამას დრო გვიჩვენებს. ერთი რამ ცხადია, რომ ჩეჩენთა და ინგუშთა აღმნიშვნელი ქართული ისტორიული ეთნიკური სახელები: „ძურძუკი“, „დურძუკი“, „ღლიღვი“, „ღილღველი“, „ღლიღველი“, „ქისტი“ - წარსულს ჩაბარდა, რადგან მათ კონკურენცია ვერ გაუწიეს რუსული გზით შემოსულ ეგზოეთნონიმებს.

ქართულ ენაში ძველი ეთნონიმების გაქრობა და მათ ადგილზე რუსული გზით შემოსული ახალი ეგზონიმენის დამკვიდრება ასევე გვიჩვენებს, თუ რა მასშტაბის გავლენას ახდენს მრავალრიცხოვანი ქვეყნის ენა და კულტურა მეზობელი მცირერიცხოვანი ხალხების ენებზე.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. არჩილიანი 1937: არჩილიანი, ტომი მეორე, გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველისა, ტფილისი, 1937.
2. გამსახურდია 2011: გამსახურდია კ., დიდოსტატის კონსტანტინეს მარჯვენა, გამომცემლობა პალიტრა L, თბილისი, 2011.
3. ვახუშტი 1973: ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტომი IV, დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1973.

4. თოფჩიშვილი 2007: თოფჩიშვილი რ., კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფია, ეთნიკური ისტორია, ეთნიკური კულტურა, სალექციო კურსი, გამომცემლობა „უნივერსალი“, თბილისი, 2007.
5. ლეონტი მროველი 2012: ლეონტი მროველი, ცხოვრება ქართველთა მეფეთა, ქართლის ცხოვრება, ტომი I, ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, თბილისი, 2012.
6. ისტორიანი და აზმანი 2012: ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი, ქართლის ცხოვრება, ტომი II, ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, თბილისი, 2012.
7. ოჩიაური 2019: ოჩიაური ალ., მოსისხლეობა და ჭრა-ჭრილობა ხევსურეთში, საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა, თბილისი, 2019.
8. ჟამთააღმწერელი 2012: ჟამთააღმწერელი, ასწლოვანი მატეანე, ქართლის ცხოვრება, ტომი II, ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, თბილისი, 2012.
9. ყაზბეგი 2018: ყაზბეგი ალექსანდრე, მამის მკვლელი, გამომცემლობა პალიტრა L, თბილისი, 2018.
10. ხანგოშვილი 2013: ხანგოშვილი მ., ტერმინი „ვაინახი“ ეთნო-ისტორიულ ასპექტში, კავკასიოლოგთა III საერთაშორისო კონგრესი, კავკასიოლოგთა III საერთაშორისო კონგრესი, ივანე ჯავახიშვილის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, კავკასიოლოგიის ინსტიტუტი, თბილისი, 2013.
11. ჯუანშერი 2012: ჯუანშერი, ცხოვრება ვახტანგ გორგასლისა, ქართლის ცხოვრება, ტომი I, ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა, თბილისი, 2012
12. Базоркин 2021: Базоркин И. Б., Письма о Вайнахах, https://ghalghay.com/2021/07/18/pismo-idrisa/ (ნანახია 29. 03. 2024).
13. Мальсагов 1928: Мальсагов З. К., Культурная работа в чечне и ингушетии в связи с унификацией алфавитов, издательство «Сердало», Владикавказ, 1928.
14. Шнирельман 2006: Шнирельман В. А. Бить аланами: интелектуалы и политика в Северном
15. Кавказе в XX веке, Москва, 2006.

KHVTISO MAMISIMEDISHVILI

GEORGIAN ETHNONYMS DENOTING CHECHENS AND INGUSH AND THEIR HISTORICAL DYNAMICS

Summary

According to documentary sources, since the creation of the statehood the Georgian people have had continuous neighborly relations with the Ingush and Chechens for more than two thousand years. Georgians knew them, like the rest of their neighbors, by their own Georgian exonyms.

The exonym “Ingush” established via Russian replaced “dzurdzuki”, “Gligvi”, “Gilgveli” and “Kisti” in the Georgian language, by which Georgians referred to and addressed their neighbors – the Ingushian people – in ancient times.

Chechens and Ingush are very well known and mentioned by different ethnonyms by ancient Georgian historians: Juansheri, Leonti Mroveli, the unknown historian of the King Tamari and others. Like the previous Georgian historians, Vachushti Bagrationi refers to both Ingushetia and Chechnya as "Dzurdzuketi". He writes that to the east of Lomeki (Tergi) river "to the border of Leketi (Dagestan)" is Dzurdzuketi. Many episodes of Vakhushti's work confirm that Dzurdzuketi should have been the common name of the territory where Ingushetia and Chechnya are located today. He mentions that the living space of Dzurdzukis, Kistis and Gligvis was called Dzurdzuketi and "later it was divided into Dzurdzuketi, kisti and Gligvi."

Probably, Dzurdzuki, Kissti and Gligvi were originally tribal names of ethnic groups speaking Nakh Languages, the area of which distribution sometimes expanded and sometimes narrowed. Whichever tribe became stronger, its name would cover a wider geographical area and it would extend to the group of people living there.

The meaning of the ethnonyms – "Kisti" and "Gilgvian" is further specified by the Georgian folklore material which brings more clarity in its content. In Georgian folk ballads and legends, Chechen and Ingush characters are often mentioned by the names of their communities, gorges and districts.

In modern Georgian the meaning of the ethnony "Kisti" has narrowed more and more, and currently it refers only to the Kists living in the Pankisi Gorge, who immigrated from mountainous Chechnya in the 19th century.

In the 20th century, the artificial term "Vainakh" appeared and quickly spread in the scientific literature, with which the authors simultaneously denoted Chechens, Ingush and Pankisian Kists. Under the influence of Russian-language scientific literature, the word "Vainakh" entered the Georgian language widely. Idris Bazorkin, a classic writer of Ingush literature, campaigned strongly against this trend in the last century, but it did not have much effect, because the word "Vainakh" appeared frequently in both Russian and Georgian scientific literature.

The disappearance of the old ethnonyms in modern Georgian and the establishment of new exonyms introduced through Russian in their place shows the extrent to which the language and cukture of numerous countries influence the languages of a small number of peoples.

თამარ მესხი

„უქიმერიონის“ ეტიმოლოგიისა და ლოკალიზაციისათვის

VI საუკუნის ბიზანტიელი ისტორიკოსი პროკოპი კესარიელი ირან-ბიზანტიის ომის (551 წ.) აღწერისას გვიამბობს: *“სპარსელები, მართალია, არქეოპოლისთან დამარცხდნენ, მაგრამ თითქმის მთელი ლაზიკე მათ ეპყრათ... ამ მხარეს ჩამოუდის ერთი მდინარე, სახელად რეონი; მის სანაპიროებთან ძველადვე კოლხებს აუგიათ ციხე, რომელიც შემდეგ ხანებში მათ მეტწილად მიწასთან გაუსწორებიათ, რადგან ის მეტად დაბალ ვაკეზე მდებარეობდა და, მათი აზრით, ადვილი მისასვლელი იყო. მაშინ ამ ციხეს კოტაიონს უწოდებდნენ ელინური ენით, ამჟამად კი მას ლაზები ქუთათისს ეძახიან... მერმეროემ განიზრახა ეს ციხე აღედგინა, მაგრამ, ვინაიდან ამისათვის არაფერი ჰქონდა მომზადებული და ამასთანავე ზამთარიც ჩამოწვა, სასწრაფოდ შეაკეთა ხის მასალით ციხის ის ნაწილები, რომლებიც დანგრეული იყო, და იქ დაისადგურა. ქუთათისის მახლობლად კი არის ერთი მეტად მაგარი ციხე, სახელად უქიმერიონი. აქ ჰყავდათ ლაზებს კარგი მცველი რაზმი, ამ ციხის დაცვაში მონაწილეობას ღებულობდა რამდენიმე რომაელი ჯარისკაციც – აი, აქ დაბანაკდა მერმეროე მთელი თავისი ჯარით. კოლხიდის საუკეთესო ნაწილი მას ეპყრა და მოწინააღმდეგეებს დაბრკოლებას უქმნიდა, რომ უქიმერიონის ციხეში სურსათი მიეწოდებინათ, ან სვანიასა და ეგრეთწოდებულ სკვიმნიაში ევლოთ, თუმცა ეს ქვეყანა მათი ქვეშევრდომი იყო”* (გეორგიკა 1967:195).

მოხმობილი მონაკვეთიდან ნათლად ჩანს, რომ პროკოპი კესარიელი საუბრობს ორ ციხეზე – ქუთათისისა და უქიმერიონის ციხეებზე. სხვათაშორის, ეს ერთადერთი წყაროა, სადაც უქიმერიონის ციხე მოიხსენიება. სხვაგან, არც ბერძნულ და არც ქართულ საისტორიო წყაროებში, უქიმერიონის შესახებ არანაირი ცნობა არ დასტურდება.

უქიმერიონის ეტიმოლოგიით ქართველი მკვლევრები ჯერ კიდევ XIX საუკუნეში დაინტერესებულან. მოსე ჯაშვილი გვაუწყებს, რომ ერთ-ერთ ქართველ ფილოლოგს, რომლის გვარსაც, სამწუხაროდ, არ ასახელებს, მიაჩნდა, რომ “უქიმერიონი” ნაწარმოებია ბერძნული სიტყვიდან “ხიმა” (ზამთარი). ამ თვალსაზრისს მ. ჯანაშვილი არ იზიარებს და იქვე განმარტავს: “აქ ზამთარს არაფერი ადგილი არა აქვს. უხიმერიონის ფესვი უნდა იყოს ქართულივე სიტყუა ოხუა,

რომლიდგანაც იწარმოვა სიტყვები: საოხი, საოხებელი, ოხება და აქედან მეგრული სახელწოდება ეკლესიისა “ოხუამე” და სვანურიც “ლაჴვამ”. ეს სიტყვები ქართულის პრეფიქსით ასრე გამოითქმის: სა-ხუამე და სა-კუამ, ე.ი. ადგილი სასაყდრო, საღმრთო, სავედრებელი ანუ საოხი, საოხებელი, ოხუამერიონი (მეგრულად)” (მ. ჯანაშვილი 1891:21).

მსგავს განმარტებას გვაძლევს ი. ჯავახიშვილი. მისი აზრით, უქიმერიონი უდრის მეგრულ „ოხვამერი“-ს და სალოცავს ნიშნავს (ი. ჯავახიშვილი 1951:421).

ეს თვალსაზრისი ქართველ მკვლევართა შორის დიდხანს იყო დამკვიდრებული. ნ. ბერძენიშვილმა, უქიმერიონის ციხის ლოკალიზაციისას, “უქიმერიონი” თავდაპირველად დაუკავშირა ვახუშტი ბატონიშვილის მიერ მოხსენიებულ სოფლის სახელწოდებას “ხომული” (ხვამული). “ხვამ” ძირი ზანურად ჩათვალა და დასვა კითხვა: ხომ არ შეიძლება ქართული “ხვამული” მიგვეღო იმავე ზანური სიტყვისგან, რომელიც ბერძნული წყაროთი გადმოცემულია როგორც “უქიმერიონი”? მოგვიანებით ყურადღება გაამახვილა ცუცხვათის ციხის მახლობლად მდებარე სოფლის სახელწოდებაზე “ოხომირა”, რაც, მისი აზრით, იგივე უქიმერიონია (ნ. ბერძენიშვილი 1990: 454, 518-520).

მანგლელი მიტროპოლიტის, ანანია ჯაფარიძის განმარტებით, “უქიმერიონი” შეიძლება ასე დავშალოთ: “უკი-მერი-ონი”. ვინაიდან აჭარულ დიალექტში “მერე” დღესაც ნიშნავს, ვაკე, მოვაკებულ ადგილს, ამიტომ “უკი-მერი” ვაკის ციხეს ნიშნავს, ხოლო “ონი” არის სუფიქსი. მსგავს მაგალითებად ასახელებს ტოპონიმებს: მერია, ხებიმერი, დაბამერი, იმერხევი და ა. შ. (ანანია ჯაფარიძე 2013: 521-523; 216, 527).

ხსენებულ მკვლევართა მიმართ ჩვენი უდიდესი პატივისცემის მიუხედავად, „უქიმერიონის“ ეტიმოლოგიასთან დაკავშირებით გამოთქმულ მათ თვალსაზრისებს ვერ გავიზიარებთ.

ჩვენი აზრით, “უქიმერიონი” მართლაც ბერძნული სიტყვაა, მაგრამ მომდინარეობს არა სიტყვიდან ზამთარი (χειμών), რომელსაც მ. ჯანაშვილი არასწორად მიუთითებს[1], არამედ ძვ. ბერძნული სიტყვიდან (ὁ, ἡ) χειμάῤῥοος (ხიმაროს) ან χειμάῤῥους (ხიმარუს) და ნიშნავს: 1. **ნიაღვარს, ღვარცოფს**, 2. **სახურავიდან ჩამოდენილ წყალს**, 3. **სანიაღვრეს, ხევს** (Βυζαντίου 1852: 1540).

ბერძნულიდან თარგმნილ ძველ ქართულ ტექსტებში χειμάῤῥους-ის შესატყვისად დასტურდება სიტყვები: **ნაღვარევი, მდინარე, ხევი**, ღელე (ბერძნულ - ქართული ლექსიკონი 2007:501).

1 χειμών - ძვ. ბერძნული წაკითხვით უნდა იყოს „ხეიმონ“. ბიზანტიურით - „ხიმონ“.

სიტყვა χειμάῤῥοος (//Χείμαρρος) ბიბლიაში არაერთგზის გვხვდება ტოპონიმად. ასე მაგ.: Χείμαρρος τοῦ Βοσόρ (ნაღვარევი ბოსორისა)[2], Χείμαρρος Κεισῶν (ნაღვარევი კიშონისა)[3], Χείμαρρος Σωφίρ (ნაღვარევი სოფირისა)[4], Χείμαρρος Χορράθ (ნაღვარევი ქორათისა)[5], Χείμαρον τοῦ Χοζεβά (ნაღვარევი ქოზიფასი) და ა.შ.

ბიზანტიურსა და ახალ ბერძნულში გვაქვს აგრეთვე სამბოლოკიდურიანი ზედსართავი სახელი χειμέριος, -ια, -ον, რომლის მნიშვნელობებიცაა: 1. მძაფრი, მძვინვარე, მკაცრი, ცივი (ამინდთან მიმართებაში), 2. **დატბორილი, ნიაღვრიანი** (ადგილთან მიმართებაში.), 3. შემაძრწუნებელი, მტანჯველი და ა.შ (Δ. Β. Δημητράκου 1967: 1437).

პროკოპი კესარიელის თხზულებაში დადასტურებული οὐχειμέριον (უხიმერიონ) შედგება ორი კომპონენტისაგან οὐ + χειμέριον (უ+ხიმერიონ), რომელთაგან οὐ (უ) უარყოფის გამომხატველი ნაწილაკია, ხოლო χειμέριον (ხიმერიონ) - ზედსართავი სახელის საშუალო სქესის ფორმა. მათი შერწყმის შედეგად მივიღეთ οὐχειμέριον (უხიმერიონ), რაც ბერძნულ ენაში მოქმედი გრამატიკული კანონების თანახმად, სავსებით შესაძლებელია[6]. თუმცა, არც ის არის გამორიცხული, ხელნაწერის გადამწერმა ნაწილაკი და ზედსართავი სახელი ერთად დაწერა, სხვამ კი გაიმეორა.

ასე იყო თუ ისე, ამას გადამწყვეტი მნიშვნელობა არ აქვს. რაკი χειμέριον (ხიმერიონ) ნიშნავს „**დატბორილს**“ და „**ნიაღვრიანს**“, οὐχειμέριον (უხიმერიონ)-ის მნიშვნელობა იქნება: „**უნიაღვრო**“, „**დაუტბორავი**“.

ახლა ისევ მივუბრუნდეთ პროკოპი კესარიელის ზემოთ მოხმობილ ცნობას და ვნახოთ, რამდენად შეესატყვისება οὐχειμέριον-ის ჩვენეული განმარტება სინამდვილეს.

---

2 *„და დევნა-უყო დავით ექუსასითა მით ერითა და, ვითარცა მოვიდა იგი ნაღვარევსა მას ბოსორისასა, დაუტევა მუნ ორასი კაცი მცველი ვანისა“* (I მფ. 30,9)

3 „და შეიპყრეს იგინი და შთაიყვანნა იგინი ელია ნაღვარევსა მას კიშონისასა და მოსრნა იგინი მუნ“ (III, მფ. 18,40); იხ აგრეთვე: ფსალმუნი 82, 10-11.

4 „დაემტკიცე მიწასა ზედა კლდესა შინა, ვითარცა ჴევსა სოფირისასა“ (იობი, 22, 24).

5 „წარვედ ამიერ მზისა აღმოსავალად კერძო და დაიმალე ნაღვარევსა მას ქორათისასა, რომელ არს პირისპირ იორდანესა...“ (III მფ. 3-7).

6 ბერძნულ ენაში გარკვეული ერთმარცვლიანი უმახვილო სიტყვები: ართრონები (ὁ, ἡ, οἱ, αἱ), წინდებულები (εἰς, ἐν, ἐκ), კავშირები (εἰ, ὡς) და **უარყოფითი ნაწილაკები (οὐ, οὐκ, οὐχ)** მიდრეკილნი არიან მომდევნო სიტყვას შეერწყან (ასეთ სიტყვებს ატონებს ან პროკლიტიკებს უწოდებენ), რის შედეგადაც არაერთი განსხვავებული სემანტიკური მნიშვნელობის სიტყვა, ანთროპონიმი ან ტოპონიმი წარმოქმნილა (ვრცლად ამის შესახებ, იხ.: თ. მესხი 2015: 33-36, 127-135).

პროკოპი კესარიელის თანახმად, მდინარე რიონის სანაპიროსთან ძველად კოლხებს აუგიათ **კოტაიონის ციხე**, რომელიც *„შემდეგ ხანებში მათ [ლაზებს] მეტწილად მიწასთან გაუსწორებიათ, რადგან ის მეტად დაბალ ვაკეზე მდებარეობდა და, მათი აზრით, ადვილი მისასვლელი იყო“* (გეორგიკა 1967:195).

რაკი კოტაიონის ციხე იმის გამო დაუნგრევიათ, რომ იგი *„მეტად დაბალ ვაკეზე“* მდებარეობდა, ცხადია, ახალი ციხის ასაგებად ლაზები მაღალ ადგილს შეარჩევდნენ. მაღალი ადგილი კი უნიაღვრო (οὐχειμέριον-უქიმერიონ) იქნებოდა. ადგილის მიხედვით, ციხესაც უქიმერიონი შეერქვა.

პირველი, ვინც უქიმერიონის და ქუთათისის ციხეების ლოკალიზაციას შეეცადა, იყო ფრედერიკ დიუბუა დე მონპერე, რომელმაც XIX საუკუნის 30-იან წლებში კავკასიაში იმოგზაურა. დიუბუამ უქიმერიონის ციხედ მიიჩნია ქუთაისში, უქიმერიონის გორაზე (სხვაგვარად არქიელის გორასაც უწოდებენ) მდებარე ციხის ნანგრევები, ქუთათისის ციხეს კი ქალაქის ვაკე ნაწილში მოიაზრებდა (Frédéric Dubois 1939: 398-432).

მარი ბროსეს ვარაუდით, უქიმერიონი შეიძლებოდა ყოფილიყო ერთ-ერთ ძველ ხელნაწერში ჩართულ რუკაზე აღნიშნული ოხომირა (მდინარე რიონის აღმოსავლეთით) ან ვახუშტი ბატონიშვილის მიერ მოხსენიებული დეხვირი, რომელიც ცხენისწყლის ხეობის გასწვრივ მდებარეობს და მუხურისს ლეჩხუმთან და სვანეთთან აკავშირებდა. უქიმერიონად კი ცხენისწყლის მარჯვენა ნაპირზე შემორჩენილი ციხე-სიმაგრის ნანგრევებს მიიჩნევდა (გეორგიკა 1967: 203-204).

„უქიმერიონს“ ქუთაისის მახლობლად მოიაზრებდნენ: ს. გორგაძე (ს. გორგაძე 1911:3), დ. ბაქრაძე (დ. ბაქრაძე 1889:278), ი. ჯავახიშვილი (ი. ჯავახიშვილი 1979: 194-295, 315). მოგვიანებით ამავე დასკვნამდე მივიდნენ ვ. ჩაკვეტაძე (ვ. ჩაკვეტაძე 1960 :17), ვ. ჯაოშვილი (ვ. ჯაოშვილი 1989: 55), ც. ჩახუნაშვილი (ც. ჩახუნაშვილი 1999: 46), და მ. ნიკოლეიშვილი (მ. ნიკოლეიშვილი 2009:17).

ს. ყაუხჩიშვილი თავდაპირველად უქიმერიონისა და ონოგურისის გაიგივებას შეეცადა, მაგრამ შემდეგ ა. ბრილიანტოვისეულ უხიმერიონ-სქიმარისს (სკიმარის) დაუკავშირა. ოღონდ, სქიმარს ლეჩხუმში კი არა, გორდის გადასავალთან, უნაგირას მთის კალთაზე მოიაზრებდა (გეორგიკა IV, 1941:56). მოგვიანებით დარწმუნდა, რომ უქიმერიონი მდებარეობდა ქუთაისის მახლობლად, სკვიმნიისა და სვანიისაკენ მიმავალ გზაზე, მაგრამ სად, არ დაუკონკრეტებია. განაცხადა, რომ სანამ ქუთაისის მახლობელ ადგილებში სათანადო არქეოლოგიური ძიება არ ჩატარდება, მანამდე ამ პუნქტების პროკოპის „უქიმერიონთან“ გაიგივება შეუძლებელია (გეორგიკა ტ. II, 203-204).

ი. სიხარულიძე უქიმერიონს ცხენისწყლის მიდამოებში მდებარე დიდღვაბუნის (გორდის) ციხესთან აიგივებდა (ი. სიხარულიძე 1970:39-41). ეს თვალსაზრისი მისაღებად მიიჩნიეს დ. მუსხელიშვილმა (დ. მუსხელიშვილი 2004:287) და ვ. ჩიხლაძემ (ვ. ჩიხლაძე 2003:51-54).

ნ. ბერძენიშვილი უქიმერიონის ციხეს მოხირისის ქვეყანაში მოიაზრებდა და არა მის გარეთ. საბოლოოდ არჩევანი ცუცხვათის ციხეზე შეაჩერა და განაცხადა: ამ ციხის მახლობლად უკვე XV-XVI საუკუნეებში მოიხსენიებოდა სოფელი ოხომირა. მისივე თქმით, იმ დროს „ოხომირა“ შეიძლებოდა რქმეოდა მთელს იმ „ქვეყანას“ (ცუცხვათის ქვეყანას), ამ სალოცავის მნიშვნელობის გამო, და თვით იმ ციხესაც (ნ. ბერძენიშვილი 1990: 518-520).

მანგლელმა მიტროპოლიტმა, ანანია ჯაფარიძემ, კვლევა სულ სხვა მიმართულებით წარმართა. მისი აზრით, ლაზიკა ერქვა არა პროკოპის მიერ დასახელებულ რიონის ვაკეს, არამედ ჭოროხის აუზს. ამიტომ ქუთათისსა და უქიმერიონს მოიაზრებს აჭარისწყლისა და ჭოროხის ხეობათა გზათშესაყარზე. ქუთაისი უნდა ყოფილიყო თანამედროვე ქუთურეთი, უქიმერიონი კი – მერისი (ანანია ჯაფარიძე 2013:95-97, 218, 518).

ო. ლანჩავამ უქიმერიონის ციხის ლოკალიზაციასთან დაკავშირებით თავისი თვალსაზრისი არაერთგზის გამოხატა (ო. ლანჩავა 1996:180; 1996:36; 2007:141). საბოლოოდ იმ დასკვნამდე მივიდა, რომ ასეთი პუნქტი „ქუთაისის მახლობლად“, თანაც „მეტად მაგარი“ და ქრონოლოგიურად ეპოქის შესატყვისი, მოწამეთაა. ანუ, წმ. მოწამეთა დავით და კონსტანტინეს „ცხოვრებაში“ მოხსენიებული „ციხე ქალაქი წყალ წითელია“, რომელიც VIII საუკუნის 30-იან წლებში არაბებს დაურბევიათ (ო. ლანჩავა, ნ. ქარციძე 2007:141; ო. ლანჩავა 2015:223-228).

ერთი სიტყვით, ინტერესი “უქიმერიონის” ლოკალიზაციასთან დაკავშირებით არცხრება. ცხადია, ციხის ლოკალიზაციისას პრიორიტეტი არქეოლოგიას ეკუთვნის, მაგრამ არც ის უნდა დაგვავიწყდეს, რომ შუა საუკუნეების ისტორიის კვლევის დროს ტოპონიმებს ისეთივე დიდი მნიშვნელობა აქვს, როგორიც არქეოლოგიური გათხრების შედეგად მოპოვებულ არტეფაქტებს პრეისტორიული პერიოდის შესასწავლად. მართალია, ქართულ საისტორიო წყაროებში ტოპონიმი „უქიმერიონი“ არ დასტურდება, მაგრამ ქუთაისში, რიონის მარჯვენა ნაპირზე მდებარე ბორცვს, რომელზედაც აღმართულია ბაგრატის ტაძარი, ხალხი მოიხსენიებს უქიმერიონის გორად, ტაძართან მისასვლელ გზას – უქიმერიონის აღმართად. როდიდან შეერქვა გორაკსა და გზას ეს სახელწოდებები, ამის გარკვევა შეუძლებელი აღმოჩნდა. ის კი ცხადია, ასეთი რამ შემთხვევით არ ხდება.

ჩვენი აზრით, ფრედერიკ დიუბუა დე მონპერე მართალი იყო, როდესაც უქიმერიონის ციხედ უქიმერიონის (არქიელის) გორაზე მდებარე ციხის ნანგრევები მიიჩნია, ქუთათისის ციხეს კი ქალაქის ვაკე ნაწილში მოიაზრებდა. ამ თვალსაზრისს გვიბეჭითებს არა მხოლოდ „უქიმერიონის“ ჩვენეული ეტიმოლოგია, არამედ ბოლოდროინდელი არქეოლოგიური გათხრების შედეგად გამოვლენილი არტეფაქტები.

2003-2009 წლებში, ბაგრატის ტაძრის რეაბილიტაციასთან დაკავშირებით ჩატარებული არქეოლოგიური სამუშაოების შედეგად, ტაძრის ინტერიერსა და მიმდებარე ტერიტორიაზე გამოვლინდა IV-VIII საუკუნეების საკულტო ნაგებობათა რამდენიმე ფენა. არქეოლოგების, ო. ლანჩავას და რ. ისაკაძის, თანახმად, ახ. წ. III-IV საუკუნეებიდან ბაგრატის ტაძრის მიმდებარე ტერიტორიაზე საქალაქო ცხოვრების აღმავლობის ახალი ეტაპი დაიწყო. IV საუკუნეში ციხე-ქალაქის ცენტრალურ ნაწილში, იქ, სადაც დღეს ბაგრატის ტაძარი დგას, აუშენებიათ დიდი ზომის სამნავიანი ბაზილიკა, რომელიც IV-VI საუკუნეებში არაერთხელ განუახლებიათ. დროის ამ მონაკვეთში ზოგჯერ მისი ფუნქციონირებაც შეჩერებულა. ამას მოწმობს ნართექსის იატაკზე განთავსებული მიწის ფენა, რომელშიც იკითხება ნგრევისა და ხანძრის შრეები. V საუკუნის მეორე ნახევარში ამავე შენობაში ჩართული ჩანს ოთხსათავსიანი სექციური ნაგებობა, რომლის ძირითადი ნაწილი გაუთხრელ ფართობებში გადის. ერთ-ერთ „სათავსში“ ხანგრძლივი ცეცხლის ნათებისაგან გადაწითლებული იატაკი დაფიქსირდა, მეორეში – ფართო, ბრტყელძირიანი სადაზედაპირიანი ქვევრი. არქეოლოგთა განმარტებით, არცერთი მათგანი ქრისტიანულ მსახურებას არ უკავშირდება და ფრთხილი ვარაუდის დონეზე არ გამორიცხავენ, რომ ეს ყველაფერი V საუკუნის 70-80-იანი წლებიდან 523 წლამდე ეგრისში ირანის გააქტიურების, მეფე წათეს „წარმართთა სარწმუნოებაზე“ გადასვლის და, შესაბამისად, ცეცხლის კულტის არსებობის გამოძახილი იყოს. მათივე დასკვნის თანახმად, დაახლოებით VI საუკუნის II მეოთხედში ბაზილიკა საფუძვლიანად განუახლებიათ. კრამიტები და სხვადასხვა ზომის აგურები და საყოფაცხოვრებო კერამიკის ფრაგმენტებიც VI საუკუნით თარიღდება. ბაზილიკის მეორე და საბოლოო ნგრევა უკავშირდება VI საუკუნის შუა ხანებში ეგრისში „დიდ ომიანობას“, რომლის ეპიცენტრშიც პროკოპის ნახსენები უქიმერიონიც მოექცა (რ. ისაკაძე 2009: 138-153; ო. ლანჩავა 2012, 11-13; 2015: 173-179).

ასეთი მნიშვნელოვანი აღმოჩენების მიუხედავად, ო. ლანჩავა უქიმერიონის ციხეს მაინც მოწამეთაში მოიაზრებს (ო. ლანჩავა 2015:223-238). მის მიერვე წარმოდგენილ აღწერილობაში ჩვენი ყურადღება მიიპყრო „ოთხსათავსიანმა სექციურმა ნაგებობამ“, რომლის ძირითადი ნაწილი გაუთხრელ ფართობებში გადის. რატომ არ შეიძლება დავუშვათ, რომ ეს ნაგებობა უქიმერიონის ციხის ნაწილი იყოს. ან, საგანგებოდ და სახელდახელოდ აშენებული ნაგებობა, რომელიც ბაზილიკას და უქიმერიონის ციხეს ერთმანეთთან აკავშირებდა. ამ ვარაუდის დაშვების საშუალებას გვაძლევს პროკოპი კესარიელის ცნობა მისივე თხზულებიდან „შენობათა შესახებ“, რომლის თანახმადაც, როდესაც იმპერატორმა იუსტინიანემ სინას მთაზე ღმრთისმშობლის სახელზე ეკლესია ააგო (იგულისხმება მაყვლოვანის ეკლესია – თ. მ.), იქვე ააგო კოშკი, რომელიც მონასტრის ბინადართ მტერთა შემოსევების დროს

დაიცავდა.[7] შესაძლოა, არქიელის გორაზეც მსგავსი რამ მოხდა: ლაზებმა, როგორც პროკოპი კესარიელი გვიამბობს, კოტაიონის ციხე, რომელიც „მეტად დაბალ ვაკეზე მდებარეობდა და ადვილი მისასვლელი იყო“, დაანგრიეს. ის „მეტად მაგარი“ ციხე (უქიმერიონი) კი უქიმერიონის გორაზე არქეოლოგიური გათხრების შედეგად ნაპოვნი ბაზილიკის მახლობლად ააგეს.

რაც შეეხება ერთ-ერთ “სათავსში” გამოვლენილ ცეცხლის კვალს, ესეც პროკოპი კესარიელის ცნობით შეიძლება აიხსნას. პროკოპის თანახმად, უქიმერიონს იცავდა ლაზთა კარგი რაზმი და რამდენიმე რომაელი ჯარისკაცი, მაგრამ ლაზ თეოფობის განდგომის მეშვეობით, სპარსელებმა უქიმერიონის ციხე მაინც დაიპყრეს. მის დასაცავად საკმაო ხალხიც დატოვეს. მართალია, სპარსელები უქიმერიონის ციხეში უბრძოლველად შევიდნენ, მაგრამ „უკვე ზამთრის ჟამი იყო დამდგარი“. სპარსელთა მიერ იქ დატოვებული ხალხი, ცხადია, ციხეში ცეცხლს დაანთებდა. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ სპარსელები უქიმერიონს კარგა ხანს ფლობდნენ (552-555 წწ.), შესაძლოა, ცეცხლის ნაკვალევი ამის შედეგი იყოს.

იმედი გვაქვს, ბაგრატის ტაძრის მიდამოებში არქეოლოგიური გათხრები გაგრძელდება და სხვა მტკიცებულებებიც გამოჩნდება იმისა, რომ უქიმერიონის ციხე უქიმერიონის გორაზე მდებარეობდა.

ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ, ჩვენი საბოლოო დასკვნა ასეთია: **„უქიმერიონი“ ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს „უნიაღვროს“. უქიმერიონის ციხე მდებარეობდა უქიმერიონის გორაზე, იმ მიდამოებში, სადაც დღეს ბაგრატის ტაძარი დგას.**

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ბაქრაძე დ., ისტორია საქართველოსი (უძველესი დროიდან X საუკუნის დამლევამდე), თბ., 1889.
2. ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1990.
3. ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, III, თბ., 1996.
4. ბერძნულ - ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი, ტ. V (ს. ყაუხჩიშვილის საერთო რედაქციით, პასუხისმგებელი რედაქტორი ლ. კვირიკაშვილი), თბ., 2007.
5. გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. IV, ნაკვ. I (ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა), თბ., 1941.

7 *„სინას მთაზე ცხოვრობენ ბერები, რომელთა ცხოვრების მიზანსაც სიკვდილის შეცნობა წარმოადგენს, ვინაიდან ყველაზე უფრო უშიშარი გზით უმკლავდებიან და ნეტარებით ეძლევიან მარტოობას. ამ ბერთათვის მეფე იუსტინიანემ ააშენა ღმრთისმშობლისადმი მიძღვნილი ეკლესია, რომელშიც სამღვდელო პირებსაც და მლოცველებსაც შეუძლიათ იცხოვრონ.* **მეფემ მთის ძირში მტკიცე ციხე-სიმაგრეც ააგო ჯარისკაცთა დასაცავად**, რათა ბარბაროს სარკინოზებს არ ესარგებლათ რეგიონის უდაბურებით და იქ არ გაევლოთ... კონტრაბანდული გზებით პალესტინის სოფლებში არ შეჭრილიყვნენ“ (პროკოპი კესარიელი 2007:148-149).

6. გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. II, (ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა), თბ., 1967.
7. გორგაძე ს., ბაგრატის ტაძარი, თბ. 1911.
8. ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1973.
9. ისაკაძე რ., ქუთაისის ადრექრისტიანული ეკლესიები, ქართველური მემკვიდრეობა, XIII, 2009, 138-153.
10. ლანჩავა ო., ქუთაისი ეგრის-ლაზიკის ციხე-ქალაქთა სისტემაში, ქუთაისი, 1996.
11. ლანჩავა ო., ნიკო ბერძენიშვილის მოსაზრებები ბიზანტიური წყაროების „კოტაის-მოხირისისა“ და „უქიმერიონის“ ლოკალიზაციის შესახებ და არქეოლოგიური მონაცემები, ქუთაისის მუზეუმის მასალები, კრ. VIII, 1996.
12. ლანჩავა ო., მისივე: ქუთაისის არქეოლოგია, ქუთაისი, 2007.
13. ლანჩავა ო., ქარციძე ნ., უქიმერიონი _ „ციხე-ქალაქი წყალწითელია“, ქუთაისის ისტორიული მუზეუმის შრომები, XIX, 2009.
14. ლანჩავა ო., ქუთაისის „დიდი ბაზილიკა“, ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმის შრომები, კრ. XXII, ქუთაისი, 2012, 11-16.
15. ლანჩავა ო., ქუთაისის არქეოლოგია, ქუთაისი, 2015.
16. მესხი თ., ოქონის ხატის რაობისა და ისტორიისათვის, თბ., 2015.
17. მუსხელიშვილი დ., საქართველო IV-VIII საუკუნეებში, თბ., 2004.
18. ნიკოლეიშვილ მ., ქუთაისი (გზამკვლევი), ქუთაისი, 2009.
19. პროკოპი კესარიელი, შენობათა შესახებ, ძვ. ბერძნულიდან თარგმნა, კომენტარები და საძიებელი დაურთო ჯ. შოშიაშვილმა, თბ. 2007.
20. სიხარულიძე ი., უხეიმერიონის ადგილმდებარეობა, ძეგლის მეგობარი, კრ. XXI, თბ., 1970, 39-41.
21. ჩაკვეტაძე ვლ., ქუთაისის ისტორიიდან, თბ., 1960.
22. ჩაჩხუნაშვილი ც., უქიმერიონის წმ. გიორგის ეკლესია ქუთაისში, „წელიწდეული“, N 3, თბ., 1997-1998, 46-52.
23. ჩიხლაძე ვ., ნასოფლარი დიდღვაბუნა, არქეოლოგიური კვლევის ცენტრის II კონფერენციის მოხსენებათა მოკლე შინაარსები, თბ., 2003.
24. ჯავახიშვილი ი., ქართველი ერის ისტორია, ტ. I (ს. ყაუხჩიშვილის რედაქტორობით), თბ., 1951.
25. ჯავახიშვილი ი., თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, 1979.
26. ჯანაშვილი, "საუნჯე მეათე საუკუნისა", ტფ., 1891.
27. ჯაოშვილი ვ., ქუთაისი (ეკონომიკურ-გეოგრაფიული მიმოხილვა), თბ., 1989.
28. ჯაფარიძე ანანია (მიტროპოლიტი), ქალდეა, საეპისკოპოსოები ლაზიკაში, თბ., 2013.
29. Βυζαντίου Σ. Δ., Λεξικὸ τῆς Ἑλληνικῆς Γλώσσης, Ἐν Ἀθήναις, 1852.
30. Δημητράκου, Δ. Β., Νέον Λεξικόν, Ορθογραφικόν και ερμηνευτικόν όλης της ελληνικής γλώσσης (αρχέας-μεσεονικής-καθαρευούσης-δημοτικής), εκδ. Γ',1967.
31. Frédéric Dubois de Montpéreux, Voyage Autour du Caucase, tome, I, Paris 1839.

TAMAR MESKHI

FOR THE ETYMOLOGY AND LOCALIZATION OF "UKIMERIONI"

Summary

Procopius of Caesarea (VI) in his composition "De Bello Gothico" informs us: *"there is one extremely strong castle near Kutatisi, called Ukimerioni".*

Number of views have been expressed in regard to etymology of Ukimerioni: 1. "Ukimerioni" is derived from Greek word "khima" and means "winter", 2. The root of "Ukimerioni" should be "okhua", from which the following are derived Megrelian name of church "okhuame" and Svanian "Lakhvam". 3. Ukimerioni equals to Megrelian "Okhvameri" (shrine). 4. The root "khvam" is Zanian and Georgian "khvamuli" might be derived from it, which is provided by Greek source as "Ukimerioni". 5. Ukimerioni and the name of the village "Okhomira" are the same. 6. "Ukimerioni" may be divided as follows: "Ukimeri-oni". As in Adjarian dialect "mere" means plain, valley, "Uki-meri" means the castle of the valley, and "oni" is the suffix.

In Kutaisi, on the right bank of Rioni, where Bagrati Cathedral is erected, called as Ukimerioni hillock. In spite of it, the researchers of "Ukimerioni castle" in different areas of west Georgia and supposed that Ukimerioni might be: 1. The ruins of the castle, located in Ukimerioni hillock, 2. Toponym "Okhomira", existing in Tskaltsitela gorge, 3. Dekhviri, located on the main road along Tskhenistskali gorge, 4. Tsutskhvati castle, 5. Didghvabuna (Gorda) castle, 6. Motsameta, more exactly, "town-fortress Tskal Tsitelia", mentioned in the "Life" of Holy Martyrs Davit and Konstantine (VIII c.), 7. Ukimerioni and Kutatisi was located at the junction of Adjaristskali and Chorokhi gorges.

As a result of study it became clear, that "Ukimerioni" is a Greek word, consisting of two components οὐ + χειμέριον, whereas οὐ is a negative prefix, and χειμέριον _ neuter gender form of adjective χειμέριος. As a result of their merging, we have received οὐχειμέριον and means **"untorrented, unflooded area".**

Correctness of this explanation is proven by the information of Procopius of Caesarea, according to which the Colchis themselves had demolished old castle **"Κοτιάϊον"** (kotiaion), built on the bank of Rioni river, as **"it was located on too low valley and, in their opinion, was easily accessible"**. And it is clear, that the Colchis would select elevated, **unflooded** location for the new castle. After identification of etymology of "Ukimerioni", in our opinion, it should no longer be disputable that "Ukimerioni castle" was located exactly on Ukimerioni hillock. This point of view is also supported by the ruins of buildings, erected on the verge of V-VI c.c., discovered as a result of archeological excavations, conducted in 2003-2009.

ქეთევან ჯერვალიძე, ნინო პეტრიაშვილი

„კარატით კარატემდინა გზა მქონდა გასავალია“ (ხალხური)

ქართლის ცხოვრების თანახმად, აღმოსავლეთ საქართველოში გვქონდა სალოცავი ქართლის მთა, რომელსაც შემდეგ არმაზი ეწოდა, ხოლო აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დღესაც გვაქვს სალოცავი მთა და ხატი - კარატე. სამწუხაროდ, ხატის დაარსების მიახლოებითი დროც კი არ ვიცით. ქართლის მომიჯნავე რაჭაში კი, როგორც ვიცით, გვაქვს ორონიმი **კარეტა**.

კარატისჯვარი, კარათისჯვარი - მთა საქართველოში, მცხეთა-მთიანეთის მხარეში, დუშეთის მუნიციპალიტეტში. მდებარეობს **კავკასიონის მთავარი წყალგამყოფი ქედის სამხრეთ ტოტზე** (ლ. მარუაშვილი, IV, 2018), ანუ ჩრდილოეთის და სამხრეთის წყალგამყოფი? რომაელები ჩრდილოეთ-სამხრეთის გამყოფ ხაზს **cardo, inis m** ეძახდნენ, ხოლო აღმოსავლეთ-დასავლეთის გამყოფს - **limes decumanus**-ს. კარატის ჯვარს უწოდებენ ხევსურნი ღვთისშვილ კოპალას, რომელიც დაარსებულა პირველად ლიქოკში კარატის მთის წვერზე. ფშავ-ხევსურებისთვის კარატეს ჯვარი იმითაც გამოირჩევა, რომ მის დროშას ჰქონდა წყალში დამხვრჩალთა და ზვავში მოყოლილთა მოძებნის უნარი. ასეთ დაღუპულებს, ხალხის აზრით, ავი სულები ეპატრონებოდნენ. ამიტომ ამისთანა შემთხვევებში მოჰყავდათ კარატის ხუცესი, რომელსაც სულის ხუცესსაც უწოდებდნენ. ის კარატის დროშით ეძებდა დაღუპულს და როცა მკვდარს იპოვიდა, მედროშე იმ ადგილას ასობდა დროშას, ნიშნად მიცვალებულის პოვნისა, სულის დაბრუნებისა და კლავდნენ ცხვარს (ზ. კიკნაძე, 1996: 280). კარატის სალოცავი არის აგრეთვე ახმეტის მუნიციპალიტეტში, ნასოფლარ ჩიღოში.

კარატის შესახებ შეძლებისდაგვარად შეგროვდა რა ინფორმაცია, გაჩნდა მისი ეტიმოლოგიის დადგენის ცდაც. ტოპონიმის ამოსავლად ი. ქეშიკაშვილმა მიიჩნია ქართული სიტყვა **კარი**, მისი სემანტიკა „გასასვლელი“. სიტყვა გაიყო ორ ნაწილად „კარად“ და „ტედ“. დ. იმნაიშვილზე დაყრდნობით ტე/ტი ინგუშურიდან მომტინარე „ზე“ თანდებულად იქნა გააზრებული. ეს მოსაზრება გამყარებული იქნა ასევე აკადემიკოს რ. გორდეზიანის ინფორმაციითაც, რომ შუმერულში „ტა-ს“ ერთ-ერთი ფუნქცია სწორედ „ზე“ თანდებულის გადმოცემაა (ი. ქაშაკაშვილი, 1990:

60). კარატის სალოცავების სიმრავლით გამოირჩევა თუშეთი, თუმცა კარატეს ჯვარი იქ ლიქოკიდან არის გადაბრძანებული.

ჩვენი აზრი:

ქართული **კარატეს** მსგავსი, უფრო სწორად, ფონეტიკურად და სემანტიკურად ზუსტი ლექსიკური ერთეულები გვაქვს ძველ ბერძნულშიც **dat./მიც. κάρητι და καρήατι**:

I κάρᾱ τό, эп.-ион. κάρη (ᾰ) და გადმოსცემს თავს, მწვერვალს, დადასტურებულია ჰომეროსთან. მისი ნათესაობითი და მიცემითი ბრუნვებია: эп. gen. κάρητος და καρήατος; **dat. κάρητι და καρήατι.** ანუ ნათესაობითსა და მიცემითში აღდგება ფუძისეული τ თანხმოვანი. ასე რომ, ქართული სალოცავი კარატე, რომლის საბრძანისი მთის წვერია და ბერძნული საზოგადო სიტყვა მწვერვალი ერთმანეთთან შესაბამისობაში მოვა. სტრიქონები „კარატით კარატემდინა გზა მქონდა გასავალია“ ასე გაშინაარსდება: „წვერიდან წვერამდე (კლდის წვერიდან კლდის წვერამდე, მთის თავიდან მთის თავამდე) გზა მქონდა გასავალია“. ღვთისშვილნი ზეციდან ვერტიკალურად ჩამომავალ, ან წვერიდან წვერამდე გაბმულ შიბზე დადიან. ასე ესიზმარა ღვთისშვილნი ვაჟა-ფშაველას დედასაც (ვაჟა, 1990: 390). „თავი“ ხომ მრავალ სიტყვას შეიძლება დაერთოს, ისევე როგორც წვერი?

მოგვყავს დეტალური ლექსიკური მასალა ძველი ბერძნულიდან:

I κάρᾱ τό, эп.-ион. κάρη (ᾰ) ἡ (эп. gen. κάρητος и καρήατος; dat. κάρητι и καρήατι - у Trag. κάρᾳ; acc. = nom.; nom. pl. = nom. sing.) 1) **голова** (πολιὸν κάρη Hom.): ὑψοῦ κάρη ἔχειν Hom. высоко закидывать голову; περὶ πόδα, περὶ κάρα Aesch. вокруг ног, вокруг головы, т. е. с ног до головы; 2) лик, лицо: γέλωτι φαιδρὸν κάρα Soph. сияющее улыбкой лицо; 3) **вершина, верхушка** Hes., Soph.; 4) описательно, в знач. **дорогой, милый, преимущ.** в обращении; обычно не переводится: ὦ κράτιστον Οἰδίπου κάρα! Soph. о, могущественнейший Эдип!; τέθνηκε θεῖον Ἰοκάστης κάρα! Soph. умерла благородная Иокаста!; ὦ κοινὸν αὐτάδελφον Ἰσμήνης κάρα! Soph. о, родная, милая сестра Исмена! (И. Х. Дворецкий, I, 1958: 875).

მართალია, ჩვენი ინტერესის საგანი ჩვენი სალოცავი კარატეა, მაგრამ ძველბერძნულ - რუსულ ლექსიკონში მოცემული მნიშვნელობებიდან ყურადღებას მივაქცევთ ბარემ მის მეოთხე მნიშვნელობასაც, რომელიც მიმართვებში გამოიყენება ძვირფასის, საუკეთესოს, საყვარლის მნიშვნელობით, აძლიერებს ხარისხს, მაგრამ არ ითარგმნება ზოგჯერ და ამასაც ჰქონია თავისი მიზეზი, როგორც ს. ს. ავერინცევი წერს:

„ბერძნული პოლისური მოქალაქეობრიობის სპეციფიკური წყობა მოითხოვდა მოქალაქის თავისუფალი სიტყვა ყოველგვარ „კანცელარიობასა“ და „ჯღაბნიაობაზე„ მაღლა მდგარიყო („დაფებსა და გრაგნილებზე“ მაღლა, როგორც ესქილესთან ამბობს პელაზგოსი). ამასვე მოითხოვდა ბერძნული ჰუმანიზმის შინაარსიც. ეს იყო ჰუმანიზმი, ადამიანის უმეტეს გამოჩინებითი, კონკრეტულ-გრძნობითი სახისკენ

მიმსწრაფი. ჩვენ რომ ვამბობთ „პიროვნება“, ბერძნები იტყოდნენ „სხეული“ (ან კიდევ „თავი“)... „შენი სხეული“ **τό σόν σῶμα** - ეს ნიშნავს „**შენ**“, ფლოტის წინამძღოლის მეფური სხეული“ - ასე იწოდება „აგამემნონი ესქილესთან. „ო, მშობლიურო თავო, დაიკუნა ისმენესი“ - იძახის ანტიგონე სოფოკლესთან. როდესაც ქსენოფონს სურს მონებთან საპირისპიროდ „თავისუფალნი“ გადმოსცეს, ის ამბობს „თავისუფალი სხეულები“ (С. С. Аверинцев, 1977: 195; თარგმანი ქეთევან ჯერვალიძისა).

ალბათ, ჩვენი აზრით, ამიტომაც იზომება უძვირფასესი ქვის - დამუშავებული ალმასის, ბრილიანტის ხარისხი კარატობით.

დავუბრუნდეთ ჩვენს თემას. **I κάρᾱ τό, ძველბერძნულში საშუალი სქესის სიტყვაა, მესამე კანკლედობით იბრუნვის და ამის გამო t-ტ მხოლოდ gen. და dat. აღდგება.** თვითონ ძველბერძნული ლექსიკური ერთეულები ქართულ სივრცეში გადმოდიოდა, ვოკატივუსის გარდა, ყველა ბრუნვით, სიტყვის დაბოლოებაზეც იყო ეს დამოკიდებული და კიდევ კანკლედობაზე...

უშუალოდ **კარ** ძირზე დიდ ინფორმაციას გვაწვდიან სომეხი მკვლევარნიც გ. ს. აბრაამიანი და ე. მ. მურზაევიც:

к а р — камень. Упомянем хач-кар «крест+камень» — христианская символика армян. Г. А. Меликишвили (1964, 70) указывает урарт. карби «скала». Армянское слово не одиноко в индоевропейских языках: др.-инд. каркара «гравий, галька», совр. хинди канкар «галька», албан. karpe «скала», что отложилось в болгарских диалектах: карпа, карпи, карпица «скала, утес». Ср. еще груз, коре «стена из простого камня без глины». Подобный анализ индо-европейского ареала кар дан И. Хубшмидом (1969, 248), который пишет: «Пожалуй, здесь скорее нужно исходить из доиндоевроп. кагг — камень», но не упоминает при этом армянское слово. Как объяснить наличие лексем- карка «камень» в даргинском языке в Дагестане, ваханское гар (кгар) «камень» в Таджикистане? Можно ли для понимания таких параллелей привлечь индо-иран. гар «гора»? Ср. ягноб. гар «гора, перевал». Еще более неожиданным кажется сомалийское кар «скала»; «гора» — в языке кушитской группы в Африке; фин. и карел, kari «утес». У В. М. Иллича-Свитыча (1970, 340— 341) можно обнаружить много параллелей на уровне ностратических языков. Здесь среди других лексем, наряду с арм. кар, отмечены араб, кара «отдельно стоящая скала; холм»; египет. крр «холм»,.др.-ирланд. саггас «скала, камень», груз, каркар «высокий утес», тюрк, кыр «гора, хребет, грань», монг. кира, хар, хара «гребень, возвышенность» и др. В топонимии Армении термин кар встречается обычно в словосложениях: н. п. Каракерт (Г. С. Абраамян, Э. М. Мурзаев,, 1982: 82).

გ. ს. აბრაამიანს და ე. მ. მურზაევს მოჰყავთ მასალა, როგორც ვნახეთ, გ. ა. მელიქიშვილის ნაშრომიდანაც **„Урартский язык“.** მითითებულია სიტყვა **карби** რუსული ტრანკრიბციით **карби**, ქართ. „კარი“. ხომ არ არის

ეს ფორმა **ამოსავალი ქართული კარ-ებ-ებ-ისთვის**, რომელშიც დღეს ორივე **ებ** მრავლობითის მაწარმოებელადაა გაგებული? ვოკალიზება ხომ არ მოხდა ფუძეში პირველი ებ-ის შემთხვევაში? იქნებ სწორედ ამას ემყარება დღეისთვის მიუღებელი გრამატიკული ფორმა კარ-ებ-ებ-ი? რაც ორმაგ ებ-იან მრავლობითადაა გაგებული? დღევანდელ საქართველოში? გორის მუნიციპალიტეტში არის სოფელი **კარბი-კლდე (ქსე, V, 1980: 395)**.

სომეხი ენათმეცნიერები, როგორც ვხედავთ, **კარ** ფუძეს აკავშირებენ ქართულ **ყორესთან**.

კარ ფუძეს განიხილავს რ. გორდეზიანიც. მას მოჰყავს ცნობილი ენათმეცნიერის, ფურნეეს თვალსაზრისი (VK 50, რომელიც ბერძნულ **κάραβος-ს (კარი) აკავშირებს ქართულ კარი** - ფორმატივთან. აკადემიკოს გორდეზიანს ფურნეეს თვალსაზრისის გასამყარებლად მართებულად მიიჩნია (ქეელ 262) მონაცემები. მეცნიერს საკმაოდ მაცდუნებლად ეჩვენება ქართ. **კარ-ებ-ი** ფორმატივში დადასტურებული **-ებ** მაწარმოებლისა და ძველბერძნული **-αβ**-ის ერთმანეთთან დაკავშირება (რ. გორდეზიანი, II, 2007: 181);

კარ ფუძე რისმაგ გორდეზიანს განხილული აქვს კუნძული კრეტის სახელწოდების განხილვისასაც. მას დასაშვებად მიაჩნია ამ ფუძის „კლდის კარის“ აღმნიშვნელ როგორც ეგეოსურ, ასევე საერთოქართველურ **კარ-თან დაკავშირება**; **კრ**-ნულსაფეხურიანი ალომორფი, **ეთ**- ძველქართული მრავლობითის მაწარმოებელი; კრეტის სახელწოდება „გახსნილის“, „გაღებულის“ მნიშვნელობით (რ. გორდეზიანი, II, 2007: 338-339).

კარ ფორმატივი გორდეზიანთან განხილულია ბერძნ. **κάρχαροι** - „უკანა კბილებთან“ დაკავშირებითაც. (WKE, 190) დიდი **ლინგვისტ-ელინისტი ფურნეე** მას წინარებერძნული წარმომავლობისად მიიჩნევს, გორდეზიანი იმასაც აღნიშნავს, რომ მიუთითებენ სხვადასხვა ენაში დადასტურებულ პარალელებზე ურარტ. **ḫarḫar** „ქვების გროვა“ სომხ. **Karkar** „ქვების გროვა“. რისმაგ გორდეზიანი საუბრობს ფ. ერთელიშვილის მოსაზრებაზეც, რომლის თანახმადაც, კარ- ფუძე სხვადსხვა ხმოვანთა ვარიაციებით შეიძლება წარმოგვიდგეს ქართულ ენაში: კარი, კერა, კირი (კირქვა) (სფ. 112). გორდეზიანი სიტყვა **კარკარ**-ში ამოსავლად მიიჩნევს სავარაუდო საერთოქართველურ კარ-ს (რ. გორდეზიანი, II, 2007: 183).

ჩვენი აზრით, **κάρχαροι** - დან მომდინარე ჩანს ქართული მოქმედების აღმნიშვნელი ფუძეგაორკეცებული სიტყვა **ხარხარი (კარხარი)** - ანუ უზომო სიცილი უკანა კბილების გამოჩენამდე, შდრ. იონე IV მმარხველის, კონსტანტინეპოლელი პატრიარქის (582—595 წწ.) მიმართვა მონაზვნებისადმი: „დაე, შენი სიცილი იყოს ღიმილი მშვიდი, არ იხარხარო, თავს მოერიე, კბილებს ნუ აჩენ“, (თარგმანი ქ.ჯ; ნ. პ.), (R. Cantarella, 1948 56-57). **პირი კი გახლავთ სწორედ კბილების, ანუ ქვების გროვა.**

რისმაგ გორდეზიანი ნაშრომში საუბრობს აგრეთვე კარ-ის შემცველ ტოპონიმებზე ხმელთაშუაზღვისპირეთსა და საქართველოში (რ. გორდეზიანი, II, 2007: 233-234).

როგორია ინტერნეტ რესურსები ლექსემა კάρα -ს შესახებ?

κάρα From Proto-Hellenic *kárahə, from Proto-Indo-European *ḱr̥h₂-(e)s-n- (“top of the head/skull” თავის ზედა ნაწული, თავის ქალა), from the root *ḱerh₂- (“head, horn, top”); აქ ასეა გაგებული, რომ სიტყვა წინარებერძნულია, წინარე ინდოევროპულიდან მომდინარე.

κάρα<πρωτοϊνδοευρωπαϊκή *ḱérh₂sō (*ḱr̥h₂-(e)s-n-) < πρωτοϊνδοευρωπαϊκή ρίζα *ḱerh₂- (κεφάλι - თავი). Συγγενή: λατινική cerebrum (εγκέφαλος თავის ტვინი, κρανίο - ქალა), σανσκριτική शिरस् (śiras (თავი), περσική سر (sær-თავი, κεφάλι-თავი), γερμανική Hirn (εγκέφαλος თავის ტვინი) (https://el.wiktionary.org/wiki/κάρα) https://el.wiktionary.org/wiki/κάρα)

აბრაამიანი და მურზაევი მიუთითებენ **кара** სიტყვის არსებობაზე აფრაზიულ ენებში, არაბულსა და ეგვიპტურში: **араб. кара «отдельно стоящая скала; холм»; египет. крр «холм».**

ბაბილონურშიც არის სიტყვა **guratu**; **sig-guratu** - სიმაღლე, მთის წვერი, სიტყვასიტყვით, „აღმართული, „მაღლად აგებული“ (ზ. კიკნაძე1979: 114-120).

ცნობილია კრეტე-ს უგარიტული, ფინიკიური ეპოსიც (II ათასწ. შუა წწ.). კრეტე ღმერთ ელის ძეა, ხუბურის ხალხის მეფე და მეთაური (Шифман, 1983: 130-137). ბუნებრივია, მისი სახელი თეოფორიული იყოს, თუმცა ჩვენ ზუსტი სემანტიკა ანთროპონიმისა ვერ ვნახეთ. მაგრამ ბაბილონური **guratu ; sig-guratu** -ს ანალოგიით, სიმაღლის სემანტიკას უნდა შეიცავდეს ის.

ცნობილი ბერძენი ლექსიკოგრაფ-ეტიმოლოგისტი **გეორგიოს ბაბინიოტისი** ასეთ მონაცემებს გვთავაზობს καρα-ს შესახებ:

καρα (η) «κεφαλή ιερού λειψάνου წმიდა თავი, რელიკვია

მისი უძველესი მიკენური ვარიანტია: αρχ. (ήδη μυκ. ka-ra-a-pi·. *καρα-αφι, οργανικής πτωσεως (ფუძესთან დაკავშირებული ფლექსიების საშუალებით) πληθ-მრ. რ.· a-ka-ra-na: *ά-κάρο-νος «ακέφαλος უთავო») < θ. თემა καρ-, συνεσταλμ. βαθμίδα **τού უნდა მომდინარეობდეს I.E. *ker-** «κεφάλι თავი » ||

σανσκρ. śiraḥ- თავი, λατ. cervus- ელაფი -ირემი, cornu κερατο-რქა(> γαλλ. corne), cerebrum εγκέφαλος თავის ტვინი, (>ισπ. cerebro)

γερμ. Horn, κερατο რქა, αγγλ. horn - რქა და ასე შემდეგ (Γεώργιος Μπαμπινιώτη: 1998)..

ანუ ბერძენი ენათმეცნიერი სიტყვის ინდოევროპულ წარმომავლობას იზიარებს.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ქართულ ენაში გვაქვს ბაბინიოტისთან მოყვანილი მიკენური პერიოდის ***καρα-αφι** - ქარაფი - დიდი კლდე ZAC - ასე გვაქვს სულხან-საბასთან (სულხან-საბა, 1993) და ქართულ კილოთქმათა ლექსიკონშიც:

ქარაფ-ი (თუშ.)ციცაბო, მაღალი და გაუვალი კლდეები;

ქარაფი1(ფშავ. ხევს.) დიდი ლოდი, ციცაბო კლდე: **„დაღმარხეს** წვერის წირშია, ზედ ქარაფს დასცემდიანა“; უსწორმასწორო ზედაპირის მქონე მაგარი კლდე;

ქარაფი2 (იმერ. თხელი, მეჩხერი ტყე, ვენახი, ნათესი (ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა II 1975).

სომხურ ენაშიც ყოფილა სიტყვა ქარაფი: **к а р а п** - обрыв, крутой берег. Арм. кар-\-ап «каменный берег» (Г. С. Абраамян, Э. М. Мурзаев , 1982, 82).

კიდევ გვაქვს ქართულ ენაში სიტყვა კერატი, ბერძნული κερατο - რქა,

სულხან-საბასთან კერატი ასეა განმარტებული:

Turk. **ყაბან CDE.**

Arm. **კერატ CDE.**

ოთხი ქრთილის მარცვალი ერთი კერატია. კ ე რ ა ტ ს უჴმობენ ღორსა გამოუყვერავსა; კ ე რ ა ტ ი ჰქვიან ხილსა ერთსა, არაბეთს მოვა, ლობიოს (ჰ)გავს; ვიეთნი რ ქ ა დ სახელ–სდებენ ZA. (სულხან-საბა, I, 1991). ეს მცენარე კერატი მაღალი იზრდება.

ქართულ სიტყვა კერატში მ. ჩუხუას საერთო ქართველურად მიაჩნია ***კერ** ფუძე „ტახი დაუკოდავი ღორი“>ქართ. კერ-ატ-ი, იმერ. კერ-ი; ზან. კეში, მა-კერ-იშ-ე; სვან.კერ/კეჲრ/კაჲრ (მ. ჩუხუა, 2000-2003: 124).

როგორც ჩანს, ქართველი ერის ხატოვანმა აზროვნებამ ამ ცხოველის სახელდებისა თუ სახელის გადარქმევის პროცესში - კერატი - წინ წამოსწია მისი გრძელი, ძლიერი და მჭრელი კბილები-ეშვები. ჩვენს ზღაპარში „წიქარა“ დედინაცვლის ტახი სწორედ ეშვებით ჭრის სალ კლდეს.

კარას - Κάρα - ვრცლად განიხილავს **შვედი ლინგვისტ-ელინისტი იალმარ ფრისკი და მას ძველინდურიდან მომდინარედ მიიჩნევს** : Aus den obliquen Formen des altind. Wortes für ‘Kopf’ - თავი (Jöns Ivan Hjalmar Frisk, 1954-1972:784-785).

შედარებითი ინდოევროპული ლინგვისტიკისა და ევროპის ინდოევროპელამდელი ენების სპეციალისტი რობერტ ბეეკესიც ვრცლად განიხილავს ლექსმა Κάρα -ს, მოჰყავს სიტყვის ბევრი ვარიანტი: ნულსაფეხურიაბი, ერთმარცვლიანი, ორმარცვლიანი, მომიჯნავე ლექსემები და მიდის იმ დასკვნამდე, რომ სიტყვა წარმომავლობით ინდოევროპული უნდა იყოს:

Κάρα [n.] ‘head’ (trag., Cratin., Eup.). IE *krh2-(e)s-n- ‘head’.

VAR Κάρη (epic).

DIAL Myc. ka-ra-a-pi [instr.pl.] /krahat-phi/ (Robert Beekes, 2010: 1304).

გარდა აღიარებული Lat. cerebrum - სა ძველბერძნულ **I κάρᾱ** τό, эп.-ион. **κάρη** (ᾰ) -ს და ქართულ ჰიერონიმ კარატეს სიახლოვე შეიძლება დანახულ იქნას ლათინურ არსებით სახელში: **cardo, inis** *m*, რომლის შვიდ მნიშვნელობათაგან ყველა საინტერესოა:

cardo, inis *m*

1) дверной крюк, дверная петля: cardinem vertere (versare) V, O отворить дверь; c. masculus *Vtr* шип, цапфа; - ეკალი, შვერილი c. femina *Vtr* гнездо, отверстие;

2) страна света: c. caeli *Vr* или mundi *Col*, PM полюс; c. duplex C оба полюса, **мировая ось**; quattuor cardines mundi *Q* четыре страны света;

3) демаркационная линия с севера на юг (*в отличие от* **limes decumanus, линии, проводившейся с востока на запад) L;**

4) время (года), пора: c. anni PM летнее солнцестояние; cardines temporum PM времена года;

5) пояс, зона: c. frigoris Eccl холодный пояс;

6) точка вращения, ось, центр (quodam cardine versari VM);

7) пора жизни: c. extremus Lcn старость (И. Х. Дворецкий, 1976: 157).

ამრიგად, ბერძნულ ენაში სიტყვა I κάρᾱ τό, эп.-ион. κάρη უკვე -VIII-VI სს-ში ლიტერატურულად დადასტურებული ფაქტია; მისი პირველი მნიშვნელობა არის თავი, მეორე - სახე, მესამე კი კლდე/წვერი/ მწვერვალი. ქართულ ჰიერონიმ კარატეში კი არა მხოლოდ კლდე, არამედ მასთან ერთად მისი წვერი, თავიცაა მოაზრებული. ჩვენი კარატის სალოცავი, წარმართული ეპოქიდან ნამემკვიდრალი, შესაძლოა, მართლაც გრეციზმი იყოს ჩვენში. ამის დაშვების შესაძლებლობას აძლიერებს სწორედ **τ-ტ** თანხმოვანი ლექსემაში, რომელიც, ეპოსის შემქნელ იონიურ დიალექტშია დადასტურებული, ანუ -VIII ს. თანაც მხოლოდ dat. Acc. ბრუნვის ფორმებში და ნიშნავს თავს. იონიელებს კი ხმელთაშუა ზღვის მცირეაზიულ სანაპიროებზე ბევრი ახალშენი ჰქონდათ, მერე შავი ზღვის სანაპიროზეც.

სიტყვას, დვორეცკის ძველბერძნულ-რუსულ ლექსიკონში მოყვანილი მაგალითების მიხედვით, თავის მნიშვნელობით სიტყვა გვაქვს უკვე ჰომეროსთან; კლდის მნიშვნელობა კი სიტყვას ჰესიოდესთან, ანუ (-VIII ბოლო -VII ს-ის პირველი ნახევარი) უდასტურდება, მერე კი - სოფოკლესთან (-V). გამოდის რომ, I **κάρᾱ τό**, *эп.-ион.* **κάρη** -ს თავისა და კლდის შინაარსი თანადროულად ჰქონია.

მეორე მხრივ, **გვაქვს ბაბილონური ლექსემაც: guratu; sig-guratu** - სიმაღლე, მთის წვერი, სიტყვასიტყვით, „აღმართული, „მაღლად აგებული“. ანუ სიტყვის ფუძე კარ მთელი ხმელთაშუა ზღვისპირეთის, წინა აზიისა, ირან-ინდოეთის და კავკასიისთვისაც საერთოა. მისი თავდაპირველი მნიშვნელობა **უნდა იყოს: . კლდე/კლდის თავი/წვერი.** მისი მეორეული სემანტიკა - **კარი-გასასვლელი, გადასასვლელი;** მესამე: კარი - სამეფო რეზიდენციის აღმნიშვნელი, მთაზე, გორაზე/კლდეზე მჯდომარე მმართველი, გორების კულტურიდან მომდინარე. „კარად სამეფოდ“ - უკვე დედაქალაქის, ცენტრის აღმნიშვნელი **დედაქალაქის** დამკვიდრებამდე.

უძველეს დროში კლდეები იყო ბუნებრივი საზღვრებიც, კარიბჭენიც, გასასვლელნიც. ჩვენს მთაში ამ გასაძვრომ/გასასვლელ/გადასასვლელებს ყელებსაც უწოდებდნენ: „ყელებ შაკრულა მთებისა“, ყელებ გადავლეს მთებისა“; კლდეებს, მთებს ჰქონდათ ასევე შემკავებლის ფუნქციაც მტრების შემოსევისას და კიდევ **მჭრელის** ფუნქციაც ზვავების დროს. ჩვენი კოშკები ხევსურეთსა თუ სვანეთში მაგ ფუნქციასაც ატარებენ. გვაქვს კიდევ სჯა, ბაასი კარიბჭეებთან, როგორც ადრე იყო მიღებული - ბჭობა/ფიხონი. კიდევ ქართული დიალექტების **კარ - ეზო** უბანი; კარიკური კარმიდამო.

ჩვენს კარატეზე კი ვკითხულობთ: „კარატის ჯვარს უწოდებენ ხევსურნი **ღვთისშვილ კოპალას**, რომელიც დაარსებულა პირველად ლიქოკში, კარატის მთისწვერზე“. გამოდის, რომ კარატის უპირველესი მნიშვნელობა ამ განსაზღვრებითაც მთა/მთის თავი და წვერია, მერე იძენს თეოფორიულ შინაარს, როდესაც მასზე ღვთისშვილი კოპალა დაბრძანდება და ამის გამო, ის კარატის ჯვარი გახდება ან უკვე იყო სალოცავი და ახლი ღვთისშვილის, კოპალას გამოჩენამ ძველი შინაარსი ბოლომდე ვერ დაჩრდილა. თვითონ ღვთისშვილი კოპალას სახელიც, რომელსაც ხალხური ეტიმოლოგია კომბალთან აკავშირებს, შესაძლოა ისევ თავს უკავშირდებოდეს...

ასე რომ, როდის უნდა შემოსულიყო **ლექსემა კარატე ჩვენში?** მიახლოებითი თარიღის დადგენაც კი გვიჭირს. კავკასია ხომ მიგრაციული ტალღების შეხვედრისა და გადაკვეთის ადგილი იყო უხსოვარი დროიდან? ან დანამდვილებით სადაურია? წარმოდგენილი მონაცემები გვიჩვენებს, რომ ათვლა საერთო ქართული ენის დაშლამდე უნდა დავიწყოთ, რადგან კარ ფუძე მთელ ქართველურ სივრცეშია განფენილი, ქვედა ზღვრის დადგენა კი უფრო რთულად გვესახება თვით **ჰიერონიმ კარატესთვისაც კი.**

გამოყენებული ლიტერატურა

1. Аверинцев С. С. , Поэтика ранневизантийской литературы, М., 1977.
2. Г. С. Абраамян, Э. М. Мурзаев, Армянская географическая терминология // Вопроси Ономастики Свердловск 1982, 82. http://onomastics.ru/sites/default/files/1962-1991/VO%2015%201982.pdf
3. Beekes Robert, Etymological Dictionary of Greek With the assistance of Lucien van Beek, Leiden Bostom
4. 2010; https://www.docdroid.net/mgTxkdr/robert-beekes-etymological-dictionary-of-greek-vols-1-2-brill-2010.
5. Γεώργιος Μπαμπινιώτη Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας, Αθηνα 1989 .
6. https://users.sch.gr/galexiad/files/lexika/babiniotis.pdf
7. გორდეზიანი რ., მედიტერანულ-ქართველური მიმართებები II, წინაბერძნული, თბ., 2007.
8. Дворецкий, И. Х., Древнегреческо-русский словарь, М., 1958, 875 .

9. Дворецкий И. Х., Латинско -русский словарь, М., 1976; https://ashishkin.ru/wp-content/uploads/2019/03/Latinskii---
10. ვაჟა-ფშაველა, ჩემი წუთისოფელი, თბ., 1990, 390.
11. კიკნაძე ზ., კარატე, კარატისწვერი (მთა), კარატის ჯვარი (კოპალა)//ქართული მითოლოგია , თბ., 1996.
12. მარუაშვილი ლ., ენციკლოპედია „საქართველო“, ტ. 4, თბ., 2018.
13. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული I, თბ., 1991,
14. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული II, თბ., 1993.
15. Frisk Hjalmar Jöns Ivan, Griechisches Etymologisches Wörterbuch. Bd. I—III. Heidelberg, 1954—1972; https://archive.org/details/hjalmar/page/n815/mode/2up; http://ieed.ullet.net/friskL.html
16. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა II, შეადგინა ალ. ღლონტმა, თბ., 1975.
17. ქაშაკაშვილი ი ., ღმერთები, მითები, რიტუალები, თბ., 1990.
18. Шифман И. Ш., Угаритско-финикийская литература (История всемирной литературы. - Т. 1. - М., 1983.
19. ჩუხუა მ., ქართველურ ენა-კილოთა შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 2000-2003.

KETEVAN JERVALIDZE

NINO PETRIASHVILI

"I HAD A WAY TO GO FROM KARATE TO KARATE"

Summary

According to the "Life of Georgia", in eastern Georgia was a shrine under the name **Kartli mountain, which was later called Armazi,** and in the mountains of eastern Georgia there is still a shrine mountain and pagan god's shrine - **Karate**. Unfortunately, the approximate time of the establishment of the pagan god's shrine is unknown. In Racha, which is adjacent to Kartli, there is oronymia Kareta.

In Khevsurian the **Karate Cross** is called alter to divinity Kopala, which was first established in Likok, on the top of Mount Karate. For the Pshav-Khevsurians, the Karate Cross is also distinguished by the fact that its flag had the ability to search for those who drowned in water and those lost in an avalanche.

After gathering as much information as possible about **karate**, there was also a desire to determine the etymology of oronymia/hieronymia. For the origin of the toponym I. Keshikashvili considered the Georgian word **kari** "door", its semantics "exit". The word was split into two parts, "kar" and "ţe". According to D. Imnaishvili, **ţe/ ţi** was understood as a postposition originated from Ingush **"ze"**. This opinion was also supported by R Gordeziani's information

- one of the functions of "ţa" in Sumerian is to denote just the suffix "ze" (Kashakashvili, 1990:60). Tusheti is distinguished by the abundance of karate shrines, although the **Karate Cross** was brought there from Likoki. Karata people live in the western part of Dagestan, neighbors of Georgians.

According to the opinion of the present authors:

Similar to Georgian **karate**, phonetically and semantically accurate lexical entries are attested in ancient Greek as well - **κάρητι** and **καρήατι:**

I κάρᾱ τό, επ.-ιον. κάρη (ᾰ) means "the head, top" and is attested by Homer. Its genitive and dative cases are: gen. **κάρητος** and **καρήατος**; dat. **κάρητι** and **καρήατι**. In other words, the root **τ** consonant is restored in the relative and dative cases. The Georgian shrine **Karate**, the location of what is the top of the mountain, and the common Greek word **κάρᾱ** "top, peak" comes into harmony with each other. The line **"I had a way to go from karate to karate"** has the following content: "I had a way to go from top to top (from rock to rock, from mountain to mountain)". The children of God walk down and up on rocky ridge path that descends vertically from heaven, or is tied from top to top. Vazha-Pshavela's mother also dreamed of them like this (Vazha-Pshavela, 1990: 390).

The origin of the lexeme is considered to be as Proto-Indo-European as well as Proto-Greek. Depending on the language, its options are: Myc. **ka-ra-a-pi** [Instr.pl.] **Ikrahat-phi**, Lat. **cerebrum** "head"; Skt. शरिस् (**śiras** ("head"), Iran. ر س (**sær**- -"head"), Germ. **Hirn** ("head brain").

Kapa is also attested in the Armenian language, but it means *a rock*, a stone, in the Georgian language today **kara** has the meaning of a door. In old times mountains, rocks, rivers functioned as natural borders, gates...

According to the authors of the present paper, except for the recognized Lat. **cerebrum**, the closeness of Ancient Greek **I κάρᾱ τό**, Epic. **κάρη (ᾰ)** and Georgian hieronym **karate** can be seen in the Latin noun: **cardo, inis** *m*, all nine meanings of which are noteworthy: 1. c. masculus Vtr *шип, цапфа; - thorn, buckthorn, camber* - when the word is masculine, 2. and when the word is feminine, c. femina Vtr , it denotes nest, aperture, perforation, hole. It is confirmed in the work by Vitruvius Pollio, 1st century (Dvoretsky, 1976, 157). The word also has the meaning of *center, pole, side, axis, fulcrum, world axis.* And all the shrines are the connecting axis with the universe, a pillar still sourced from ancient cultures.

Also, researchers see the identical form of the lexeme of the Mycenaean period - **ka-ra-a-pi** [Instr.pl.] **I krahat-phi,** both phonemically and semantically, in the Georgian word karafi –"cliff//big rock", and the Georgian verb **kharkhari** is considered to be derived from the ancient Greek - **κάρχαροι** (heap of stones), which is also confirmed in Urartian ḫarḫar and in Armenian karkar - that is, *limitless laugh when the back teeth appear.* And the mouth is just a *heap of teeth.*

Thus, while researching Georgian hieronym **karate** the authors of the present paper take into account the views of Greek linguist/lexicographer Georgios Babiniotis, Dutch linguist/lexicographer Robert Stephen Paul Beekes, Georgian scholar Rismag Gordeziani. They ignore the study of the origin of the word and only discuss the typology of Georgian hieronym **karate** in the system of world languages.

ელენე ჯაველიძე

ორჰან ფამუქის პოლიტიკური რომანის დომინანტური ინტერტექსტუალური თავისებურება

ორჰან ფამუქი სახელგანთქმული თურქი მწერალია, რომელმაც მოიპოვა მრავალი საერთაშორისო ჯილდო, 2006 წელს ნობელის პრემია ლიტერატურაში. მარგარეტ ეტვუდი აღფრთოვანებული წერდა: „ძნელი წარმოსადგენია უფრო სრულყოფილი გამარჯვებული ჩვენს კატასტროფულ დროში. ფამუქი გვაძლევს იმას, რასაც ყველა საუკეთესო რომანისტი იძლევა: სიმართლეს. არა სტატისტიკის სიმართლეს, არამედ ადამიანის სიმართლეს და როგორც ყველა დიდ ლიტერატურაში, მომენტებში გრძნობ, რომ შენ კი არ იკვლევ მას, არამედ ის გიკვლევს შენ" (Atwood 2006).

„თოვლში" მოქმედება 1990-იან წლებში ვითარდება, რომანს აქვს რთული სიუჟეტი რამდენიმე ნარატიული ფენით. ფამუქი „თოვლთან" დაკავშირებით აღნიშნავს: „ეს არ არის 30-იანი ან 40-იანი წლების სოციალურად ან პოლიტიკურად მოტივირებული რომანი. აქ არ არის პროპაგანდა... მე არ ვემხრობი რომელიმე მხარეს" (Feeney, 2004). „თოვლის" შექმნის პროცესში მწერალი რომანს ხედავდა როგორც სასიყვარულო ისტორიისა და პოლიტიკური თრილერის ნაზავს, რომლის ცენტრში იყო პოეტის ფიგურა. ფამუქს „თოვლზე" მუშაობის დაწყებამდე განსაკუთრებული სცენა ჰქონდა მხედველობაში. ის ეფუძნებოდა ორი მამაკაცის ისტორიას ციხის საკანში: ერთმა მთელი ცხოვრება პოლიტიკურ ისლამს მიუძღვნა, მეორემ კი სეკულარულ წესრიგს. მათ უჩვეულო მეგობრება აკავშირებთ, ისინი კამათობენ ცივილიზაციის საკითხებზე (Hakan 2002, 61). ასეთი ჩარჩოს გათვალისწინებით, ფამუქი ქმნის ისტორიას, რომელიც ეფუძნება ყარსის სხვადასხვა წრის წარმომადგენლის დებატებს. აქ ვხვდებით თურქეთში არსებულ პოლიტიკურ პარტიებს, ფუნდამენტული ისლამის მიმდევრებს, შეიხებს, სეკულარისტი მსახიობის მეთაურობით ისლამისტების წინააღმდეგ განხორციელებულ სისხლიან ტერორს, სამდღიან გადატრიალებას, ბედნიერი, დიდი ხნის ნანატრი სიყვარულის ტრაგიკულ დასასრულს, პოლიტიკური ისლამის გამოვლინებას - თავსაბურიანი გოგონების პროტესტს, თვითმკვლელობებს და სხვ. თემატიკისა და სიმბოლიზმის დონეზე, „თოვლი" იქცევა საბედისწერო მოგზაურობის ალეგორიულ

ანგარიშად, რომელიც აგებულია პოლიტიკური დაპირისპირებისა და შემოქმედებითი ინსპირაციის ფაქტორებზე ნაწარმოების მრავალშრიან, რთულ ქსოვილში.

შეიძლება ითქვას, რომ „თოვლი“ არის ფამუქის კონცეპტუალურად ერთ-ერთი რთული ნამწარმოები. ეს არის რომანი, რომელიც დასავლელმა მკითხველმა და კრიტიციზმმა აღიქვა დასავლეთსა და ისლამურ სამყაროს შორის არსებული საგანგაშო დაპირისპირების ამსახველ ექსკლუზიურ ნიმუშად. 2004 წელს რომანის ინგლისური თარგმანის გამოსვლის შემდეგ ის ამერიკული საზოგადოებისთვის იქცა ერთგვარ წყაროდ პოლიტიკური ისლამის შესახებ. „თოვლი“ ფამუქის ერთადერთი პოლიტიკური რომანია. მასში მწერალი პოლივალენტური დიალოგის სივრცეს აყალიბებს, გვიჩვენებს სხვადასხვა პოლიტიკური აქტორების ხმების ურთიერთმოქმედებას. ფამუქი ანგრევს ტრადიციულ მონოლოგურ თხრობას და ის პოსტმოდერნისტულ მულტიპერსპექტიულ ნარატივში გადაჰყავს. მრავალეთნიკური დიალოგის სივრცე, რომელიც „თოვლში“ იკვეთება, გვიჩვენებს ჩაკეტილი ჯგუფური იდენტობენის მოდუსებს, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ხისტ დიქოტომიას და ასევე სწრაფვას ერთიანობისკენ. ფამუქი გამოკვეთს ხედვას, რომ მეობის პრობლემა არის სხვასთან და არა სოლიფსისტურ ეგოსთან დაკავშირებული საკითხი, გვაიძულებს დავფიქრდეთ „მე“-სა და „სხვის“ ბინარული სინტაგმის საკითხზე. ფამუქის რომანი ეფუძნება პოსტმოდერნისტულ ლიტერატურულ სტრატეგიებს, როგორიცაა ერთი ამბავის სხვა ისტორიათა ჯაჭვის ჩარჩოებში გადმოცემა, ფრაგმენტაცია, მეტაფიქციური თხრობა, როცა თხრობა რეფლექსირებს საკუთარ ნარატიულ სტრატეგიებზე, ასევე მოიცავს სხვა ესთეტიკური ფორმებისა და ტექსტების ინტერტექსტუალურ ჩართვას.

რომანის პროტაგონისტი, კა 12 წელი გერმანიაში ემიგრაციაში ცხოვრობდა, სამშობლოში დაბრუნებული გაზეთ „ჯუმჰურიეთის“ დავალებით ჩადის ყარსში, რათა შეისწავლოს მუნიციპალური არჩევნები, გოგონათა თვითმკვლელობის მიზეზები და, რაც მთავარია, შეხვდეს ულამაზეს იფექს, რომელიც მას სტუდენტობიდან უყვარს. ყარსში ჩასული კა ეფლობა თავსაფრიან გოგონათა, შეიხების, თურქი და ქურთი ნაციონალისტების, მარქსისტებისა და სეკულარისტების კონფლიქტში. რომანში კა არის ყარსში გათამაშებული კონფლიქტების დამკვირვებელი და მონაწილე, ამავე დროს, ტრანსცენდენტური პერსპექტივის მაძიებელი. ყარსში კა სამ დღეს დაჰყოფს, ამ დღეების განმავლობაში ხდება „სამხედრო თეატრალური გადატრიალება“ მსახიობისა და რეჟისორის, სუნაი ზაიმის ხემძღვანელობით. 4 წლის შემდეგ „მთხრობელი ორჰანი“ ფრანკფურტსა და ყარსში კას მკვლელობას იძიებს. მწერალი განასხვავებს ისლამური რელიგიური სამყაროს (კოლექტიურ) და ევროპული (ინდივიდუალური) ტელეოლოგიურ ორიენტირებს. რომანის გმირი კა სწორედ ამ პრობლემას აწყდება, მას დასავლეთის ემისრად აღიქვამენ და

ეჭვით უყურებენ. ფამუქი ასევე გვიჩვენებს, რომ პოლიტიკური ისლამი ყოფილი მემარცხენეებისთვის ახალ თავშესაფრად იქცა. პარადოქსია, მაგრამ 80-იან წლების მიწურელს საბჭოური იდეოლოგიის შესუსტების შემდეგ ძირძველმა მარქსისტებმა დასაყრდენი პოლიტიკურ ისლამში იპოვეს. ამან საშუალება მისცა მათ თავისუფლად გამოეხატათ ანტიდასავლური და ანტისახელმწიფოებრივი გრძნობები.

ორჰან ფამუქის რომანები ერთმანეთთან დაკავშირებულია. ერთი რომანის პროტაგონისტი მეორეში ჩნდება, ერთ რომანში დასმულ კითხვას პასუხობენ ან თითქოს პასუხობენ სხვა რომანში. „ახალ ცხოვრებასა“ და „უმანკოების მუზეუმში“ ჯელალ სალიქის („შავი წიგნის“ პროტაგონისტი) სიკვდილზეა საუბარი. „თოვლში“ პოეტი კა და მისი სატრფო, იფექი საკონდიტრო „იენი ჰაიათში“ (ახალი ცხოვრება) ხვდებიან ერთმანეთს და ისლამისტის მიერ პედაგოგიური სასწავლებლის დირექტორის შემზარავი მკვლელობის მოწმენი ხდებიან. „მთხრობელი ორჰანიც“ სარკისებურად იმეორებს ანალოგიურ შეხვედრას იფექთან კაფე „ახალ ცხოვრებაში“. ორჰანიც აღფრთოვანებულია იფექის სილამაზით და ოცნებობს მასთან რომანზე. ორჰან ფამუქი მისი რომანების ურთიერთკავშირზე ამბობს: „ჩემი ყველა წიგნი წინა წიგნიდან იბადება. იქაური დეტალიდან, წინადადებიდან“. აზადე სეიჰანი თვლის, რომ ფამუქის პოლიტიკური მგრძნობელობა ფილოსოფიური ტერმინებით არის გამოხატული და გაუცხოებულია „რეალური" ცხოვრებისეული სიტუაციებისგან (Seyhan 2006). იან ალმონდმა კი რომანში დაინახა „თანამედროვე თურქული საზოგადოების აუთენტური გამოხატულება მისი ამჟამინდელი კონფლიქტებით და პრობლემებით“ (Almond, 2003: 76). ერდაღ გოქნარი აცხადებს: „ადგილობრივი კრიტიკოსებისგან განსხვავებით, რომლებიც ფამუქის შემოქმედებას მიიჩნევენ აპოლიტიკურ პოსტმოდერნულ თამაშად, მე ვამტკიცებ, რომ პოლიტიკისა და ლიტერატურის კვეთა მისი შემოქმედების ერთ-ერთი დამახასიათებელი ნიშანია (არა მხოლოდ „თოვლის“) (Göknar 2012,308).

თურქეთში 1990-იანი წლების დასაწყისში ქალის თავსაბურავის საკითხმა პოლიტიკური იმპულსი შეიძინა, ამას წინ უძღოდა დემოკრატიის ეგიდით განხორციელებული 1980 წლის სამხედრო გადატრიალება. თუმცა, ევროპასა და თურქეთს შორის ურთიერთობა ოთხმოციანი წლების უმეტეს ნაწილში კვლავ ვითარდებოდა დემოკრატიის ფარგლებში (Eralp 1993, 32). 1980-იანი წლების ჩაკეტილი სოციალური და კულტურული იდენტობების მზარდმა ფრაგმენტაციამ გამოიწვია 90-იან წლებში ნაციონალიზმის აღმავლობა თურქეთში (Bora 1995, 71). თურქეთში ბევრი ფუნდამენტური სოციალური დაპირისპირება განცდილი, არტიკულირებული და მიჩქმალულია სახელმწიფო უმეტესად იყენებს „დასავლეთს“ ძალაუფლების გამართლების სხვადასხვა სტრატეგიაში (Irzik - Guzeldere 2003: 285). მეიდა იეღენოღლუ აღნიშნავს, „თურქეთში რელიგია დაბრუნდა! ეს არის გავრცელებული სეკულარული შეშფ-

ოთება და შიში, რომელიც სხვადასხვა გამოხატულებას პოულობს დღევანდელი თურქეთის სოციალურ, კულტურულ და პოლიტიკურ კონტექსტში“ (Yeğenoğlu 2007). „თოვლი“ შეიძლება წავიკითხოთ როგორც სეკულარული და რელიგიური, ორი ტიპის ნაციონალიზმის კრიტიკა. რომანში ეს ორი მხარე პერსონიფიცირებულია სუნაი ზაიმისა და ლაჯივერთის პერსონაჟებით. სუნაი: მედასავლეთე-იაკობინელი-სეკულარისტი-მსახიობია, რომელიც მიისწრაფვის, შექმნას თურქული განმანათლებლობის ხანა, ლაჯივერთი კი ქურთი-ისლამისტია, რომელიც ისლამის ტელეოლოგიური ეპისტემის დამცველი ლიდერია.

„თოვლში“ მოქმედება სტამბოლის მეტროპოლიიდან შორს არის გადატანილი. მწერალი იხსენებს ყარსის ძველ დიდებას, სომხურ წარსულზეც ძალიან თამამად საუბრობს. აქ „გამუდმებით მეჯლისებსა და წვეულებებს მართავდნენ. ყარსი საქართველოს საზღვართან ახლოს, თავრიზისა და თბილისის გზაზე მდებარეობდა (...) ოსმალების ხანაში აქ სხვადასხვა ჯურის ხალხი ცხოვრობდა, მაგალითად, სომხები, რომელთა მიერ ათასი წლის წინ აგებული ზოგი ეკლესია ახლაც გოროზად გამოიყურება“ (ფამუქი 2012: 28). ოდესღაც მდიდარი ყარსის სავალალო მდგომარეობის მიზეზებს შორის იყო: „ცივი ომის პირობებში საბჭოეთთან ვაჭრობის შემცირება, საბაჟო გამშვები პუნქტების დახურვა, 1970-იან წლებში ქალაქში კომუნისტური ბანდების თარეში, მდიდრების სტამბოლსა და ანკარაში საცხოვრებლად გადასვლა, სახელმწიფოსა და ალაჰისგან ყარსის დავიწყება, გაუთავებელი დაპირისპირება თურქეთსა და სომხეთს შორის“ (ფამუქი 2012: 35). გაზეთის რედაქტორი, სერდარ ბეი წარსულს ასე აღწერს: „წინათ აქ ყველანი ძმები ვიყავით“, ახლა კი ყველა თავის ნაციონალობას გამოყოფს. „ქურთებმა წინათ თავიანთი წარმომავლობის შესახებ არაფერი იცოდნენ (...)ახლა კი ყველა ღატაკი, მაგრამ ამაყია...“ (ფამუქი 2012:36). ორჰან ფამუქი აღნიშნავს: „შემიძლია გითხრათ, რომ ყველაფერი, რაც ემართება პროტაგონისტ კას პირველ 200 გვერდზე, თითქმის ზუსტად ისაა, რაც 1999 წელს მე თავად გადამხდა, როცა ჩავედი თურქეთის ქალაქ ყარსში, იქ სადაც ხდება წიგნის მოქმედება. მინდოდა დამეწერა პოლიტიკური რომანი, რომელიც მოიცავდა მთელ ერს“ (Pamuk 2017).

„თოვლის“ აგებულება

„თოვლი“ შედგება ორმოცდაოთხი თავისგან, მოქმედება ფრაგმენტულად ვითარდება, რაც ქრონოლოგიურ ხაზში მცირე რყევებს იწვევს. ზოგიერთ თავში მოვლენათა მსვლელობა მოულოდნელად წყდება და თხრობა გადადის სხვა დროის და სივრცის კონტინუუმში, აქსიოლოგიურ მოვლენათა ნაკადის ჭრა დაკავშირებულია კას მკვლელობიდან ოთხი წლის შემდეგ ფრანკფურტსა და ყარსში მთხრობელი ორჰანის ჩასვლასა და გამოძიებასთან, აქ თხრობა ელიფსისით არის მოცემული, რადგან დროის ამ მონაკვეთში კას შესახებ ცნობებს აგროვებს მთხრობელი

ორჰანი. ნარატორი თხრობაში ექსპლიციტურად და იმპლიციტურად მონაწილეობს. რომანში ექსპლიციტური მთხრობელი წამოდგენილია აქტორად დიეგეზისში, ღიად აკეთებს კომენტარს მოვლენებზე და ახასიათებს მას.

„თოვლში“ ექსპლიციტური მთხრობელის ინდიკატორებია პირდაპირი საუბარი მკითხველთან. ზოგჯერ ექსპლიციტური მთხრობელი არ არის გამოხატული, მაშინ მის ადგილს უჩინარი იმპლიციტური მთხრობელი იკავებს. ეს „თოვლის“ ნარატიული არქიტექტონიკის მახასიათებელია. შეგვიძლია ეს სურათი ვოლფ შმიდის ფორმულირებით გამოვხატოთ: რომანში დიეგეტიკური მთხრობელი ჩნდება ორ პლანზე - როგორც თხრობის სუბიექტი, ისე მისი ობიექტი. არადიეგეტიკური მთხრობელი საკუთარ თავს არ გამოყოფს როგორც დიეგეზის ფიგურას, მხოლოდ სხვა ფიგურებზე ყვება. მისი არსებობა შემოიფარგლება თხრობის სიბრტყით, ანუ ეგზეგეზით (Шмид 2008, 46). რომანში ფართოდ არის გამოყენებული აუქტორული ნარატიული სტრუქტურა (როცა თხრობა მესამე პირშია), მთხრობელი მხოლოდ ინსტანციაა, რომელიც ამბავს გადმოგვცემს. მთხრობელი ხდება ერთგვარი მეგზური ნაწარმოების გამოგონილ სამყაროში, სხვადასხვა პოლიტიკური შეხედულებების პროტაგონისტების გამოსახვით ის დაპირისპირებულ მხარეთა პოზიციებს გვაცნობს, მაგრამ არ კარნახობს მკითხველს, როგორ აღიქვას პერსონაჟები და მოვლენები. ასეთი ნარატიული სტრუქტურით მთხრობელი ყოვლისმცოდნე ავტორიტეტია, თუმცა სპეციფიკურ პოსტმოდერნისტულ სტატუსში.

რომანში ხშირად გამოიყენება ირიბი მეტყველება. აქტორთა პიროვნულ ნარატიულ სტრუქტურაში მთხრობელი გვიჩვენებს სამყაროს გმირის გადმოსახედიდან, თავად მთხრობელი კატეგორიულად არ იდენტიფიცირდება მასთან, იმალება პერსონაჟის უკან. მიუხედავად იმისა, რომ მთხრობელის შესაძლებლობები ასეთ ნარატიულ სტრუქტურაში ბევრად აღემატება პერსონაჟის შესაძლებლობებს, მთხრობელი მკითხველს აწვდის მხოლოდ იმ ინფორმაციას, რომელიც ცნობილია პერსონაჟისთვის.

რომანში ორჰან ფამუქი იყენებს როგორც ანალეფსის, ისე პროლეფსის. ანალეფსისით იმპლიციტურ ნარატორს დამატებითი სიცხადე შემოაქვს მიმდინარე თხრობაში. რომანის პირველ გვერდზე პროტაგონისტის შესახებ გვაძლევს ინფორმაციას: „მგზავრი ერთი კვირის წინ, თორმეტწლიანი განშორების შემდეგ, დედის გარდაცვალების გამო სტამბოლში დაბრუნებულიყო, სადაც ბედნიერი ბავშვობა ჰქონდა გატარებული. იქ ოთხ დღეს გაჩერდა და ახლა ამ სრულიად დაუგეგმავ მოგზაურობაში წამოვიდა“ (ფამუქი 2012: 8). ფამუქი ფართოდ იყენებს პროლეფსისს, რათა გვიჩვენოს, რომ იგი ამ ისტორიაზე ფლობს სრულ ინფორმაციას, ამიტომ წინ უსწრებს თხრობას, მართავს მკითხველს ექსპლიციტური მთხრობელის სტატუსში: „ახლავე მინდა გითხრათ,

რომ მას კა ერქვა, ყოველ შემთხვევაში ეს მისი სახელის პირველი ასოები იყო და თვითონ ერჩივნა ასე მიემართათ. მეც ასე მოვიქცევი (...) ახლა კი არზრუმის სადგურიდან მივმართოთ: კეთილი მგზავრობა კა!.. მაგრამ არ მინდა, მოგატყუოთ. მე კას ძველი მეგობარი ვარ და სანამ ამ ამბის თხრობას დავიწყებ, უკვე ვიცი, რაც ყარსში გადახდება თავს“ (ფამუქი 2012: 9). სხვაგან ფამუქი ისლამისტი ლაჯივერთის შესახებ დამაბნეველი მონაცემების მოწოდების შემდეგ მკითხველს მიმართავს: „ვისაც ამ საკითხებთან დაკავშირებით თავად ლაჯივერთის აზრი აინტერესებს, შეუძლია ჩვენი წიგნის 35-ე თავში (ამ თავის სათაურია „მე არავის აგენტი ვარ“, ხოლო ქვესათაური - „კა და ლაჯივერთი საკანში“) მისი ცხოვრების მოკლე აღწერას გადაავლოს თვალი. თუმცა აქვე გეტყვით, რომ დარწმუნებული არ ვარ, ყველაფერი, რაც იქ წერია, სიმართლეს შეესაბამებოდეს“ (ფამუქი 2012, 88-89).

ფამუქი პროტაგონისტ კას ასე აღწერს: „მეტად კეთილი და ალალ-მართალი ადამიანი გახლდათ და ამ თვისების გამო ჩეხოვის პასიური და პირად ცხოვრებაში წარუმატებელი გმირების მსგავსად, მუდამ სევდიანად გამოიყურებოდა“ (ფამუქი 2012, 9). კა რომანის ცენტრალური ფიგურაა, რომელიც რელიგიურ-პოლიტიკური და ნაციონალისტურ-სეკულარისტული დაპირისპირებული მხარეების პოზიციებს თანაბარი ტოლერანტობით ისმენს და ლატენტურად იღებს. მწერალმა რომანის ცენტრში შეგნებულად მოათავსა მგრძნობიარე, აპოლიტიკური პროტაგონისტი, რათა მისი მედიატორის ფუნქცია გამოეკვეთა. სწორედ მასთან დიალოგში წარმოაჩენს მწერალი დაპირისპირებულ მხარეთა იდეოლოგიურ პარამეტრებს. კა არის პროტაგონისტი, რომელიც „პათოლოგიური მიმეტიზმით“ ხასიათდება, რადგან ვისაც გაიცნობს, ყველა მოსწონს და უყვარს, მოკლედ, ნებისმიერ საზოგადოებაში მიმიკრიას განიცდის, მისი პიროვნული „მე“ მუდმივად იცვლება, ამის მიზეზი მისი ადამიანების მიმართ გახსნილობა, კეთილგანწყობა და სიყვარულია. საბოლოოდ, ის ამ მრავალგანზომილებიანი კონფლიქტის ეპიცენტრში ექცევა და რენე ჟირარის თეორიის მოდელის „განტევების ვაცი“ ხდება, მას კლავენ. ისლამისტი ლაჯივერთი კას ეუბნება: „შენ ის დერვიში ხარ, რომელმაც თავისი წუთისოფელი ლექსებს მიუძვნა“ (ფამუქი 2012, 96). ქადიფეც იმეორებს: „თქვენ დერვიში ყოფილხართ. ასე ამბობს ლაჯივერთი და დარწმუნებულია, რომ ალაჰმა თქვენ დაბადებიდან სიკვდილამდე უცოდველობა გარგუნათ“ (ფამუქი 2012, 266). ეს მწერლის მიერ გამოკვეთილი კიდევ ერთი პარამეტრია, რომელიც კას სიყვარულს ადამიანების მიმართ სუფიური შარავანდედით მოსავს.

მთავარი ესთეტიკური სტრატეგია „თოვლში“ არის ეპოსის, ლირიკისა და დრამის სინთეზური შერწმა. ყოველ ჟანრს ჰყავს თავისი წარმომადგენელი: კა განასახიერებს პოეზიას, ორჰანი - პროზას, სუნაი ზაიმი თავისი ორი სისხლიანი სპექტაკლით - დრამას. ეს ორი სპექტაკლი ყარსის სამდღიანი ტერორის ჩარჩოს აყალიბებს.

ინტერტექსტუალური მიმართებები

ფამუქის რომანის ცენტრალური ფიგურა, კა გვახსენებს კაფკასა და მუზილის გმირებს. მათი ისტორიები ეხება ადამიანებს, რომლებიც წარმოუდგენელ კოშმარში აღმოჩნდებიან ან „თვისებები“ არ აქვთ. ასეთია ფამუქის კაც. პროტაგონისტი კა ვერ აკონტროლებს თავის ცხოვრებას, სრულიად უსუსური და დაუცველია. შეიძლება ითქვას, რომ მასაც „ძაღლივით კლავენ“ როგორც კაფკას „პროცესის“ იოზეფ კ.ს. ორჰან ფამუქი მიუთითებს კაფკას „პროცესთან“ „თოვლის“ კავშირს: „პროცესის“ სახელწოდების წიგნის გზავნილს ვაკეთებ და ვამბობ: ახლა რომ გაეცნობით გმირს, ის კაფკას წიგნზე მიუთითებს. ვინც ის წიგნი წაიკითხა, მიხვდება. ჩემი გმირებიც მსგავს მდგომარეობაში ვარდებიან (Aral 2007:162).

„თოვლის“ კვლევამ აჩვენა, რომ მისი უმნიშვნელოვანესი ინტერტექსტი არის დოსტოევსკის „ეშმაკნი“. პარალელი კაფკასა და დოსტოევსკის შორის თანამედროვე ფილოსოფიასა და ლიტერატურულ კრიტიკაში ფართოდ განიხილება. ალბერ კამიუმ დაინახა დოსტოევსკისა და კაფკას მხატვრული ფენომენის უნიკალურობა და თავის „სიზიფეს მითში“ მათ იდეებზე დაყრდნობით ეგზისტენციალისტური „აბსურდის ფილოსოფია“ გამოკვეთა. ნატალი საროტმა ზუსტად განსაზღვრა დოსტოევკისა და კაფკას შემოქმედებითი ორიენტირები: „იმ უდიდეს, უსაზღვრო ტერიტორიებზე, რომელიც დოსტოევკიმ გამოავლინა, კაფკამ გაიყვანა გზა, ერთადერთი, ვიწრო და გრძელი გზა, იგი მხოლოდ ერთი მიმართულებით მოძრაობდა და ბოლო მიჯნამდე მივიდა“ (Cappot 2003: 343).

ფამუქი იყენებს თავის შთამბეჭდავ ერუდიციას და ლიტერატურულ უნარს, რათა შექმნას ისტორიულად დასაბუთებული და ესთეტიკურად გამჭოლი კომენტარი დაძაბულ ანტაგონიზმში ჩაფლულ თურქეთზე. ფამუქი ამტკიცებს, რომ მწერლის ფანტაზია აძლევს მას საშუალებას გამოიკვლიოს ისეთი რეალიები, რომელიც აქამდე არ გაჟღერებულა, ეს აქცევს მას იმათ წარმომადგენლად, რომლებიც თავიან თავზე ვერ ლაპარაკობენ, „ვისი ბრაზი არასდროს ისმის და ვისი სიტყვები ჩახშობილია“. „თოვლში“ „წარმომადგენლობის“ პრობლემა განიხილება როგორც ეგზეგეტიკური საკითხი, გამოგონილი ბიოგრაფიის სახით, რომელიც უნდა გავიაზროთ და შევავსოთ. მთხრობელი ორხანი პროტაგონისტ კას მეგობარია და, ამ თვალსაზრისით, ჰერმენევტიკულ უფსკრულს ავსებს, ცდილობს არაადეკვატური მცდელობით გაიაზროს მისი მეგობრის პოეტური გენია და ხვედრი, ისევე როგორც ამას ცდილობს თომას მანის მთხრობელი ცაიტბლომი „დოქტორ ფაუსტუსში“ ან ნაბოკოვის მთხრობელი „სებასტიან ნაითის რეალურ ცხოვრებაში“, ანდა კინბოტი ნაბოკოვის „ფერმკრთალ ცეცხლში“.

ტექსტში გამოკვეთილია კას ცხოვრების რეკონსტრუქციის აქტი, რომელსაც მთხრობელი ორჰანი ახორციელებს გამოძიებით, სხვადასხვა ფრაგმენტით, დოკუმენტური მტკიცებულებებით, თვითმხილველთა ცნობებით, ფირებით, ვიდეო კასეტებით, რვეულებით და მეხსიერების სხვა ნაკვალევით. „თოვლში“ მთხრობელი ორჰანი გვიყვება კას შესახებ ისეთი გაზვიადებული „სენტიმეტებით“, რომ მკითხველი ხვდება, რომ მწერლის ამ „არაბუნებრივ“ პოზიციას გარკვეული პაროდიის ფუნქცია აქვს. კას პოეტური გენია თომას მანის ადრიან ლევერკუნის „ფენომენს“ ვერაფრით შეედრება, მაგრამ ნიჭიერი პოეტია და როცა მწერალი მკითხველს „შეაყვარებს“ მას, მთელი გულმოდგინებით იწყებს კას დისკრედიტაციას, ისევე როგორც „მე წითელი მქვიაში“ ყარას იერსახის დადებითი ასპექტების დაკნინებას ეწევა. ფამუქი თამაშობს რომანში შეყვანილი ორჰანის „მემატიანის“ როლით, ხაზს უსვამს, რომ ის არის მხოლოდ „მდივანი მწერალი“. ყარსში ჩასული ორჰანი ზუსტად იმეორებს თავის მეგობრის ჩვევებს: „იმ ადამიანებს ვესაუბრებოდი, რომლებსაც კა ელაპარაკებოდა ხოლმე. იმავე საჩაიებში შევდიოდი. ბევრჯერ ვიგრძენი თავი კასავით“ (ფამუქი 2012:495). თხრობაში შეყვანილ კას დოპელგენგერ, ორჰანს მიმიკრიულად მოსწონს იგივე, რაც კას, კასავით იხიბლება იფექით, ქადიფეთი, ალალმართალი ისლამისტი ფაზილით (ნეჯაფის დუბლი). მიუხედავად იმისა, რომ მთხრობელი აცხადებს, რომ ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით წარმოადგენს ფაქტებს, ეს უჩვეულო მთხრობელი მუდმივად მერყეობს, არასაკმარისი ინფორმაციიდან გადადის ფაქტობრივი მოვლენების ცოდნაზე. ამავდროულად, მისი ინფორმაციის წყაროები გაურკვეველია და ზოგან უბრალოდ საეჭვო (მაგ.: როგორ მიხვდა, რომ კამ ლაჯივერთი გასცა). მეტ-ნაკლებად მთელ რომანშია გამოვლენილი დუალისტური კავშირი ავტორ ორჰან ფამუქსა და მის „ომონიმურ“ ნარატორ, ორჰანს შორის, მთხრობელ ორჰანსა და მის მოკლულ მეგობარ კას შორის და კაში დაშიფრულ კაფკას „პროცესის“ ჰომოფონურ გმირ, კ.-ს შორის. ყოველი ეს წყვილი შეიძლება გაგებულ იქნას პოტენციური ორმაგობის ნიშნით, ისევე როგორც კაფკასა და მის პროტაგონისტებს შორის. კაფკას ფაქტორი რომან „თოვლში“ სხვა წერილშია განხილული (ჯაველიძე 2022, 165-174), ამიტომ ამ საკითხზე აღარ შევჩერდები.

„თოვლის“ ინტერტექსტუალური პარადიგმის გაგებისთვის საჭიროა ვიცოდეთ, რომ ინტერტექსტუალობა არ ემყარება ტრადიცია/ნოვაციის, გავლენა/ორიგინალურობის შეფასების **მოძველებულ** გაგებას, უფრო რომ დავაზუსტოთ: 1. ინტერტექსტუალობის შესწავლა, გვიჩვენებს წყარო ტექსტის შესვლას კონკრეტულ ნაწარმოებაში; რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, გვიჩვენებს დიალოგურ რეჟიმებს ტექსტებს შორის, ასევე დიალოგურ ურთიერთობებს ტექსტებსა და მათში გამოვლენილ სოციალურ დისკურსებს შორის. ტექსტებსშორისი ეს დამოკიდებულება იქმნება არა ავტორებს შორის არსებული ქრონოლოგიური ბარიერის

„უბრალო“ გადალახვით, არამედ „ახლისა და ძველის“ უნიკალური მთლიანობის შესაქმნელად, სადაც „ძველი“ მრავალჯერადი სიდიდეა. 2. „ინტერტექსტუალობა მოიცავს ვრცელ და მრავალგვარ კაუზალურ არეალს, რომელიც ,ნაწარმოებებს შორის მიზეზობრივ-გენიალოგიურ კავშირებზე მეტყველებს. 3. ინტერტექსუალობა თავისი მასშტაბით განეკუთვნებაარამარტოავტორისინდივიდუალურწიგნიერებას,არამედ ბორხესისეული **„ბაბილონის ბიბლიოთეკის“** კოლექტიურ წიგნსაცავს, სადაც ადამიანები ახალს ეძებენ, მაგრამ მხოლოდ ძველ წიგნებს პოულობენ. უფრო რომ დავაკონკტრეტოთ, ინტერტექსტუალობის თეორიისთვის ინტერტექსტი არ არის ციტატების, მითითებების, რემინისცენციების კრებული, არამედ ყველა სახის კონვერგენციის სივრცე. ციტატა, ციტატების კოლაჟი ციტირების მხოლოდ კერძო შემთხვევაა, „მნიშვნელოვანია არა ცალკეული სიტყვები, ფრაზები ან სხვა ტექსტებიდან ნასესხები ნაწყვეტები, არამედ თავად ტექსტები, რომელთა მთლიანობა ქმნის ლიტერატურულ ველს“ (Женет 1982, 76).

ფამუქი აღნიშნავს, რომ მას „თოვლის“ წერისას მხედველობაში ჰქონდა დოსტოევსკის „ეშმაკნი“ (Hakan 2002, 78-99) „ეშმაკნი“ მას „ყველა დროის უდიდეს პოლიტიკურ რომანად“ მიაჩნია და აღნიშნავს: „ასეთი ღრმა გავლენა სხვა რომანს ჩემზე არ მოუხდენია“ (ფამუქი 2014, 236). ორჰან ფამუქი ესეში „დოსტოევსკის საზარელი ეშმაკნი“ წერს: „ახალგაზრდობაში, როდესაც მემარცხენე იდეებს ვიზიარებდი, „ეშმაკნის“ წაკითხვისას მომეჩვენა, რომ ეს რომანი ასი წლის წინანდელ რუსეთზე კი არა, თურქეთზე იყო დაწერილი; თურქეთზე, რომელიც ქედს უხრიდა ძალადობაზე დაფუძნებულ რადიკალიზმს (...) ნეჩაევის მიერ მოწყობილი მკვლელობიდან და „ეშმაკნის“ გამოქვეყნებიდან ასი წლის შემდეგ - თურქეთში მსგავსი დანაშაული რობერტ კოლეჯში მოხდა. რევოლუციური დაჯგუფების წევრები, რომელთა შორისაც ჩემი თანაკლასელებიც ერივნენ, ერთ-ერთი წევრის გამცემობასა და მოღალატეობაში დარწმუნდნენ (დაარწმუნა ერთმა ჭკვიანმა და გაიძვერა „გმირმა“, რომელიც მოგვიანებით სადღაც აორთქლდა); ერთ ღამეს მას კეტით გაუპეს თავი და გვამი ჩემოდანში ჩატენეს, მაგრამ შორს ვერ წავიდნენ. მაშინ დააკავეს, როდესაც ბოსფორზე ნიჩბებიანი ნავით გადადიოდნენ“ (ფამუქი 2014, 239-240). „ეშმაკნის“ ტრაგედია არის აკვიატების, დემონური შეპყრობის ტრაგედია. მასში დოსტოევსკი ავლენს რუსული სულის მეტაფიზიკურ ისტერიას. ყველა შეპყრობილია, ყველა მძვინვარებს, ყველა ღრიალებს და იკრუნჩხება“ (Бердяев 1914). როგორც ჩანს, ეს არა მხოლოდ „რუსული“ მოვლენაა. „დოსტოევსკი არის უაღრესად რუსი გენიოსი, ყველაზე რუსი ჩვენს დიდებულ მწერალთა შორის და ამავე დროს ყველაზე საყოველთაო თავისი მნიშვნელობით და თემებით (Бердяев 1988, 144).

მაშ, რა ანათესავებს ამ ორ რომანს? ის, რომ დოსტოევსკიმ მიაგნო რომანის ახალ ფორმას, რომელსაც თანამედროვე პოსტმოდერნისტული

რომანის დარად აქვს წყვეტილი აგებულება, მრავალი პროტაგონისტი, სავსეა დრამატული ეპიზოდებით და კატასტროფებით. მისი რომანების კომპოზიცია ემყარება ორ ძირითად პრინციპს: იდეურ-ფილოსოფიური ჩანაფიქრის ღირებულებასა და გამოსახული ინტრიგების ცხოველმყოფელობას. ამ ფონზე გამოკვეთილი ფილოსოფიური კომპონენტი დაძაბულობის გარეშე აღიქმება. რომანის საფუძველში მორალურ-ფსიქოლოგიური, რელიგიურ-ფილოსოფიური, პოლიტიკურ-საზოგადოებრივი ხასიათის განზოგადებული იდეებია. ეს ქმნის მისი რომანის ღერძს, რომელზედაც ის აწყობს ფაბულის მრავალ რთულ და ჩახლართულ მოვლენას. „ინტრიგების მრავალფეროვნება, სიჭრელე რომანს ანიჭებს მოძრაობის იმ ძალას და გარეგნულ ხიბლს, რომელიც აქ განსაკუთრებით აუცილებელია იმ აბსტრაქტულ და განყენებებულ პოზიციას თუ გავითვალისწინებთ, რომელიც დომინირებს მთელ თხრობაზე“ (Гросссман 1925, 6).

„ეშმაკნის“ სიუჟეტი წარმოდგენილია ქრონიკის სახით, რომელსაც წარმოგვიდგენს ახალგაზრდა მამაკაცი, ანტონ ლავრენტიევიჩ გ-ვ (ლიტერატურულ კრიტიკაში მას ხშირად უწოდებენ „მემატიანე-კონფიდენტს“). მთხრობელი ცდილობს დაწვრილებით და ობიექტურად წარმოადგინოს ქალაქში მომხდარი მოვლენები, თუმცა მიკერძოებულია, ზოგჯერ ობიექტუროობა ღალატობს და ზოგიერთი ეპიზოდი გამოუკვეთელია. მოვლენების ასახსნელად მთხრობელი იკვლევს გმირების ბიოგრაფიებს და ავსებს თხრობას ფაქტებით, რომლებიც აღმოჩენილ იქნა კვანძის გახსნის შემდეგ. თხრობაში უკან დახევა და წინსწრება ქმნის შთაბეჭდილებას, რომ მთხრობელის წარმოდგენილ სურათში ბევრი ხარვეზი და შეუსაბამობაა. ანალოგიური პრინციპით არის აგებული „თოვლი“.

უნდა აღინიშნოს, რომ დოსტოევსკის შემოქმედებამ დიდი გავლენა იქონია მრავალ ევროპელ მოაზროვნესა და მწერალზე: ნიცშე, კაფკა, ჰაქსლი, თომას მანი, კამიუ, სარტრი და სხვ. აბსოლუტური თავისუფალი ნება ხდება საწყისი წერტილი ფრანგი ეგზისტენციალისტების რეფლექსიებისთვის. „იატქვეშეთის კაცის“ მსგავსად, ჟან-პოლ სარტრის (1938) „გულისრევის“ ანტუან როკენტინი და ალბერ კამიუს „უცხოს“ (1942) მერსო მარტოსული და სულიერად დაცარიელებული ადამიანები არიან სამყაროში, სადაც ღმერთი არ არის. ტრაგიკული კონოტაცია აქვს ღმერთის არარსებობის საკითხს მიშელ ფუკოსთვის: „ჩვენს დროში დასტურდება არა იმდენად ღმერთის არარსებობა ან სიკვდილი, არამედ ადამიანის დასასრული, თანაც ნიცშემ დიდი ხნის წინ მიუთითა ამ გარდამტეხ მომენტზე (...) განა უკანასკნელი ადამიანი არ აცხადებს, რომ მან მოკლა ღმერთი და ამით საკუთარ ენას, ფიქრს და სიცილს ათავსებს იმ სივრცეში, სადაც ღმერთი აღარ არსებობს და, ამდენად, წარმოდგება ღმერთის მკვლელად, რადგან აღმოაჩინა თავის არსებობაში თავისუფალი ნება ამ მკვლელობისთვის? (...) რადგან სწორედ მან მოკლა ღმერთი, მან

უნდა აიღოს პასუხისმგებლობა საკუთარ სასრულ არსებობაზე“ (Фуко 1994: 402-403).

დოსტოევსკის, „ეშმაკნის“ ინტერტექსტუალური სუბსტრატი ნათლად მოჩანს „თოვლში“, ორივე რომანში პრინციპულად დარღვეულია პროპორციები მთავარსა და მეორეხარისხოვანს შორის. შეიძლება ითქვას, რომ მეორეხარისხოვანი არაფერია. ავიღოთ თუნდაც „ეშმაკნის“ მეორეხარისხოვანი პერსონაჟი, უდიდესი „თვითნებობის“ (своеволие) გამომცხადებელი, კეთილშობილი კირილოვი. მან მთავისი მატერიალისტური „მეტაფიზიკა“ ორ მაქსიმა-პოსტულატში გააერთიანა: „ღმერთი არის სიკვდილის ტკივილის შიში“ და „ვინც თავს შიშის გასანადგურებლად მოიკლავს, ღმერთი გახდება". მისი ლოგიკის პარდიგმა ასე გამოიყურება: „თუ ღმერთი არსებობს, მაშინ ყველაფერი მისი ნებაა, თუ არაა, მაშინ მე ვალდებული ვარ გამოვაცხადო საკუთარი ნება, თავი უნდა მოვიკლა, რადგან ეს ჩემი ნების ყველაზე სრულყოფილი წერტილია“ (Достоевский 2015: 124).

იდეალისტი კირილოვი ეუბნება სტავროგინს: „დღეს ადამიანები თვლიან, რომ ცუდები არიან, მათ უნდა გაიგონ, რომ კარგები არიან და ყველა კარგი გახდება. ვინც ასწავლის, რომ ყველა კარგია, იმ სამყაროს დაასრულებს“. სტავროგინი აპროტესტებს: „ვინც ასწავლა, ის ჯვარს აცვეს“. კირილოვი: „ის მოვა და მისი სახელი იქნება ადამიანი-ღმერთი". სტავროგინი: „ღმერთ-კაცი?" კირილოვი: „ადამიანი-ღმერთი, ეს არის განსხვავება" (Достоевский 2015, 239). მართლაც, განსხვავება ამ პერმუტაციაშია. ქრისტეს ადგილს ანტიქრისტე იკავებს. კირილოვის იდეის სპეციფიკა იმაში მდგომარეობს, რომ პარადოქსული ლოგიკით, ის მისტიკური წინაპირობიდან ათეისტურ დასკვნას აკეთებს. მისი სამყაროს ეპისტემოლოგია გამორიცხავს შემოქმედს. ოღონდ, ეს უარყოფა ღმერთისადმი დაუოკებელი სწრაფვის მეორე მხარეა: „ღმერთი მთელი ცხოვრება მტანჯავდა", - აღიარებს ეს გნოსტიკოსი. მის გულს არ შეუძლია ღმერთის გარეშე ცხოვრება, გონება კი ვერ იღებს ღმერთის არსებობას. კირილოვის ცნობიერება ტრაგიკულად იყოფა: ერთი მხრივ, თვითნებობის გამოცხადება, ადამიან-ღმერთზე ოცნება (ნიცშეს ჯერ არ მოუკლავს ღმერთი); მეორე მხრივ, მორწმუნე გულის სასოწარკვეთა და სასიკვდილო ტანჯვა, რომელიც უძლურია, გაუმკლავდეს გონების ურწმუნოებას. ჩნდება კითხვა: რატომ უნდა მოიკლა თავი, თუ უკვე დაიმკვიდრეღმერთისადგილიდამოიპოვეაბსოლუტურითავისუფლება? კირილოვის აზრით, პირველი თვითმკვლელობა აუცილებელია: „მე დავიწყებ და დავამთავრებ და კარს გავაღებ. და გადავარჩენ. მხოლოდ ეს გადაარჩენს ყველა ადამიანს და უკვე შემდეგ თაობას ფიზიკურად გარდაქმნის“ (Достоевский 2015, 591-592). კირილოვი თავს იკლავს არა მხოლოდ ღმერთის იდეის გასანადგურებლად, არამედ იმიტომაც, რომ ღმერთის გარეშე ცხოვრება არ შეუძლია. ეს მისი პარადოქსია. ის ადამიანებზე, რომლებმაც რწმენა დაკარგეს, ამბობს: **„ყოველთვის**

მიკვირდა, რომ ისინი ჯერ კიდევ ცოცხლები არიან". ალბერ კამიუ „სიზიფეს მითში" თვლის, რომ კირილოვმა ადამიანთა სიყვარულისთვის მოიკლა თავი, და ეს პედაგოგიური თვითმკვლელობაა.

„თოვლში" კას სასულიერო სასწავლებლის სტუდენტი, ნეჯიფი ეკითხება: „თუ ალაჰი არ არის, ეს იმას ნიშნავს, რომ სამოთხეც არ არსებობს. ე.ი. მილიონობით გაჭირვებული ადამიანი, რომელიც ცხოვრებას სიღარიბესა და ვაი-ვაგლახში ატარებს, სამოთხეშიც ვერ მოხვდება. მაშინ რა აზრი აქვს მათ ამდენ გაჭირვებას?" როგორია კას პასუხი? „ალაჰი არსებობს, სამოთხეც არსებობს (...) უკანასკნელი წლების განმავლობაში პირველად ვარ ბედნიერი (...) რატომ არ შეიძლება მეც მჯეროდეს იმის, რისაც შენ გჯერა?" (ფამუქი 2012: 127).

დოსტოევსკისთვის ცხოვრების საზრისის საკითხი პირდაპირ კავშირშია დილემასთან: არსებობს, თუ არა ღმერთი და უკვდავება. მწერალი ამტკიცებს, რომ უკვდავების გარეშე მიწიერი ცხოვრება აზრს კარგავს და ამ ფილოსოფიურ საკითხს ის ყველაზე თანმიმდევრულად იკვლევს რომან „ეშმაკნიში". კირილოვის ათეისტურ სამყაროში ღმერთი აღარ არის, ადამიანი აბსოლუტურად თავისუფალი გახდება. განთავისუფლების ამ „სიხარულს" ძალიან ნათლად გამოხატავს ეს პერსონაჟი, მაგრამ როგორი ტრაგიკულია მისი თვითმკვლელობის აქტი! როგორ ცახცახებს და ეშინია სიკვდილის, როგორი ცხოველური ინსტიქტებით ცდილობს სიცოცხლის შენარჩუნებას. ვისაც ერთხელ მაინც წაუკითხავს რომანი, არასდროს დაავიწყდება ეს სცენა. დოსტოევსკი თითქოს გვებნება, იქ სადაც ღმერთი და მარადისობა არ არის, ინსტიქტების ადამიანია. უნდა აღინიშნოს, რომ კირილოვს აქვს თვითნებობის იდეის საკუთარი ხედვა. ვერხოვენსკის შეთავაზებაზე: „იცი რა, მე შენს ადგილზე, სხვას მოვკლავდი საკუთარი ნების გამოვლენის მიზნით..." კირილოვი პასუხობს, რომ **მკვლელობა** თვითნებობის ყველაზე დაბალი წერტილია. მწერალმა „დანაშულსა და სასჯელში" განიხილა რამდენად შეუძლია განსაკუთრებულ, ასე ვთქვათ, ზეადამიანს ფინანსური საჭიროებისთვის მოკლას ერთი ძუნწი, ბოროტი პარაზიტი, თუ მისი დიდებული მიზნები გადაფარავს ამ დანაშაულს?! რასკოლნიკოვი ამას სპეციფიკური ფორმულით გამოხატავს: „მოკანკალე არსება ვარ, თუ უფლება მაქვს". „ძმებ კარამაზოვებში" ამგვარი „თვითნებობის" იდეის ინტერპრეტაციას ივან კარამაზოვი მოახდენს. ოღონდ, პრაქტიკაში მას სმერდიაკოვი განახორციელებს. **ფამუქთან მკვლელობას ჩადიან როგორც მორწმუნენი, ასევე ათეისტები, თვითმკვლელობა ყველა ფლანგზე ხდება.**

თუ ამ საკითხს რეტროსპექტივაში განვიხილავთ, ვნახავთ, რომ კირილოვის იდეამ მიიპყრო ფრანგი ეგზისტენციალისტების, სარტრისა და კამიუს ყურადღება. გარკვეული ფორმით, თავიანთ შემოქმედებაში ისინი განაგრძობდნენ ამ იდეის განხილვას. თუმცა, კამიუსა და სარტრის პოზიცია არ შეიძლება გაიგივდეს დოსტოევსკის შეხედულებებთან, რადგან იგი სულით ხორცამდე მართლმადიდებელი იყო, რუსეთის

იმპერიის ერთგული და რუსი ხალხის როგორც „ღვთისმატარებელი ხალხის“ იდეის მომხრე. სარტრისა და კამიუს გმირები პესიმისტები არიან, ეგრეთ წოდებულ „ეგზისტენციურ ვაკუუმში“, უაზრობაში ცხოვრობენ. დოსტოევსკის გმირებისგან განსხვავებით, რომლებიც ღმერთის რწმენის პრობლემას აყენებენ, ფრანგული რომანების გმირები უბრალოდ უარყოფენ ღმერთს. რუსი ფილოსოფოსის ნიკოლაი ბერდიაევის აზრით, „კირილოვში დოსტოევსკი აჩვენებს ადამიანღმერთის უკიდურეს საზღვრებს, ამ იდეის შინაგან სიკვდილს" (Бердяев 1914). სარტრის პირველ რომანში „გულისრევა“ ანტუან როკენტინი ღმერთის უარყოფასთან და მარადიული სიცოცხლის დაკარგვასთან ერთად საკუთარ არსებობას აზრსმოკლებულად მიიჩნევს. მისთვის სიკვდილსაც აზრი აღარ აქვს. როკენტინი ამბობს: „ბუნდოვნად ვოცნებობდი თვითმკვლელობაზე, რათა თუნდაც ერთი არასაჭირო არსებობა მაინც დამენგრია. მაგრამ ჩემი სიკვდილიც კი ზედმეტი იქნებოდა“. სარტრის ხედვით, ცხოვრების აზრის პოვნა მუდმივ შემოქმედებით აქტივობაშია შესაძლებელი (ხელოვნების ნაწარმოებების შექმნა, წარმოსახვის განვითარება). როკენტინი ვერ ხედავს ასეთ მიზანს, ის უბრალოდ დინებას მიყვება.

„თოვლის“ ერთ-ერთ თავში „უკაცრავად, თქვენ ათეისტი ხართ? ურწმუნო, რომელსაც თავის მოკვლა არ უნდოდა“ მწერალი გადმოვცემს ერთი გაპარტახებული სასულიერო სასწავლებლის დირექტორის ისტორიას, ის სტამბოლის ფეშენებელური შენობის ლიფტში შეხვდა ახალგაზდას, რომელმაც მას რაღაც წიგნი აჩვენა. ამის შემდეგ დირექტორს სიკვდილის შიში დასჩემდა. ჯერაჰიების სუფიურ ორდენს მიაკითხა და თავისი სატკივარი შეიხს გაანდო. შეიხმა კი მკაცრად მიუგო: „ალაჰის რწმენა დაგიკარგავს და თანაც ამით უნებურად სიამაყესაც გრძნობო; ეს ურწმუნოება ლიფტში დამგზავრებული კაცისგან გადმოგდებია და ათეისტი გამხდარხარო. თუმცა, თვალცრემლიანი დირექტორი ამას კატეგორიულად უარყოფდა, გულის სიღრმეში მაინც მიხვდა, რომ შეიხი მართალი იყო“. ამის შემდეგ დირექტორი აცხადებდა: „ალაჰი არ არსებობსო, მეჩეთები დისკოტეკებად უნდა გადაკეთდესო, ყველანი უნდა გავქრისტიანდეთ და დასავლელებივით გავმდიდრდებითო“. ცოდვებით დამძიმებულ დირექტორს თავის მოკვლა უნდოდა, მაგრამ ვერ ბედავდა, ვერც ისლამისტებმა მოკლეს იგი. უიმედობასა და თვითმკვლელობის სურვილს თავი რომ ვერ დააღწია, იმავე ცათამბრჯენში დაბრუნდა და ლიფტში ისევ იმ ახალგაზრდას შეხვდა. ახალგაზრდამ ისე შეხედა, თითქოს ეუბნებოდა: „მივხვდი, რაც გადაგხდენიაო და წიგნის ყდა აჩვენა. ათეიზმიდან გამოსავალი ამ წიგნში ყოფილა“. დირექტორს წიგნისკენ ხელი რომ გაუწვდია, ახალგაზრდას მისთვის გულში დანა გაუყრია (ფამუქი 2012, 102-103).

ეს ისტორია მოგვაგონებს უმბერტო ეკოს „ვარდის სახელის“ მთავარ განაცხადს: წიგნის როგორც ფარული ცოდნის შიში ორთოდოქსი ავტორიტარისთვის მართვის სადავეების დათმობაა, რადგან წიგნი

მორწმუნეს გონებას უწამლავს და ერეტიკოსად აქცევს. ფამუქი არა-ჩვეულებრივი იუმორით აყალიბებს ათეიზმის დამანგრეველ შედეგებს. რწმენის ტელეოლოგიურ საკითხებში მერყეობა, თეიზმისა და ათეიზმის გასაყარზე ყოფნა პოსტმოდერნის რელატივიზმისთვის ორგანულია. ასე მაგალითად, 2002 წელს ამერიკის რელიგიის აკადემიის კონგრესზე დერიდამ აღნიშნა: „მე მართლა ათეისტად ვითვლები“. კითხვაზე რატომ არ იტყვით, პირდაპირ: „მე ათეისტი ვარ“, მან უპასუხა: „შეიძლება მე ათეისტი არა ვარ“ (Erikson, 2001:131). უნდა ითქვას, რომ ფამუქიც კატეგორიულად ვერ აცხადებს, რომ ის ათეისტია, ვერც უმბერტო ეკო, თუმცა აღნიშნავს, „რანაირად შეიძლება ღმერთი არ გწამდეს, მიგაჩნდეს, რომ მისი არსებობის დასაბუთება შეუძლებელია და, ამავე დროს, მტკიცედ გწამდეს ღმერთის არარსებობა და მიგაჩნდეს, რომ ამის დამტკიცება შეგიძლია“ (ეკო და მარტინი 2004, 78).

ფამუქი იყენებს ქალაქ ბათმანში მომხდარ გოგონათა თვით-მკვლელობის რეალურ სტატისტიკას და გადააქვს ეს ყარსში, აღწერს სხვადასხვა ხერხით განხორციელებული ექვსი საცოდავი გოგონას თვითმკვლელობას. „თითოეულ ასეთ ისტორიაში ცხოვრების ჩვეული დინებიდან სიკვდილზე გადასვლის მყისიერება და უიმედობა გამოსჭვიოდა (...) ჭერში მიმაგრებული კაუჭები, წინასწარ დატენილი თოფები, სათავისოდ საძინებელში შეტანილი შხამქიმიკატები იმას ადასტურებდა, რომ გოგონებს თვითკვლელობის იდეა კარგა ხანს უტრიალებდათ თავში“ (ფამუქი 2012: 21).

სუნაი ზაიმი აიძულებს თავსაბურავიან გოგონათა ლიდერ, ქა-დიფეს (კას შეყვარებულის, იფექის დას) მიიღოს მონაწილეობა მეორე სპექტაკლში და თავსაბურავი სახალხოდ მოიხადოს. რომანის 43 თავ_ში „ქალების თვითმკვლელობის მიზეზი სიამაყეა“ (sic კირილოვის „თვითნებობა“) თამაშდება სუნაი ზაიმის ბოლო სპექტაკლი „ტრაგედია ყარსში“. თეატრალური სპექტაკლი ყარსის შიდა რეალობაზე პოლემიკის სახეს იძენს. სუნაი ზაიმი ეკითხება ქადიფეს: რატომ იკლავენ ქალები თავს? ქადიფე პასუხობს: „სუიციდის მთავარი მიზეზი სიამაყეა. ყოველ შემთხვევაში, ქალები ნამდვილად ამ მიზეზით იკლავენ თავს (..) ქალი თავს იმიტომ კი არ იკლავს, რომ თავმოყვარეობა შეელახა, არამედ იმის საჩვენებლად, როგორი თავმოყვარეა“ (ფამუქი 2012: 477-478). ქალი ამით „თვითნებობას“ გამოხატავს. ათეისტი სუნაი ზაიმი სცენაზე დარბაზის თვალწინ რელიგიური პოსტულატებით მოძღვრავს ქადიფეს: თვითმკვლელი ჯოჯოხეთში მოხვდებაო! ქადიფე პასუხობს: მე არ მჯერა, რომ ჯოჯოხეთში მოვხვდები. „დიახ, წმინდა ყურანის ქალების სურა გვიბრძანებს, თავი არ მოიკლათო. მაგრამ ეს სულაც არ ნიშნავს იმას, რომ ყოვლისშემძლე ალაჰი თვითმკვლელ გოგონებს არ შეუნდობს და მათ ჯოჯოხეთში გაამწესებს“ (ფამუქი 2012: 484). ფამუქი აქ უკიდურეს სასოწარკვეთილებაში მყოფი მორწმუნე ადამიანის თვითკვლელობას განიხილავს.

სქემატურად „ეშმაკნის“ ლიზა ტუშინას ფსიქოტიპს „თოვლში“ შეესაბამება ქადიფე - სიამაყით, ტემპერემენტით, უშიშრობით. „ეშმაკნის“ ლიზა ტუშინას იმდენად უყვარს ნიკოლაი სტავროგინი, რომ არ უშინდება სკანდალს და მასთან ღამე რჩება. ანალოგიურად ქადიფე ისლამისტი ლაჯივერთის საყვარელი ხდება. მისი დის, ულამაზესი იფექის ხატწერაში ნათლად ჩანს „ეშმაკნის“ დაშა შატოვას ხაზი. დაშა მაღალი სულიერების ადამიანია, იფექიც. „თოვლში“ სტავროგინის ბევრი თვისება ისლამისტ ლაჯივრთს აქვს, რომელთანაც იფექს რომანი ჰქონდა. ქადიფეს არაორდინარული ბუნება, პირველობის სურვილი აიძულებს მას შეეცილოს და წაართვას შეყვარებული თავის უფროს გამორჩეულად ლამაზ დას. ლიზას ინტრიგების წყალობით დაშას გათხოვებას უპირებენ, იფექიც კაზე გათხოვებას აპირებს, მაგრამ ვერ პატიებს ლაჯივერთის ღალატს. რეალურად სტავროგინიც თმობს დაშას, ლაჯივერთიც იფექს. რომანში ქადიფეს თავსაბურავიან გოგონათა ლიდერად გარდასახვა ლაჯივერთთან ყოფნის სურვილით არის განპირობებული, (სხვა წინაპირობა არ არსებობს: 1. ის სეკულარულ ოჯახში გაიზარდა. 2. რომანში მოყვანილია სამი განსხვავებული ვერსია, როგორ გახდა ის მორწმუნე გოგონათა ლიდერი, მაგრამ არც ერთი მათგანია სარწმუნო). ქადიფეს პატივმოყვარეობა და შურიანობა ნასაზრდოებია „ეშმაკნის“ ლიზა ტუშინას პერსონით, ის ეჭვიანობს დაშა შატოვაზე დ ყველანაირად ცდილობს მის ჩამოცილებას, ქადიფეც ანალოგიურად იქცევა. რომანში ქადიფე ერთადერთი პერსონაჟია, რომლის ფსიქოლოგიური პარამეტრები მაქსიმალურად არის გამოკვეთილი (შურიანია, ლიდერობა სურს) მართალია, იგი ლიზა ტუშინასავით არ იღუპება, მაგრამ ფამუქი ამ პერსონაჟს კრიტიკული არჩევანის წინაშე აყენებს: თუ ლაჯივერთის გადარჩენა სურს, მაშინ ყარსის თეატრის სცენაზე თავსაბურავი სახალხოდ უნდა მოიხსნას. ამის გამო შეიძლება ისლამისტებმა მოკლან კიდეც.

თოვლში“ სასულიერო სასწავლებლის სტუდენტი, ნეჯიფი თავისი უანგარობით, გულწრფელობით „ეშმაკნის“ შატოვს გვახსენებს. მასაც კლავენ, ოღონდ თეატრის სცენაზე განხორციელებული ტერორის დროს, როცა სცენაზე გამოსული სამხედროები უმოწყალოდ ესვრიან დარბაზში მყოფ ადამიანებს. ფამუქი შეგნებულად არ იმეორებს ნეჩაევისა და მისი ჯგუფის მიერ განხორციელებულ მკვლელობას. მწერალი სხვა გზით აკავშირებს ნეჯიფს შატოვთან. ის წერს „ფანტასტიკურ“ ისლამისტურ რომანს, რომელიც მის გულუბრყვილობასა და ბავშვურობას ხაზს უსვამს. შატოვიც გულუბრყვილო და მიმნდობია, შეპყრობილია რუსი ხალხის მესიანური როლით, სტავროგინის შეკითხვაზე: „თქვენ თვითონ გწამთ ღმერთის, თუ არა?" პასუხობს: „მე მწამს რუსეთის, მწამს მისი მართლმადიდებლობის. მჯერა ქრისტეს სხეულის... მჯერა, რომ მეორედ მოსვლა მოხდება რუსეთში... მჯერა... (...) - და ღმერთს? ღმერთს? - მე... მე ვიწამებ ღმერთს" (Достоевский 2015: 253). საინტერესოა, რომ

ნეჯიფიც მერყეობს, მას ერთი შემზარავი გამხმარი ხის დანახვაზე ყოველ ღამე უჩნდება შიში, ეძალება ეჭვები, ისიც არ არის ყოველთვის დარწმუნებული, რომ ალაჰი სწამს.

შატოვის იერსახე „თოვლში“ ნეჯიფის გარდა კაშიც არის გამოვლენილი. შეიხთან შეხვედრის დროს კა რწმენის საკითხზე საუბრობს, აცხადებს: „პატარა ბავშვივით სულ ის მინდოდა, რომ ჩვენი ქვეყანა აყვავებულიყო, ადამიანები უფრო თავისუფლები და თანამედროვეები ყოფილიყვნენ, - დაიწყო კამ, - მაგრამ ყოველთვის მეჩვენებოდა, რომ ჩვენი რელიგია ამას ეწინააღმდეგებოდა (...) სტამბოლში ნიშანთაშიში, მაღალ საზოგადოებაში გავიზარდე. მინდოდა ევროპელს დავმსგავსებოდი. ჩემი ცხოვრება რელიგიისგან შორს იყო, რადგან მესმოდა, რომ ევროპელობას და ალაჰს, რომელიც ქალებს ჩადრით მოსავს, ერთდროულად ვერ ვიწამებდი“ (...) მთელი ცხოვრება თავს დამნაშავედ ვგრძნობდი იმის გამო, რომ უმეცრების, ჩადრიანი დეიდების, კრიალოსნიანი ბიძიების, ღარიბ-ღატაკების ალაჰისა არ მწამდა. ჩემი ურწმუნოებით ვამაყობდი. მაგრამ ახლა ძალიან მინდა, ალაჰი ვირწმუნო, რომელმაც ეს ულამაზესი თოვლი მოიყვანა. მითხარით, არსებობს ალაჰი, რომელიც სამყაროს ფარულ სიმეტრიას უზრუნველყოფს და ადამიანს უფრო ცივილიზებულ, დახვეწილ არსებად აქცევს?“ (ფამუქი, 2012: 119-121). „თოვლში“ არაჩვეულებრივი სიფაქიზითაა დახატული კას პოეტური ბუნება და მისი ეპისტემოლოგიური ძიებები და ის ტრაგიკული შედეგები, რომელიც მას არ დაუმსახურებია. კა ვერ ამბობს, რომ მას ალაჰის სწამს, თუმცა ის მუდმივად ცდილობს ჩაწვდეს რწმენის ფენომენს. შეიძლება ითქვას, რომ მისი პერცეფცია ღვთაებრივისა ემყარება „თოვლის ფენომენოლოგიას“, რომელიც მისთვის causa sui ხდება.

„შეუცნობელი“ წყაროდან მოდის ყველა ლექსი, რომელიც კამ ყარსში დაწერა (არც მანამდე და არც მერე მას არ შეუქმნია ლექსი „კარნახით“) აქ კი უკვე კოლრიჯის პოემის „კუბლა ჰანის“ შექმნის ისტორია უნდა გავიხსენოთ, რომელიც მას სიზმრად ებოძა, მაგრამ „პორლოკიდან მოსულმა კაცმა“ „ნაკანახევი“ პოემის დასრულების საშუალება არ მისცა კოლრიჯს. ამ ისტორიაზე მსჯელობენ კა და მთხრობელი ორჰანი რომანში. შილერის მიერ გამოკვეთილი წერის ორგვარი ფორმა აყალიბებს კასა და მთხობელი ორჰანის ტანდემს, რომელსაც ფამუქი გადმოგვცემს თეორიულ ნაშრომში: „გულუბრყვილო და სენტიმენტალური მწერალი“ (ფამუქი, 2013: 24-26). კა იწყებს თავისი ლექსების განლაგებას თოვლის ჰექსაგონის სტრუქტურაზე, მასზე სამი ძირითადი კონცეფტია: „ლოგიკა“, „ოცნება“ და „მეხსიერება“. ყოველ პოლუსზე არის იმ ცხრამეტი ლექსის სათაური, რომელიც კამ ყარსში შექმნა. ამ სათაურებში ყველა ის კონფლიქტია, რომელიც კას ყარსში შეემთხვა, ჩანს პროტაგონისტის შინაგანი დაძაბულობა და ყარსში არსებული დაპირისპირება: „გადატრიალების ღამე“, „თვითმკვლელობა და ძალაუფლება“, „ძალადობრივი სიკვდილი“, „ადგილი, სადაც ალაჰი

არ არსებობს“, „სიყვარული“, „ადგილი, სადაც სამყარო მთავრდება“. ფიფქის ცენტრში მოთავსებულია მთავარი ლექსი: „მე, კა“, ამდენად, გეომეტრიულად ხდება შეთავსება სხვაგვარად შეუთავსებელი კატეგორიებისა კას პიროვნებაში. ფრანკფურტში ცხოვრების დროს კა მდუმარებაში ჩაეფლო, ის ლექსებს ვეღარ წერდა. ყარსში სასწაული ხდება, მის გონებაში მუდმივად ხდება პოეტური პწკარების კონდენსირება. იგი გრძნობს, რომ ყარსში დაწერილი ლექსები ტრანსცენდენტური წყაროდან მომდინარეობს. კა ამბობს: „როცა მუზის მოახლოებას ვგრძნობ, უდიდესი მადლიერება მეუფლება იმის მიმართ, ვინც მუზა მომივლინა. ამ დროს ძალიან ბედნიერი ვარ ხოლმე (...) - მიუხედავად იმისა, რომ არ მწამს, მაინც მგონია, რომ მუზას „ის“ მიგზავნის (...) - მუზას ალაჰი მიგზავნის“ (ფამუქი, 2012: 148-151).

ფამუქი ცდილობს პოლიტიკა გამოიყენოს იმისთვის, რომ მისმა პროტაგონისტებმა სხვადასხვა სიტუაციაში თავი გამოავლინონ. იდეოლოგიის მოუქნელობა, პრინციპები, რომლითაც ისინი ხელმძღვანელობენ, სტაბილურ რეალობას ანგრევს. მათ გარშემო უამრავი ინტრიგა ყალიბდება, რომელთაც ერთგვარი გროტესკის, ფარსის სახე აქვს. კას სჭირდება იფექთან მარტო დარჩენა, ამისთვის საჭიროა იფექის მამის, თურგუთ ბეის სახლიდან წასვლა და იგი ქადიფეს პოლიტიკოსთა შეკრებაზე მიჰყავს. არაჩვეულებრივი იუმორით არის დახატული ყარსში მოღვაწე ნაციონალისტი ქურთების, ქურთი ისლამისტების, სოციალისტების, ტერორისტი ისლამისტების შეხვედრა სასტუმრო „აზიაში“. ყარსის პოლიტიკოსები იკრებებიან, რათა დაგმონ გადატრიალება და პოლიტიკურ მიმართვას უგზავნიან კას მიერ გამოგონილ ჟურნალისტ ჰანს ჰანსენს (თომას მანის „ტონიო კროგერის“ პერსონაჟი), „თოვლში“ ის ფრანკფურტის კაუფჰოფის გამყიდველია, რომელმაც კას „ნაცრისფერი პალტო“ მიყიდა. რომანში ამ ნაცრისფერი პალტოს ფაქტორი ხაზგასმულია და მიუთითებს გოგოლის „შინელზე.

ფამუქი არ უშინდება „აკრძალული“ საკითხების გამოვლენას, შეხვედრაზე აზერბაიჯანელი ჟურნალისტი აცხადებს: „ნუ ვიტყვით უარს ჩვენს თურქობასა და რწმენაზე“. რის შემდეგაც ჯვაროსანთა ლაშქრობებზე, ებრაელთა დარბევებზე, ამერიკაში ამოწყვეტილ წითელკანიანებსა და ალჟირში ფრანგების მიერ დახოცილ მუსლიმებზე ილაპარაკა ვრცლად. რის პასუხადაც ოთახში მყოფმა პროვოკატორმა ვერაგული კითხვა დაუსვა: **ყარსსა და მთელ ანატოლიაში მცხოვრები მილიონობით სომეხი რა იქნა**. ინფორმატორს, რომელიც ყველაფერს იწერდა, შეკითხვის დამსმელი შეეცოდა და მისი ვინაობა არ ჩაუწერია“ (ფამუქი 2012: 336). ამ სცენის დაძაბული და შიშნარევი ატმოსფერო ინსპირირებულია დოსტოევსკის „ეშმაკნის“ რევოლუციონერთა საიდუმლო შეხვედრის სცენით, რომელიც აღწერილია თავში, „ჩვენებთან“. ორივე რომანში ჩანს, რომ შეკრებილთ ერთმანეთის რიდიც აქვთ და უნდობლობაც, დასმენის, პოლიციის მიერ მათი მოსმენის, დაკავების შიში მსჭვალავს

ამ სცენებს. „თოვლში“ ამ შეხვედრას მარქსისტი თურგუთ ბეიც ესწრება, მას ხან პატივიცემით, ხან კი აგდებულად ექცევიან როგორც სტეპან ვერხოვენსკის „ეშმაკნიში“. ამ თავში გამოკვეთილია თურქეთში არსებული ევროცენტრისტული და ანტიევროპული პროგრამები. ჩანს, რომ დასავლეთი არის მუდმივი, თუმცა ცვლადი ინდიკატორი, პოლიტიკოსთა საჯარო შეხედულებებში, ის ძლიერ ზეწოლას ახდენს თურქული იდენტობის მოდუსზე ორი პარამეტრით: 1. პოზიტიურად როგორც განვითარების იდეალზე; 2. ნეგატიურად როგორც მიუღებელი, უცხო სტრუქტურა.

ასევე ყარსში სუნაი ზაიმის დადგმული პირველი სპექტაკლი და მისი სავალალო შედეგები მიუთითებს „ეშმაკნის“ გუვერნანტი ქალებისადმი მიძღვნილ საქველმოქმედო ღონისძიებაზე, რომელიც საშინელი სკანდალით დასრულდა. აქ ქალაქის ყველა ფენა იკრებება, წინ ელიტა, დარბაზის უკანა ნაწილში მეშჩანები და გაურკვეველი ჯურის ხალხი, ხოლო „თოვლში“ წინ ხელისუფლება და ინტელიგენცია, უკანა რიგებში კი უმთავრესად სასულიერო სასწავლებლის სტუდენტები. ორივე რომანში ვითარებას ართულებს უკანა რიგების უწმაწური გამონათქვამები და აგრესიული რეპლიკები. როგორც ცნობილია, დოსტოევსკიმ რომანში შემოიყვანა მწერალ კარმაზინოვის ფიგურა, რომელიც დოსტოევსკის საძულველ რევოლუციონერებს გუნდრუკს უკმევს, კარმაზინოვი ტურგენევის პროტოტიპია, ფამუქმა ეს მშვენივრად იცის. „თოვლში“ ტურგენევის რომანტიკულ გმირებზეა საუბარი, იფექისა და ქადიფეს მამა, თურგუთ ბეი ტურგენევის „პირველ სიყვარულს“ თარგმნის. ფამუქის „მდუმარე სახლში“ ნილგუნი კითხულობს ტურგენევის „მამებსა და შვილებს“. „თოვლსა“ და დოსტოევსკის „ეშმაკებს“ შორის უმთავრესი პარალელი ვლინდება: რწმენისა და ათეიზმის ღერძზე დასავლეთ-აღმოსავლეთის იდეოლოგიური, მენტალური თავსებადობა-შეუთავსებლობის პარამეტრით სიუჟეტის აგებასა და ამ აქსიოლოგიის გამოკვეთაზე.

დოსტოევსკიმ „ეშმაკებში“ გამოკვეთა „რევოლუციის შემზარავი მეტაფიზიკა“, რომელიც ემყარება „მონების თანასწორობას“, ერთმანეთის თვალთვალსა და დასმინას. რევოლუციონერის კატეხიზმო ამბობს: „დესპოტიზმის გარეშე ჯერ არც თავისუფლება ყოფილა და არც თანასწორობა, მაგრამ ნახირში უნდა იყოს თანასწორობა“. 1917 წლის რევოლუცია ამის ნათელი დადასტურებაა. დოსტოევსკის ხედვით, რევოლუცია უცილობლად წარმოშობს ძალადობას, ფამუქიც გვიჩვენებს, რომ ორივე მხარე იყენებს ძალისმიერ მეთოდებს. ათათურქის რევოლუციაც თავს „ძალადობრივი დემოკრატიით“ იმკვიდრებდა თავს. „თოვლში“ სწორედ სეკულარისტები აწყობენ სისხლიან გადატრიალებას და სასტიკად უსწორდებიან ისლამისტებს. რომანში ისლამისტების „სიმპატიურმა“ გამოსახვამ ბევრი თურქი კრიტიკოსი დააბნია.

„ეშმაკნის“ ყველაზე იდუმალი ფიგურა სტავროგინია, მისი „მესიანური“ იდეებით არის შეპყრობილი შატოვი, ათეისტური შხამით მოწამლულია კირილოვი, პიოტრ ვერხოვენსკის რევოლუციის სათავეში მხოლოდ სტავროგინი ჰყავს წარმოდგენილი. ფამუქის რომანში სტავროგინის შესატყვისი გმირი არ არის, თუმცა მის დუბლად, რაღაც დოზით, ქურთი ისლამისტი ლაჯივერთი შეიძლება მივიჩნიოთ, მასა და სეკულარისტ სუნაი ზაიმს (პიოტრ ვერხოვენსკის პროტოტიპი) ახასიათებს ფიზიკური სილამაზე, ქარიზმატული მომხიბვლელობა და თავდაჯერებულობა. ლაჯივერთი ტერორისტად ითვლება, თუმცა მას არავინ მოუკავს, ხოლო საუნაი ზაიმის ვერხოვენსკისეული ხაზი ვლინდება სეკულარულ გადატრიალებასა და ადამიანების საჯარო დახვრეტაში. სტავროგინის მსგავსად ლაჯივერთი თავისი შეხედულებების საჯაროდ გამოთქმას ერიდება. სუნაი კი სცენას ოსტატურად იყენებს ხალხის სამართავად და დასაშინებლად როგორც პიოტრ ვერხოვენსკი.

ორივე რომანი ექსპერიმენტულია და ერთდროულად აგებულია რამდენიმე დონეზე: აქტუალური სოციალურ-პოლიტიკური სურათით მიუთითებს ფართო ისტორიულ და კულტურულ კონტექსტზე („თოვლი“ ყარსის სომხურ წარსულზეც). ამ რომანების ხატ-სურათები და სიუჟეტური წიაღსვლები შეიძლება გავიგოთ როგორც სოციალური საკითხების დენონსაცია ან გადაუჭრელობა, ინდივიდის ფსიქოლოგიის დეტალებისა და რელიგიური შეხედულების წარმოჩენა, ოღონდ ჰოლისტიკური სურათს ვხედავთ მაშინ, როდესაც შევიგრძნობთ ამ სემანტიკური ფენების განუყოფელ ერთიანობას.

„თოვლის“ სიუჟეტის ბუნდოვანება, გარკვეული საკითხების შეგნებული არ გამოკვეთა, ამასთანავე დაძაბული აზრობრივ-სემანტიკური ველების ინტერპოლაცია გამიზნულად მიმართულია მკითხველის დეზორიენტაციისაკენ. ფაქტები და სახეობრიობა ორმაგდება, რეალობის სრულყოფილი ამომწურავი სურათის დანახვა გართულებულია. თხრობის რთული ფორმა ამაში გვარწმუნებს. ერთსაც დავამატებთ, „ეშმაკნიში“ ქალაქში მომხდარ მოვლენებს 4 თვის შემდეგ გვიყვება სტეპან ვერხოვენსკის მეგობარი და „კონფიდენტი“, „თოვლში“ 4 წლის შემდეგ კას მკვლელობას იკვლევს მისი მეგობარი ორჰანი. ორივე რომანის ქრონიკის მთხრობელი მუდმივად დაბნეულია და ჩვენც გვაბნევს.

საბოლოოდ რომ შევაჯამოთ „თოვლის“ განაცხადი, ის ასე შეიძლება ჩამოვაყალიბოთ: დაუცველობა აიძულებს ქალებს პოლიტიკური ისლამის პოზიციებიდან საკუთარი ნება განაცხადონ (ისლამური ფემინიზმი), უკიდურეს შემთხვევაში ისინი „ამაყად“ იკლავენ თავს; პოლიტიკა ნაჩვენებია როგორც საზოგადოებაში უაღრესად ღრმად ფესვგადგმული მოვლენა, სკანდალი, ათეიზმი და ტერორი, მჭვრეტელობითი სპეკულაციური მსჯელობა ქვეყნის ბედზე, ევროპულ ღირებულებებსა და

ცივილიზაციაზე, მორალური დილემები, ეს ყველაფერი დოსტოევსკის რომანით არის ინსპირირებული. სტავროგინის მსგავსად, ქარიზმატულ ლაჯივერთზე შეყვარებულია იფექი, მისი და ქადიფე, მათი მეგობარი ჰანდე. იფექისა და ქადიფეს მამა მარქსისტი თურგუთ ბეი მემარცხენე ლიბერალ სტეფან ვერხოვენსკის მსგავსად სენტიმენტალურია, ფამუქი მას ასე აღწერს: „თურგუთ ბეი ატირდა. თუმცა ამ ცრემლებისა თავადაც არ სჯეროდა, რადგან ზოგადად ემოციების გაზვიადება ახასიათებდა. თურგუთ ბეის განცდები ისეთი ზედაპირული და, ამავე დროს, გულწრფელი იყო, რომ იფექს ეჭვი არ ეპარებოდა, სრულიად საპირისპირო მიზეზის გამოც ასეთივე გულწრფელობით შეძლებდა ტირილს“ (ფამუქი 2012:462-463). მართალია, სუნაი ზაიმი თავისი რევოლუციური აღტყინებით მოგვაგონებს პიოტრ ვერხოვენსკის, თუმცა, სუნაი ნაძირალა ვერხოვენსკისგან განსხვავებით გარკვეული ღირსების მატარებელია.

ჯორჯ ორუელის „1984“-ისა და ფამუქის „თოვლის“ დაკავშირება რთულია, მაგრამ გარკვეული ინტერფერენცია შეიძლება დავინახოთ. „თოვლში“ გაზეთის რედაქტორი, სერდარ ბეი მომდევნო დღის ნომერს წინასწარ ბეჭდავს, უთითებს ყარსის თეატრის სცენაზე „ჩვენი ქალაქის სტუმარმა, ცნობილმა პოეტმა კამ თავისი ბოლო ლექსი „თოვლი“ წაიკითხა“, კა კი ეუბნება: „ლექსი სახელწოდებით „თოვლი“ საერთოდ არ მაქვს, არც თეატრში ვაპირებ წასვლას ამ საღამოს, თქვენი ინფორმაცია არასწორი იქნება!“ (ფამუქი 2012: 40). სერდარ ბეი კი პასუხობს: ბევრი ადამიანი დარწმუნებულა ჩვენი ინფორმაციის სისწორეში. ზოგიერთი რამ იმიტომ მოხდარა, რომ წინასწარ დავწერეთ ამის შესახებ. სწორედ ეს არის თანამედროვე ჟურნალისტიკა. ასევე მეორე წარმოდგენის წინ სერდარ ბეიმ გაზეთში დაწერა, რომ სუნაი ზაიმი წარმოდგენის მსვლელობისას სცენაზე მოკლეს, რაც მოხდა კიდეც. თუ „1984“-ში მუდმივად ხდება თანამედროვე ვითარებიდან გამომდინარე წარსულში ცვლილებების შეტანა და ეს ინფორმაციული ტერორი ხალხის მართვას ემსახურება, „თოვლში“ მომავლის სტრუქტურირება ხდება და ამას ყარსის გაზეთი ახორციელებს. ამას გარდა, როგორც ორუელის უბედურ გმირს, უინსტონ სმიტს თავისი მტანჯველი, ობრაიენის მიმართ სიყვარული და მოწიწება უჩნდება, ასევე „თოვლშიც“ სრულიად გაუგებარი მიზეზების გამო ყარსის მოსახლეობამ დაიჯერა, რომ სუნაი ზაიმი ქალაქს სიმშვიდეს მოუტანდა. საკუთარ თავს მის მოქალაქეებად აღიქვამდნენ. საინტერესოა, რომ სუნაიმ სასულიერო სასწავლებლის სტუდენტებიც მოხიბლა, იმპლიციტური მთხრობელის სტატუსში მწერალი გვიხსნის: „შესაძლოა, ამას საფუძვლად ედო სუნაის მიერ მოპოვებული და მათთვის სანატრელი აბსოლუტური ძალაუფლება; ან სუნაის მიერ შემოღებული საგანგებო მდგომარეობა, რომელიც მათ პროტესტის გამოხატვის საშუალებას არ აძლევდა და შესაბამისად, შარისგან იცავდა. სამხედრო გადატრიალებები გულში ყველას უხაროდა“ (ფამუქი 2012:472).

დასკვნა: მეტაფიქცია - ირონია - თამაში - ინტერტექსტუალობა

ამერიკელი კრიტიკოსის იჰაბ ჰასანის აზრით, ღირებულებები, რომელიც ოდესღაც არსებობდა მსოფლიოში, განიცდის კრიზისს, ამან შეცვალა ცხოვრების საზრისი და ფასეულობათა სისტემა, შეიძინა ქაოსის სახე. ჰასანი წერდა: „ჩვენი უმეტესობა სიმწრით აღიარებს, რომ ისეთი შეუვალი ავტორიტეტული პრინციპები, როგორიცაა: ღმერთი, მეფე, ადამიანი, გონი, ისტორია და სახელმწიფო, ოდესღაც გაჩნდა, შემდეგ დავიწყებულ იქნა; თვით ენასაც კი, ჩვენი ინტელექტუალური ელიტის ყველაზე ნორჩ ღვთაებას ემუქრება სრული უძლურება, კიდევ ერთი ღმერთი, რომელმაც იმედები გაგვიცრუა“ (Hassan 1987: 104).

პოსტმოდერნისტები დასცინიან დეტექტიური სიუჟეტის მნიშვნელოვან ელემენტს, „საიდუმლოს ამოხსნას“, რომელიც ხშირად მეტაფიზიკური დეტექტივის საშუალებით სრულ აბსურდამდე დადის. ფამუქის ეს რომანი ხასიათდება დაძაბული სიუჟეტით, რომელიც დროდადრო წყდება, „ივსება და იცლება“ ახალი ისტორიებით. ფსევდო ჭეშმარიტების გადმოსაცემად ფამუქი აყალიბებს კავშირებს განსხვავებულ მოვლენებს, ნაწარმოებებს, სხვადასხვა ტიპის პერსონაჟებს შორის, აჯერებს სიუჟეტის დინამიკას მმართველი იდეოლოგიის განადგურებისა და დიამეტრულად განსხვავებული შეხედულებების განშტოებების ჩვენებით. რომანის ერთ-ერთი მთავარი იდეა პოლიტიკური პოლარიზაციის დაძლევის შეუძლებლობა და მისი „გადაუჭრელობაა“.

ფამუქის პოსტმოდერნისტული რეფლექსია ჭეშმარიტების ცნებაზე ირონიას ექვემდებარება და თამაშის სახეს იძენს. ასე ცელქობს უმბერტო ეკოც „ვარდის სახელში“. რომანის მთავარი გმირი უილიამ ბასკერვილი და მისი დამხმარე ადსონი მიგვითითებს კონან დოილის პერსონაჟებზე, ხოლო რომანის ყველაზე სასტიკი ფიგურა და მკვლელი ხორხე ბურგოსელი გვახსენებს პოსტმოდერნისტების სათაყვანებელ გენიალურ არგენტინელ მწერალს, ხორხე ლუის ბორხესს (ბორხესი პრაქტიკულად დაბრმავებული იყო და ეროვნული ბიბლიოთეკის დირექტორი იყო). ასე ბავშვებივით თამაშობენ პოსტმოდერნისტები. ფამუქის რომანში სასულიერო სასწავლებლის სტუდენტები: ნეჯიფი და ფაზილი მიუთითებს ცნობილ თურქ პოეტზე ნეჯიფ ფაზილ ქისაქურეკზე. ის ჟურნალიც, რომელსაც ეს ყმაწვილები კითხულობენ არის ქისაქურექის გამოცემული „დიდებული აღმოსავლეთი“.

„თოვლში“ ცხოვრების აზრი სატრფოსთან ერთად ოჯახურ ბედნიერებაშია დანახული. ამ საკითხზე გაუთავებელი მსჯელობა ერთობ მომაბეზრებელი ხდება. ამგვარად აყალიბებს პოსტმოდერნიზმი დამანგრეველ, უიმედო ქაოსში წესრიგს. თუ მოდერნიზმი ქაოტურ სამყაროში საზრისის ძიებას ცდილობს, პოსტმოდერნისტი ფამუქი ამ პათოსს არ იზიარებს. ფუნდამენტური პოლიტიკური, სოციალური, თეოლოგიური საკითხების გადაწყვეტა შეუძლებელია, რომანი ეპის-

ტემოლოგიური ძიების პაროდია ხდება. ასევე მაღალ და მასობრივ ხელოვნებას შორის სადერმაკაციო ხაზი პასტიშის გამოყენებით მოშლილია, რასაც ლიტერატურისთვის შეუფერებლად მიჩნეული თემებისა და ჟანრების გაერთიანებით აღწევს.

„ორმაგი კოდირების“ საშუალებით ხდება ნაწარმოების დაკავშირება მასობრივ და ელიტარულ მკითხველთან. პოსტმოდერნიზმში მკითხველის პრობლემა ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ინდიკატორად ითვლება. ტექსტის მრავალშრიანობა ორიენტირებულია როგორც ელიტარულ, ასევე მასობრივ მკითხველზე, იმის გათვალისწინებით, რომ პოსტმოდერნული ტექსტის „დეკოდირება“ განკუთვნილია ელიტური (ინტელექტუალური) მკითხველისთვის, მასობრივისთვის კი ნაწარმოების „ზედა ფენა“. სხვა სიტყვებით, პოსტმოდერნული ტექსტის გახსნილ სტრუქტურაში მკითხველთან ინტერაქცია მუდმივად ხდება. ავტორი ითვალისწინებს მასობრივ მკითხველს, ქმნის გახსნილი ტექსტის სტრუქტურას, ფიქრობს სხვადასხვა ფენის მკითხველზე. საერთოდ, პოსტმოდერნისტული ტექსტის კომენტირების საზღვრები შეუზღუდავია, ტექსტის კოდები და შიფრები მრავალრიცხოვანი. ამავდროულად, პოსტმოდერნულ ტექსტს შეუძლია თავის მკითხველს შეესაბამებოდეს კლიშეებით, მსგავსი იმიტაციებით და სიმულაკრებით, რაც ასოცირდება აღსანიშნის აღმნიშვნელთან შეთავსების უნართან.

როლან ბარტისა და მიშელ ფუკოს მიერ წამოყენებულმა „ავტორის სიკვდილმა“ პოსტმოდერნისტული რომანის, ავტორ-ნაწარმოების განუყოფელი ტანდემის ინტერპრეტაციაში ცვლილებები შეიტანა. ბარტმა ტექსტი ავტორის ზონიდან „ამოიღო“ და, შესაბამისად, შეიცვალა ავტორის ადგილიც. დავიწყებას მიეცა სენტ-ბიოვის კვლევის „ბიოგრაფიული მეთოდი“. მთავარი ღირებულება ტექსტსა და იმპლიციტურ მკითხველს მიენიჭა, ამ უკანასკნელის ადგილი რომანის სივრცეში ავტორ-პერსონაჟმა დაიკავა. „თოვლში“ როგორც მეტაფიქციურ ნაწარმოებში არის პერსონაჟ-მწერლის გამოსახულება, რომელიც დიდწილად მოქმედებს როგორც გმირის ორეული და თავად ავტორის წარმომადგენელი, ხოლო ტექსტის სტრუქტურა საშუალებას აძლევს მკითხველს მუდმივად დაუკავშიროს თხრობის ეს ორი ინსტანცია ერთმანეთს. ამერიკელმა კრიტიკოსმა კარლ დერილ მალმგრენმა წამოაყენა „ავტორის ნიღაბისა“ და „ავტორის გამოსახულების“ ცნებები როგორც მკითხველთან შესაბამისობის ხერხი (Malmgren 1985, 104). „ავტორის ნიღაბი“ წარმოადგენს მწერლის დისკურსს და ლიტერატურული კომუნიკაციის პირობას. შემოქმედებითი პარადიგმის ისეთ ჩარჩოში როგორიცაა, ჟანრი, სიუჟეტი, პერსონაჟები, რომანში შეყვანილი მწერალი წარმართავს მკითხველს გაგებისაკენ. პოსტმოდერნისტულ ლიტერატურაში ავტორი „მეტატექსტული კომენტარებით“ აყალიბებს „რეფლექსიების“ აუცილებლობას და მკითხველს აიძულებს, იფიქროს ნაწარმოების გარე და შიდა კოდებზე. ჟან ფრანსუა ლიოტარი თვლიდა, რომ „პოსტმოდერნიზმი არის რეფლექსია ხელოვნებაზე“ და გულისხმობდა ამ სპეციფიკურ თავისებურებას (Лиотар 1979, 38).

ავტორის ნიღაბი პოსტმოდერნისტული ნარატიული სტრუქტურის ფორმირების მნიშვნელოვანი პრინციპია, თუმცა კომუნიკაციური წარუმატებლობის მუდმივი საფრთხის წინაშე დგას, რასაც აპირობებს დისკურსების ფრაგმენტულობა და პოსტმოდერნისტული რომანის მიზანმიმართული ქაოტური კომპოზიცია. „თოვლში“ ავტორის ნიღაბი წარმოდგენილია მთხრობელი ორჰანით, რომანში იგი კომუნიკაციის შენარჩუნების მთავარი ინსტრუმენტი და პოსტმოდერნისტული დისკურსის სემანტიკური ცენტრი ხდება. რომანში ის ხაზგასმულად გაიგივებულია ავტორის ბიოგრაფიასთან. ვიგებთ, რომ ავტორ ორჰანს ჰყავს ქალიშვილი რუია, რაც სინამდვილეს შეესაბამება. ამას გარდა, ორჰანი აანონსებს მის შემდგომ რომანს, „უმანკოების მუზეუმს“. არის გამჭვირვალე მინიშნებები ფამუქის წინა რომანებზე: „შავ წიგნსა“ და „ახალ ცხოვრებაზე“. რომანში მთხრობელი ორჰანი და მისი მეგობარი კა ბინარული წყვილია. ორივე თურქია, ორივე სტამბოლის შეძლებული სეკულარული შეხედულებების მქონე ოჯახიდანაა, ორივე ლიტერატორია - ერთი პოეტი, მეორე პროზაიკოსი, ორივეს ერთი ტიპის ქალები მოსწონს და ორივე არის ავტორი ნაწარმოებისა „თოვლი“. რომანში ფამუქი თავს „მდივან მწერალს“ უწოდებს. ნათელია, რომ ეს არის ინვექტივა როლან ბარტის შეხედულებაზე, რომ „ავტორი მოკვდა“, არსებობს მხოლოდ სკრიპტორი. ფამუქი შეგნებულად ქმნის თამაშის ეფექტს და, როგორც წესი, ეს თამაში ეყრდნობა ირონიას. ფამუქის პოსტმოდერნული ტექსტის ძირითადი ელემენტები – თამაში და ირონია – ემსახურება „ავტორის ნიღაბს“. ავტორი რომანში ტრიქსტერის როლს ასრულებს და საკუთარ თავს ირონიით ეპყრობა. მეორე მხრივ, მკითხველის გულუბრყვილო მოლოდინს ეთამაშება, დასცინის.

ირონიასთან ერთად ტექსტში მნიშვნელოვანია პოსტმოდერნული თამაშის პრინციპიც. ჰოლანდიელმა კულტუროლოგმა იოჰან ჰუიზინგამ თავის ნაშრომში "Homo ludens" (1938) წამოაყენა „კულტურის როგორც თამაშის" კონცეფცია. ჰერმან ჰესემ რომანში „თამაში რიოში მარგალიტებით“ პოსტმოდერნის მახასიათებლები გამოკვეთა. რომანში ნაჩვენებია პოსტინდუსტრიული ეპოქა, რომელიც ავტორს შორეულ 25 საუკუნეში წარმოუდგენია. ამ პერიოდის ევროპაში ეკონომიკაზე მსჯელობენ ხელოვანები, ფილოსოფიაზე ჟურნალისტები. მეცნიერული კვლევის პრიმატი დაგმობილია. კლასიკური ხელოვნება მასობრივი კულტურის ფორმებშია გადაზრდილი. ნებისმიერი პუბლიკაცია გასართობია მკითხველი საზოგადოებისთვის. ძირითად ჟანრად ფელეტონი იქცა, აქედან მომდინარეობს მისი სახელი - ფელეტონის ეპოქა. კასტალია, რომელიც პლატონის „სახელმწიფოს“ იერარქიულ პრინციპზე აგებული ინტელექტუალური არკადიაა, მაგისტრები „მძივებით თამაშის“ ხელოვნებას ასწავლიან, ეს თამაში, თავისი არსით, პოსტმოდერნისტულ ინტერტექსტუალურ ფენომენს გვაგონებს, რადგან ხელოვნების ყველა დარგისა და მეცნიერების სინთეზირება ერთ უნივერსალურ ხელოვნებაში ხდება.

ინტერტექსტუალობა ლიტერატურის ფუნდამენტურ პრინციპად მიიჩნევა, „ამ გაგებით, ინტერტექსტუალობის იდეა არის მარტივი და თუნდაც ბანალური განცხადება იმისა, რომ ნებისმიერი ტექსტი მრავალი წინა ნაწარმოების გარემოცვაშია“ (Пьего-Гро 2008: 48). ოღონდ, ინტერტექსტუალობის თეორიული ბაზა საერთოდ უარყოფს ავტორის როგორც ტექსტის შემოქმედის მიმართ ინტერესს, ეს კი ავტორის ფაქტორის სრულ გაუფასურებას იწვევს, რადგან ტექსტის თეორიას არ სურს ავტორის განზრახვის გათვალისწინება. ამ თეორიისთვის არ აქვს მნიშვნელობა, კონკრეტულად რისი თქმა სურს ავტორს, როცა ეყრდნობა ამა თუ იმ ტექსტს. ოღონდ, არ უნდა დავივიწყოთ, რომ სხვა ტექსტის მინიშნებები **არის ავტორის მკითხველთან ინტერაქციისთვის შეგნებულად გამოყენებული სემანტიკური კოდები და გათვლილ სტრატეგიას ემსახურება.** შესაძლებელია, თუ არა, მაგალითად, გავიგოთ კლასიკური ნაწარმოების ახალ ტექსტში ჩართვის ხარისხი, თუ არ გავითვალისწინებთ სემანტიკურ სტრატეგიას, რომელიც ამას საფუძვლად უდევს?! ჩვენ ვხედავთ, რომ ფამუქის მიერ დოსტოევსკის „ეშმაკების“ ინტერტექსტუალური ჩართვა „თოვლში“ არ შემოიფარგლება პროტაგონისტების, მათი იდეების, ხმების ანონიმური შერევით. პირიქით, ეს არის შემოქმედებითი ამოცანისა და წინარე ლიტერატურულ-რიტორიკული მასალის გააზრებული გამოყენება.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. Almond, I. 2003. Islam, Melancholy, and Sad, Concrete Minarets: The Futility of Narratives in Orhan Pamuk's The Black Book. New Literary History, Vol. 34 (Winter), 75-90.
2. Aral F. 2007. Orhan Pamuk Edebiyatı, Sabancı Üniversitesi Sempozyum Tutanakları (Sabancı Üniversitesi Tuzla Yerleşkesi 19–20 Aralık 2006, İstanbul: Agora Kitaplığı
3. Atwood, Margaret 2006 A Nobel winner for our times, The Guardian
4. https://www.theguardian.com/world/2006/oct/13/nobelprize.turkey
5. Бердяев Николай. 1914. Ставрогин, Русская мысль. — 1914. — № 5. — С. 80–89. https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%A1%D1%82%D0%B0%D0%B2%D1%80%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D0%BD_(%D0%91%D0%B5%D1%80%D0%B4%D1%8F%D0%B5%D0%B2)\
6. Бердяев. Н. 1988. EBook 2016. МИРОСОЗЕРЦАНИЕ ДОСТОЕВСКОГО. Главы из книги. Вступительная заметка и публикация С. Белова. Волга N:10, 144-165.
7. Bora,Tanil.1995 Milliyetçiliğin Kara Baharı, İstanbul: Birikim Yayınları
8. Достоевский, Федор. 2015. Бесы. Санкт-Петербург: Азбука.
9. ეკო,უმბერტო და მარტინი, კარლო მარია.2004. რა სწამს მას, ვისაც არ სწამს? თბილისი: გამოცემლობა „დიოგენე“
10. Eralp, Atila. 1993. "Turkey and the European Community in the Changing Post-War International System." Turkey and Europe. Eds. Canan Balkir and Allan M. Williams. London: Pinter Publishers Ltd. 24-45.
11. Erickson, Millard J. (2001) Truth or Consequences: The Promise & Perils of Postmodernism, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

12. Feeney interview: 2004 (The Guardian: 2009) https://www.nytimes.com/2004/08/15/books/interview-orhan-pamuk-i-was-not-a-politicalperson.html
13. Göknar, Erdağ. 2012. Secular Blasphemies: Orhan Pamuk and the Turkish Novel, in NOVEL: A Forum on Fiction Vol. 45, No. 2, The Contemporary Novel: Imagining the Twenty-First Century (SUMMER 2012), Duke University Press, pp. 301-326
14. Hassan I. H. 1987. The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture. Ohio State Univ. press, 267 p
15. Гросссман, Леонид 1925. Поэтика Достоевского, Государственная Академия Художественных Наук«Мосполиграф»,Москва https://imwerden.de/pdf/grossman_poetika_dostoevskogo_1925.pdf
16. Irzık, S., Güzeldere G. 2003 Introduction. Relocating the Faultlines. South Atlantic Quarterly 102:2/3, Spring/Summer 284-90. Duke University Press 284-290
17. Фуко Мишель.1994. Слова и вещи археология гуманитарных наук, Санкт-Петербург :A-cad
18. Hakan, Ahmet. 2002. "Kirmizi ve Kar." Orhan Pamuk'la Kar Kitabi Uzerine. Istanbul: Birey Yayincilık. 55-117.
19. Женетт Жерар.1982. Палимпсесты: литература во второй степени. – Москва: Научный мир
20. Лиотар Жан-Франсуа. 1979. Постмодернистский удел. Москва: «АЛЕТЕЙЯ»
21. Пьего-Гро Н. 2008. Введение в теорию интертекстуальности / Н. Пьего-Гро.-М.:Издательство ЛКИ
22. ფამუქი, ორჰანი. 2014. სხვა ფერები. თბილისი: გამოცემლობა „დიოგენე"
23. ფამუქი, ორჰანი. 2012. თოვლი. თბილისი ბაკურ სულაკაურის გამომცემლობა
24. ფამუქი, ორჰანი. 2013. გულუბრყვილო და სენტიმენტალური რომანისტი. თბილისი: გამოცემლობა „დიოგენე"
25. Pamuk, Orhan. 2017 Los Angeles Times, essay, AUG. 27, 2017 http://www.latimes.com/opinion/op-ed/la- oe-pamuk-teaching-your-own-novels-20170827-story.html#
26. Pamuk,Orhan.2005.İntervew,DasMagazine https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0306422010391887
27. Саррот Натали. 2003. От Достоевского к Кафке / пер Г. Ноткина // Неизвестный Кафка. СПб.: Академический проект
28. Seyhan, Azade. 2009. "Seeing through the Snow". 19-25 October 2006. Issue No. 817. http://weekly.ahram.org.eg/2006/817/cu5.htm, (8 November 2009)
29. Шмид, В.2008. Нарратология Москва : Языки славянской культуры
30. Yeğenoğlu, M. 2007.'The sacralization of secularism in Turkey', Radical Philosophy 145, Sep/Oct. https://www.radicalphilosophy.com/commentary/the-sacralization-of-secularism-in-turkey
31. ჯაველიძე, ელენე. 2022. „პოლიტიკური დაპირისპირება კაფკასეულ კონტექსტში ორჰან ფამუქის „თოვლში". 17-th International Silk Road Conference Proceeding Book, Tbilisi: IBCU publishing. 165-174.

ELENE JAVELIDZE
THE INTERTEXTUAL DOMINANT OF ORHAN PAMUK'S POLITICAL NOVEL

Summary

"Snow" is Orhan Pamuk's political novel. Snow explores the multifaceted discourse of Islam in present-day Turkish society. In the Snow (2002) the city of Kars is depicted as a microcosm of Turkey and a place of political, cultural and religious conflicts. In this provocative novel, the concepts of secularism, nationalism and political Islam are highlighted against the background of existing poverty, unemployment, murders and suicides. The unique message of "Snow" is that the writer does not support either side. The positive portrayal of Islamists has caused a sort of confusion among critics (if you are not familiar with the aesthetics of postmodernism, you will be "confused"). Snow is a multilayered political postmodernist novel focused on multiculturalism, inviting the reader to think about the issues of the "other", the marginally "different", as well as the dangers of radicalism. The public space of Snow includes the sensibility, memory, aspirations, fears and hopes of its participants. This helps to explain why the "return of religion" is perceived so dangerously in Turkey. In the novel, the Jacobin secularist actor opposes the strengthening of Islamists' positions with a "theatrical coup", it seems that the secularist-nationalist program is inflexible and resolves the relationship with the marginals only with a punitive discourse. The text is filled with speculative talks about the special path of Turkey. In the novel, this "path" is outlined, this is the victory of the Islamists in the elections, suicides of girls also make the atmosphere of the provincial city extremely difficult. The replication response to this is the "theatrical" coup, which represents a parody of the military coups in the country. The essence of the novel goes far beyond the local context, the painted image and the atmosphere acquire ontological value. The way of narration in the novel is focused on the many-voiced world of characters. Arguing and entering into a dialogue point of views are diametrically opposed and organize a complex fabric of narration. The motive of the double, duplication pervades the novel. The meta-text layer of the work arises from various stories and phenomena occurring in the novel. The multi-level organization of the text is closely related to the intertextuality, or rather, with such expressions as quoting and self-citing. The intertextual sources of Snow include works by Franz Kafka, Nikolai Gogol, Thomas Mann, Ivan Turgenev, Fehmi Başkut, Necip Fazil Kisakürek and others, but the study of Snow shows that its most important intertext is Dostoevsky's Demons. Demons as an intertext of the novel Snow indicates the theme of the political message, the organization of the text, its structure and coherence. The metatextual threads of Dostoevsky's Devils intersect at the level of function in the semantic pattern of Snow, connecting its various elements, strengthening and consolidate. In addition, all three main categories of literature are distinguished in the aesthetic layer of the novel: epic (prose), lyric and drama, each genre has its own apologist in the novel.

ინესა მერაბიშვილი

„ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები...“

ეძღვნება აკადემიკოს კორნელი კეკელიძის
დაბადებიდან 145-ე წლისთავს.

ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები,
ვით მარგალიტი ობოლი, ხელის-ხელ საგოგმანები,
ვპოვე და ლექსად გარდავთქვი, საქმე ვქმენ საჭოჭმანები,
ჩემმან ხელ-მქმნელმან დამმართოს ლაღმან და ლამაზმანნები.[1] (9)

ვახტანგ მე-VI-დან მოყოლებული დღემდე, აი, უკვე სამ საუკუნეზე მეტია, რუსთველოლოგია გვამცნობს, რომ სპარსულ ლიტერატურაში „ვეფხისტყაოსნის“ მსგავსი სიუჟეტი არ მოიპოვება. გამორჩეულ მოსაზრებას ყოველთვის გამოთქვამდა ნიკო მარი, რომელსაც სიცოცხლის ბოლომდე სწამდა, რომ რუსთველმა გალექსა ქართულად თარგმნილი სპარსული პოემა, და რომ „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსული დედანი დაცული იყო ლონდონში, ბრიტანეთის მუზეუმის ბიბლიოთეკაში. მიუხედავად ძიების უარყოფითი შედეგისა, მან მაინც დაგვიტოვა ანდერძად თავისი აზრი, რომ პოემის სიუჟეტი სპარსული ზღაპარია, მისი ყველა გმირი უცხო ტომის აღმოსავლელია, და რომ ისინი რელიგიით მუსულმანები არიანო.[2]

კორნელი კეკელიძე საგანგებოდ მიანიშნებს იუსტინე აბულაძის მოსაზრებაზე, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ასახავს აღმოსავლეთში წარმოშობილი ზღაპრის ამბავს, რომელიც სპარსეთში ლიტერატურულად დამუშავდა პროზის სახით, ხოლო იქიდან უკვე შემოვიდა საქართველოში და რუსთველმა ეს მასალა გალექსა (2,162).

ამ შეხედულების დასტურად, მე-9 სტროფის გარდა, მეცნიერები ხშირად ასახელებენ პროლოგის მე-7 და ეპილოგის 1667-ე სტროფებს:

---

1 აქ და შემდგომ ციტირებისას ვეყრდნობი „ვეფხისტყაოსნის“ 1957 წლის გამოცემას (1).

[2]«Сюжет поэмы – персидская сказка, все ее герои – чужеземцы с востока, мусульмане по религии» – ციტირებულია კორნელი კეკელიძის მიხედვით (2,161-162).

მო, დავსხდეთ, ტარიელისთვის ცრემლი გვდის შეუშრობილი;
მისებრი მართ დაბადებით ვინმცა ყოფილა შობილი!
დავჯე, რუსთველმან გავლექსე, მისთვის გულს ლახვარ-სობილი,
აქამდის ამბად ნათქვამი, აწ მარგალიტი წყობილი. (7)
დავითის ქმნანი ვითა ვთქვნე სიჩალხე-სიხაფეთანი!
ესე ამბავნი უცხონი, უცხოთა ხელმწიფეთანი,
პირველ ზნენი და საქმენი, ქებანი მათ მეფეთანი,
ვპოვენ და ლექსად გარდავთქვენ, ამითა ვიყალფეთანი. (1667)

ზემოაღნიშნულ სტროფებს ნოდარ ნათაძე და ალექსი ჭინჭარაული „ვეფხისტყაოსნის“ განმარტებით გამოცემაში შემდეგ კომენტარს ურთავენ: „თუ პროლოგის მე-8 სტროფში („ვეფხისტყაოსნის“ 1957 წლის გამოცემის თანახმად, ეს გახლავთ მე-9 სტროფი – ი.მ.) მოცემული ეს განცხადება უცხო „ამბის“ შესახებ სიმართლის რაღაც ნამცეცს შეიცავს, სამაგიეროდ, სრულებით უსაფუძვლოა ავტორისავე განცხადება ეპილოგის 1660-ე სტროფში (იგულისხმება 1957 წლის გამოცემის 1667-ე სტროფი – ი.მ)... არავითარი „უცხო მეფეების“ ამბავი რუსთველს არ უპოვია: „მეფეთა ამბავი“, რომელიც მის პოვნას საფუძვლად დაედო, მხოლოდ საქართველოს მეფეთა (თამარის და მისი მამის, აგრეთვე მისი მეუღლის – დავით სოსლანის) ამბავია, ხოლო ის, რაც ისტორიული ფაქტებისაგან განსხვავდება, ავტორის ფანტაზიის მიერაა შექმნილი. ამ უკანასკნელი განცხადების მიზანია ისევ და ისევ პოემის პოლიტიკური ტენდენციის შენიღბვა“ (3, 549).

ზოგიერთი მეცნიერის აზრით, პროლოგი, ისევე როგორც ეპილოგი, სადაც მოქცეულია ჩვენთვის საინტერესო სტროფები, ინტერპოლაციაა და რუსთველის კალამს არ ეკუთვნის. ამის საპირისპირო აზრი არაერთგზის გამომითქვამს (4;5,122-140), და ახლაც ვაცხადებ, რომ პროლოგი და ეპილოგი ორგანული ნაწილებია პოემისა და მათი არსებობა გამართლებულია იმდროინდელი მაღალმხატვრული ტექსტების კომპოზიციის ტრადიციით. ბუნებრივია, ყველა მეცნიერის აზრს აქ ვერ მოვიხსენიებ, თუმც აღვნიშნავ, რომ ამ საკითხის ირგვლივ მოსაზრებათა სიმრავლე გულდასმით აღწერილია საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის „რუსთაველის კომიტეტის“ მასალებში (6) და იმავე კომიტეტის ოქმებში (7).

საყურადღებოა თავად კორნელი კეკელიძის მოსაზრება: „ჩვენ მაინცადამაინც დაჟინებით არ ვიტყოდით, რომ სტროფი – „ესე ამბავი სპარსული“ ყალბია და რუსთველს არ ეკუთვნის. ვფიქრობთ, ასეთი რამე შეეძლო მას ეთქვა სხვადასხვა მოსაზრებით. ცნობილია, რომ რუსთველის ეპოქაში სპარსულ ეპიკურ-რომანულ ნაწარმოებთ ჩვენში დიდი გასავალი ჰქონდა, მათზე დიდი მოთხოვნილება იყო, ისინი ჩვენს მწერლობაში მისაბაძ ნიმუშებად ითვლებოდნენ; ამიტომ ეს სიტყვები შეგვიძლია გავიგოთ, როგორც მითითება, რომელსაც განსაკუთრებული

წონა და მნიშვნელობა უნდა მიეცა „ვეფხისტყაოსნისათვის“ მისი მოქცევით ცნობილ, ავტორიტეტულ თხზულებათა წრეში“ (2, 163).

ძიება გრძელდება, მაგრამ დღემდე არ ჩანს პასუხი, რომელიც სრულად გაამართლებდა რომელიმე მეცნიერულ მოსაზრებას. სპარსულ ლიტერატურაში „ვეფხისტყაოსნის“ ზუსტი ანალოგიც არ მოიძებნა და დღემდე გამოითქმის ეჭვი, რომ რუსთველმა ამ შემთხვევაში სიმართლე არ თქვა და მკითხველი გაურკვევლობაში მოაქცია.

იმ მოსაზრების საპირისპიროდ, რომ სპარსულ ლიტერატურაში „ვეფხისტყაოსნის“ ანალოგიური სიუჟეტი არსად მოიპოვება, მსოფლიო ლიტერატურას აქვს უამრავი მაგალითი იმისა, თუ როგორ განიცდის ავტორი სხვა მხატვრული ნაწარმოებების აქტიურ ზემოქმედებას და მათგან მომდინარე ინსპირაციას. სხვა ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, ეს ზეგავლენა ვლინდება ისეთ სტილისტიკურ საშუალებებში, როგორიც გახლავთ ალუზია, რემინისცენცია, ეპიგრაფი, სიმბოლო და სხვა, რომელთა გარეშე მხატვრული აზროვნება არ არსებობს. როგორც ნათქვამია, თუ ჩვენ დავკარგეთ ის პირობითობები, რომლითაც ხელოვნება უნდა წავიკითხოთ, ჩვენ დავკარგავთ თავად ხელოვნებას (8,232). ბუნებრივია, ამით კიდევ უფრო ფართოვდება კონკრეტული ტექსტის შინაარსი და მისი შინაარსობრივი მოცულობის ზემოქმედება მკითხველზე, რაც დიდ ესთეტიკურ და ინტელექტუალურ ტევადობას ანიჭებს ნაწარმოებს. მხატვრული ტექსტის სხვა ტექსტებთან კავშირის გამოვლენასა და შესწავლას ფილოლოგიაში **ინტერტექსტუალობა** ეწოდება (9) და ეს ტერმინი ძირითადად მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში დამკვიდრდა. ტექსტების ზემოქმედების ფაქტი, როგორც ლიტერატურული მოვლენა, ოდითგანვე არსებობდა და დღესაც არსებობს, მაგრამ ინტერტექსტუალობის, როგორც ახალი თეორიული მიმართულების, შექმნასა და განვითარებას დიდად შეუწყო ხელი მე-20 საუკუნის მეორე ნახევარში ენათმეცნიერების ისეთი ახალი დარგის ჩამოყალიბებამ, როგორიც გახლავთ **ტექსტის ლინგვისტიკა.** ეს მოხდა მაშინ, როდესაც მხატვრული ტექსტის ანალიზისა და ინტერპრეტაციის პროცესში მეცნიერებმა აღმოაჩინეს, რომ ისინი ვეღარ კმაყოფილდებოდნენ არსებული ლინგვისტური იერარქიით, საკუთრივ, ისეთი დარგების მეთოდოლოგიით, როგორიც გახლავთ ფონოლოგია, მორფოლოგია, ლექსიკოლოგია, სემასიოლოგია, სინტაქსი და სტილისტიკა. ნათელი ხდებოდა, რომ ტექსტის რომელიმე მონაკვეთის შინაარსის ინტერპრეტაციას მთლიანი ტექსტის შესწავლა სჭირდებოდა (იხ.მაგ.10;11;12;13;14). ამიტომაც გაჩნდა აუცილებლობა ერთიანი ტექსტის შინაარსის სიღრმისეული შესწავლისა, რასაც მოჰყვა კონკრეტული ტექსტის მიღმა მასთან დაკავშირებული სხვა ცოდნის მოხმობა, იქნება ეს იმავე ავტორის სხვა ნაწარმოები, თუ სხვა ავტორის შემოქმედება. ტექსტის ირგვლივ არსებული ასეთი ცოდნა ზოგჯერ კომენტარებში აისახება, ხოლო სხვა შემთხვევაში ამ ზეგავლენის გაც-

ნობიერება მკითხველის ინტელექტუალურ შესაძლებლობებსა და ცოდნის ზოგად თესაურუსზეა დამოკიდებული.

ინტერტექსტუალობა, დღევანდელი შეფასებით, არავითარ შემთხვევაში არ ნიშნავს ერთ ნაწარმოებში, ან კულტურაში არსებული სიუჟეტის ზუსტ გადმოტანას მეორე ნაწარმოებში, ან სხვა კულტურაში. ინტერტექსტუალობის დამსახურება სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ ავტორი შთაგონებულია რა ერთი, ან რამდენიმე ლიტერატურული ქმნილებით, ავითარებს ახალ შინაარსსა და სიუჟეტს და, ამგვარად, ქმნის თავის ორიგინალურ ნაწარმოებს.

მაგალითად, ცნობილია, რომ ჯონ სტაინბეკის რომანი „ედემის აღმოსავლეთით“ მოგვითხრობს ამბავს ბიბლიური გენეზისისა, თუმც მოქმედება მიმდინარეობს ჩრდილოეთ კალიფორნიაში, იმ დროს, როდესაც მისი სხვა რომანი უკვე მეფე არტურის ლეგენდებს ეფუძნება და კალიფორნიის მონტერეიში ვითარდება. არანაკლებ საინტერესო მაგალითია ჯეიმზ ჯოისის „ულისე“ მისი დუბლინური მოქმედებებით, რომელიც, ფაქტობრივად, ჰომეროსის „ოდისეას“ მიჰყვება.

რუსული ლიტერატურის მწვერვალს პუშკინის შემოქმედება წარმოადგენს, განსაკუთრებით, მისი ლექსად შექმნილი რომანი „ევგენი ონეგინი“. ჩვენ არ ვიცით, რა შინაარსის იქნებოდა პუშკინის ეს რომანი, რომ არა ბაირონის „ჩაილდ ჰაროლდი“, რომელიც მისმა თანამედროვე მკითხველმა „ახალი პლანეტის“ აღმოჩენად აღიარა.

ბაირონის გავლენა ამ ბოლო ორი საუკუნის მანძილზე გამორჩეულად დიდი და მძლავრია და მას ჩვენ ვპოულობთ კულტურის ნებისმიერ სფეროში, იქნება ეს ლიტერატურა, მუსიკა, ფერწერა თუ სხვა, რომ აღარაფერი ვთქვათ ისტორიასა და პოლიტიკაზე (15). საქართველოში ცოდნა ბაირონზე ალექსანდრე გრიბოედოვსა და ვილგელმ კიუხელბეკერს შემოუტანიათ, როდესაც ისინი რუსეთის ხელისუფლებამ აქ გადმოასახლა. ბაირონის გარდაცვალებას საბერძნეთში ვ. კიუხელბეკერი შთამბეჭდავი ლექსით გამოეხმაურა. ბაირონს გამორჩეულად ეთაყვანებოდა ალექსანდრე გრიბოედოვი, რომელმაც ბაირონის პროგრესული იდეები ქართულ არისტოკრატიას მოჰფინა. აქედან მომდინარეობს ბაირონის გავლენა თუნდაც ალექსანდრე ჭავჭავაძეზე, საკუთრივ, მის „გოგჩაზე“, რაც აღწერილია ქართულ კრიტიკაში (16).

როდესაც ბაირონისადმი მიძღვნილ თეორიულ ორტომეულში ბაირონსა და საქართველოს შორის არსებულ კავშირებზე ცალკე თავის დაწერა შემომთავაზეს (15), საგანგებო ყურადღება გავამახვილე ნიკოლოზ ბარათაშვილზე, რადგან საქართველოში ბაირონის მონათესავე სული ობოლი ბარათაშვილში ატირდა. როგორც მრავალი წყარო მოწმობს, ბარათაშვილი კარგად იცნობდა ბაირონის შემოქმედებას (17) და კავშირი დიდ ინგლისელთან უპირველესად ბაირონის ცნობილი პოემით – „მაზეპათი“ ვლინდება. ბაირონის „მაზეპა“ მგზნებარე სტრიქონებით

მოგვითხრობს იმ კაცის თავგადასავალზე, რომელიც განსაკუთრებული სისასტიკით დასაჯეს, როცა გაკოჭილი ცხენის ზურგს დააკრეს, ხოლო ცხენი იალაღზე გაუშვეს.

ბაირონის „მაზეპამ“ ასახვა პოვა პოლონელი პოეტის, ადამ მიცკევიჩის, პოემაში „ფარისი“. საგულისხმოა, რომ ბარათაშვილი ადამ მიცკევიჩის „ფარისს“ სკოლაში სწავლის პერიოდში რუსულ თარგმანში გასცნობია. ამას ხაზგასმით აღნიშნავს იონა მეუნარგია, რომელსაც მიაჩნია, რომ ბარათაშვილის „მერანი“ – „ფარისის“ ზეგავლენის შედეგია (18), ხოლო გურამ ასათიანის მიხედვით, „მერანი“ უშუალოდ ბაირონის „მაზეპათია“ შთაგონებული (19). ბარათაშვილის „მერანი“ და ბაირონის „მაზეპა“ ჟანრით და სტილით გასხვავდებიან ერთმანეთისგან. „მერანი“ სულ ცხრა სტროფისგან შედგება. ამ დროს, ბაირონის „მაზეპა“ მოზრდილი მოცულობის პოემაა. მაგრამ ბაირონთან ცხენი ხომ ისევე მიჰქრის უგზოუკვლოდ და მიაფრენს მაზეპას, როგორც მერანი – პოეტს, რომელსაც სწამს, რომ მისი განწირული სულისკვეთება ცუდად არ ჩაივლის „და გზა უვალი, შენგან თელილი, მერანო ჩემო, მაინც დარჩება“. მსგავსი სულისკვეთება ამოიკითხება „ჩაილდ ჰაროლდის მოგზაურობაში“: „ვიცი, ვიცხოვრე, და ვიცხოვრე არა ამაოდ“. ყორანი ისევე დასტრიალებს მაზეპას, როგორც ის თან სდევს „მერანის“ გმირს. და მაინც, ამ პერსონაჟებს შორის დიდი განსხვავება იკვეთება: თუ ბაირონის გმირი ფიზიკურადაა ცხენს მიჯაჭვული, ბარათაშვილთან უკვე სულიერი პროცესია აღწერილი, რაც იმას მოწმობს, რომ ბარათაშვილი, დადგა რა ბაირონზე, გაცილებით შორს წავიდა. მე შორს იმიტომ ვიყურები, რომ გიგანტების მხრებზე ვდგავარო, – უთქვამს ისააკ ნიუტონს.

ლიტერატურულ ასპექტში გამორჩეულად საინტერესოა ბაირონის გავლენა გალაკტიონ ტაბიძეზე. გალაკტიონი ეთაყვანება ბაირონს და გარეგნულადაც ბაძავს მას. მისმა თანამედროვეებმა პოეტს „ქართველი ბაირონი“ უწოდეს. გალაკტიონ ტაბიძის შემოქმედებაში საუკუნის მანძილზე ბურუსით იყო მოსილი მერის პროტოტიპის რაობა. მკითხველთა უმრავლესობისთვის მგალაკტიონის მერი დღესაც მერი შერვაშიძედ აღიქმება. სიმართლის მოკვლა ადვილია, მაგრამ კარგად ნათქვამი ტყუილი სამუდამოდ ცოცხლობსო, – თქვა მარკ ტვენმა. ზუსტად ასე მოხდა გალაკტიონის შემთხვევაში, როდესაც გავრცელდა ხმები, რომ ლექსი „მერი“ ეძღვნებოდა მერი შერვაშიძეს, სილამაზით განთქმულ ქალს, რომელიც პარიზში ცხოვრობდა ქართველ მეუღლესთან ერთად, და რომ გალაკტიონმა ეს ლექსი მერი შერვაშიძის ჯვრისწერის შემდეგ დაწერა, რადგან მიხვდა, რომ სათაყვანებელ არსებას სამუდამოდ კარგავდა. ამ მოარული ხმების ერთ-ერთი საბაბი, ჩანს, ის გახლდათ, რომ პარიზში გამგზავრებამდე მერი შერვაშიძე მოკლე ხნის მანძილზე ცხოვრობდა ქუთაისში. იმ პერიოდში ქუთაისში ცხოვრობდა გალაკტიონიც. ამას ისიც ემატებოდა, რომ ამ სახელსა და გვარს გალაკტიონი თავის ჩანაწერებში მოიხსენიებს. სამწუხაროდ,

ქართულმა აკადემიურმა წრეებმა ეს მოარული ხმები იწამეს, მაგრამ წინააღმდეგობას წააწყდნენ, როცა აღმოაჩინეს, რომ მერი შერვაშიძემ გიგუშა ერისთავზე იქორწინა არა 1915 წელს, როცა ლექსი გამოქვეყნდა, არამედ – გაცილებით გვიან, 1918 წელს. სამწუხაროდ, ნაცვლად თანმიმდევრული კვლევისა, ლიტერატორებმა სიცრუის დაჯერება და თქმა ამჯობინეს და, როდესაც 1966 წელს გამოიცა გალაკტიონის თორმეტტომეულის პირველი ტომი, ლექსს „მერი“ რედაქციამ კომენტარად შემდეგი ცნობა დაურთო: „ასეთი პიროვნება რეალურად ცხოვრობდა ქუთაისში, რუსეთის დედოფლის ყოფილი ფრეილინა, სილამაზით განთქმული ახალგაზრდა ქალი მერი შერვაშიძე, რომელიც გალ. ტაბიძის პოეზიის ლირიკური გმირი შეიქმნა (მერის მშვენებამ მოაჯადოვა ჭაბუკი პოეტი). 1915 წელს ცოლად გაჰყვა გუცა ერისთავს (ჯვრისწერა მოხდა თამაროზა დღეს, 1 მაისს, ძვ.სტილით)“ (20, 454). როგორც ვხედავთ, მერი შერვაშიძის ქორწინების თარიღად, ნაცვლად რეალური 1918 წლისა, რედაქციამ 1915 წელი გამოაცხადა, რათა ეს თარიღი მოერგოთ მოარული ხმებისა და ჭორებისთვის.

ფაქტია, რომ ასეთი ცნობით სიმართლის კარი დიდი ხნით ჩაირაზა. კვლევამ თავისი გაიტანა და მე ნათელი მოვფინე ფრიად მნიშვნელოვან საკითხს, საკუთრივ იმას, რომ გალაკტიონის მერი შთაგონებულია ბაირონის შემოქმედებაში არსებული პერსონაჟით, სახელად – მერი, რომლის რეალური პროტოტიპი გახლდათ პოეტის ბავშვობისდროინდელი მეგობარი – მერი ჩავორსი. ბაირონი 17 წლის იყო, როდესაც 19 წლის მერი ჩავორსი მისთხოვდა მეზობელ მემამულეს. ეს განცდა ისე ღრმად დააჩნდა ბაირონის სულს, რომ მთელი ცხოვრება ამ დაკარგულ სიყვარულს უმღეროდა და თავად მერი „საოცნებო სამყაროს დედოფლად“ გამოაცხადა. ბუნებრივია, ბაირონის ამ ლიტერატურულმა სახემ დიდი გავლენა მოახდინა მწერლობაზე. მერის სახე განსაკუთრებით შთამბეჭდავად აისახა რუსულ პოეზიაში, საკუთრივ, პუშკინის, ლერმონტოვის, ბლოკისა და ანდრეი ბელის შემოქმედებაში. დიდ ევროპულ და რუსულ მოდას გვერდი არ აუარა გალაკტიონმა და ასე შეიქმნა მასთან მერის ახალი ლიტერატურული სახე.

გამორჩეულად საყურადღებოა ერთი დეტალი: როდესაც გალაკტიონი 1915 წელს ჟურნალ „თეატრსა და ცხოვრებაში“ პირველად აქვეყნებს ლექსს „მერი“, სათაური ლათინურ ენაზეა წარმოდგენილი – Meri. ამით გალკტიონი, ერთი მხრივ, ხაზს უსვამს ამ ლიტერატურული სახის წარმოშობას, ხოლო, მეორე მხრივ, გვამცნობს, რომ მერი – ღვთისმშობელია, რადგან ლათინურენოვან სამყაროში Meri ღვთისმშობელს ნიშნავს. თუ ბაირონთან მერი – საოცნებო სამყაროს დედოფალია, გალაკტიონს მერი უკვე ღვთისმშობლის კატეგორიაში აჰყავს და ასე იპყრობს ახალ მწვერვალს, როდესაც ადის ბაირონზე მაღლა (15;21):

აქ მრავალია ცისფერი ფერი,
ეს ფერი მარად თვალს ეყვარება,
როგორც ქალწულის სახელი მერი
არის ცისფერი და მწუხარება.

პუშკინისთვის მერი – მზეა (...Мери, Солнце жизни моей), მზეა ის გალაკტიონის- თვისაც. „დედაო ღვთისავ, მზეო მარიამ",– ბრძანებს გალაკტიონი და ამით პატივს მიაგებს არა მხოლოდ პუშკინს, არამედ დიდ რუსთველს – „მზისაცა დასთა დასული". ევროპულ და რუსულ ლიტერატურაში ბაირონიდან წარმოქმნილი მერის სახე ღვთისმშობელთან მიმართებაში პირველად ალექსანდრე ბლოკმა გაიაზრა, როდესაც, ნაცვლად ღვთსმშობლის რუსული სახელისა – Мария, იხმარა მისი ლათინური ვარიანტი – Мери.

И на амвоне женский голос
Поет о Мери без конца.
О розах над ее иконой,
Где вечный сумрак и хвала,
О деве дальней, благосклонной,
В чьих взорах – свет, в чьих косах – мгла.

ისიც ნუ დაგვავიწყდება, რომ ალექსანდრე ბლოკი გალაკტიონისთვის „პოეტთა მეფეა". გალაკტიონი ამ გზას აგრძელებს და, როგორ უკვე ითქვა, სათაყვანებელი ქალი ღვთისმშობლის სიმაღლემდე აჰყავს. მაგრამ, ამავე დროს, ის აუცილებლად აგრძელებს დიდი პოეტების ტრადიციას, იქნება ეს ბაირონი, პუშკინი, ბლოკი თუ რუსთველი... ნეტავ, რატომ? საკუთარი ფანტაზია არ ეყოფოდა ბუმბერაზ პოეტს?

ბუმბერაზი პოეტები დიდ ლიტერატურულ პროცესებს აცოცხლებენ და საკუთარ შემოქმედებას იმ დიდის ნაწილად მოიაზრებენ. თავადაც ხომ იტყვის გალაკტიონი – „ჯერ ლექსი მწვავდა, მერე მზეო". გალაკტიონის მერის საკითხი მრავალ პუბლიკაციაში ავსახე, მაგრამ მის სიღრმისეულ კვლევას მაინც ცალკე მონოგრაფია მივუძღვენი (21). სხვა მრავალ საკითხთან ერთად, ამ ნაშრომში ისიც ვთქვი, რომ გალაკტიონის ლექსი „მერის თვალებით" – თითქმის თავისუფალი თარგმანია ბაირონის ერთერთი ადრეული ლექსისა, მაგრამ გალაკტიონის მრავალტომეულის კომენტარში ის ისევ მერი შერვაშიძესთანაა დაკავშირებული, და ისიც ისევ გამოგონილი სიცრუით (20, 454).

ზემოთ მე წარმოვადგინე ინტერტექსტუალობის მხოლოდ რამდენიმე მაგალითი და ისიც ჩემი, როგორც ანგლისტის, ვიწრო სფეროდან. ამ სიის გაგრძელება უსასრულოდ შეიძლება, გამომდინარე იმ ზღვა მასალიდან, რომელსაც ინტერტექსტუალობა გვთავაზობს. ახლა კი დავუბრუნდეთ ისევ წინამდებარე სტატიის მიზანს და შევეცადოთ გავარკვიოთ, თუ რა იგულისხმა რუსთველმა პროლოგის მე-9 სტროფში. მივყვეთ სტროფში არსებულ მოცემულობებს:

1) „ესე ამბავი სპარსული“, – რაც იმას ნიშნავს, რომ რუსთველი ეყრდნობა სპარსულ ამბავს;

2) „ქართულად ნათარგმანები“, – რაც იმას ნიშნავს, რომ, როდესაც რუსთველი ქმნიდა „ვეფხისტყაოსანს“, ეს სპარსული ამბავი უკვე უნდა ყოფილიყო ქართულად თარგმნილი;

3) „ვით მარგალიტი ობოლი, ხელის – ხელ საგოგმანები“, – რაც იმას ნიშნავს, რომ ქართულად თარგმნილი ეს სპარსული ამბავი მაშინდელ საქართველოში იყო ცნობილი, როგოც ძვირფასი და იშვიათი ტექსტი (მარგალიტი ობოლი), და იმდენად პოპულარული იყო, რომ ხელიდან ხელში გადადიოდა (ხელის-ხელ საგოგმანები);

4) „ვპოვე და ლექსად გარდავთქვი“, – რაც იმას ნიშნავს, რომ ეს ქართულად ნათარგმნი სპარსული ამბავი უნდა ყოფილიყო პროზაული ტექსტი, რომელიც რუსთველმა ლექსად გარდათქვა;

5) „საქმე ვქმენ საჭოჭმანები“, – რაც შემდეგს უნდა ნიშნავდეს: თუ რუსთველი თამარ მეფის თანამედროვეა, როგორც ამას მიიჩნევს მკვლევართა დიდი უმრავლესობა, ფაქტია, რომ პოემის შექმნიდან სამი საუკუნის მანძილზე არცერთი მემატიანე არც პოემას ახსენებს და არც – მის ავტორს. ივანე ჯავახიშვილის თანახმად, პოეტი სიცოცხლეშივე იდევნებოდა (22), რაც ნიშნავს იმას, რომ პოემის გავრცელება აკრძალული იქნებოდა, თუმც მისი გადარჩენა მოხერხდა თავდადებულ გადამწერთა მეოხებით. ამდენად, საკვირველი არაფერია იმაში, რომ პოეტი იგრძნობდა სამეფო კარის მოსალოდნელ სახიფათო რეაქციას (საქმე ვქმენ საჭოჭმანები);

6) „ჩემმან ხელ-მქმნელმან დამმართოს ლაღმან და ლამაზმან ნები“ – სტროფის ეს ბოლო პწკარი მე-5 პუნქტის ბოლოს გამოთქმული აზრის გაგრძელებად უნდა მივიჩნიოთ, სადაც პოეტი თავის ბედს თამარ მეფეს მიანდობს. ნიშანდობლივია, რომ თამარ მეფისადმი მიძღვნილი კრიპტოგრამა, რომელიც მე-8 სტროფში გამოვავლინე და აღვწერე 2022 წლის პუბლიკაციებში (4;5), წინ უძღვის სწორედ მე-9 სტროფს.

მივყვეთ მსჯელობას და, მოცემულობათა თანახმად, პირველ ყოვლისა, დავასახელოთ ის სპარსული ტექსტი ან ტექსტები, რომლებიც რუსთველის თანამედროვე საქართველოში იყო პროზაულად თარგმნილი და დიდი ფასეულობითა და პოპულაროზით გამოირ- ჩეოდა, მით უმეტეს, რომ სპარსულ პოეზიას განსაკუთრებული ღირებულება ჰქონდა ქართულ წიგნიერ საზოგადოებაში. ასეთ შემთხვევაში, გვმართებს, პირველ რიგში, მოვიხსენიოთ „ვისრამიანი“, რომლის ქართული თარგმანი სპარსულიდანაა შესრულებული. მე-11 საუკუნის სპარსი პოეტის თახრ ალ-დინ ასათ გორგანის სამიჯნურო პოემა „ვის ო რამინი“ პროზაულად ითარგმნა საქართველოში მე-12 საუკუნეში. **„ვისრამიანი“** იმთავითვე იქცა ქართული ლიტერატურის ორგანულ ნაწილად, რამაც სათავე დაუდო ქართულ საერო მწერლობას (23,ტ.4,425). ლიტერატურული ტრადიციის თანახმად, მისი მთარგმნელია სარგის

თმოგველი, „დილარიანის“ ავტორი, ვიზეც მიგვანიშნებს რუსთველი „ვეფხისტყაოსნის“ ეპილოგის ბოლო სტროფში, საკუთრივ, მის მესამე პწკარში:

ამირან დარეჯანის ძე მოსეს უქია ხონელსა,
აბდულ-მესია - შავთელსა, ლექსი მას უქეს რომელსა,
დილარგეთ - სარგის თმოგველსა, მას ენა-დაუშრომელსა,
ტარიელ - მისსა რუსთველსა, მისთვის ცრემლ-შეუშრომელსა. (1669)

როგორც კორნელი კეკელიძე აღნიშნავს, მე-13 საუკუნის პირველ ათწლეულში „ვისრამიანი“ იმდენად ცნობილი და პოპულარულია საქართველოში, რომ იქიდან ციტატებიც მოჰყავთ. მეცნიერის აზრით, ეს ნაწარმოები მე-12 საუკუნის უკანასკნელ ათწლეულში, საკუთრივ, თამარის მეფობის ხანაში უნდა ყოფილიყო თარგმნილი ქართულად, რასაც სათანადო ტერმინოლოგია ადასტურებს (2, 56-57).

„ვისრამიანის“ გვერდით საქართველში ცნობილ მეორე სპარსულ ნაწარმოებს წარმოადგენს ფირდოუსის უკვდავი პოეტური ქმნილება **„შაჰნამე“,** იგივე „მეფეთა წიგნი“, რომელიც ქართულად პროზაულად უთარგმნიათ ჯერ კიდევ მე-12 საუკუნეში. სამწუხაროდ, ამ თარგმანმა ჩვენამდე ვერ მოაღწია, მაგრამ XV-XVI საუკუნეებში ის ხელახლა ითარგმნა როგორც პროზად, ასევე - ლექსად. „შაჰნამეს“ ნაწილებიდან განსაკუთრებით ცნობილია „როსტომიანი“, სადაც თავმოყრილია ძველი ირანის გმირისა და ფალავნის – როსტომის გარშემო არსებული თქმულებები. პირველი მწერალი, რომელსაც ქართული „როსტომიანის“ ჩამოყალიბება მიეწერება, გახლავთ მე-16 საუკუნის პოეტი სერაფიონ სოგრატის ძე საბაშვილი, სავარაუდოდ, იგივე კედელაური. ამგვარად, მე-16 საუკუნის ქართული თარგმანი გვიქმნის წარმოდგენას „შაჰნამეს“ შინაარსზე, რომელიც პროზაულ თარგმანში მე-12 საუკუნეში უკვე იყო ცნობილი (2,323).

რუსთველი არაერთხელ იმოწმებს „ვისრამიანს“, მაგალითად, როდესაც ავთანდილი ტარიელის ძებნისას მრავალ უბედურებას გადაეყრება:

მიჰხვდა რასმე ქვეყანასა უგემურსა, მეტად მქისსა,
თვე ერთ კაცსა ვერა ნახავს, ვერას შვილსა ადამისსა,
იგი ჭირი არ უნახავს არ რამინს და არცა ვისსა,
დღე და ღამე იგონებდა საყვარელსა მასვე მისსა. (183)

ასევე გავიხსენოთ შემდეგი პწკარები: „ფატმანს ჰკლვიდა უმისობა, რამინისა ვითა ვისსა“ (1080), „ნუ ეჭვ მიჯნურად მათებრსა ნუცა თუ რამინს და ვისსა“ (1543).

ფრიად საყურადღებოა ამ ორი ნაწარმოების აფორიზმების განხილვა პარალელებში:

ვეფხისტყაოსანი:	ვისრამიანი:
ა) კაცსა მიჰხვდეს საწადელი, რას ეძებდეს, უნდა პოვნა, მაშინ მისგან აღარა ხამს გარდასრულთა ჭირთა ხსოვნა. (211)	ასეთია გული ადამის ტომთა, რომელთა გარდასრულისა ჭირისა ლხინსა შიგან დამვიწყებელია. (166)
ბ) არას გარგებს სიმძიმილი, უსარგებლო ცრემლთა დენა. (795)	უსარგებლოა ცუდი დაღრეჯა. (156)
გ) სმა-ჭამა დიდად შესარგი გდება რა სავარგულია?! რასაცა გასცემ შენია; რას არა, დაკარგულია! (50)	გაიხარენ, სუი და ჭამე, გაეც, რომელ სახელი დაგრჩეს. (42)
დ) ვის არ უნახვან პატიჟნი, ვისთვის ვინ არა ბნდებიან? არ იცი, ვარდნი უეკლოდ არავის მოუკრებიან? (877)	ვინცა ვარდსა დასთესავს და მოჰკრებს, ხელსა ეკალიცა დაესობის. (170)
ე) განგებასა ვერვინ შესცვლის, არ საქმნელი არ იქმნების. (190)	ღმრთისა განგებასა ნუვინ ემკლავების, ამით რომელ მოწევნადსა ვერვინ შეაქცევს. (46)
	ღმრთისა განგებასა ვერსით აჰხდები და რაცა ეტლსა გიწერია, მას ვერ დაეხსნებიო. (28)
ვ) მიჯნური მტერთცა შეებრალების. (249)	სჯობს თუ ყოველსა კაცსა მიჯნური ებრალებოდეს. (41)
ზ) სდევს მიჯნურსა ფათერაკი, საწუთროსა დაანავღლებს. (915)	მიჯნურსა ტირილი გამოაცხადებს და ავად მოუხდების, ცხადსა მიჯნურსა დია ფათერაკი სდევს. (69)
თ) გველსა ხვრელით ამოიყვანს ენა ტკბილად მოუბარი. (901)	ღონითა... ხურელთაგან გუელსა გამოიყვანებენ, შელოცვითა დაამშვიდებენ.(59)
ი) მიჯნურმა მიჯნუროზა „არცა ვისგან დაიწუნოს, არცა სხვათა უწუნობდეს". (11)	არ უნდა მიჯნურსა კაცსა ყვედრება. (32)

კ) კარგი საქმე კაცსა ზედა აზომ თურე არ წახდების. (432)

დასტურობით იცოდე,
კარგისა ქმნა არ წახდების. (260)

კარგისა მოქმედობა
კაცისა ესრე არ წახდების. (320)

ლ) სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა. (799)

კაცისთვის უკეთესი საქმე არის სახელისა ძებნა. (47)

ვეფხისტყაოსანში“ ისეთივე პოეტური ფიგურები და შედარებები გვხვდება, როგორიც - „ვისრამიანში“. მაგალითად:

1. რა უამეა პირის-პირ საყვარელისა ჭვრეტისა. (484)

რა უამეა მოყუარეთა ერთგან შეყრასა.(238)

2. ამოა ჭვრეტა ტურფისა, სიახლე საყვარელისა. (121)

3. მაგრა სდის ცრემლი თვალთაგან მსგავსად დიჯლისა დენისად. (217)

დიჯლისა ოდენი წყალი ეგრეცა გარდმოვიდეს შენთა თვალთაგან. (832)

4. დიჯლადცა კმარის, მას რომე თვალთაგან ცრემლი სდენია. (850)

თუ აფორიზმებისა და პოეტური ფიგურების ზემოთ წარმოდგენილ დამთხვევებს მაჩვენებელია, კიდევ უფრო თვალშისაცემია ის აშკარა დამთხვევები, რომელთაც ამ პოემათა ფაბულა გვთავაზობს. მივყვეთ ცალკეულ მაგალითებს:

1. „ვეფხისტყაოსნის“ ნარატივის პირველივე სტროფში ვკითხულობთ:

იყო არაბეთს როსტევან, მეფე ღმრთისაგან სვიანი,
მაღალი, უხვი, მდაბალი, ლაშქარ-მრავალი, ყმიანი,
მოსამართლე და მოწყალე, მორჭმული, განგებიანი,
თვით მეომარი უებრო, კვლა მოუბარი წყლიანი. (32)

„ვისრამიანი“ კი იწყება ასე: „იყო დიდი და მაღალი სულტანი ტულლურბეკ ქვეყანასა ხორასნისასა და ადრაბაგადანისა, ლაშქარმრავალი, მოვლენილი, მორჭმული, და აღსრულებული ყოველსა სპარსეთსა ზედა“. გამეფებისას რამინი ღმერთს აღუთქვამს, რომ იგი ასეთი იქნება: „მოსამართლე, დაბალი, ღმრთის მოშიში, მართლის მეტყუელი, სამართლის მძებნელი, გლაკახთა დაუჭირველი და მოწყალე“.

2. თინათინი რუსთველის მიერ წარმოდგენილია, როგორც „სოფლისა მნათი მნათობი, მზისაცა დასთა დასული“, რომლისგან „მზე საწუნარია“, და რომელიც „მზესა სწუნობდა“. შევადაროთ „ვისრამიანს“ და უმალ აღმოვაჩენთ: ვისი იმდენად მშვენიერია, რომ „მზესა და მას შუა საცილობელი შეექმნა, თუ რომელ რომელია“.

3. ვისი და რამინი „ერთსა ქუეყანასა შიგან (ხუზისტანს) იზრდებოდეს, ვითა ერთსა ბაღსა შიგან ორნი ყუავილნი“. „რამინ სიყმაწუილითგან მიჯნური იყო ვისისი: ოდეს ორნივე ხუზისტანს იზრდებოდეს ძიძისასა, მაშინ ყმაწუილსავე შეჰყვარებოდა ვისი, მაგრა ვერ გამოეცხადა და გულსა შინა ჰქონდა“. ამნაირადვე ავთანდილი იზრდებოდა როსტევანის სახლში თინათინთან ერთად და „გულსა მისსა მიჯნურობა მისი ჰქონდა დამალულად“; ერთად იზრდებოდნენ პატარაობიდანვე ტარიელი და ნესტან-დარეჯანიც.

4. როდესაც რამინი მიჰყვებოდა მოტაცებული ვისის კუბოს, „ანაზდად ღრმთისა განგებისაგან ადგა დიდი ქარი და მოჰგლიჯა კუბოსა სახურავი ფარდაგი. თუ სთქუა, ღრუბლისაგან ელვა გამოჩნდა, ანუ ანაზდად მზე ამოვიდა: გამოჩნდა ვისის პირი; და მისის გამოჩენისაგან დატყუევდა რამინის გული. თუ სთქუა, გრძნეულმან მოწამლა რამინი, რომელ ერთითა ნახვითა სული წარუღო“. ის მაშინვე ცხენიდან ჩამოვარდა და მიწაზე იდვა დიდხანს, პირი გაუყვითლდა; ყველანი, დიდებულნი და მოყმენი, ხოჯები, რომელნიც კუბოს მიჰყვებოდნენ, გარს შემოეხვივნენ, სტიროდნენ, სურნელს უკმევდნენ და ვარდის წყალს ასხამდნენ. მერე კაცთა სირცხვილით კვნესა დაიწყო, ენის ხმარების ძალა მიეცა, ცხენზე შეჯდა და გაუმჯობესება დაეტყო.

მსგავსი ეპიზოდი გვხვდება „ვეფხისტყაოსანშიც“: ტარიელმა შემთხვევით დაინახა ნესტანის სახე, როდესაც კარის ფარდაგი აწია ასმათმა; იმ წამსვე ის დაბნდა და უსულოდ დაეცა მიწაზე. შემდეგ ის გადაიტანეს უგრძნობლად სასახლეში. იქ მას შემოეხვივნენ ყველანი, მეფე-დედოფალი, დიდებულნი, მუყრნი და მულიმნი, სტიროდნენ, შეუოცავდნენ, წყალს ასხამდნენ. სამი დღე უსულოდ იწვა, მერე ცოტათი გონებას მოვიდა, შეშინდა –„აქა ყოფნა გამამჟღავნებსო“, მოიკრიფა ძალღონე და მოითხოვა ცხენზე შეჯდომა, რამაც გააუმჯობესა მისი მდგომარეობა.

5. ვისრამიანში ნათქვამია, რომ მიჯნურობის ხის ნაყოფია „ველად გაჭრა და გახელება.“ „ვეფხისტყაოსანში“ ვკითხულობთ:

თუ მიჯნური ვარ, ერთი ვხამ ხელი მინდორთა მე რებად;
არ მარტო უნდა გაჭრილი ცრემლისა სისხლსა ფერებად?
გაჭრა ხელია მიჯნურთა, რად სცალს თავისა ბერებად!
ასრეა ესე სოფელი, შესჯერდი კვლა შეჯერებად! (784)

„ვისრამიანში“ ვკითხულობთ, რომ რამინს „არა ჰქონდის მოსვენება არც დღისით და არცა ღამით; ვითა ხელი, ცურვიდის; ვითა კანჯარი

და ვითა ველური თხა, კაცთა ფრთხებოდის... სადაცა წალკოტსა შიგან ვარდსა ჰპოვის, მისისა პირისა მიმსგავსებისათვის მას კოცნიდის... ეგ ზომისა სისხლისა ცრემლითა ტიროდის, რომელ მუხლთამდის ტალახსა შიგან ჩაეფლის, მისსა თუალსა დღე ნათელი ბნელად იყვის... მიჯნურობისაგან და ჭირისაგან სულნი ბაგემდის მოსვლოდეს და მიწყით თავისა სიცოცხლისა და მოყურისაგან იმედგადაწყუეტილი იყვის... მეტისა გოდებისაგან დამთურალთა და ხელთაებრ უცნობო იყვის“.

გაჭრილი და გახელებულია აგრეთვე მოაბად შაჰიც: ის ვისის საძებრად წავიდა და თან წაიტანა ერთი ხმალი და ერთი ცხენი, რომელნიც ყველაფერს ერჩია. „ქუეყანათა შიგან მარტო იარებოდა... მოიარა ყოველი პირი მიწისა. ის ვისის ნიშანსა და ამბავს იკითხვიდა. ვერცა თუით მიხუდა და ვერცრა მისი ნიშანი სხუაგან ესმა. ზოგჯერ არნისაებრ მთათა და კლდეთა ზედა იარებოდის, ზოგჯერ ლომისაებრ ლერწამთა და ტევრთა შიგან იარებოდის, ზოგჯერ გარე-თხისაებრ მინდორთა შიგან იყვის, ზოგჯერ გუელისაებრ ხურელთა შიგან იყვის. არ დარჩა ადგილი, სადაცა არ ეძებნა. ხუთსა თუესა, ვითა ხელი და მტერიანი, ცურვიდა ვისის გზათა უკანა. ზოგჯერ სიცხითა მისჭირდის, ზოგჯერ სიცივითა თავუწევარ იქმნის“.

ამგვარ სურათს „ვეფხისტყაოსანშიც“ ვპოულობთ: გაჭრილი ტარიელი, თავისი ცხენისა და ხმლის ამარა, მუდამ მტირალი, ადამიანებისგან კიდეგანქმნილი, მხეცებთან ერთად ტყეში, გამოქვაბულში და შამბნარში დახეტიალობს და ცხოვრობს. ის მზადაა, ვეფხს სახე დაუკოცნოს, რადგან სატრფოს აგონებს.

6. რამინი სწორუპოვარი მომღერალი და დამკვრელია ჩანგზე; ჩანგით ერთობა ავთანდილი, აგრეთვე სხვა პირებიც „ვეფხისტყაოსანში“.

7. ვისისა და რამინს შუამავლად და დამხმარედ ჰყავთ ძიძა, რომელსაც მათ გაანდვეს თავისი საიდუმლო; მადლიერმა რამინმა მას შესთავაზა უთვალავი თვალ-მარგალიტი და ძვირფასეულობა, რომელთაგან ძიძამ „ერთი ბეჭედი აიღო იადგრად და სხუა არა დაიჭირა.“

ტარიელსა და ნესტან-დარეჯანსაც აერთებს ასმათი, მათი მესაიდუმლე. ტარიელი შემდეგს გვიამბობს:

ასმათს მივართვი რჩეული თვალი ოქროსა ჯამითა;
მან მითხრა: „არა, არ მინდა, ვარ გამაძღარი ამითა“.
ერთი აიღო ბეჭედი, მართ აწონილი დრამითა:
„ესე კმა ნიშნად, სავსე ვარ სხვად ხელის შესაბამითა“. (385)

8. რამინი ჩადიოდა ხოლმე შაჰინ-შაჰის ბაღში, იქ ტიროდა, ტრიალებდა, თვითეულ ხეს იხდიდა მოწმედ თვისი გრძნობისა; იქვე ხვდებოდა ის ძიძას, გებულობდა მისგან ვისის ამბავს და მოლაპარაკებას აწარმოებდა მასთან.

ტარიელიც შედის ხოლმე ფარსადანის ბაღში და იქ ნახულობს ნესტანისგან გამოგზავნილ ასმათს, აქ ეხვეწება ის – მომიტანე ხოლმე ამბავი და წერილი ნესტანისაო.

9. ვისიმ ადინის ხელით რამინს, მეათე წერილთან ერთად, გაუგზავნა თავისი პერანგი და თავსაბურავი; „რა რამინ ვისის ნიშანი დაინახა, ვითა ცხროიანი ათრთოლდა, დაბნდა, ცნობათა მიჰხდა, წიგნი ხელთაგან დავარდა. მერმე, რა გუნებად მოვიდა, წიგნს წაკითხვა დაუწყო... ზოგჯერ პირსა დაიდვის და ზოგჯერ მკერდსა.“

ნესტან-დარეჯანიც ტარიელს ქაჯეთის ციხიდან წერილთან ერთად უგზავნის „რიდეთა ნაკვეთს“, ტარიელიც ნესტანის წერილს „იდებს თვალებზე“, ხოლო ქაჯეთიდან მოწერილი „პირსა დაიდვა“.

10. ნესტან-დარეჯანის წყრომითი ბაასი ტარიელთან იმის გამო, რომ უკანასკნელი დაესწრო თათბირს, რომელზედაც გადაწყდა ნესტანისათვის საქმროდ ხვარაზმშას შვილის მოყვანა, მოგვაგონებს ვისისა და რამინის წყრომით გაყრას, აგრეთვე რამინისა და მისი ცოლის გულის შორის მომხდარ სცენას, როდესაც გულიმ გაიგო, რომ რამინს ვისისთან განუზრახავს დაბრუნება.

11. ფრიდონის გეგმა ქაჯეთის ციხეში თოკზე შესვლისა, ვით მუშაითისა, მოგვაგონებს რამინის ნამოქმედარს,რომელიც თოკზე შევიდა აშქაფთიდევნის ციხეში.

12. მოაბად შაჰმა რამინი აბანოში გაგზავნა და მერე იქ შეუგზავნა სხვადასხვაგვარი მდიდარი ტანისამოსი.

ასე დაემართა ავთანდილსაც:

გათენდა, ბანად წავიდა მზე, სოფელს შუქ-ნაკიდები;
დიაცმან უძღვნა მრავალი კაბა, ყაბაჩა, რიდები,
მრავალი ფერი სურნელი, ტურფა პერანგი, წმიდები:
„რაც გეწადოსო, ჩაიცვი, მე ნურას ნუ მერიდები.“ (1255)

13. რამინმა რომ მოაბადის სასახლე და ციხე აიღო, ყოველგვარი თვალი, მარგალიტი, ოქრო და სტავრა აჰკიდა აქლემებს, ჯორებს, სპილოებს და ისე გამოიტანა იქიდან; დააცარიელა საჭურჭლე ისე, რომ ერთი სტავრა და ერთი დრაკანი იქ აღარ დაუტოვებია; ვისი ჩასვა თვალითა და მარგალიტითა კუბოსა და გამოიყვანა იქიდან.

ტარიელმა და მისმა მეგობრებმა ქაჯეთის ციხე რომ აიღეს,
მოკრიფეს ჯორი, აქლემი, რაცა ვით პოვეს მალები;
სამიათასსა აჰკიდეს მარგალიტი და თვალები,
თვალი ყველაი დათლილი, იაგუნდი და ლალები,
იგი მზე შესვეს კუბოსა, არს მათგან განაკრძალები. (1426)

14. გამეფების შემდეგ რამინმა „სამადლობელად გლახაკთა ზედა გასცა“ და ყველა თავისი დამხმარენი, მეგობარნი და კეთილისმყოფელნი დაასაჩუქრა: „ტაბრისტანი უბოძა ბასანელსა როჰამს, რე ქალაქი ბეჰროზს, გურგანი ადინას, ამირსპასალაროზა ვიროს და მსახურთუხუცესობა

შეროს; თუითო ქუეყანა თუითოსა აზნაურსა მისცა და თუითო ქალაქი თუითოსა ყმასა“, მერე წავიდა ხვარასნისაკენ, ყველა მას გზაზე ეგებებოდა, თვალსა და მარგალიტს ასხამდა და ყოველი ენა მას აქებდა, მარავს შესრულს ქორწილი გადაუხადეს; „მუტრიბნი მათს ქებას დამღეროდნენ, აკმევდენ ალვასა და ამბარსა, აყრიდენ ყოველგნით ოქროსა და ვერცხლსა, თუალსა და მარგალიტსა.“

მადლიერმა ტარიელმაც ყველა მისი კეთილისმყოფელი დიდად დაასაჩუქრა: „გლახაკთათვის საბოძვარსა საჭურჭლესა ერთგან ჰყრიდეს“, ზღვათა მეფეს უძღვნა სრულიად ქაჯთა სამეფო, ფატმანს – ქალაქიდან წამოღებული საჭურჭლე, ფრიდონს – ყველა ის საჭურჭლე, რაც მან დევებს წაართვა ქვაბებში, ასმათს – ინდოეთის მეშვიდე ნაწილი; მერე, ინდოეთს გამობრუნებულნი, ისინი დიდი ამბით მიიღეს, დასვეს ტახტზე და ქორწილი გადაუხადეს.

15. რამინისა და ვისის გამეფების შემდეგ სპარსეთში დამყარდა სრული ბედნიერება; „რაცა ქუეყანანი აოხრებულნი იყვნეს, მისითა ბრძანებითა აშენდეს. ათასი ქალაქი უფრო ააშენა და სოფელი. გარნაღამცა ავისამოქმედნი ამოსწყუიდნა და დახოცნა... და დასცალა ქუეყანა ავისმოქმედთა და გზისმლეწელთაგან. ეგზომი ოქრო და საქონელი გასცა, რომელ ძუირთა სახელი ამოჰხოცა. ყოველსა ქუეყანასა დაავიწყდა პირველი ჭირი და უსამართლობა, ყოველნი გალხინიანდეს, მთხოელნი გამდიდრდეს, ცხუარნი მგელთა თანა ძოვდეს“.

ასე იქცეოდნენ „ვეფხისტყაოსნის“ სამნი გმირნი მეფენი:

ყოვლთა სწორად წყალობასა ვითა თოვლსა მოათოვდეს,
ობოლ-ქვრივნი დაამდიდრნეს და გლახაკნი არ ითხოვდეს,
ავის მქმნელნი დააშინნეს, კრავნი კრავთა ვერ უწოვდეს,
შიგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთად სძოვდეს. (1664)

ახლა „შაჰნამეს“ ტექსტში ჩავიხედოთ:

1. ვეფხის ტყავი, რომელიც ტარიელს აცვია, ეცვა აგრეთვე როსტომსაც, ეცვა ის უთრუთსა და გოსტამსაც: „აგრე ორისა ვეფხისა ტყავისა შესამოსელი და ორი ქუდი, ისიცა ვეფხისა ტყავისა, ერთი ურთუთს ჩააცვეს და ერთი გოსტამს“. თან შაჰნამეთი, კაცობრიობის წინაპარმა ქაიმურსმა ერს სამოსლად ვეფხის ტყავი ჩააცვა.

2. როსტომი ცხოვრობს საშინელ გამოქვაბულში, დევამენდის მთებში, ისე როგორც ტარიელი;

3. როსტომი ზის ფიცხ, უჩინოსმაგვარ, ელვისებრ მალ რაშზე, რომელიც ძლიერ წააგავს ტარიელის შავ რაშს.

4. ავთანდილი იყო „კავ დევი“, როგორც – როსტომი, და შეიარაღებული „ისრითა როსტომის მკლავთ უგრძესითა“.

5.“ვეფხისტყაოსნის“ მულღაზანზარი მოხსენებულია **როსტომიანშიც**: „მულღანზარშიგან დგებიან... ვარდის საკრეფლად მულღანზარს იარებიან... მას უკანით მულღანზარში მოსულიყო მისი ქალი“.

6. როგორც შედარებითი ანალიზი ნათელყოფს, პოემაში გამოყვანილ ჭაბუკთა დევ-გმირობის აღწერილობაში თავისი წვლილი შეუტანია როსტომიანსაც.

უფრო თვალსაჩინოა კავშირები როსტომიანის **ბეჟანისა** და **მანიჟავის** ეპიზოდებისა:

7. ბეჟანსა და მანიჟავს აერთებდა ძიძა მანიჟავისა ისე, როგორც ტარიელსა და ნესტანს – ასმათი.

8. ძიძამ ბეჟანი წაიყვანა მანიჟავთან, „ფარდაგ შიგან შეიყვანეს ლომი ბეჟან პირადმზეა“, ესე იგი, როგორც ასმათმა ტარიელი წაიყვანა ნესტანის სასახლეში და, შიგ რომ შეიყვანა, „აუგდო ქალმან ფარდაგი მძიმე თავისა ძალისა“.

9. ბეჟანის სახსნელად ირანიდან თურანს გაემგზავრა როსტომი, ვაჭრულად გამოწ-ყობილი:

თურანს მივიდა, დამალა აბჯარი საომარია,
მან ტანსა ჩუბა ჩაიცვა, თქვა: მე ვარ დიდ ვაჭარია,
გუჰარი ჯამი ოქროსი ფირანის საჩუქარია,
წინ მიეგება, მიართვა, დაუწყო საუბარია.

მან ფირანს უთხრა: მე ირანელი ვაჭარი ვარ, დატვირთული მრავალგვარი საქონლით, თუ ნებას მომცემ, ვიყიდი და გავყიდი. ფირანმა უთხრა: შენ ჩემს საზღვრებში ხარო, მიიპატიჟა თავისთან და მფარველობა აღუთქვა:

იგი დადგენ ერთს ადგილსა, ვაჭრობდიან და ჰყიდიან,
აზნაურნი და თავადნი სავაჭროდ იქ მოვიდიან.

ასე მოიქცა, როგორც ვიცით, ავთანდილიც, როდესაც ის გულანშაროს მივიდა ვაჭრად გადაცმული: „ავთანდილ ტანსა ჯუბანი ჩაიცვა, დაჯდა სკამითა“; მებაღისგან გამოიკითხა იქაურობის ამბავი, გაიგო, რომ ის ადგილი, სადაც გაჩერებული იყო, ეკუთვნოდა მელიქ-სურხავს; მებაღემ მას აღუთქვა მფარველობა და თავისუფალი ვაჭრობის უზრუნველყოფა, თანაც დაუმატა, რომ აქ „დიდვაჭარნი იყიდიან, გაყიდიან, მოიგებენ, წააგებენ“.

10. თვით მელიქ-სურხავის სახელიც შეიძლება **„როსტომიანიდანვე“** იყოს გადმოღებული, სადაც მოხსენებულია ვინმე სურხავი, რომელსაც თავი მოჰკვეთეს.

ვსვამთ კითხვას: არის თუ არა ყოველივე ეს, საკუთრივ, ის პარალელები, რომლებიც, წარმოვადგინეთ, ერთი მხრივ, „ვეფხისტყაოსანსა“ და „ვისრამიანს“ შორის, ხოლო, მეორე მხრივ, „ვეფხისტყაოსანსა“ და „შაჰნამეს“ შორის, მტკიცებულება იმისა, რომ რუსთველმა თავისი პოემის მე-9 სტროფით სიმართლე თქვა, ისევე როგორც – მე-7 და 1667-ე სტროფებით, და თან გახსნილად მიგვანიშნა იმ სპარსულ ამბავზე, რომელიც გაიაზრა და გაიზიარა, როგორც უწყვეტი ლიტერატურული პროცესი?

და თუ ეს ასეა, და ზემოთ წარმოდგენილი არგუმენტები სარწმუნოა, მაშინ გვამრთებს, მადლობა ვუთხრათ აკადემიკოს კორნელი კეკელიძეს და მდაბლად დავხაროთ თავი მისი ღვაწლის წინაშე, რადგან აქ წარმოდგენილი პარალელები, როგორც მტკიცებულებები რუსთველის სტროფის გულახდილობისა, სრულებითაც არ არის ჩემი კვლევის შედეგი, არამედ თითქმის სიტყვა-სიტყვით გადმოწერილია კორნელი კეკელიძის ორტომეულიდან „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია“ (2, 45-60,127-138). რაც შეეხება პარალელებს აფორიზმებს შორის, როგორც კ.კეკელიძე მიანიშნებს, ეს ყოველივე აღწერილია ი. აბულაძის შრომაში „XII ს. საერო მწერლობა და რუსთველის „ვეფხისტყაოსანი“ (2, 132).

როგორც ძველი ქართული ლიტერატურის მკვლევართათვის კარგადაა ცნობილი, კ.კეკელიძე გულდასმით აღწერს „ვეფხისტყაოსნის“ სხვა კავშირებსაც აღმოსავლურ ლიტერატურასთან, და არა მხოლოდ. გამორჩეულად აღსანიშნავია „ვეფხისტყაოსნის“ მსგავსება ნიზამ განჯელის „ლეილმაჯნუნიანთან“, თუმც დაზუსტებით არ ვიცით, იმ დროისათვის ამ ნაწარმოების ქართული თარგმანი არსებობდა თუ არა. როგორც კორნელი კეკელიძე აღნიშნავს, „ლეილმაჯნუნიანს“ რუსთველი თუ ქართულად არა, სპარსულად მაინც გაეცნობოდა. განსაკუთრებით საყურადღებოა ქართული ლიტერატურის, საკუთრივ, „ამირანდარეჯანიანის“ გავლენა, რაც პარალელების სახით აღწერილი აქვს თავად კორნელი კეკელიძეს ზემოხსენებულ ორტომეულში.

აქვე მოგვყავს ისევ კორნელი კეკელიძის შემდეგი აზრი: „ის გარემოება, რომ რუსთველი იცნობს აღმოსავლურ ლიტერატურას და მის ეპიზოდებს, იმას არ ნიშნავს, რომ ის ამ ლიტერატურის ტყვეობაში იმყოფება; პირიქით, იდეური გააზრება ნაცნობი ეპიზოდებისა რუსთველთან ხშირად სხვაგვარია, ის უფრო მაღალი და ზემოქმედია“(2,138).

ბუნებრივია, როგორი შედარებითი მაგალითიც არ უნდა წარმოვადგინოთ „ვეფხისტყაოსანთან“ მიმართებაში, მისი, როგორც განუმეორებელი შედევრის, ღირებულება აშკარაა. მაგრამ, ასევე აშკარაა კავშირი „შაჰნამესა“ და „ვისრამიანთან“, განსაკუთრებით – ამ უკანასკნელთან, რაც გამოკვეთილად მტკიცდება კ. კეკელიძის მიერ წარმოდგენილ კვლევაში, და ზუსტად ისე, როგორც ეს რუსთველმა ბრძანა მე-7, მე-9 და 1667-ე სტროფებით.

ხომ ნათქვამია: თუ ახალ იდეას ეძებ, ძველი წიგნი წაიკითხეო! ჰოდა, მეც კორნელი კეკელიძის მიერ მრავალი ათეული წლის წინ შექმნილ ფუნდამენტურ ნაშრომში ნათლად ამოვიკითხე პასუხი იმ კითხვაზე, რომელიც საუკუნეების მანძილზე მოსვენებას არ აძლევს რუსთველოლოგებს.

პარადოქსია, რომ ამ ყველაფერს კორნელი კეკელიძე თავად იკვლევს, თავად აღწერს, მაგრამ დამთხვევის ამ ფაქტებს არანაირად არ აკავშირებს „ვეფხისტყაოსნის“ მე-9 სტროფში პოეტის მიერ გამოთქმულ აზრთან.

პირადად ჩემთვის, უფრო დიდი პარადოქსი ისაა, რომ კორნელი კეკელიძე ამავე ნაშრომში, როდესაც დაასრულებს „ვისრამიანის“ მიმოხილვას, წარმოგვიდგენს მაგალითს „ვისრამიანის“ გავლენისა „ტრისტანსა და იზოლდაზე“, როგორც მეცნიერთა მიერ უკვე აღნიშნულ ფაქტს. გთავაზობთ ამ მსჯელობას სრულად:

„...ცნობილია დასავლეთ ევროპაში საშუალო საუკუნეებში ჩამოყალიბებული, ფრანგულ-ირლანდიურ-ინგლისურ თქმულებათა საფუძველზე, რომანი „ტრისტან და ისოლდე“, რომელიც, თუ საკუთარ სახელებს არ მივაქცევთ ყურადღებას, ზედმიწევნითი განმეორებაა „ვისრამიანისა“, არა მარტო სუჟეტურად, ფაბულურადაც. მეცნიერებაში დასმულია საკითხი ამ ორი რომანის ურთიერთობის შესახებ. რით აიხსნება ასეთი ზედმიწევნითი მსგავსება მათ შორის? ამ საკითხს შეეხო ნ.მარი, რომელიც ამბობს: როგორც „ტრისტან და ისოლდე“, ისე „ვისრამიანი“, იაფეტური ეპოსის, იაფეტური პოეზიის წარმონაშობი ზღაპარია, ჯერ კიდევ ისტორიული წინდასწრებული ხანებიდან მომდინარე თქმულება გახლავს. არაფერი გვეთქმოდა ამის საწინააღმდეგოდ, მარტო ზოგად სიუჟეტურ მსგავსებასთან რომ გვქონდეს საქმე, მაგრამ ძნელია ამ ნიადაგზე ახსნა ფაბულასა და დეტალებში იმ ზედმიწევნითი მსგავსებისა, რომელსაც ადგილი აქვს ამ შემთხვევაში. ჩვენი აზრით, რომანის ევროპული ვერსია („ტრისტან და ისოლდე“) მომდინარეობს ფალაური „ვისრამიანიდან“, მაგრამ არა ლიტერეტურული, არამედ ზეპირი გზით. ზეპირი თხრობის გზით გადასული ევროპაში, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ურთიერთობის პროცესში, ის, ადგილობრივ სოციალურ-ეკონომიურსა და პოლიტიკურ-კულტურულ ვითარებაში, იღებს იმ სახეს, როგორც გვევლინება „ტრისტან და ისოლდეში“ (2,60).

„ვისრამიანის“ გავლენაზე „ტრისტან და იზოლდაზე“ მოგვიანებით ქართულ საბჭოთა ენციკლოპედიაშიც მიანიშნებენ (23, ტ.10, გვ.54). ამას ისიც ემატება, რომ ლიტერატორები „ტრისტანსა და იზოლდას “ ხშირად ადარებენ ამბავს რომეოსა და ჯულიეტაზე. ალბათ, ამიტომაცაა, რომ, ფილოლოგების აზრით, მსოფლიო ლიტერატურაში სიუჟეტთა რაოდენობა სულ რამდენიმე ათეულ ამბავს ეფუძნება.

როდესაც კორნელი კეკელიძე წარმოგვიდგენს „ვისრამიანს“ პარალელში „ტრისტან და იზოლდასთან“, ის ფაქტობრივად ინტერტექსტუალობაზე საუბრობს და ამით არა მარტო ეთანხმება სხვათა აზრს, არამედ აქვეყნებს და ასაჯაროებს მას. რაც შეეხება „ვეფხისტყაოსანსა“ და „ვისრამიანს“ შორის არსებულ პარალელებს, კორნელი კეკელიძე მათ უკვე თავად იკვლევს და თავადვე აქვეყნებს, მაგრამ ამ ყოველივეს რუსთველის მიერ გამოთქმულ აზრთან არ აკავშირებს. სამწუხაროდ, კორნელი კეკელიძის კვლევის შედეგებს არც მისი თანამედროვენი აკავშირებენ რუსთველის მიერ გამოთქმულ აზრთან.

ფაქტია, რომ იმდროინდელი მეცნიერული დამოკიდებულება გარკვეულწილად გაურბოდა ტექსტების ურთიერთობის ფართო და ღრმა წიაღსვლებს, საკუთრივ ისეთს, როგორსაც გულისხმობს დღევანდელი ინტერტექსტუალობა. როგორც დავრწმუნდით, როდესაც სიღრმისეულ კვლევას აწარმოებდნენ და უტყუარ კავშირებს აღწერდნენ, გავლენის პირდაპირი შეფასებისგან თავს იკავებდნენ, თუნდაც იმ მარტივი მიზეზის გამო, რომ ამას მაშინდელი მეცნიერული მოდა არ ითვალისწინებდა, განსაკუთრებით, მშობლიურ ლიტერატურასთან და მის შედევრებთან მიმართებაში. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, ფაქტობრივად, ეს ის მეცნიერული ეპოქაა, როცა ნიკო მარი ჯერ ისევ „ვეფხისტყაოსნის“ სპარსული დედნის გამოჩენას ელოდებოდა. ამიტომაც უთქვამს მაქს ვებერს: „ხელოვნების სრულყოფილი ნაწარმოები ყოველთვის სწორუპოვარი იქნება და არასოდეს დაბერდება... ამის საპირისპიროდ ყოველმა ჩვენგანმა იცის, რომ მეცნიერების სფეროში მის მიერ გაკეთებული საქმე 10, 20 ან 40 წლის შემდეგ მოძველდება. ასეთია ბედი, უფრო მეტიც, ასეთია აზრი მეცნიერული შრომისა. ამ აზრს ექვემდებარება და ემსახურება მეცნიერება და სწორედ ეს წარმოადგენს მის სპეციფიკურ განმანსხვავებელ ნიშანს კულტურის სხვა სფეროებთან შედარებით. მეცნიერებაში ყოველი სრულყოფილად შესრულებული ჩანაფიქრი ნიშნავს ახალი „საკითხის“ დასმას. ის კი მთელი არსებით ითხოვს თავის თავზე აღმატებულს. ამას უნდა შეურიგდეს ყველა, ვისაც სურს, ემსახუროს მეცნიერებას... ჩვენ ვერ ვიმუშავებთ, თუ არ გვექნა იმის იმედი, რომ სხვები ჩვენზე შორს წავლენ. და პრინციპში ეს პროგრესი უსასრულოა“ (24,15-16).

გამოყენებული ლიტერატურა

1. შოთა რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“, ალექსანდრე ბარამიძის, კორნელი კეკელიძისა და აკაკი შანიძის რედაქციით, თბ., 1957.
2. კეკელიძე კ., ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია ორ ტომად, ტ. 2, თბ., 1981 (1958 წლის ფოტოტიპური გამოცემა მცირეოდენი შესწორებებით).
3. შოთა რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“, მესამე სასკოლო გამოცემა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, განმარტებანი, კომენტარი და ბოლო სიტყვა დაურთო ნ. ნათაძემ, რედაქტორი: ალექსანდრე ჭინჭარაული, თბ., 1980.
4. მერაბიშვილი ი., როგორ გვმართებს „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მოხსენიება, გაზეთი „საქართველოს რესპუბლიკა“, 25 მარტი, 2022.
5. მერაბიშვილი ი., როგორ გვმართებს „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მოხსენიება, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის მაცნე ენასა და ლიტერატურაში, N1., თბილისი, 2022, 122-140.
6. შოთა რუსთაველი, „ვეფხისტყაოსანი“, აკადემიური გამოცემის მასალები, ტექსტი, ვარიანტები, კომენტარი, პირველი ნაკვეთი, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია, „რუსთაველის კომიტეტი“, თბ., 2014.
7. „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტის დამდგენი კომისიის სხდომათა ოქმები, წიგნი II (1979-2006 წწ.), საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემია, „რუსთაველის კომიტეტი“, თბ., 2013.

8. Steiner G., After Babel: Aspacts of Language and Translation, Oxford, 1998.
9. Baldick Ch., The Oxford Dictionary of Literary Terms (3 ed.), Oxford, 2008.
10. Якобсон Р. О., Работы по Поэтике, М.,1987.
11. Гальперин И. Р., Текст, как Объект Лингвистического Исследования, М., 1981.
12. Бахтин М.М., Вопросы Литературы и Эстетики, М., 1975.
13. სერგია ვ., ტექსტის ლინგვისტიკა, თბ.,1989.
14. მერაბიშვილი ი., პოეტური ტექსტის ლინგვისტიკა, თბ., 2005.
15. Merabishvili I., Liberty and Freedom and the Georgian Byron, in: The Reception of Byron in Europe, in two volumes, vol. II, London-New York, 2004.
16. კუჭუხიძე მ., ბაირონი და მე- XIX საუკუნის ქართული მწერლობა, თბ., 1993.
17. Merabishvili I., Encounter with Lord Byron, Tbilisi, 2014.
18. მეუნარგია ი., ქართველი მწერლები, თბ., 1954.
19. ასათიანი გ., ვეფხისტყაოსნიდან ბახტრიონამდე, თბ., 1974.
20. ტაბიძე გ., თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი 1, თბ., 1966.
21. მერაბიშვილი ი., გალაკტიონის Meri, პროტოტიპის ძიებაში, თბ., 2012.
22. Javakhishvili I., The Personality and Outlook of Shota Rustaveli Georgica : a journal of Georgian and Caucasian studies: Rustaveli Volume ed. by W.E.D Allen, A. Gugushvili , Georgian Historical Society, N 4/5, London, 1937.
23. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, თერთმეტ ტომად, თბილისი, 1975-1987.
24. ვებერი მ., მეცნიერება, როგორც მოწოდება და პროფესია, იხ. ჟურნალი „ლიტერატურა და ხელოვნება", 1-2, თბ., 1992.

INNES MERABISHVILI

"THIS IS A PERSIAN TALE, RENDERED IN GEORGIAN TONGUE..."

Summary

This is a Persian tale, rendered in Georgian tongue,
As a pearl that's cherished, from hand to hand would come,
I found, in verse retold, you may not value much,
The one who made do it, of it is a real judge. (9th stanza)
(according to Innes Merabishvili's English version)

When the Georgian King Vakhtang VI collected all the existing manuscripts of Rustveli's poem "The Man in the Tiger's Skin" to create one and the most trustworthy version and published it in 1712, he also enclosed in the publication his own interpretation of some enigmatic lines including the ninth stanza. Since then the content of this stanza has been under debate as far as academics were in search of exactly the same piece in Persian literature that has not been discovered. Some expressed opinion that the lines were the product of compilation, others thought the poet invented them to confuse readers. Eventually the scholars never arrived at a convincing conclusion leaving the way open for further studies.

Under the local Persian dynasties, which had practically freed themselves from the yoke of the Arab caliphate, much attention was paid to the Pahlavi writings recounting the ancient glory of pre-Islamic Iran. The great undertaking was carried forward by Firdausi who brought his "Shah-nama" to a triumphant conclusion by the year 1010 and won wide popularity as the national epic of Iran. His closest rival is Nizami who died about 1202. He composed five epic poems including the Bedouin romance of "Laila and Majnun". A little earlier Fakhr al-din As'ad Gurgani wrote his charming "Vis u Ramini", a poem probably based on Parthian legend.

It was Academician Korneli Kekelidze who in the previous century conducted a deep research of Rustveli's poem against the background of oriental literature and enclosed his meticulous description in his two-volume monograph on ancient Georgian literature, published in Tbilisi in 1958. According to this profound investigation Rustveli is quite familiar with all the three Persian masterpieces as far as refers to them not only through quotations but also through the plot, presenting at the same time a long list of various coincidences.

Nowadays scholarship has no evidence that "Laila and Majnun" by Nizami had been translated into Georgian by Rustveli's life-time. As for "Shah-name" and "Vis u Ramin", sources confirm that both of them had been translated into Georgian in prose and were exceptionally popular.

The most astonishing fact about K. Kekeldze's investigation is the following: the scholar tries to appreciate the ninth stanza of Rustveli's poem never finding a precise answer and never attributes the Rustvelian lines to "Shah-name" or "Vis u Ramin", when both fully fit the statement - "This is a Persian tale, rendered in Georgian tongue." In my opinion this happened due to the absence of applying the methods of intertexuality that are so popular and important in current philology as far as they kindly add to any scholarly research, especially from the point of view of Text Linguistics and Dialogue of Cultures.

ვაჟა ოთარაშვილი, ეკატერინე კვანტალიანი

ჟან რასინის „ესთერის“ პოეტიკის ანტიკური მოტივები

მე-17 საუკუნის საფრანგეთში, კლასიციზმის უდიდესი წარმომადგენლის ჟან რასინის შემოქმედებამ, ფრანგულის, როგორც ერთიანი ეროვნული სახელმწიფო ენის ჩამოყალიბებაში განსაკუთრებული წვლილი შეიტანა. ამ მხრივ გამორჩეულია მისი დრამა „ესთერი“, რომელიც ორატორული მჭევრმეტყველების ერთ-ერთ საუკეთესო ნიმუშს წარმოადგენს ანტიკური დრამის სრუქტურული ელემენტებით, ბიბლიური მოტივებითა და მაღალმხატვრული პოეტურ-ლიტერატურული ღირსებებით. მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში რასინი დამკვიდრდა, როგორც ტრაგედიის თავისებურად განსხვავებული ჟანრის დამაარსებელი.

XVII საუკუნის საფრანგეთი გამოირჩეოდა ანტიკური კულტურის, ლიტერატურისა და ისტორიისადმი დიდი ინტერესით. განსაკუთრებით, ფრანგული კლასიცისტური დრამა შთაგონებული იყო ანტიკურობით, ხოლო დრამატურგია რჩებოდა იმ წამყვან ძალად, რომელიც სახელმწიფო პოლიტიკისა და საზოგადოების ინტერესების სამსახურში იდგა და უმნიშვნელოვანეს როლს თამაშობდა ეროვნული აზროვნებისა და ცნობიერების ჩამოყალიბების საქმეში. ანტიკურ სიუჟეტებს ფართოდ იყენებდნენ ისეთი ცნობილი კლასიკოსები, როგორიცაა რასინი („ფედრა“, „ალექსანდრე დიდი“, „ანდრომაქე“ „ბერენიკე“, „იფიგენია“, „მითრიდატე“ და სხვ.), კორნელი („ჰორაციუსი“, „ცინა“, „პომპეუსის სიკვდილი“) და სხვ. [ლეონიძე, არჩვაძე 2018:3; Deshusses, 1984: 177; ფანჩულიძე, 1960: 7-15; Morgan, 1817: 124; Butler, 1959: 31-48; Lanson, 1903: 177-231].

საინტერესოა, რაში მდგომარეობდა ანტიკური მახასიათებელების განსაკუთრებულობა რასინის პიესაში „ესთერი“?... როგორ შეძლო ავტორმა, ბიბლიურ სიუჟეტზე აგებულ დრამაში, წარმოეჩინა ანტიკურობის ასპექტები, ისე, რომ ნაწარმოები კლასიციზმის ეპოქის ნამდვილ ეტალონად ქცეულიყო?

რასინის „ესთერის“ პოეტიკაში შეიძლება ასე გამოვყოთ ანტიკური მოტივები:

1. ნაწარმოები ანტიკური დრამის არისტოტელესეული სამი ერთიანობის კანონს ეფუძნება, თუმცა ავტორს ინოვაციებიც შემოაქვს (პიესა სამი და არა ხუთი მოქმედებისაგან შედგება).

2. დრამის კომპოზიცია და სტრუქტურა ანტიკური ასპექტებით გამოირჩევა: ავტორს შემოჰყავს ქორო, სიმღერა შერწყმულია პოეზიასთან. აქაც რასინისეული სიახლე გახლავთ ის, რომ დრამა პოეტური დიალოგებით არის წარმოდგენილი პოემასავით და არა უბრალოდ თხრობით.

3. დრამატურგი პიესაში თვალსაჩინოდ აღწერს არა მხოლოდ საკუთარ შეხედულებებს, არამედ ისტორიული მომენტების წარმოჩენით და მათში ინოვაციების შეტანით მისი თანამედროვე ეპოქის პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ მსოფლმხედველობას ეხმიანება.

4. კლასიცისტური პოეტიკის მახასიათებელი შტრიხია ისტორიზმის პრინციპის წინა პლანზე წამოწევა და ბიბლიურ-ისტორიული სიუჟეტებით რასინი ახერხებს ჭეშმარიტების დამაჯერებლად გადმოცემას.

5. ანტიკუროზისადმი დამახასიათებელი ერთ-ერთი მოტივია ძლიერი ქალების არქეტიპები: როდესაც ფრანგი კლასიცისტები თავიანთ ტრაგედიებში მიმართავდნენ ანტიკურობას, წარმოგვიდგენდნენ ზოგადად მაღალზნეობრივ, დიდებული წარმოშობის, მამაც, ძლიერ, ღირსეულ ქალთა იდეალურ გმირებს, რომლებიც გამოირჩეოდნენ პასუხისმგებლობის გრძნობით ქვეყნისა და ერის წინაშე, ასევე დაჯილდოვებული იყვნენ განსაკუთრებული მორალური თვისებებით. სწორედ, ასეთი სახე შექმნა რასინმა ბიბლიური დედოფლის „ესთერის“ სახით.

ჟან რასინი შესანიშნავი მცოდნე იყო არა მარტო ძველანტიკური დრამატურგიის სახელოვნებო ისტორიისა და მითოლოგიისა, არამედ ბიბლეისტიკისა. იგი ლიტერატურულად ასახავს ძველი აღთქმის ერთ-ერთ გარდამოცემას თავის რელიგიური ჟანრის დრამაში „ესთერი“, რომლის პროტაგონისტები ბიბლიურ-ისტორიული პერსონაჟები არიან. ასევე გასათვალისწინებელია ის მომენტიც, რომ რასინმა არა მარტო ბიბლია, არამედ, როგორც თავადვე წერდა პიესის („ესთერის“) წინასიტყვაობაში, ქრისტეს შობამდე მოღვაწე, „ისტორიის მამად“ წოდებული ჰეროდოტეს „სპარსულ-ბერძნული ომების“ სახელით ცნობილი წიგნებიც გამოიყენა, სადაც ასუერუსის, ანუ იგივე ქსერქსე I-ის შესახებ ცნობებია დაცული [კვანტალიანი „ჟან რასინის დრამა „ესთერის“ პროტაგონისტები“, 2022].

ანტიკური პერიოდის დრამატურგიაში მამაკაცებთან ერთად ქვეყანაში მიმდინარე მოვლენებში გადამწყვეტ როლს ქალბატონებიც ასრულებდნენ. ზემოთხსენებული ტრაგედია ამ მხრივაც თვალსაჩინოა: ბიბლიური პერსონაჟის ლიტერატურულ გმირს - შეუდრეკელს, მებრძოლს, მაგრამ მშვიდი და მორჩილი ხასიათის დედოფალ ესთერს, თავის მეუღლესთან სპარსეთის მბრძანებელ ასუერუსთან ერთად, ტრაგედიის მოქმედების განვითარებაში ძალზედ მნიშვნელოვანი როლი შეაქვს. პიესაში პროტაგონისტების ტრაგიკული კონფლიქტი სათავეს იღებს მათივე მაღალმორალური და ზნეობრივი პრინციპებიდან, რომლებიც უპირატესობას პირად, ადამიანურ გრძნობებზე მაღლა,

ქვეყნის და საზოგადოებრივ ინტერესებს ანიჭებდა. ესთერი არის სიწმინდის, ქალური სრულყოფილების, ღვთისმოსაობის და თავისი ხალხისა და მეფის ერთგულების მოდელი.

რასინის „ესთერის" ტექსტის პოეტიკის სტრუქტურა ემყარება ოთხ ძირითად კრიტერიუმს: ბიბლიურ სიუჟეტს, ერთგულების გრძნობას, თავგანწირვა-შეუპოვრობას და ამაღლებულ სიყვარულს...თავად პიესის ფორმა-კომპოზიცია კი ანტიკური ელემენტებისაგან ნასაზრდოები კლასიცისტური ნაწარმოებია.

როგორც ცნობილია, კლასიციზმი იყო კულტურული, ესთეტიკური და მხატვრული მიმდინარეობა, რომელიც XVII და XVIII საუკუნეების გასაყარზე, 1660 წლიდან 1725 წლამდე განვითარდა საფრანგეთში და შემდეგ, მთელ ევროპაში.იგი მოიცავდა ყველა იმ მიმართულებას, რომელიც ათვლის წერტილად ბერძნულ-ლათინური ანტიკურობის შედევრების ესთეტიკურ ღირებულებებს აღიარებდა [არჩვაძე,2000:9; Bonnefon, 189 :139; Ла Тай, 1980:253; Butler, 1977:196–197; Nash, 2006:189–205]. რასინი ანტიკური ტრაგედიის ძირითად კანონებს იყენებდა და ეყრდნობოდა კლასიცისტური დრამის კონცეფციას. დრამატურგი მარტო ინოვაციური ადაპტაციით როდი კმაყოფილდება პიესაში, იგი ახდენს ანტიკური ასპექტების ინტერპრეტაციას. ავტორი ორიგინალურად გადმოგვცემს მოვლენებს დრამაში ბიბლიურ ისტორიულ წყაროზე დაყრდნობით და ოსტატურად ასახავს მისივე თანამედროვე საფრანგეთის ისტორიულ ჭეშმარიტებას ალეგორიული სახით.

კლასიციზმის ეპოქის კვარცხლბეკიდან რასინის პოემები საუკუნეებია არ ჩამოდიან, რადგან თანამედროვეობაშიც, დღესდღეობითაც აქტუალურია რასინისეული უნიკალური თემები, რომლებიც განსაკუთრებული სიმძაფრით არის წინ წამოწეული „ესთერში": პატრიოტიზმი, ერთგულება, ამაღლებული სიყვარული, თავგანწირვა მაღალი იდეალებისთვის, ფსიქოლოგიური ანალიზი ადამიანის სულიერი სამყაროსა და განცდებისა, ბრძოლა უკეთესობისაკენ და სხვ.

რასინის „ესთერის" პოეტიკის ანტიკური ასპექტების ფილოსოფიურ-ლიტერატურული ღირებულებების ზოგადი გაგებისათვის, პირველ რიგში უნდა გავითვალისწინოთ კლასიკური ხანის თავისებურად განსხვავებული კლასიციზმის მხატვრული სისტემა, რომელმაც ყველაზე სრულყოფილი ასახვა, სწორედ რასინის შემოქმედებაში ჰპოვა. ეს მკაცრად ნორმატიული მიმდინარეობა ემყარებოდა, როგორც ანტიკურობის მოტივებს, ისე რაციონალისტური ფილოსოფიის პრინციპებსა და მეთოდებს. ფრანგი დრამატურგები განსაკუთრებულ უპირატესობას ანიჭებდნენ არისტოტელეს პოეტიკაში ნაპოვნ - დროის, ადგილისა და მოქმედების „კლასიკური ერთეულების" პრინციპს. დროის ერთიანობა გულისხმობდა სპექტაკლის მთელი მოქმედების გამოგონილ 24-საათიან პერიოდში განხორციელების აუცილებლობას; ადგილის ერთიანობა ნიშნავდა, რომ მოქმედება უნდა განვითარებულიყო ერთ ადგილას

და მოქმედების ერთიანობა კი გულისხმობდა იმას, რომ სპექტაკლი უნდა აგებულიყო ერთი „სიუჟეტის“ გარშემო, როგორიცაა ტრაგიკული სასიყვარულო ურთიერთობა ან კონფლიქტი პატივის,ღირსებისა და მოვალეობების შესახებ [არჩვაძე, 2003: 26-27; Caves, 2004: 112; Lanson, 1903: 413-436; Aristote, 1990:85; Tobin, 2022, Encyclopædia Britannica; Власов, 2006: 487-495].

სწორედ, ამ მიმართულებით არისტოტელესეული ხედვა უმაღლეს საფეხურზე აჰყავს რასინს თავის ნაწარმოებში „ესთერი“. პიესა ანტიკური მოტივებით, ბიბლიურ-სიმბოლური პასაჟებითა და ქრისტიანულ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობითი ელემენტებით ახალ ეტაპზე გადასვლაა ფრანგული კლასიკური ლექსთწყობისათვის. ეს ის ეპოქაა, როდესაც სალიტერატურო ფრანგული ეროვნულ ყალიბში ვითარდებოდა და ხდებოდა ფრანგული ენის გაერთიანება-დაწმენდა პროვინციული დიალექტების დასაძლევად [Dubu, 1991: 607-620; Еврейская энциклопедия, 1912: 788-810].

ძველი ბერძნების შეხედულებით კაცობრიობა ღმერთების კონტროლის ქვეშ იყო, რომლებიც გულგრილები იყვნენ ადამიანთა ტანჯვისა და მისწრაფებების მიმართ. ქრისტიან რასინს არ შეეძლო ეფიქრა, როგორც ესქილესა და სოფოკლეს, სადაც ისინი აღიარებდნენ, რომ ღმერთი დაუნდობელია და ადამიანებს სწირავს. ჟან რასინი რელიგიური თემატიკის პიესებში მრავლად იყენებდა ძველაღთქმისეულ წყაროებს [Loftis, 1958:541–544]. დრამატურგი, გარდა იმისა, რომ არისტოტელეს დრამისთვის დამახასიათებელ „სამი ერთიანობის“ კანონს ეყრდნობოდა, ასევე ანტიკური ხანის იმ იდეით სარგებლობდა, რომ დრამაში მოქმედება უნდა ვითარდებოდეს მაყურებლის თანაგანცდასთან მიმართებაში და ისე ხდებოდეს სულიერი კათარზისი [კაკაურიძე, 2009: 8]. ავტორი პიესაში - „ესთერი“, რა თქმა უნდა პატივს მიაგებს ამ სისტემას: ექსპოზიციას, კვანძის გახსნას და კათარზისის ეფექტს. საინტერესო შტრიხია ასევე დრამაში მოქმედების წარმოდგენა დიალოგების სახით. სწორედ ეს არის რასინთან ანტიკური ხანის თხრობითი ეპოსისაგან კლასიკური ფრანგული დრამის განმასხვავებელი ნიშანი [Marx, 2011: 131-154].

ზოგადად, ანტიკურობის მახასიათებლები და ჟან რასინის ბიოგრაფიული შტრიხები ერთმანეთთან უწყვეტ კავშირშია. აღსანიშნავია, რომ რასინი ბავშვობიდან გატაცებით ეუფლებოდა ძველბერძნულ და ლათინურ ტექსტებს და მთელი შეგნებული ცხოვრება ანტიკურობით იყო მოხიბლული [Некрасова, 2013:3 65; Расин, 1977: 377-408]. გარდა უბადლო პოეტური ხელოვნებისა, დრამატურგი თავის დრამებში დიდ ყურდღებას აქცევდა თეატრალურ ასპექტებს: მსახიობთა დიქციიდან და მიმიკა-ჟესტიკულაციებიდან დაწყებული, სცენის სივრცითა და გაფორმებით დასრულებული. პიესა „ესთერის“ მოქმედება თითქოს გადმოდის უბრალო სპექტაკლის საზღვრებიდან და ლიტერატურულად და სტილისტურად დახვეწილი, ფრანგული კეთილხმოვანებით შექმნილი დრამა იტაცებს მკითხველის სულსა და გულს.

ბიბლიიდან ფართოდ არის ცნობილი, რომ ესთერმა თავი საფრთხეში ჩაიგდო, რათა თავისი ხალხი გადაერჩინა სიკვდილისგან. რასინის დრამის „ესთერის“ სიუჟეტიც ასე ვითარდება: სპარსეთის მეფემ უარყო და გააძევა დედოფალი ვაშტი დაუმორჩილებლობის გამო, რის შემდეგაც ახალი მეუღლის ძიებას იწყებს. ასარჩევად ულამაზესი გოგონები მიჰგვარეს, რომელთა შორის ესთერი გამოარჩია. მან სადედოფლო ტახტზე ასვლის შემდეგ საკუთარი თავი და თავისი ხალხი იხსნა შეთქმულებისგან, რომელიც კარის უხუცესმა და მისი გამზრდელის, მორდოქაის მტერმა, ჰამანმა ჩაიფიქრა, რომელზედაც გამარჯვების მერე საფუძველი ჩაეყარა პურიმის დღესასწაულს.

რასინი კლასიცისტური დოგმატების დროის ერთეულს პატივს სცემს, თუმცა ერთგვარ სიახლეს სთავაზობს უკვე კლასიკურ თეატრს. მართალია მოქმედება ხდება ოცდაოთხ საათზე ნაკლებ დროში, მაგრამ მთელი სპექტაკლის განმავლობაში, მუდმივად კეთდება მინიშნებები იმ დღის მიღმა მოვლენებზე. ხშირად მოხსენიებულია ებრაელი ხალხის ისტორია და მათი უბედურება. ამის წყალობით, ესთერის თავგადასავალი გარდაიქმნება ებრაელთა ცხოვრების ამსახველ რთული წარსულის ერთგვარ მატიანედ, რაც მას უფრო დრამატულს ხდის. ადგილის ერთიანობას ავტორი მკაცრად არ იცავს. მოქმედება ხდება სუზაში, მაგრამ სხვადასხვა ადგილას: „ესთერის სადედოფლო პალატები“ (I მოქმედება), სპარსეთის მეფის ასუერუსის სატახტო დარბაზი (II მოქმედება), ესთერის ბაღი და მისაღები პალატები, სადაც იმართება ნადიმი (III მოქმედება). სატახტო დარბაზი ატმოსფეროს სერიოზული, ოფიციალური ხასიათით ავსებს. ეს არის ძალაუფლების ადგილი, სადაც სიტყვას შეუძლია გადაწყვიტოს ადამიანთა სიკვდილ-სიცოცხლე. ბოლოს კი დიდი ბრძოლის შემდეგ ესთერი მტრის დამარცხებას ზეიმობს თავის ერთან ერთად.

1677 წელს „ფედრას“ საზოგადოების წინაშე წარდგენის შემდეგ, რასინი აღარ წერდა თეატრისთვის. იგი თეატრს დაუბრუნდა 1689 წელს პიესით „ესთერი“,რომელიც დაუკვეთა მადამ დე მენტენონმა - ლუი XIV-ის მეუღლემ, თავისი მოსწავლეებისთვის სენ-ლუის სამეფო სახლი-პანსიონისთვის (Maison royale de Saint-Louis), დიდებული ჩამომავლობის, მაგრამ გაღარიბებულ გოგონათათვის. იგი მდებარეობდა სენ-სირში (Saint-Cyr - ადრე ვერსალის მეზობელი კომუნა, ახლა ცნობილია, როგორც „Saint-Cyr l'École“), სადაც გადმოცემით რასინის ორი ქალიშვილიც სწავლობდა და პირველი საერო ქალთა სკოლა იყო ევროპაში. იქვე შედგა სპექტაკლის წარმოდგენა მეფისათვის 1689 წლის 26 იანვარს. თავად მეფის აღიარების შემდეგ, ეს პიესა იმდენად ცნობილი გახდა, რომ რასინმა კიდევ ერთი ბიბლიური დრამა „ათალია“ დაწერა, რომელიც ორიოდე წლის მერე მაყურებლის წინაშე ისევ სენ-სირში წარმოადგინა. დარჩენილ წლებში ჟან რასინმა ოთხი სასულიერო შინაარსის საგალობელი და პორროიალის ისტორია დაუტოვა შთამომავლობას [Racine, 2020: 2-51; Chédozeau, 1999: 159-180].

რასინი „ესთერის“ წინასიტყვაობაში აღნიშნავს,რომ მას ბიბლიური დრამის შექმნის დიდი ხნის სურვილი და ჩანაფიქრი აღუსრულდა. სწორედ, მადამ დე მენტენონმა სთხოვა რასინს დაეწერა პიესა „ღვთისმოსაობისა და ზნეობის თემაზე, ერთგვარი პოემა, სადაც სიმღერა შერეული იქნებოდა თხრობასთან“. ამ სამმოქმედებიანმა დრამამ ლექსად, გუნდთან ერთად, რომლებშიც მუსიკა, ტექსტი და ოპერა გაერთიანებული იყო, საშუალება მისცა ავტორს, ძველი ბერძნული ტრაგედიის ტრადიცია გამოეყენებია,ისე,რომ სიმღერა შეერწყა სასცენო მოქმედებასთან [Goldmann, 1962: 255]. ჟან რასინმა ევრიპიდეს ენა გააცოცხლა მისი თანამედროვე სალიტერატურო ფრანგულით და რელიგიური პრინციპებით ნასაზრდოები იდეებით შეამკო. პიესა „ესთერი“ ალექსანდრული მეტრითა და მოსაზღვრე რითმებით არის დაწერილი [Geoffroy, 2011: 86-91; Harf-Lancner, 2008: 70-71].

ავტორი პიესის პროლოგში არაერთგზის აღნიშნავს, რომ მეფე მზე - ლუი XIV მეუღლითურთ ხშირად სტუმრობდა სენ-სირის სასწავლებელს, რომელიც მონასტრის მახლობლად იყო. პანსიონში მცხოვრებ გოგონებს „მეფის ასულებს უწოდებდნენ“. სწორედ, აქ, სასულიერო სასწავლებელში რასინის მოღვაწეობისას 1687 წელს, მეფის ბრძანებით მოჭრილ იქნა ამ სამეფო სახლის დაარსებისა და დაფუძნების სამახსოვრო მედალი, რომელზედაც გამოსახული იყო ლუი XIV, სადაც ერთი ხელით მეფე ეყრდნობოდა სენ-ლუისის ღვთისმშობლის ხელს, მეორე ხელით სხვა ქალბატონს, სავარაუდოდ მადამ დე მენტენონს. უკანა ფონზე მოსჩანდა რამდენიმე ქალწული და სამეფო სახლის ფასადი. მედლის ერთ მხარეზე ეწერა სიტყვა „ღვთისმოსაობა“. ასევე ანტიკური პერიოდისთვის დამახასიათებელი სამეფო მონეტის მსგავს მედალზე წარწერა იყო ლათინურად: „puellæ nobiles Sancirianæ“ - „კეთილშობილი სენ-სირის (სამეფო სახლის) ასული“. პოეტის თანამედროვენი ამბობდნენ,რომ შესაძლებელი იყო, სწორედ ამ მედლის ისტორიას შთაეგონებინა რასინისთვის ეს მშვენიერი იდეა დრამის პროლოგის დასაწერად, რომლის გაანალიზება საუკეთესო საშუალებაა ესთერის პოეტიკის ანტიკური მოტივების უკეთ აღსაქმელად [ოთარაშვილი, კვანტალიანი „ჟან რასინის ბიბლიური პასაჟების რეინტერპრეტაცია, 2021; კვანტალიანი, XVII საუკუნის კლასიცისტური დრამა,2023; Racine, 1889: 59].

ძალზედ საგულისხმოა, რასინის დრამის „ესთერის“ ინტერტექსტუალური და შეპირისპირებითი ანალიზი ქართველი მწერლების ცნობილ ნაწარმოებებთან, როგორებიცაა მაგალითად: რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანი“, იოსებ ტფილელის „დიდმოურავიანი“, არჩილ მეფის „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთაველისა“ და თეიმურაზი I-ის „სოფლის სამდურავი“და სხვ...

დრამის შესავალში სახელწოდებით „ღვთისმოსაობა“, რასინი ღვთისმყოფობის განცდას გადმოგვცემს. პიესა „ესთერი“ იწყება პრო-

ლოგით ღვთისმოსაობაზე, სადაც ავტორი ადიდებს უფალს, ხოტბას ასხამს მეფესა და მეფის მეუღლეს მადამ დე მენტენონს. ყოველივე ამან, არ შეძლება არ მოგვაგონოს XII საუკუნის მსოფლიო ლიტერატურის უდიდესი ქართველი მოაზროვნისა და პოეტის, გენიალური შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსნის" პროლოგი, სადაც, დიდი მგოსანი ღვთის სადიდებლის შემდეგ თამარ მეფეს უძღვნის ქებათაქებას: "რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა..." ან „თამარს ვაქებდეთ მეფესა სისხლისა ცრემლ-დათხეული..." [რუსთაველი,1992:13].

„ესთერის" შესავალში ვკითხულობთ:

LA PIÉTÉ

„Du séjour bienheureux de la Divinité,
Je descends dans ce lieu par la Grâce habité.
L'innocence s'y plaît ma compagne éternelle,
Et n'a point sous les cieux d'asile plus fidèle..."[Racine, 2016:8]

მართალია ქართული ლექსთწყობის აღქმა განსხვავდება ფრანგული აზროვნების სისტემისაგან, თუმცა შეძლებისდაგვარად შევეცადეთ ალექსანდრული მეტრის თავისებური ფორმა, შინაარსი და რიტმულობა გადმოგვეცა (თარგმანი ვ.ოთარაშვილი, ე.კვანტალიანი):

ღვთისმოსაობა

„ზეცის განგებით იმ ადგილის ხილვა მეღირსა,
დავანებულა სადაც მადლი ღვთიურ ნებისა...
უბიწოება სულს ანათებს, როგორც ლამპარი,
ქვეყნად გულია ერთგულების თავშესაფარი."

შემდეგ რასინი მომდევნო სტროფშიც მადამ დე მენტენონის მიერ დაარსებულ სასულიერო სასწავლებელს ახასიათებს, როგორც ქალთა მონასტრულ ტიპიურ პანსიონს, როგორც ამა ქვეყნის ამაოებისაგან განშორებულ გარემოს, სადაც მას, როგორც პოეტ-ქრისტიანსა და დრამატურგ-შემოქმედს, შეეძლო მისცემოდა ღრმა თეოლოგიურ-პოეტურ ანალიზს:

„Ici, loin du tumulte, aux devoirs les plus saints
Tout un peuple naissant est formé par mes mains.
Je nourris dans son coeur la semence féconde,
Des vertus, dont il doit sanctifier le monde." [Racine ,2016:8]

ქართულ ვარიანტში კი ასე შეიძლება გადმოვცეთ (პროლოგი):

„აქ მიწიერი საზრუნავი ვეღარა მზღუდავს,
გმირთა სახენი გამოვძერწო კალამით უნდა.
ხალხის გულიდან კეთილ საქმეს ჟამიც ვერ ძარცვავს,
აღმოაცენებს სათნოება სიკეთის მარცვალს."

საინტერესოა ასევე დედოფალ ესთერის მიმართვა მისი მეგობარი ელიზის მიმართ, რომელსაც სამგზის სანატრელს, ყრმობის დობილს და

მასავით ბენიამინის ტომის ჩამომავალს უწოდებს, საიდანაც ნათლად სჩანს ებრაელთა ბიბლიური ისტორიის ღრმა შრეების ცოდნა.

ESTHER

„Est-ce toi, chère Élise ? Ô jour trois fois heureux !
Que béni soit le ciel qui te rend à mes voeux ;
Toi, qui de Benjamin comme moi descendue,
Fus de mes premiers ans la compagne assidue.“ [Racine,2016:8]

ქართულ თარგმანში ასე წარმოვადგინეთ ამონარიდი: (მოქმედება I, სცენა I)

ესთერი

„ელიზ,ძვირფასო...ეს შენა ხარ? გიპოვნე ისევ!
ო,შენი ხილვის სიხარულით გულს ისე მივსებ;
კურთხეულია სამგზის ეს დღე ყრმობის დობილო!
ბენიამინის ტომისაგან ჩემებრ შობილო."

მომდევნო სტროფიც დატვირთულია რელიგიური ბიბლიურ-საღვთისმეტყველო გამონათქვამებით, სადაც სიონისათვის გადატანილ სულთქმა-ოხვრასა და განსაცდელების სიმრავლეზე საუბრობს ესთერი (სიონი - აღთქმული ქვეყანაა, ისრაელის მიწა ან საკუთრივ იერუსალიმი):

„Et qui d'un même joug souffrant l'oppression,
M'aidais à soupirer les malheurs de Sion.
Combien ce temps encore est cher à ma mémoire !
Mais toi, de ton Esther ignorais-tu la gloire ?“ [Racine ,2016:10]

შემოგთავაზებთ ქართულ ვარიანტს (სცენა I, მოქმედება I), სადაც ესთერი მიმართავს ელიზს, მის სიყრმის მეგობარს, განსაცდელების გადატანის შემდეგ დევნილი ებრაელი ერის შვილი, ნუთუ სამეფო დიდების ბრწყინვალებაში მყოფი უარმყავიო? :

„და ვინც ატარე ჩემნაირად მონობა უღლით,
სულთქმით დავძლიეთ სიონისთვის ბოროტთა შუღლი.
ეს მოგონება ძვირფასია ახლაც, ვით მაშინ!
შენ კი ესთერი უარჰყავი ამ დიდებაში?“

ავტორს პიესაში ძველანტიკური პერიოდის ბერძნული დრამების მსგავსად შემოჰყავს ქორო , რომლებიც, ფაქტობრივად სიმღერით ჰყვებიან ებრაელთა დევნის მწუხარე ისტორიას, მთელი ერის ტყვეობაში ჩავარდნას, იერუსალიმის ტაძრისა და ქალაქის განადგურების სულისშემძვრელ მომენტებს, მისტირიან სამშობლოს ძველ დიდებასა და სპარსეთში გადასახლებულნი უფლისა და დედოფალ ესთერის მოიმედენი არიან. რასინი მათ რიტორიკულად ათქმევინებს, როდემდე ვიქნებით გადასახლებაში მყოფნიო?:

„Ô rives du Jourdain ! ô champs aimés des cieux !
Sacrés monts, fertiles vallées par cent miracles signalées !
Du doux pays de nos aïeux,
Serons-nous toujours exilées ?“ [Racine, 2016:13]

ისევ მოგვყავს ქართული თარგმანის ამონარიდი (მოქმედება I, სცენა II) :

„ო, ნაპირებო იორდანისა! ზეცის სიყვარულს მუდამ ჩვეულო!
მთაო წმინდაო და ხეობებო, სასწაულებით გამორჩეულო!
მშობელო მხარეც წინაპრებისა, ტკბილ სამშობლოზე ვწუხვართ შვილები,
ნუთუ ყოველთვის ასე ვიქნებით ჩვენი ქვეყნიდან განდევნილები?...“

რასინის ეპოქაშივე, მე-17 საუკუნეში მოღვაწეობდა საქართველოში ცნობილი, ბრწყინვალე პოეტი და მაღალი სასულიერო იერარქი ტფილელი მიტროპოლიტი იოსები (სააკაძე). მისი პოემა „დიდმოურავიანი“, რომელიც ქართული ისტორიული მომენტებითა და თეოლოგიური თემატიკით არის სავსე, აღორძინების ხანის უმნიშვნელოვანესი ეროვნული ნაწარმოებია, რომელშიც მრავლადაა წარმოდგენილი უფლისადმი ხოტბა და ბიბლიური პასაჟები, ისევე, როგორც რასინის პიესა „ესთერში“. ზოგიერთი მკვლევარის აზრით ავტორს „დიდმოურავიანი“ 1681-1687 წლებში შეუქმნია, მაშინ, როდესაც საფრანგეთში კლასიციზმისა და რასინის დრამატურგიის აყვავების პერიოდი იყო. კორნელი კეკელიძე და გიორგი ლეონიძე თბილისის მიტროპოლიტის ნაშრომს „ქართულ იერემიადას“ უწოდებენ [კეკელიძე,1952:424]. მაგალითად, იოსებ ტფილელი ივერიელთათვის უმნიშვნელოვანესი ბრძოლების წინ, ერისა და ბერის ერთობლივ ლოცვა-ვედრების სულისშემძვრელ მისტერიას ასე აღწერს „დიდმოურავიანში“ (სტრფ. 50-51):

„იმ ღამეს მართლმორწმუნენი იყვნენ სულ ღამეთევითა,
ზოგნი ხშირ-ხშირად ვდგებოდით, ზოგნი აქა-იქ თევითა,
ღირსნი კაცები გვიახლნეს, ვესებდით ჩვენ მათევითა,
არ იყო მათში ცთუნება გველისგან იმათ ევითა...“

[ბარამიძე, 1989: 601; ოთარაშვილი, 2021: 249-250].

რელიგიურ-ბიბლიური სიმბოლოები მრავლად არის ამ ეპოქის ქართულ ლიტერატურაშიც. მაგალითად: თეიმურაზ პირველის „სოფლის სამდურავი“ ასე იწყება, სადაც რუსთაველისეული უფლის სადიდებლის ანარეკლია:

ღმერთო,რომელი შენ ჰსუფევ ჰაერთა თანა ცაშიგან,
შენ ხარ სავსება ყოველთა, რაც არის ქვეყანაშიგან,
ეშმაკთა გუნდსა დასთრგუნავ, წავლენ ცეცხლისა ალშიგან.
ისრაილთაცა ლტოლვილთა შენვე განუძეღ ზღვაშიგან...

[ბარამიძე, 1989: 321]

ან, თვალსაჩინოებისთვის მოვიყვანოთ ამონარიდი მეფე არჩილის ნაწარმოების შესავალიდან „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთაველისა“:

„ღმერთო,შენ შეჰქმენ სიბრძნითა კაცი ხატებად შენადა,
ადამისითგან ყოველთა ძმა შეათვისე,შენა და.
განამრავლე და განსთესე, ქვეყანა მით ჰქმენ შენადა,
ზოგთ მიეც ყოვლი საწადი,ზოგთა ლახვარი შენადა.“

[ბარამიძე, 1989: 321]

ვფიქრობ, ძალზედ ნიშანდობლივია ქართულ-ფრანგული ლიტერატურული პარალელები, რამეთუ ეს გვიჩვენებს, რომ ქართული მწერლობა ყოველთვის უწყობდა ფეხს ევროპულ ცივილიზაციას.

პიესა „ესთერში“ მოქმედება ვითარდება სპარსეთის სამეფო კარზე, მოვიყვანოთ პიესის მოკლე შინაარსი თანმიმდევრულად, სცენების მიხედვით:

მოქმედება I (5 სცენა) - შესავლის შემდეგ,სადაც ლუი XIV-ისა და მადამ დე მენტენონის ქებაა გადმოცემული, ესთერი უყვება დედოფლის პალატებში, სუზაში (სუზა ან სუსა - სპარს. „შუშა“, ებრ. „შუშანი“, ანტიკური ქალაქი, სპარსეთის იმპერიის ყოფილი დედაქალაქი, ამჟამად მდებარეობს ირანში, ერაყის საზღვართან ახლოს), თავის დიდი ხნის უნახავ სიყრმის მეგობარს ელიზს (ელისაბედს), თუ როგორ გახდა მეფე ასუერუსის (ბიბლიაში მოხსენიებული, როგორც ახაშვეროში) მეუღლე. როდესაც სპარსეთის მბრძანებელმა უარყო მისი ცოლი ვაშტი, რომელმაც უარი თქვა ხელმწიფის მორჩილებაზე, ესთერი მეფის რჩეული და ახალი დედოფალი ხდება. იგი მეფემ გარეგნული სილამაზისთვის აირჩია, თუმცა მისი ებრაული წარმომავლობის შესახებ არაფერი იცოდა. ელიზი გაკვირვებული და გახარებულია ესთერის პოვნით, რადგან იგი მკვდარი ეგონათ. ესთერი ბაბილონის ტყვეობისას გადასახლებული ებრაელი დიდებულია [ბიბლია, 1989: 465-471], რომელიც ბიძამ, მორდოქაიმ გაზარდა, როდესაც მისი მშობლები გარდაიცვალნენ. ესთერმა მეფე შეთქმულებისგან იხსნა აღმზრდელის ჩარევის წყალობით. ახალგაზრდა ისრაელის ასულნი მღერიან დედოფლის სადიდებელს და თან გლოვობენ თავიანთ გადასახლებას სიონის მიწიდან. ესთერი და ელიზი მოუწოდებენ მათ იგალობონ ამ უბედურებაზე.

ესთერის აღმზრდელი მორდოქაი დედოფლის უერთგულესია, რომელიც ახერხებს მიახლოებას მასთან, რათა აცნობოს, რომ მეფემ, ვერაგი მრჩეველი ამანის (ჰამანის) რჩევით, ხელი მოაწერა განკარგულებას, რომელიც მიზნად ისახავს სამეფოს ყველა ებრაელის, მათ შორის ქალებისა და ბავშვების ათ დღეში სიკვდილით დასჯას. ის სთხოვს დედოფალს, აუხნას მეფეს ვინ არის თვითონ სინამდვილეში. თუმცა ესთერი მწუხარებით განმარტავს, რომ არავის აქვს უფლება, მიწვევის გარეშე მიმართოს სპარსეთის მეფეს, რადგან, ვინც ამას გაბედავს სიკვდილით დასჯიან თუ მხოლოდ მეფე არ ინებებს, რომ მისი ძლევამოსილი კვერთხი გაუწოდოს დამნაშავეს იმ მომენტში სამთხვევად, რაც ერთადერთი საშუალება იქნება, რომ გადარჩეს. ესთერი ღმერთს ევედრება დახმარებას.

მოქმედება II (8 სცენა) - მეფის მრჩეველი ამანი ესაუბრება ჰიდასპეს, შიდა სასახლის ოფიცერს და ეუბნება,რომ მას სძულს მორდოქაი, რადგან მარტო ის ამბობს უარს ყოველდღე მისადმი მორჩილებით მისალმებაზე სამეფო სასახლის შესასვლელთან. ამანი ებრაელებს ამალეკ ხალხთა დევნაში ადანაშაულებს, რომელთა შთამომავალიც თვითონ არის. თავის მხრივ, ჰიდასპე აცნობებს მას, რომ მეფეს კოშმარებით სავსე, ძალიან მოუსვენარი ღამე ჰქონდა და დასამშვიდებლად თავისი სამეფოს მატიანეს კითხულობდა, რომელშიც ყველა მოვლენა ქრონოლოგიური თანმიმდევრობით ჰქონდათ ჩაწერილი. ამანი მეფესთან დაასმენს ებრაელ ერს, აბრალებს მათ მეფისადმი უპატივცემულობასა და ღალატს და რაც შეიძლება მალე სურს იუდეველთა ამოწყვეტა. ამ დროს მეფე შეიტყობს თუ როგორ იხსნა ერთხელ მორდოქაიმ იგი შეთქმულებისგან და თვით ამანს მიაგებინებს უდიდეს პატივს მისივე მოძულესთვის. სამწუხაროდ, ებრაელების დასჯის ბრძანება სპარსეთის მბრძანებლისგან უკვე გაცემულია. შეიტყობს რა ამ უბედურების შესახებ, ესთერი მიდის მეფესთან და სამეფო ტახტს შიშით უახლოვდება მის მხლებლებთან ერთად. შეწუხებული ქმარი - ძლევამოსილი სპარსეთის მეფე, სიყვარულით არწმუნებს, რომ არაფრის შეეშინდეს ესთერს, კვერთხს გაუწოდებს და უცხადებს, რომ მის ყველა თხოვნას შეისმენს და თავისუფლად შეუძლია მასთან საუბარი. ესთერი მეფეს შესთხოვს, რომ მის პალატებში ინებოს მიბრძანება და მრჩეველი ამანიც მიიწვიონ მათთან სადილზე.

მოქმედება III (9 სცენა) - ეს სცენა ხდება დედოფლის ბაღებში. ამანი გაბრაზებულია, რომ მორდოქაის ტრიუმფალურად ტარება მოუწია. თუმცა, ის ესთერთან მიწვევას კეთილგანწყობის ნიშნად იღებს. სპარსეთის მეფე მიბრძანდება დედოფლის მიპატიჟებაზე, ცოლს ნდობას ისევ უცხადებს და კვლავ არწმუნებს, რომ ყველა სურვილს აუსრულებს, რასაც მოისურვებს. მაშინ მუხლებზე დაცემული ესთერი აღიარებს, რომ იგი ებრაელია, რომ მისი ხალხი არ გეგმავს მეფის წინააღმდეგ შეთქმულებას და მალე მისივე ქმრის - ხელმწიფის ბრძანებით ებრაელ ხალხთან ერთად მასაც სიკვდილით დასჯიან. უყვება რა თავისი ხალხის ისტორიას, მათ გამარჯვებებსა და შეცდომებს, ესთერი ამტკიცებს, რომ ამანი ცილს სწამებს მათ და სურს ებრაელების, განსაკუთრებით კი მორდოქაის განადგურება პირადი მიზეზების გამო. ამ ამბით გაოგნებულია მეფე, რომელიც მართლმსაჯულებას აღასრულებს: ბოროტ ამანს სიკვდილით დასჯის და მორდოქაის ამანის ადგილზე დანიშნავს. ესთერი და ებრაელები თავისუფლდებიან!

ამ ბოლო სცენაში, ახალგაზრდა ისრაელ ასულთა გუნდი ადიდებს უფალს, რომელმაც გაუნათა გონება მეფეს, რადგან იგი მოტყუებული იყო მოღალატე ამანის მიერ. ესთერმა კი თავი საფრთხეში ჩაიგდო, რათა თავისი ხალხი გადაერჩინა სიკვდილისგან [Racine, 2020: 2-51; Racine , 1889: 4-54].

გამოჩენილი თანამედროვე მკვლევარი პოლ ჟანეტი წერს, რომ რასინი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ზოგიერთ ძველბერძენ ავტორთა მსგავსად პერსონაჟთა ფსიქოანალიზს და რომ მისი ნაწერები სავსე იყო ძლიერი პიროვნების ფსიქოლოგიურ პორტრეტთა მონოლოგებითა და თვითკრიტიკით, ასევე ბრძოლებით საკუთარ შინაგან სამყაროსთან (მაგ: ესთერი,ფედრა და სხვ.). XVII საუკუნის რასინის ეს ნოვაციური წერის სტილი, შეიძლება ითქვას ამიელმა განავითარა XIX საუკუნეში, მისი გახმაურებული „პირადი დღიურებით", რომლითაც ფსიქოლოგიური აზროვნების და თვითანალიზის დიდოსტატად და რასინის იდეურ გამგრძელებლად მოგვევლინა [Kvantaliani, Aspects antiques et bibliques, 2023; Otarachvili, Kvantaliani, Aspects littéraires et philosophiques, 2022; Bourget, Psychologie contemporaine, 2005].

პოლ ჟაკინემ (1815-1902), რომელიც გახლდათ საფრანგეთის ეროვნული განათლების გენერალური ინსპექტორი, 1889 წელს გამოსცა რასინის „ესთერი" შესანიშნავი კომენტარებით, ლიტერატურულ-გრამატიკული და ისტორიული შენიშვნებით. იგი ერთგან აღნიშნავს, რომ, თუმცა რასინი ერთგულია ანტიკური მოდელისა დრამატურგიაში, მას მთავარი პერსონაჟის - ესთერის სახით, საკმაოდ საინტერესოდ შემოაქვს პიესაში ბიბლიური მოტივები, რომლითაც ქმნის ნამდვილად დადებითი გმირს [Racine, 1889: 26, 5-47; Tidball, 2001: 39].

საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ ჟან რასინი მეფის - ლუი XIV-ის გამორჩეულად საყვარელი დრამატურგი იყო. ისტორიული გადმოცემით, მეფე თავად მონაწილეობდა რასინის სპექტაკლებში სამეფო კარის სცენაზე. ეს არის ფრანგული თეატრის აყვავების პერიოდი, როდესაც პირველად გაჩნდა თეატრალური წარმოდგენების დახვეწის საჭიროება, ასეთი მაღალი რანგის სამეფო პირთა დიდი ინტერესის გამო. სწორედ ამ ეპოქაში ჩნდება სცენაზე პირველად ფარდის არსებობის აუცილებლობა. ამასთან, არ იყო დასაშვები ჩხუბი და სისხლიანი სცენები, ასევე არანაირი შეურაცხმყოფელი ტერმინები, ხვევნა-კოცნა და სხვ. პიესის მოქმედი გმირები უნდა ყოფილიყვნენ მეფეები, დედოფლები, პრინცები, ღმერთები ან დიდებულები...

კლასიციზმის ესთეტიკამ დრამატული ხელოვნების ჟანრები: კომედია და ტრაგედია გამოყო და ამ უკანასკნელს ზუსტი საზღვრები დაუწესა. ტრაგედიაში თუ მთავარი გმირის დასასრული ტრაგიკულია, მისგან განსხვავებით, დრამაში, შეიძლება მთავარი გმირი ბევრ განსაცდელს გამოივლიდეს, მაგრამ პიესის ბოლო სულაც არ იყოს ტრაგიკული, პირიქით, ბედნიერებითა და გამარჯვებით დასრულდეს [ჭილაია, 1971: 114-116; Diderot, 1757: 1-9].

რასინის ეპოქის კრიტიკოსების აზრი ორად გაიყო, მისი დრამატურგიის ღირსების შესახებ. თუმცა მაყურებელი აღფრთოვანებული იყო მისივე პიესების ხელწერით, ამბის აღწერის უბრალოებით და ადამიანურ პერსონაჟებთან ურთიერთობის უნარით, მოწინააღმდეგენი

მაინც დაჟინებით მოითხოვდნენ მის შეფასებას არისტოტელესა და ანტიკური თეატრის ტრადიციული სტანდარტების მიხედვით. როდესაც რასინის პიესა „ბერენიკე" (1670 წ.) გააკრიტიკეს ტრაგიკული დასასრულის არარსებობის გამო, რასინმა უპასუხა, რომ ტრადიციული ტრაგიზმისა და გმირის სიკვდილის სცენების სანაცვლოდ, საიხლე შემოჰქონდა თეატრში, რაც იმას ნიშნავდა, რომ მას გააზრებული ჰქონდა ეს ინოვაციები. სწორედ, ასეთი ფინალით გახლავთ პიესა „ესთერი", რომელსაც ბედნიერი დასასრული აქვს, მიუხედავად იმისა, რომ ნაწარმოებში მთავარი გმირის - ესთერის პირადი განცდები დიდი დრამატული მოვლენების მძაფრ ფონზე არის ასახული.

XVII საუკუნის საფრანგეთში დიდ რელიგიურ ცვლილებებს ჰქონდა ადგილი. რასინის შემოქმედების მთავარ გასაღები ორი მნიშვნელოვანი მომენტის გააზრებაში უნდა ვეძებოთ: ავტორის ყმაწვილობაში მიღებული იანსენისტური სწავლება და მისი მიდრეკილება ძველბერძნული პოეზიისადმი. იანსენიზმმა პოეტს ჩაუნერგა რწმენა, რომ ადამიანი ბუნებით არის ცოდვილი, რომ ნებისმიერი დამსახურება, სიკეთე, ადამიანში მოდის არა მისი ძალისხმევით, არამედ ღვთიური მადლით, რაც იდეურად რასინმა თავის ნაწარმოებებში გააანალიზა [Charest, 1944:5; Littman, 1975: 145–155].

ფრანგული დრამატურგიის ოქროს ხანის აყვავების პერიოდში მეფე მზის - ლუი XIV-ის სამეფო კარის სცენაზე, მაშინ, როდესაც კორნელმა დაკარგა თავისი გავლენები და განმარტოებით ცხოვრება დაიწყო, რასინის სახით აღმობრწყინდა ახალი ვარსკვლავი. იგი, მეფის ყველაზე დაახლოებული პირი და პირადი ისტორიოგრაფი გახლდათ, რომელიც თავისი ნაწარმოებებისთვის ირჩევდა ძირითადად ბერძნულ-რომაულ და ზოგჯერ ბიბლიურ სიუჟეტებს, მაგრამ მისი გმირები მაღალი საზოგადოების ფრანგთა ასლები იყვნენ. თუ გოეთემ შეძლო კლასიცისტ მწერალთა შორის ანტიკური ხელოვნების სახეთა მოდერნიზაცია, რასინმა საფრანგეთში ერთ-ერთმა პირველმა ბიბლიური სახეები წამოსწია წინ და დრამატურგიაში რელიგიური პასაჟები შემოიტანა. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ იგი მიმართავდა არა ახალ აღთქმას, არამედ ძველაღთქმისეულ ნაკლებად ცნობილ სიუჟეტებს [Deshusses , 1984:178; Esther de Racine, Commentaire critique, 2004; Racine, 1689:9-14].

როგორც ზემოთ აღინიშნა, რასინმა, თავისი პიესა „ესთერი" კლასიციზმის ერთგვარი ანტიკური სტანდარტის დაცვით დაწერა, თუმცა კლასიციზმის მკაცრ წესებს ცოტათი გადაუხვია და დრამატურგიაში ახალი ეტაპები შემოიტანა. ამ ეპოქის გამორჩეული კლასიკოსი დრამატურგებისთვის მნიშვნელოვანი იყო გრძნობათა წონასწორობა და ზომიერება, გონიერებისა და წესრიგის სახელით [კვანტალიანი „ანტიკურობიდან კლასიციზმის გვირგვინამდე", 2023; Racine, Esther Circonstances, 2021].

ამრიგად, კლასიციზმის თვალსაჩინო წარმომადგენელმა ჟან რასინმა ბიბლიურ სიუჟეტზე შექმნილი და ანტიკური მოტივებით ნასაზრდოები შესანიშნავი დრამით „ესთერი“, უმაღლეს საფეხურზე აიყვანა დრამატული ჟანრი. ავტორმა დრამაში სინთეზურად გადმოიტანა ტრაგედიის უძველესი ტრადიციების ასპექტები, ულამაზესი პოეტური დიალოგებით, ოპერის მომაჯადოებელი მელოდიის ელემენტების შეერთებით, უმკაცრესი რელიგიური მორალითა და არისტოტელესეული ანტიკური პოეტიკის მცნებათა დაცვით.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. არჩვაძე ზ.„ნარკვევები ფრანგული ლიტერატურის ისტორიიდან“, ქუთაისი: ქუთაისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2003;
2. არჩვაძე ზ. „XVII საუკუნის ფრანგული ლიტერატურის ქრესტომათია“, (ფრანგულ ენაზე), ქუთაისი: ქუთაისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2000;
3. ბარამიძე რ.,რედ. „ქართული მწერლობა“, ტ.VI, თბილისი: „ნაკადული“, 1989;
4. ბიბლია - წიგნი ესთერისა, საქართველოს საპატრიარქო, თბილისი, 1989;
5. კაკაურიძე ნ. „გერმანული დრამის თეორია“,ქუთაისი:აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009;
6. კეკელიძე კ. „ძველი ქართული მწერლობის ისტორია”, ტ. II, თბილისი: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა ,1952;
7. კვანტალიანი ე., „ჟან რასინის დრამა „ესთერის“ პროტაგონისტები“, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, მაგისტრანტთა და დოქტორანტთა XXXII(III) საუნივერსიტეტო სამეცნიერო (ონლაინ) კონფერენცია, ქუთაისი, 2022 წ.14-15 აპრილი;
8. კვანტალიანი ე. „XVII საუკუნის კლასიცისტური დრამა და ჟან რასინის პიესა „ესთერი“, აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტი, ბაკალავრთა, მაგისტრანტთა და დოქტორანტთა კონფერენცია XXXII, ქუთაისი, 2023 წ.10-11 მაისი;
9. კვანტალიანი ე. „ანტიკურობიდან კლასიციზმის გვირგვინამდე - ჟან რასინის „ესთერის“ მიხედვით“, თსუ კლასიკური ფილოლოგიის, ბიზანტინისტიკისა და ნეოგრეცისტიკისინსტიტუტისსტუდენტთასამეცნიეროწრე,IXყოველწლიური სტუდენტური კონფერენცია - „ანტიკურობის თანამედროვეობა“, თბილისი, 2023 წლის 12-14 ივნისი;
10. ლეონიძე ნ. არჩვაძე ზ. „ ფრანგი დრამატურგები საქართველოში“, ქუთაისი: აკაკი წერეთლის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2018;
11. ოთარაშვილი ვაჟა „გიორგი სააკაძის ფენომენი და თარხან-მოურავები“,რედ. ეკა კვანტალიანი, ტ.II, თბილისი: ლიტერატურა და ხელოვნება, 2021;
12. ოთარაშვილი ვ.,კვანტალიანი ე. „ჟან რასინის ბიბლიური პასაჟების რეინტერპრეტაცია „ესთერის“ მიხედვით“, სსიპ გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, მეთოთხმეტე საერთაშორისო კონფერენცია, 2021 წ.9 დეკემბერი;
13. რატიანი ი. რედ. “კავკასიის ფრანგული დღიური" ,კომპარატივისტული ლიტერატურის ქართული ასოციაცია (GCLA), გამომცემლობა „მწიგნობარი“, 2018;

14. რუსთაველი შოთა, „ვეფხისტყაოსანი", თბილისი: მწერალთა დამოუკიდებელი ასოციაცია „გულანის" გამომცემლობა, 1992;
15. ფანჩულიძე დ. „ფრანგი მწერლები", თბილისი: სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამოცემა, 1960;
16. ჭილაია ა. „ლიტერატურისმცოდნეობის ძირითადი მცნებები", თბილისი: უნ-ტის გამ-ბა, 1971;
17. Aristote, Poétique, MICHEL MAGNIEN (traducteur), Le Livre de Poche, Paris, 1990;
18. Bonnefon D. (1832-1922). Auteur du texte. Les écrivains célèbres de la France, ou Histoire de la littérature française depuis l'origine de la langue jusqu'au XIXe siècle (7e éd.) 1895;
19. Butler Ph. Classicisme et baroque dans l'oeuvre de Racine. Paris, 1959;
20. Butler Ph. Racine: A Study, London: Heinemann Educational Books, 1974; French Studies, Volume XXXI, Issue 2, April 1977;
21. Caves, R. W. Encyclopedia of the City. Routledge, 2004;
22. Charest Gerard J. „Racine en Angleterre et aux État-unis",Master's Theses, Loyola University Chicago, 1944;
23. Chédozeau, «La dimension religieuse dans quelques tragédies de Racine»,Oeuvres et critiques, XXIV-1, 1999;
24. Diderot D. Troisième entretien sur le Fils naturel, Amsterdam, 1757;
25. Deshusses P. Dix Siècles De Litterature Francaise: Tome 1: Du Moyen Age Au 18e Siècle ; Bordas, Paris 1984;
26. Dubu J. Esther: Bible et poésie dramatique, The French Review, Published By: American Association of Teachers of French, Vol. 64, No. 4 (Mar., 1991);
27. Geoffroy Caillet «Le rêve le plus long de l'histoire», Le Figaro hors-série n 65 «Alexandre le Grand. Le royaume-l'épopée-la légende», octobre 2011;
28. Goldmann L. Structure de la tragedie racinienne. - In: Le theatre tragique. Paris, 1962;
29. Harf-Lancner Laurence, «De l'histoire au mythe épico-romanesque: Alexandre le Grand dans l'Occident médiéval», dans Michèle Guéret-Laferté, Daniel Mortier, D'un genre littéraire à l'autre, Mont-Saint-Aignan, Publications des universités de Rouen et du Havre, 2008;
30. Hill Philip George,Our Dramatic Heritage: The Golden Age. Fairleigh Dickinson Univ Press. 1983;
31. Kvantaliani E. „Aspects antiques et bibliques de la poétique de Jean Racine d'après"Esther", Colloque estudiantin d'études francophones,la VIe édition, Bucarest, Roumanie, le 29 mai 2023 (Hybride synchrone);
32. Lanson G. Études sur les origines de la tragédie classique en France // Revue d'Histoire littéraire de la France. 1903. № X.;
33. Littman, Robert J. "The Religious Policy of Xerxes and the Book of Esther". The Jewish Quarterly Review. 65 (3), January, 1975;
34. Loftis, J. "Racine and English Classicism". Modern Language Notes,73 (7), 1958;
35. Morgan Lady - France,traduction français, Tome II,1817;
36. Nash S. "Casting Hugo into History". Nineteenth-Century French Studies, 35 (1),2006;
37. Otarachvili V., Kvantaliani E. "Aspects littéraires et philosophiques de l'oeuvre d'Henri-Frédéric Amiel",10e colloque international Les littératures de langue française au servicede l'expression de la diversité ,Organisé par le CODFREURCOR et La

Délégation de La Renaissance Française en Géorgie,Tbilissi, Géorgie 22-24.11.2022;
38. Racine J. "Esther" par P. Jacquinet, Librairie classique Eugène Belin, Paris, 1889;
39. Racine J. Esther, tragédie tirée de l'écriture sainte,(1689), Publié par Ernest et Paul Fièvre pour Théâtre-Classique.fr,Pour une utilisation personnelle ou pédagogique uniquement, Mai, 2020;
40. Racine J. Théâtre classique "Esther" [par Jean Racine], Tragédie tirée de l'écriture sainte. M. DC. LXXXIX. PRIVILÈGE DU ROI. Publié par Ernest et Paul Fièvre pour Théâtre-Classique.fr, Mai, 2020;
41. Racine J. Esther Tragédie, tirée de l'écriture sainte; Paris,1689,Texte établi par Paul Fievre, revu novembre 2016;
42. Racine J. Esther,Tragédie (1689), Première édition in-12, Paris: Denys Thierry,1889;
43. Tidball D. Esther, a True First Lady: A Post-Feminist Icon in a Secular World. Christian Focus Publications,2001;
44. Власов В.Г. Классицизм, классицистическое искусство // Власов В.Г. Новый энциклопедический словарь изобразительного искусства. В 10 т. - СПб.: Азбука-Классика. - Т. IV, 2006;
45. Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона, Т.12,1912;
46. Ла Тай Ж. Об искусстве трагедии//Литературные манифесты западноевропейских классицистов. М.: Изд-во МГУ, 1980;
47. Некрасова, И.А. Религиозная драма и спектакль XVI-XVII веков / Инна Некрасова. – СПб. : Гиперион, 2013;
48. Расин Ж. Есфирь; Унив. тип., у Н. Новикова Ответственность Сочиненная г. Расином; Переведена с французскаго ; Иждивением Н. Новикова и Компании; Москва, 1783;
49. Расин Жан "Трагедии" , Редактор издательства Е.А.Смирнова, Литературные памятники, издательство «Наука» (Ленинградское отделение), 1977;
50. Bourget Paul -Psychologie contemporaine-Notes et potrtraits Henri-Frédéric Amiel, Mardi le 07 juin 2005; http://agora.qc.ca/documents/henri-frederic-amiel--psychologie-contemporaine--notes-et- portraits--- henri-frederic- amiel- par- paul- bourget;
51. Durand André présente "Esther Tragédie tirée de l'Écriture sainte",Tragédie en trois actes en vers et avec choeurs de Jean Racine (1689), pp.9-14; www.comptoirlitteraire.com
52. Esther de Racine,Commentaire critique; Modifié le 15/06/2004 | Publié le 26/05/2004, www.studyrama.com
53. Racine Jean , Esther, (1689). Circonstances, Sources, Personnages; Article Par Emmanuèle Blanc, Professeure de chaire supérieure de lettres, le 08/04/2021; www.eduscol.education.fr
54. Marx William, La véritable catharsis aristotélicienne Pour une lecture philologique et physiologique de la Poétique,William Marx Dans Poétique 2011/2 (n° 166), pages 131 à 154; https://www.cairn.info/revue-poetique-2011-2-page-131.htm
55. The Complete Plays of Jean Racine: Volume 1: The Fratricides, By Jean Racine and Translated by Geoffrey Alan, Penn State Press, 2015,pp.XII-XVI, https://books.google.ge
56. Tobin Ronald W. Jean-Baptiste Racine French dramatist, Encyclopædia Britannica; Apr 17, 2022; https://www.britannica.com/biography/Jean-Racine.

VAZHA OTARASHVILI, EKATERINE KVANTALIANI

ANTIQUE MOTIFS FROM THE POETICS OF JEAN RACINE'S DRAMA "ESTHER"

Summary

The article presents the analysis and evaluation of the ancient motifs of the poetics of the drama "Esther" by Jean-Baptiste Racine, a prominent French dramatist and representative of classicism of the 17th century. Racine took French drama to the highest level and his work became a kind of standard of this era.

The writers of the classical period in France and other European countries of the 17th century revived the literary style of ancient authors, who breathed new life into the theory of classicism and established strict laws. It is in this direction that the Aristotelian vision of antiquity takes Racine to the highest level in his works, one of the most outstanding of which is the drama " Esther" (1689).

The drama is innovative both in form and content. Racine has presented all this against the background of the synthesis of the drama found in Aristotle's poetics, the law of "three unity" and the theological thought of the biblical book of Esther.

The author conveys the ideological and compositional norms of the ancient era and ancient biblical and historical passages without breaking the content of the play "Esther", in his contemporary era of absolutism of the 17th century, against the background of political-social tension, when French as a unified national language was being formed at the level of state policy.

ნინო ჯაველიძე

კოსმოლოგიურ-ასტრალური გამოსახულებიდან ჯვარცმის კათოლიკურ სიმბოლომდე

ქრისტეანობის ხანის „ხუთჯვრიანი" ნიშანი, რომლითაც სიმბოლურად გამოხატავდნენ ჯვარცმულ ქრისტეს (ცენტრალური ჯვრით) და სამსჭვალებს (ოთხი მომცრო ზომის ჯვრით), გამოსახვის სტილის მიხედვით არაერთგვაროვანია. დიდი ზომის ჯვარი გამოსახულია ხან ტოლგვერდა ჯვრით, ხან ძელი ცხოვრებისას სახით. მცირე ზომის ჯვრებს ხშირად ენაცვლება ან ნახევარსფეროები, ან გეომეტრიული ფიგურები, ან ვარსკვლავი, ან ელიფსური ფორმის ფიგურა და ა.შ. სამსჭვალების შესატყვის ფიგურებს ათავსებდნენ ან ჯვრის გვერდებს შორის, ან საკუთრივ გვერდებზე. ჯვარცმის „ხუთჯვრიანი" გამოსახულებანი შექმნილნი არიან შუა საუკუნეებში და განეკუთვნებიან კათოლიკური მრწამსის სამყაროს. დასავლეთევროპელნი „ხუთჯვრიან" ნიშანს გამოსახავდნენ პორტულანოების დროშებზე, საფასეებზე, საბეჭდავებზე, ფარებზე, რაინდთა ბედაურების პოპონაზე და მისთ., რომლებსაც ქმნიდნენ ევროპის ქვეყნებში, ლათინთა იმპერიაში, ლევანტის სამეფო-სამთავროებში. „ხუთჯვრიანი" ნიშნის განსხვავებული იერ-სახის მიუხედავად, არ იცვლებოდა მისი სემანტიკა, როგორც ქრისტეს ჯვარცმის სიმბოლოსი. ამასთანავე, ირკვევა, რომ ქრისტეანობის დროინდელ რომის იმპერიაში შექმნილ ამ ნიშანს თავისი სქემატური გამოსახვის მიხედვით ჰქონდა პროტოტიპი, მისაბაძი ნიმუშები, რომლებიც მოიძიება არქაული და ანტიკური ხანის სხვადასხვა ეთნოკულტურათა წიაღში.

პირველყოფილ ადამიანს პრეისტორიულ ხანაშივე ჰქონდა საკუთარი დამოკიდებულება და წარმოდგენები გარე სამყაროსადმი, რაც, თავის მხრივ, ემყარებოდა მის უნარს ინსტიქტური აღქმისა და პრიმიტული წარმოსახვის. წარმართი ადამიანის ცნობიერებაში თანდათან იწყებს ასახვას სამყაროს ერთიანი სურათი, რის გამოსახატავად იგი იყენებს მონახაზებს, ნიშნებს, ფიგურებს. ამგვარი ნიშნები მრავლად მოიპოვება სხვადასხვა სახის არტეფაქტზე – ქვებზე, თიხის ნაკეთობებზე, ავგაროზებზე, აღკაზმულობის ნივთებზე, დამღებზე, მძივის ნახევრადძვირფას ქვებსა და ა.შ.

ჩვ.წ.აღ-მდე VII ათასწლეულში თავდაპირველად გამოიყენებოდა შტამპი – ბეჭდები, ხოლო ჩვ. წ. აღ.-მდე IV ათასწლეულის მცირე აზიაში ეს შტამპები ჩაანაცვლეს ცილინდრული საბეჭდავებით. უმთავრესი ფუნქცია ამ ბეჭდებისა იყო ადმინისტრაციული დანიშნულების. ამასთანავე, საბეჭდავი გახლდათ მფლობელის პირადი ნიშანი და მისით დაღავდნენ (თიხაზე გასმით) ყველაფერს – დოკუმენტებს, ჭურჭელს, კარებს, რომელთაც არ ჰქონდათ საკეტები და სხვ. დაწყებული ურის III დინასტიის (ძვ. 2112–2004 წწ.) პერიოდიდან ბეჭდებზე გამოსახულებების გვერდით ჩნდება წარწერებიც[1].

ცილინდრული საბეჭდავები შემონახული იყო კუნძულ კრეტაზე. ზოგიერთ მათგანზე კარგად ჩანს კოსმოლოგიურ-ასტრალური სიმბოლოები და ეს ბეჭდები მეცნიერებმა განაკუთვნეს მინოსური ცივილიზაციის ეპოქას. მინოსური ცივილიზაცია კრეტაზე არსებობდა მანამ, ვიდრე ძალაუფლების ცენტრმა არ გადაინაცვლა მიკენში და იყოფა ადრე, შუა და გვიან მინოსურ პერიოდებად. ეს პერიოდები, თავის მხრივ, შედგება 3-3 ქრონოლოგიური ჯგუფისგან (ა. ევანსი). მკვლევარ ჯ. პენდლბერის აზრით, კრეტაზე აღმოჩენილი საბეჭდავებიდან ერთ-ერთი მათგანი, რომელიც ნაპოვნია კ. მოხლოსზე, უწინ კრეტას შემადგენელი ნაწილი რომ იყო, განეკუთვნება ადრემინოსური ცივილიზაციის II პერიოდს (სურ. 1).



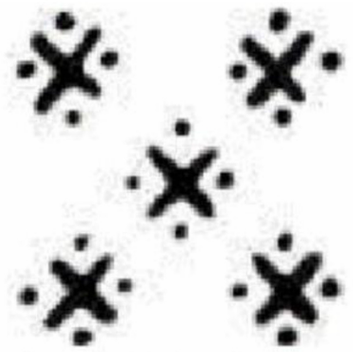
1. მოხლოსი.
ეგვიპტური საბეჭდავი

აღსანიშნავია, რომ ჯ. პენდლბერის თქმით, ეს ბეჭედი უნდა იყოს ეგვიპტური წარმომავლობის[2], მასზე ჩვენ ვხედავთ „ხუთჯვრიან" ნიშანს. შეიძლება ითქვას, ეს გახლავთ პირველი გამოსახულება „ხუთჯვრიანი" ნიშნისა, სადაც ტოლგვერდა ჯვრის ტოტებს შორის სივრცე შევსებულია ნახევარსფეროებით – სულ ოთხი ცალით. აქვე უნდა ითქვას, რომ ჯ. პენდლბერის მონოგრაფიაში მოცემულია კრეტაზე მოპოვებული

1 Сологубова М.В., Эрмитажная цилиндрическая печать из Вавилонии с изображением Багини врачевания Гулы: О Соотношении надписи и изображения в глиптике касситского периода, Вестник СП6ГУ, сер. 13, 2015, вып. 1, გვ. 107.

2 Пендлбери Дж., Археология Крига, гл. II, Древнейшая критская культура, пер. Я.Ш. Боровского, Москва, 1950, გვ. 88.

არაერთი არტეფაქტი თიხის ჭურჭლის ნატეხების სახით, რაც ნაპოვნია კნოსოსის სასახლესა და კამარესის ქვაბულში. კერამიკის ამ ნიმუშებზე, გარდა სხვა გამოსახულებებისა, გვხვდება ორნამენტები „ხუთჯვრიანი" ნიშნის სახით. ავტორის მიერ მითითებულია, რომ ეს არტეფაქტები განეკუთვნება მინოსური ცივილიზაციის სხვადასხვა პერიოდს – დაწყებული შუა მინოსურის I პერიოდით და დასრულებული პოსტმინოსური ხანით[3].



1[1] კნოსოსის კერამიკა



1[2] კამარესის კერამიკა

ამ სიმბოლოს მქონე მცირეაზიული საბეჭდავები მრავლადაა დაცული ეშმოლის მუზეუმში, რომელთაც განიხილავს დ.გ. ჰოგარტი თავის გამოკვლევაში „ხეთური ბეჭდები". ხეთურ საბეჭდავებს შორის იგი ასახელებს ერთ ნიმუშს – ნახევარსფეროს ფორმის ბეჭედს და იუწყება, რომ ასეთი დამღები დამახასიათებლია ეგეოსის ზღვის კუნძულების გლიპტიკისთვის. მისი თქმით, ამ ბეჭდებსა და ხეთების საბეჭდავებს შორის სხვაობა იმდენად უმნიშვნელოა, რომ მათი გარჩევა ერთმანეთისგან არც თუ იოლია. თუმცა, დ.გ. ჰოგარტის აზრით, მის მიერ წარმოდგენილი ნიმუშები, სავარაუდოდ, უნდა ეკუთვნოდეს არა ხეთურ სამყაროს, არამედ ეგეოსის ზღვის კულტურას (სურ. 2, 3).[4]



2



3

ეგეოსის ზღვის აუზის არტეფაქტები

ამრიგად, მკვლევარ დ. გ. ჰოგარტის მიერ შემოთავაზებული ნიმუში უნდა იყოს კიდევ ერთი არტეფაქტი, რომელიც განეკუთვნება მინოსური ცივილიზაციის ხანას და მასზე აღბეჭდილია „ხუთჯვრიანი"

3 Пендлбери Дж., Археология Крига, гл. II, გვ. 127, 165.

4 Hogarth D.G. Hittite Seals, London, 1920, გვ. 19.

სიმბოლო. გარდა ამისა, ეშმოლის მუზეუმის კატალოგში გვხვდება სხვა ნიმუშები საბეჭდავებისა, რომელთა ზედაპირზე ასევე ამოკვეთილია „ხუთჯვრიანი" ნიშანი. მოვიხმობთ რამდენიმე მათგანს (სურ. 4, 5, 6)[5].



4



5



6

ეშმოლის მუზეუმის ექსპონატები

ამ ნიმუშებიდან ჩანს, რომ არქაული ხანის საბეჭდავებსა თუ იმავე დანიშნულების თითზე გასაკეთებელ ბეჭდებზე შეინიშნება სტილიზებული „ხუთჯვრიანი" ნიშნები, რომლებიც ასახავენ კოსმოლოგიურ-ასტრალურ წარმოდგენებს.

ყურადსაღებია, რომ პრეინდოგერმანელების კულტურისთვის ასევე იყო დამახასიათებელი ღვთაებათა და მნათობთა გამოხატვა სიმბოლოებით, რომელთაგან ზოგიერთი არის „ხუთჯვრიანი" გამოსახულების. მაგალითისთვის შეიძლება მოვიხმოთ ირლანდიასა და დანიაში ნაპოვნი მზის დისკოები, ძვ. წ. აღ-ის III ათასწლეულს რომ განეკუთვნება (სურ. 7, 8).[6]



7
ირლანდია.
მზის დისკო



8
დანია.
კ. ბორნჰოლმი, მზის სიმბოლო

XIX საუკუნის ევროპელ მკვლევართა აზრით, აქ გამოსახული უნდა იყოს მზის ბორბალი, რომელსაც ინდოგერმანელთა მსოფლაღქმაში ენიჭებოდა დიდი მნიშვნელობა. უძრავი ღერძის მქონე ბორბლის ტრიალი

5 Ashmolean Museum Catalogue, Part 1, Oxford.

6 Культ солнца у индоевропейцев, vk.com/@Koryos – kult – solnca – u – indoevropeicev.

სიმბოლურად გამოსახავდა ამქვეყნიური სამყაროს მარადიულ მართვას „საკრალური პრინციპებით“. უნდა ითქვას, ირლანდიური და დანიური არტეფაქტების მსგავსი, ოქროსა და და თიხისგან დამზადებული ნიმუშები ნაპოვნია სამხრეთი ევროპის, კერძოდ პორტუგალიისა და ესპანეთის ტერიტორიაზე და ისინი კვლავაც განეკუთვნებიან ბრინჯაოს ხანას. ხსენებული ნიმუშები შეისწავლა მკვლევარმა მ. ქეიჰილმა (Cahill)



8[1]
მზის დისკო ქ. ოვიედოდან ესპანეთი, ასტურიის მუზეუმი



8[2]
ბასკეთში ნაპოვნი თიხის დამღა. ბრინჯაოს ხანა

და გაავლო კიდევაც პარალელი უძველესი სკანდინავიელი და სამხრეთევროპელი ხალხების კოსმოლოგიას შორის[7].

უნდა აღვნიშნოთ, რომ ეშმოლის ექსპონატების, ესპანური და ირლანდიური ნიმუშის მსგავსი დამღები ნაპოვნია საქართველოში, გრაკლიანის გორის (კასპი) გათხრებისას. ერთ-ერთი არტეფაქტი მიიჩნევა როგორც უცხოური წარმოშობისა, ხოლო დანარჩენი აღიარებულია ადგილობრივ საბეჭდავებად. შემოტანილი საბეჭდავი თარიღდება ძვ. II ათასწლეულით, ხოლო ადგილობრივები ძვ. II-I ათასწლეულების ხანით. ამასთან, შემოტანილი არტეფაქტი აშკარად გამოირჩევა თავისი ნატიფი გამოსახულებით. შუამდინარეთის საბეჭდავის მსგავსი ნიმუში ნაპოვნია წინა აზიის ტერიტორიაზე და მასზე გამოსახულია მზის დისკო. ამრიგად „კაპადოკიური“ თიხის დამღა და მესოპოტამიური საბეჭდავები განეკუთვნებიან კოსმოლოგიურ არტეფაქტებს და გვაქვს საფუძველი ვივარაუდოთ, რომ ქართული საბეჭდავები უნდა შეექმნათ გარედან შემოტანილი ნიმუშების მიბაძვით (სურ. 8[1]).

დამღა-საბეჭდავების თემა უნდა გავაგრძელოთ ქ. ქერქუკის სამარხებში აღმოჩენილი გლიპტიკის ნიმუშებით, საიდანაც ჩანს, რომ „ხუთჯვრიანი” ნიშანი გამოსახულია დისკოს ფორმის დროშაზე (სურ. 9).[8]

ე.ი., დისკოს ფორმის დროშაზე ნაჩვენებია ასტრალური მნათობი. მკვლევარს. ბარნაველის აზრით, ქერქუკის საბეჭდავების კომპოზიციებში თითქოს უნდა იყოს ილუსტრაცია ქართული გამოთქმებისა „მზე ტარზე

7 Cahill M., “Here comes the sun...” solar symbolism in Early Bronze Age Ireland, 2015, Archeology Ireland 29(1), 26-33.

8 ბარნაველი ს., ქართული დროშები, თბილისი, 1953, გვ. 113.



საბეჭდავი
შუამდინარეთიდან
ძვ. II ათასწლეული



8[1]

„კაპადოკიური“ დამღა
(ძვ. 1750-1650)



ქართული საბეჭდავი
ძვ. II-I ათასწლეული

დგას” და „მზის ბუნიობა”[9]. საბეჭდავები ქრონოლოგიურად განეკუთვნება ძვ. წ. აღ-ის II ათასწლეულს და განსხვავდება კრეტა-მოხლოსზე ნაპოვნი მსგავსი არტეფაქტებისგან იმით, რომ ქერქუკის გლიპტიკაში პირველად არის ნაჩვენები „ხუთჯვრიანი” ნიშანი სამეფო დროშაზე.

II ათასწლეულითვე თარიღდება წარწერიანი ბეჭდები კასიტური ხანის ბაბილონიდან (ძვ. წ. აღ-ის 1595-1155 წწ.). ერთ-ერთ ამგვარ ცილინდრულ ბეჭედზე (ბრინატეთის მუზეუმი) გამოსახულია მჯდო-

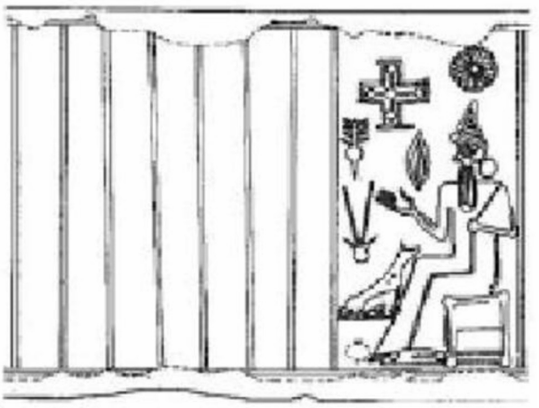


9. ქერქუკი. საბეჭდავი

მარე ღვთაება სხვადასხვაგვარი სიმბოლოებით და მათ შორის, ე.წ. კასიტური „ხუთჯვრიანი” ნიშნითაც. ე. ერენბერგის აზრით, შესაძლოა ეს ყოფილიყო II ათასწლეულის ბაბილონის ღვთაებათა პანთეონის უმთავრესი ღვთაების, მარდუქის სიმბოლო (სურ. 10).[10]

9 ბარნაველი ს., ქართული დროშები, გვ. 5.

10 Сологубова М.В., Эрмитажная цилиндрическая печать из Вавилонии ... გვ. 110.



10. ბაბილონი. კასიტური საბეჭდავი

ამ ღვთაების კულტი განსაკუთრებით იყო წინ წამოწეული ძვ. წ. აღ-ის XV საუკუნის კასიტი მეფის, ულამ-ბურიაშის მმართველობისას, ვინც საკუთარ თავს მოიხსენიებდა როგორც „მეფე ბაბილონისა, შუმერის და აკადის, მეფე კასიტებისა და კარ-დუნიაშის". მარდუქის სიმბოლო „ხუთჯვრიანი" იერსახისა გვხვდება ბრიტანეთის მუზეუმის სხვა ექსპონატებზეც, რომელთაგან შეგვიძლია დავასახელოთ კიდევ ერთი კასიტური საბეჭდავი ძვ. წ. აღ-ის 1350-1200 წლებისა. იგი აღმოაჩინეს ბეოტიაში, თებეს არქეოლოგიური გათხრების დროს და მასზე აღბეჭდილ მრავალ ნიშანს შორის ჩვენთვის საყურადღებოა ორი „ხუთჯვრიანი" ნიშანი.[11] „ხუთჯვრიანი" ნიშანი მარდუქის სხვა სიმბოლოებთან ერთად მოჩანს იმ კასიტურ საბეჭდავებზე, Giacomo Maria Tabita-მ რომ



11. ბეოტია. კასიტური საბეჭდავი „ხუთჯვრიანი" ნიშნით

გამოაქვეყნა. ბრინჯაოს ხანის გლიპტიკის მკვლევარი ი. პორადა ამ კასიტურ საბეჭდავებს ათარიღებს ძვ. XIV-XIII საუკუნეებით (სურ. 11).[12]

ამგვარად, კასიტური საბეჭდავების მიხედვით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ამ არტეფაქტების „ხუთჯვრიანი" ნიშნით გამოხატავდნენ სემიტურ ღვთაება მარდუქს და ასეთი სახის ბეჭდები გვხვდება შუამდინარეთსა

11 Васильев А., Происхождение двуглавого орла, 2019 (ელ. ვერსია).

12 Persica Antiqua, July, 2023, vol. 1, N 1; Tabita Giacomo Maria, Reflecting on the Thebes Treasure and its Kassite Findings. The Glyptic Art and its Geo-Political Context and Distribution

თუ ბალკანეთის ნახევარკუნძულზე მოპოვებულ სფრაგისტიკულ მასალათა შორის.

ზემოთ ვახსენეთ, რომ ქერქუკის ერთ-ერთ საბეჭდავზე აღბეჭდილია დისკოს ფორმის უძველესი დროშა, ზედ გამოხატული ასტრალური „ხუთჯვრიანი" ნიშნით. ამასთან დაკავშირებით უნდა დავიმოწმოთ ურარტუს კულტურის არტეფაქტები, რომლებზეც „ხუთჯვრიანი" ნიშანი ასევე გამოხატულია დროშებზე, ოღონდაც ეს გახლავთ არა



12. ღვთაება „ხუთჯვრიანი" დროშით



13.ფრთოსანი არსება „ხუთჯვრიანი" დროშით

დისკოს ფორმისა, არამედ ლაბარუმის ტიპის ბაირაღები. ურარტული ფირფიტები თარიღდება ძვ. წ. აღ-ის IX-VI სს-ით (სურ.12, 13).

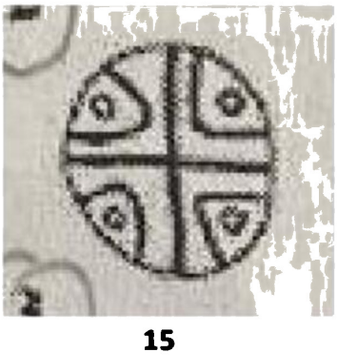
ამ ფირფიტებზე ხშირად გამოხატავდნენ „ხუთჯვრიან" შტანდარტებს, რომლებიც ხელთ უპყრიათ ფრთოსან ღვთაებებს ან მათ წინ მდგომ ადამიანებს, გარშემორტყმულნი რომ არიან ვარსკვლავებითა თუ თანავარსკვლავედებით. აქ წარმოჩენილია წმინდა სიმბოლო, ღვთაებებთან რომ იყო განსაკუთრებულად დაკავშირებული. ამრიგად, „ხუთჯვრიანი" ნიშნის ერთ-ერთი ნაირსახეობა (ტოლგვერდა ჯვარი, ჯვრის ტოტებზე ან ტოტებს შორის მოთავსებული ნახევარსფეროებით) ფართოდ იყო გავრცელებული ხმელთაშუა ზღვის აუზის არეალში. ესაა ადრე, შუა და გვიანმინოსური ცივილიზაციები, სუბართა მიწის მცხოვრებთა ეთნოკულტურა, აგრეთვე, კასიტური ხანის ბაბილონის კულტურა, ურარტული კულტურა და სხვ. ეს ცივილიზაციები განეკუთვნება დაახლოებით ძვ.წ. აღ-ის III ათასწლეულის II ნახევარსა და II ათასწლეულის II ნახევრის შორის მოქცეულ, ანუ შუა და გვიანი ბრინჯაოს ხანას და მათთვის დამახასიათებელია წარმართულ-ასტრალური წარმოდგენების ამსახველი გლიპტიკისა და სხვ. სახის არტეფაქტები.

ერთი სიტყვით, არქაული ხანის კულტურის უძველესი მასალა მრავლადაა შემორჩენილი სფრაგისტიკის, გლიპტიკის, ფირფიტების რელიეფების სახით, რომლებიც შეესატყვისებიან დასავლეთი ევროპის, მცირე აზიის, შუამდინარეთისა და ხმელთაშუა ზღვის ცივილიზაციებს. ამ ნიმუშებზე „ხუთჯვრიანი" გამოსახულება წარმოადგენს სიმბოლოს როგორც ასტრალური სხეულების (ვარსკვლავი), ასევე ღვთაებებისა (მარდუქი) და მნათობის (მზე).

„ხუთჯვრიანი" ფორმის გამოსახულება უჩვეულო არ იყო არც ცენტრალური აზიისა თუ შორეული აღმოსავლეთის ხალხთა სიმბოლოთმეტყველებისთვის, რისი ნიმუშები მოიპოვება ადგილობრივი არტეფაქტების სახით. მრგვალი ფორმის საბეჭდავები გავრცელებული იყო ევრაზიის ვრცელ სივრცეზე ხმელთაშუა ზღვის აუზიდან ვიდრე ტიან-შანის მთებამდე და ასეთი დამღა-საბეჭდავები აღმოჩენილია შუა აზიასა და შორეულ აღმოსავლეთშიც. ამ საბეჭდავებიდან ზოგიერთი იყო ავგაროზის დანიშნულების, ზოგიერთ მათგანზე გამოსახული იყო ციური სხეულები, ანუ – კალენდრის მონახაზები. რიგ შემთხვევებში ამ საბეჭდავების იეროგლიფებს იყენებდნენ ინფორმაციის გადასაცემად, საერთოდ კი ისინი განეკუთვნებოდნენ საკულტო ხასიათის ნივთებს[13]. ბრინჯაოს ხანის შუააზიური ბეჭედ-ავგაროზები, როგორც ისტორიული მასალა, იძლევა ცნობებს მარგუშის, ბაქტრიის, ძვ. ხორეზმისა და ძვ. ტაშკენტის კულტურათა შესახებ. ამასთან, ეს საბეჭდავები მათი გამოსახულებების მიხედვით, გაერთიანებულია სამ ჯგუფში – ესაა კოსმოლოგიური ნახაზების, ასტრალური ფიგურებისა და საკრალური ცხოველების ჯგუფები. ძვ. ტაშკენტის, მარგუშისა და ძვ. ხორეზმის კოსმოლოგიურ საბეჭდავებზე მოჩანს ჯვარი, რომლის გამოსახულება ძლიერ ჰგავს მანდალას მიხედვით აგებული ტაძრების სქემას. ამგვარი ტაძრების დაგეგმარებისას ითვალისწინებდნენ სინათლის მხარეების მიმართულებას და ამ იდეოგრამებით წარმოდგენილია უძველესი ხანის ეთნოსების მსოფლაღქმა. აქ ვხედავთ გეომეტრიულ ფიგურებს, რომლებიც განთავსებულნი არიან ჯვრის გამოსახულების მიხედვით და განასახიერებენ იმავე იდეას, რაც საფუძვლად დაედო მანდალას აგებულებას (სურ. 14, 15, 16).



14
ძვ. ტაშკენტი



15
მარგუში



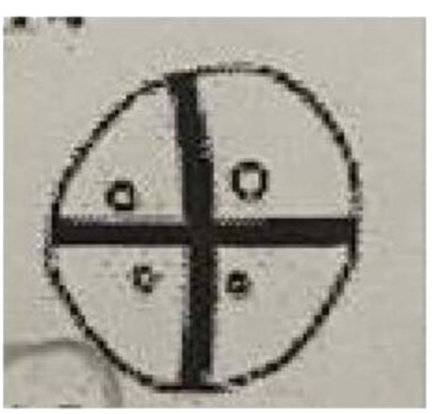
16
ბაქტრია

კოსმოლოგიური არტეფაქტები

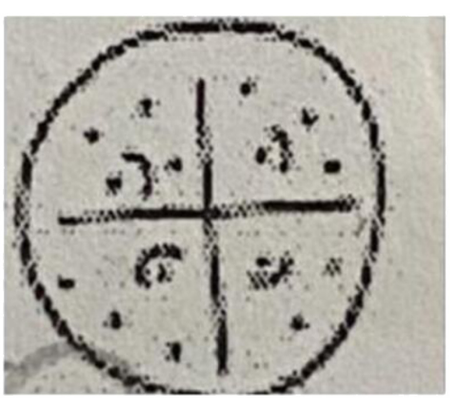
13 Нурулин Т., Идеограмы древнего Ташкента, «Искусство Узбекистана как часть мировой культуры: история и современость», Ташкент, 2015, გვ. 20-25.

მკვლევართა აზრით, „კაუნჩინის კულტურის“ ზემონაჩვენები დამღები უნდა შეესატყვისებოდეს ავესტისეულ წარმოდგენებს სამყაროს აგებულების შესახებ, რომლის თანახმად, წრეში ჩასმული ჯვრის ჰორიზონტალური მონაკვეთის დაბოლოებები აღნიშნავს მზის აღმა-დაღმა სვლის მხარეებს, ხოლო ვერტიკალური ღერძის ბოლოები – სამხრეთსა და ჩრდილოეთს. ამ გამოსახულებას ძალზე ხშირად დართული აქვს ჯვრის ტოტებს შორის განლაგებული წერტილები ან სწორკუთხედები, რაც შესატყვისია იდეოგრამების მეორადი შინაარსისა და მსგავსია ავესტიდან ცნობილი, სამყაროს ოთხნაწილიანი მოდელისა (ცეცხლი, ჰაერი, წყალი, მიწა). ეს მოდელი შემდეგ საფუძვლად დაედო პირველ გეოგრაფიულ წარმოდგენებს მსოფლიოს შესახებ. ამრიგად, ზემონაჩვენები ოთხნაწილიანი სტრუქტურა კაუნჩინის საბეჭდავებისა გამოხატავს ძველი აღმოსავლეთის ხალხების კოსმოლოგიურ წარმოდგენებს ავესტის მოძღვრების საფუძველზე.

ძვ. ტაშკენტის საბეჭდავებში მოიპოვება ასტრალური შინაარსის შემცველი დამღები, რომლებზეც აღნუსხულია ცის თაღზე დღეების მიხედვით მნათობთა განლაგება. ასტრალური შინაარსის ბეჭდებზე ჯვრის ჰორიზონტალური და ვერტიკალური გვერდები მათი გადაკვეთის წერტილთან ერთად განიხილება როგორც სიბრტყისეული სქემა, სადაც გადაკვეთის ცენტრი არის დამკვირვებლის ადგილი, ხოლო ერთმანეთისადმი პერპენდიკულარულად განლაგებული მონაკვეთები უჩვენებს სინათლის მხარეთა მიმართულებებს, ე.ი. ცის თაღი იყოფა ოთხ ნაწილად, ამ ნაწილებში წერტილებით აღნუსხულია ვარსკვლავების მდებარეობა და მთვარის ფაზების გამოსახულებები. სავარაუდოდ, ესაა ასტრონომიული რუკები ან კალენდრები (სურ. 17, 18).



17



18

ძვ. ტაშკენტი. ასტრალური არტეფაქტები

„კაუნჩინის კულტურის” ამ საბეჭდავებიდან ჩანს, რომ მასზე ამოკვეთილი გამოსახულებები არ გახლავთ შემთხვევით, უსისტემოდ მონიშნული მონახაზები და ისინი შეესატყვისებიან შუა აზიის ძველი მოსახლეობის მიერ წარმოსახულ მსოფლიოს. შუა აზიური ნიმუშებიდან ჩვენთვის ყურადსაღებია „ხუთჯვრიანი” ბეჭდები, რომლებიც გარეგნული ფორმის მიხედვით ერთობ ჰგვანან ასეთივე სიმბოლოებით

აღბეჭდილ, ხმელთაშუა ზღვის აუზისა და წინა აზიის საბეჭდავებს. ზემოთ ვახსენეთ, შუა აზიური არტეფაქტების შემსწავლელ მკვლევართა აზრით, საბეჭდავებზე გამოსახულია კოსმოლოგიურ-ასტრალური წარმოდგენების შესაბამისი სურათი. თუ ეს ასეა, მაშინ ჩრდილოეთი ევროპის, წინა აზიისა და ხმელთაშუა ზღვის აუზის სფრაგისტიკის თუ გლიპტიკის ნიშნებით, მათ შორის, „ხუთჯვრიანი"-თაც უნდა იყოს გამოხატული მათი შემქმნელი ხალხების ცნობიერებაში ასახული სამყაროსეული სურათი. ერთი სიტყვით, სხვადასხვა ეთნოკულტურათა წიაღში შექმნილ არტეფაქტებზე ნაჩვენები, ერთმანეთის მსგავსი მონახაზები და ნიშნები უნდა აიხსნებოდეს ამ განსხვავებულ ცივილიზაციათა კავშირებითა და ურთიერთგავლენით. ჩვენი აზრით, სწორედ კულტურათა გავრცელება და ურთიერთგაცვლა სხვადასხვა ეთნო-გეოგრაფიული მხარეების მოსახლეობაში, რომლებიც რასიულად განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისგან, განაპირობებდა იმ ფაქტს, რომ ეს ეთნოსები ციურ მნათობებსა და ღვთაებებს აღნიშნავდნენ ფორმით ერთნაირი ასტრალური გამოსახულებებით, მათ შორის, „ხუთჯვრიანი" ნიშნითაც.

ხსენებული საკრალური ნიშანი გასცდა ტიან-შანამდე არსებული ცივილიზაციების საუფლოს, გააღწია უფრო აღმოსავლეთის მიმართულებით და აისახა ინდოეთის სარწმუნოებრივი მოძღვრებების სიმბოლოთმეტყველებაში, საკუთრივ ჯაინიზმის სახელით ცნობილ მიმდინარეობაში, ძვ. წ. აღ-ის VI საუკუნეში რომ შეიქმნა. ეს მოძრაობა



19. მაჰავირას ქანდაკება „ხუთჯვრიანი" ნიშნითურთ

დააარსა ბუდას თანამედროვემ, შაკიამუნი ვარდჰამანმა, იმავე მაჰავირამ და „ხუთჯვრიანი" ნიშანი იქცა ჯაინიზმის ემბლემად, დღემდე რომ ამკობს მაჰავირას ქანდაკებას ჯაინისტურ ტაძარში (სურ. 19).

ხსენებული ემბლემის ნახვისთანავე ცხადდება, რომ ამ ნიშნის და კ. მოხლოსზე აღმოჩენილი, სავარაუდოდ, ეგვიპტური საბეჭდავის

(სურ. N1) გრაფიკული გამოსახულებანი გარეგნულად ერთობ ჰგვანან ერთმანეთს, რაც უნდა აჩვენებდეს განსხვავებულ ეთნოკულტურათა ურთიერთკავშირების ფაქტს.

წარმართულმა „ხუთჯვრიანმა" ნიშანმა ხმელთაშუა ზღვის აუზიდან ინდოეთისკენ მიმავალ გზაზე აქემენიანთა სპარსეთის კულტურაშიც დაიმკვიდრა თავი. მართალია, ჩვენამდე მოღწეული სპარსული მონეტები, რომლებზეც „ხუთჯვრიანი" ნიშნის მქონე ლაბარუმები გამოსახულია ზოროასტრულ ტაძრებთან ერთად, განეკუთვნება სელევკიდების ეპოქას, მაგრამ, საფიქრებელია, რომ აქემენიანთა სპარსეთში ამგვარი საფასეები წინა საუკუნეებშიც იქნებოდა ემისირებული. რაც შეეხება ჩვენს ხელთ არსებულ „ხუთჯვრიან" მონეტებს, ისინი თარიღდებიან ძვ. წ. აღ.-ის III-II საუკუნეებით. მონეტებზე გამოხატულნი არიან ძველი სპარსული ტიტულის, „ფრათარაკის" მფლობელი მბრძანებლები, რომელნიც მოღვაწეობდნენ ძვ. წ. აღ.-ის 295-220 წლებში (სურ. 20).



20. ძვ. III ს. ზოროასტრული ტაძარი. „ხუთჯვრიანი" ლაბარუმი



20[1]. აჰურა მაზდას სიმბოლო და „ხუთჯვრიანი" ლაბარუმი

ამ მონეტებიდან ჩანს, რომ ზოგიერთ მათგანზე „ხუთჯვრიანი" სიმბოლოს გარდა ტაძრის ზემოთ გამოსახულია აჰურა-მაზდას სიმბოლოც. ამ ფაქტით ცხადდება მონეტების სპარსული წარმომავლობა და ისინი, სავარაუდოდ, უნდა მოეჭრათ აქემენიანთა „სუბ-სატრაპებს". ამავე ნიშანს უკავშირდება იმ მონეტების გამოსახულება, რომლებიც მოჭრილია აქემენიანთა ერთ-ერთ სატრაპია კარიაში (ძვ. წ. აღ-ის 395-344 წწ.), არტაქსერქსეს მონეტის რევერსის მოხატულობა (ძვ. წ. აღ-ის 100 წ.) და ა.შ.

ირკვევა, რომ „ხუთჯვრიანი" ნიშანი არ დამკვიდრებულა მხოლოდ აქემენიანთა სპარსეთის ნუმიზმატიკაში და ეს სიმბოლო ჩვეული ყოფილა იმპერიის აღმოსავლეთით მცხოვრები ხალხებისთვისაც, რომელთა ერთ ნაწილს შეადგენდა ირანულენოვანი მოსახლეობა. ასე, მაგალითად, ცენტრალური აზიის ერთ-ერთ რეგიონში არსებობდა „ფაზირიკის კულტურა". იგი თარიღდება რკინის ხანით და მისი არტეფაქტები

ნაპოვნია ალტაის მთებში ყორღანების გათხრებისას. მკვლევარმა ვ.ვ. რადლოვმა (XIX ს) მიაკვლია მატყლის ხაოიან ხალიჩას, რომელიც დაათარიღეს ძვ. წ. აღ-ის V საუკუნით. ხსენებული კულტურა შექმნა ფაზირიკელმა ხალხმა, ირანულ-სამოდიური მოდგმისა რომ იყო და ამ ხალიჩის მხატვრულად გაფორმება დამახასიათებელია აქემენიანთა სპარსეთის დეკორატიული ხელოვნების სტილისთვის (მ.პ. გრიაზნოვი). ამ ხალიჩაზე მოჩანს „ხუთჯვრიანი" ორნამენტები, რომლებითაც შევსებულია ხალიჩის მთელი შუაგული (სურ. 21).

იმ დროს, როდესაც ფაზირიკელები ალტაიში ქმნიდნენ თავიანთ ნაწარმს, აქემენიანთა იმპერიის მეორე, საპირისპირო მხარის მო-



21. ალტაი. ძვ. V ს. „ფაზირიკის" ხალიჩა

საზღვრედ, ბოსფორის სამეფოში იჭრებოდა მონეტები, რომლებზეც გამოხატული იყო აქემენიანთა მონეტების და „ფაზირიკის ხალიჩის" მსგავსი „ხუთჯვრიანი" ნიშანი. ბოსფორის სამეფო ჩამოყალიბდა ძვ. წ. აღ-ის V საუკუნის 80-იან წლებში განვითარებული ქალაქების – ხერსონესის, კერკინიტიდის, ფეოდოსიის, პანტიკაპეას, ფანაგორიის, ჰერმონასას, გორგიპიას და სხვათა გაერთიანების საფუძველზე. პანტიკაპეაში მონეტები იჭრებოდა სამეფოს დაარსებამდეც, VI საუკუნეში, რაც მეტყველებს ამ ქალაქის და მისი ნავმისადგომის მნიშვნელობას საერთაშორისო-საზღვაო ვაჭრობისთვის. ბოსფორში მონეტების ემისია გრძელდებოდა მანამ, ვიდრე იგი არ შეწყდა IV საუკუნის 40-იან წლებში. თუმცა ამის შემდეგაც, VI საუკუნემდე მიმოქცევაში ერთნაირად ვრცელდებოდა ძველი ბოსფორული, ბიზანტიური ხანის და გვიანბოსფორული მონეტები. ძველი ბოსფორის მონეტებს შორის არაერთ მათგანზე გამოსახულია „ხუთჯვრიანი" ნიშანი წარმოვადგენთ რამდენიმე მათგანს (სურ. 22, 23).[14]

14 Храпунов Н.И., Английские путешественики и крымские деньги (XVIII-XIX вв.). Международний – Нумизматический Симпозиум «ПриПОНТийский меняла: денги мостного рынка, Москва, V, 2018, გვ. 139.



22. ბოსფორის სამეფო. ძვ. V ს



23. ქ. პანტიკაპეა. სავრომატ II-ს მონეტა (174-201)

როგორც ვხედავთ, ეს ნიშანი მოჩანს ძვ.წ. აღ-ის VI-V საუკუნეებში მოჭრილ საფასეებზე და ასევე გვიანანტიკური ხანის ბოსფორულ მონეტებზეც, განურჩევლად იმისა, დამოუკიდებლად ვითარდებოდა თუ არა სპარტოკიდების ბოსფორის სამეფო, თუ იგი მოქცეული იყო პონტოს სამეფოს (ძვ. წ. აღ-ის II ს), რომის იმპერიის (ძვ. წ. აღ-ის I ს-დან) და გოთების (III ს) გავლენის ქვეშ. ჩანს, „ხუთჯვრიანი" სიმბოლოს გამოყენებას ბოსფორის სამეფოს ნუმიზმატიკაში მყარი საფუძველი ჰქონდა. ჩვენი აზრით, „ხუთჯვრიანი" სიმბოლოს გაჩენა უნდა აიხსნებოდეს სამეფოს სავაჭრო-კულტურული ურთიერთკავშირით აქემენიანთა იმპერიასთან, ანუ ბოსფორის ნუმიზმატიკაში ამ ნიშანს ადგილი უნდა დაემკვიდრებინა აქემენიანთა მონეტების მიბაძვით.[15] აქვე უნდა ითქვას ერთიც, ბოსფორის „ხუთჯვრიანი" მონეტების ემისიის პარალელურად ჩრდილოეთ შავიზღვისპირეთში იქმნება სახვითი ხელოვნების ნიმუშები – შავად მოჭიქული, წითელფიგურიანი პელიკეები, რომლებზეც სხვა სიუჟეტებთან ერთად ასახულია პიგმეების ბრძოლა წეროებთან. ამ სცენების წარმოდგენისას ერთ-ერთ მათგანზე მოხატულია მრგვალი ფორმის, „ხუთჯვრიანი" ნიშნით აღბეჭდილი საგანი. ეს პელიკეები თარიღდება ძვ. წ. აღ-ის V საუკუნის მეორე მეოთხედითა და III საუკუნის დასაწყისით. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ პიგმეების ბრძოლა წეროებთან სიმბოლურად გამოხატავს სინათლის და უკუნის ბრძოლას, სიკვდილ-სიცოცხლის ჭიდილს, ცოცხალ არსებათა დაპირისპირებას ქვეშეთის ძალებთან და ამ სიუჟეტის ასახვისას გამოყენებულია საგანი „ხუთჯვრიანი" სიმბოლოთი[16]. ატიკაში შექმნილ პელიკეზე, ასევე რომ თარიღდება ძვ.წ. აღ-ის V საუკუნით, გამოსახულია მოსეირნე ეფებოსის ფიგურა და ამ სიუჟეტს ავსებს ზემო და ქვემო ჰორიზონტალურ ხაზებზე მოთავსებული ორნამენტები, რომელთა შორის კვლავაც მოჩანს „ხუთჯვრიანი" ფიგურები. ჩანს, საკრალურ-მისტიური შინაარსის სიუჟეტების გამოხატვისას „ხუთჯვრიან" ნიშანს

15 Шталь И.В., Эпические предания Древнейсква, 1989, გვ. 89.

არც თუ იშვიათად იყენებდნენ პონტოსა და ეგეოსის ზღვის ქვეყნების კულტურაში (სურ. 24,25).

შემდეგი გეოგრაფიული სივრცე, სადაც, ზოგიერთ არტეფაქტზე ერთეულ შემთხვევებში აღინუსხება „ხუთჯვრიანი" გამოსახულება, გახლავთ ამიერკავკასია, საკუთრივ, ეგრისის სამეფო. ეს არის 1982 წელს საირხეში, ე.წ. საბადურის გორაზე ჩატარებული არქეოლოგიური გათხრებისას მიკვლეული დიადემები (ძვ. წ. აღ-ის V ს). სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ „ეს ვერცხლის დიადემები



24. ბოსფორის სამეფო. ძვ. V ს პელიკე „ხუთჯვრიანი" ნიშნით



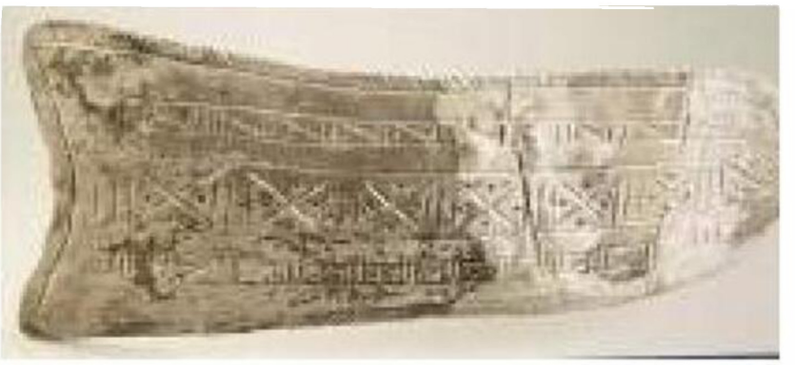
25. ატიკა. ძვ. V ს. მოსეირნე ეფებოსი „ხუთჯვრიანი" ორნამენტით

თავიანთი ფორმით გამოირჩევიან საქართველოში აღმოჩენილ მსგავს სამკაულთაგან, ხოლო უცხოურ მასალაში მათ თითქმის არ მოეპოვებათ ანალოგი" (სურ. 26)[17].

ადგილობრივი წარმოების ეს დიადემა ფორმით მართლაც უნდა განსხვავდებოდეს საქართველოში და მის ფარგლებს გარეთ ნაპოვნი სხვა დიადემებისგან, ოღონდაც, თვალშისაცემია ერთი რამ – ქართული დიადემის იერსახე, კერძოდ, „ხუთჯვრიანი" დეკორი, ზუსტად ისეთივეა, როგორიც შეინიშნება აქემენიანთა მონეტებზე, ბოსფორის სამეფოს პელიკეებსა თუ საფასეებზე, კნოსოსის სასახლის კერამიკაზე, „კაუნჩინის კულტურის" დამღა-ავგაროზებზე და ა.შ. სწორედ ამ მსგავსების საფუძველზე ქართული დიადემები შეიძლება განვიხილოთ როგორც ნიმუში იმისა, თუ როგორი მჭიდრო კულტურული ურთიერთკავშირები არსებობდა, ერთი მხრივ, აღმოსავლეთის სახელმწიფოებსა და, მეორე

16 ნადირაძე ე., მზით განათებული ათასწლეულები, თბილისი, 2018, გვ. 17.

17 Археология Евразийских степей, № 1, Казань, 2017, გვ. 227-252.



26. საბადურის გორა. დიადემის დეტალი „ხუთჯვრიანი“ ორნამენტით

მხრივ, შავი და ხმელთაშუა ზღვების ქვეყნებს შორის, რა დროსაც მიმდინარეობდა განსხვავებულ კულტურათა მონაპოვრების გაზიარება და გათავისება. ამ შემთხვევაში, ხსენებული „ხუთჯვრიანი” ნიშანი ცხადლივ წარმოაჩენს კავკასიაში ამ კულტურათა მიბაძვისა და ურთიერთზემოქმედების ფაქტს.

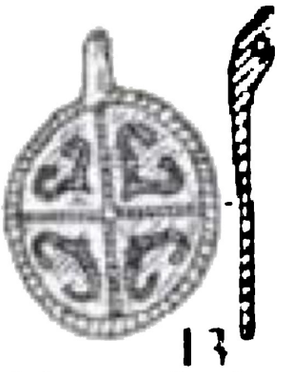
ამრიგად, „ხუთჯვრიანი” ნიშნის მქონე არტეფაქტები (დამღები, საბეჭდავები, კერამიკული ნაკეთობანი, მონეტები, სახვითი ხელოვნების ნივთები და სხვ.) ჩნდება უძველეს დროს და ხსენებული სიმბოლოს შინაარსობრივი დატვირთვა შეესაბამება წარმართი ეთნოსების კოსმოლოგიურ-ასტრალურ წარმოსახვებს. ამიტომ, ეს სიმბოლო, როგორც კოდი ძველი ხალხების მსოფლაღქმის ამოცნობისა და გაგებისთვის, უაღრესად დიდ მნიშვნელობას იძენს – გრაფიკული მონახაზებით წარმოჩნდება წარმართი ეთნოსების მიერ დანახული და აღქმული პირველშესაქმე – ქაოსიდან გაჩენილი, მოწესრიგებული სამყაროს მთლიანი სურათი. წარმართული სიმბოლოთი გამოსახული არტეფაქტები მრავლად არის ნაპოვნი პრეისტორიული სამყაროს ვრცელ გეოგრაფიულ არეალში – ჩრდილოეთი ევროპიდან ვიდრე ჩინეთსა და ინდოეთამდე. ამასთანავე აღსანიშნავია, რომ ეს არტეფაქტები თარიღდება პერიოდით ბრინჯაოს ხანიდან გვიან ანტიკურ ხანამდე და მათი გამოყენება წყდება ახალი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში (ერთეული შემთხვევები „ხუთჯვრიანი” და სხვა ასტრალური ნიშნის მქონე ნივთების წარმოებისა შეინიშნება ზოგიერთ გეოგრაფიულ არეალში, მათ შორის ევროპული რუსეთისა და ციმბირის ეთნოსებში გვაროვნული ყოფით რომ ხასიათდებოდნენ გვიან შუა საუკუნეებში. ეს ნაკეთობანი თარიღდება XIII-XIV საუკუნეებით[18].

ზემოთ განვიხილეთ ის არტეფაქტები, რომლებიც გამოირჩევიან წარმართული ღვთაებებისა თუ მნათობთა ნიშან-სიმბოლოებით. თუმცა, „ხუთჯვრიანი” ნიშანი იმ საგნებზე, რომლებიც შექმნილნი არიან რომში ქრისტეანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადების შემდეგ, განეკუთვნებიან ახალ სიმბოლოთმეტყველებას და ამ ნიშნით

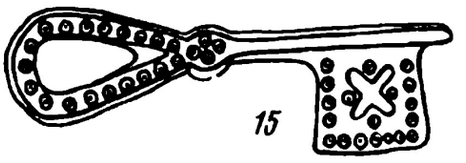
18 Археология Евразийских степей, № 1, Казань, 2017, გვ. 227-252.



პერმი, ურალისპირეთის ნიმუში



მარი-ელ. ვიმუჟის არტეფაქტი



რუსეთი, ზაოზერიეს ნიმუში

იგულისხმება მაცხოვრის ჯვარცმა. ამრიგად, კოსმოლოგიურ-ასტალური შინაარსის წარმართულ გამოსახულებას ენაცვლება ჯვარცმის მისტიური გააზრების სიმბოლო-ნიშანი. ეს რომ მართლაც ასეა, ვრწმუნდებით ქრისტეანული ეპოქის არტეფაქტებით, რომლებიც იქმნებოდნენ IV-V საუკუნეებიდან, თანაც ყურადსაღებია, რომ უადრესი ქრისტეანული არტეფაქტები ნაპოვნია რომის იმპერიასა და სომხეთის ტერიტორიებზე.

უპირველესად უნდა მოვიხმოთ ნიმუში რომის იმპერიის საერო ხელოვნებიდან, რომელიც თარიღდება V საუკუნით. ეს გახლავთ მოზაიკური პანო, რომელიც ნაპოვნია ჩრდილოეთ აფრიკაში, ქ. კართაგენის შემოგარენში და წარმოადგენდა ქუჩის საფარის ნაწილს. ამ მოზაიკურ სურათზე გამოხატულია მხედარი, ვის ცხენზე გადაფარებულა „ხუთჯვრიანი" ნიშნით აღბეჭდილი პოპონა. ამ პანოს პირობითად უწოდეს „წარჩინებული ვანდალი", ნიშნად იმისა, რომ კართაგენში თითქმის საუკუნის განმავლობაში არსებობდა ვანდალთა და ალანთა მიერ დაარსებული სახელმწიფო. ჩვენთვის ცნობილი არტეფაქტებიდან ეს პანო გახლავთ პირველი საერო ნიმუში იმისა, რომ რომის იმპერიაში ქრისტეანობის ოფიციალურად აღიარების შემდგომ „ხუთჯვრიანი" ნიშანი დამკვიდრებული იყო როგორც ჯვარცმის ამსახველი სიმბოლო (სურ. 27).



27. V ს. კართაგენი. „წარჩინებული ვანდალი". ცხენის პოპონაზე - „ხუთჯვრიანი" ნიშანი

იმხანად, როდესაც რომში ქრისტეანობა ცხადდება სახელმწიფო რელიგიად, აღმოსავლეთი საქრისტეანოს ერთ-ერთ ქვეყანაში, სომხეთის სამეფოში „ხუთჯვრიანი" ნიშანი ასევე ხდება სასულიერო სიმბოლოთმეტყველების კუთვნილება და წარმართობისდროინდელი, სემანტიკურად სახეცვლილი სიმბოლო აღინუსხება სომხური ტაძრების ფასადებსა თუ ქვა-ჯვრებზე. თუკი გავითვალისწინებთ, რომ ჩვ. წ. აღის I საუკუნეებში სომხეთი მოქცეული იყო თავდაპირველად რომის იმპერიის გავლენის ქვეშ (თანაც I საუკუნის შუა წლებამდე სომხეთის ტახტზე ადიოდნენ მხოლოდ რომისთვის სასურველი მმართველები) და შემდგომ სასანიანთა ბატონობის ქვეშ, მაშინ გასაგები ხდება, თუ რატომ არის უკვე IV-V საუკუნეების სომხური ტაძრების ფასადზე ასე მრავლად აღნუსხული „ხუთჯვრიანი" ნიშანი სხვადასხვა სტილიზებული სახით (სურ. 28, 29).

აქვე ერთიც უნდა დავსძინოთ. ეს სიმბოლო ქრისტეს ჯვარცმისა იმდენად იყო დამახასიათებელი და მნიშვნელოვანი სომხური სასულიერო და საერო აზროვნებისთვის, რომ განვითარებული შუა საუკუნეების, კერძოდ, XI საუკუნის მცირე აზიაში მდებარე კილიკიის სომხურ სამთავროში იწყებენ „ხუთჯვრიანი" მონეტების მოჭრას. XI საუკუნე ის დროა, როდესაც დასავლეთი ევროპიდან აღმოსავლეთის ქვეყნებისკენ დაიძრნენ შეიარაღებული მომლოცველები, ანუ ჯვაროსნები და ისინი მცირე აზიაში კილიკიის სომხურ სამთავროს მოხერხებულად იყენებენ დასაყრდენად საკუთარი პოლიტიკური მიზნების განხორციელებისთვის. უნდა ითქვას, რომ კილიკიის ნუმიზმატიკაში „ხუთჯვრიანი" ნიშანი



სომხეთი, ეკლესიათა ბარელიეფები „ხუთჯვრიანი" ნიშნით

ჩნდება მაშინ, როცა ეს სამთავრო ჯვაროსნების დახმარებით გარდაიქმნა სამეფოდ. პირველი „ხუთჯვრიანი" მონეტა კილიკიაში მოჭრილია 1080-1095 წლებში (სურ. 30).

განვითარებულ შუა საუკუნეებამდე აღმოსავლეთი საქრისტეანოს მართლმადიდებლურ ქვეყნებში „ხუთჯვრიანი" სიმბოლო დამკვიდრებული არ ჩანს. ჩვენამდე მოღწეული „ხუთჯვრიანი" არტეფაქტები იძლევა იმის თქმის საფუძველს, რომ ხსენებული ნიშანი ქრისტეანობის ოფიციალურ რელიგიად გამოცხადების შემდეგ ჯვარცმის სიმბოლოდ აღქმულ იქნა იმ სახელმწიფოებში, სადაც ეკლესიამ აირჩია ორთოდოქსული ქრისტეანობის საპირისპირო მიმართულებები და სწორედ დასავლეთევროპული ქვეყნებისა და სომხეთის სასულიერო სფეროში გაჩნდა იგი როგორც სიმბოლო. საკითხავია, როგორ უნდა მოეპოვებინა ადგილი ამ წარმართულ ნიშანს შეცვლილი შინაარსით დასავლეთ



30. კილიკიის სამეფოს მონეტები

რომის იმპერიის კათოლიკურ სიმბოლოთმეტყველებაში და როგორ დამკვიდრდა იგი მართლმადიდებლურ სასულიერო სფეროში როგორც გარედან თავსმოხვეული ნიმუში?!

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ წარმართული „ხუთჯვრიანი" ნიშანი შეესატყვისებოდა იმ ეთნოსთა მსოფლაღქმას, რომელთა წიაღშიც იგი წარმოიშვა. ეს ხალხები ქმნიდნენ დასავლეთი ევროპის, ხმელთაშუა ზღვის აუზის, მცირე აზიის, შუა აზიისა და შორეული აღმოსავლეთის ცივილიზაციებს. ბუნებრივია, სხვადასხვა ეთნოკულტურების ნიადაგზე ვითარდებოდა ერთმანეთისგან განსხვავებული წარმართული ხედვანი სამყაროს სტრუქტურული სურათისა. ოღონდაც, ეს კოსმოლოგიურ-ასტრალური ნიშნები გაერთიანებული იყო საერთო იდეოლოგიით, რომლის თანახმად, ყველა გამოსახულება განიხილებოდა როგორც წმინდა სიმბოლო, მნათობებსა და ღვთაებებს რომ უკავშირდებოდა.

პრეინდოგერმანელებთან მზის ბორბლის გამოსახულება, მკვლევართა აზრით, მეტყველებს მათში სოლარული ღვთაების კულტის არსებობას.

კასიტური ხანის ბაბილონური საბეჭდავების „ხუთჯვრიანი" ნიშანი მიჩნეულია როგორც სემიტთა მთავარი ღვთაების, მარდუქის სიმბოლო.

შუა აზიური არტეფაქტების შესახებ გამოთქმულია მოსაზრება „ხუთჯვრიანი" ნიშნების პირდაპირი კავშირისა მზესა და მის ღვთაება მითრასთან.

სელევკიდების ხანის სპარსული მონეტების თაობაზე ნათქვამია, რომ „სპარსული მონეტების ეს სიმბოლო განსაკუთრებით იყო დაკავშირებული ღვთაებებთან".

იგივე აზრია გამოთქმული ურარტული ფირფიტების გამო და ხსენებული ნიშანი, რაც ხელთ უპყრიათ ფრთოსან ღვთაებებს, აღიარებულია როგორც წმინდა სიმბოლო.

როგორც ვხედავთ, სხვადასხვა ხალხების მიერ გამოსახული „ხუთჯვრიანი" ნიშანი ცხადდება წმინდა სიმბოლოდ და იგი გათანაბრებულია მნათობებთან (უპირატესად მზესთან), მათ ღვთაებებთან. ამასთან, არაერთ უცხოენოვან სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია მსგავსება, ერთი მხრივ, წარმართულ ნიშან-გამოსახულებათა და, მეორე მხრივ, შუა საუკუნეების რელიგიური მოძღვრებების სიმბოლოთმეტყველების ნიმუშებს შორის. პრეინდოგერმანელთა მზის ღვთაების გამოხატულება, ჩანს, დასავლეთი ევროპის სიმბოლოთმეტველებაში გახდა ნიმუში ჯვარცმის „ხუთჯვრიანი" ნიშნისა და ამ მნიშვნელობით დამკვიდრდა კიდეც კათოლიკური ევროპის სასულიერო სფეროსა და საერო ხელოვნებაში.

ლონდონელი მკვლევრის, კავე ფარროხის თქმით, „დერაფშ-ი კავიანს" (ტოლმკლავა ჯვარი - ტოტებს შორის ოთხი წერტილით), როგორც სიმბოლოს სპარსელთა ეროვნული მეობისა, მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობოდა სპარსულ კულტურასა და ხელოვნებაში. ამასთან დაკავშირებით, კ. ფარროხი აღნიშნავს, რომ აქემენიანთა კულტურისთვის დამახასიათებლი ეს ნიშანი შემდგომ დამკვირდა სასანიანთა სპარსეთშიც და იგი გამოსახული ყოფილა სასანიანთა დროშაზე – ეს ნიშანი დღემდე განასახიერებს ირანელთა ეროვნულობის ეტალონს. მკვლევარი მიიჩნევს, რომ სწორედ სასანური „დერაფშ-ი კავიანის" მიხედვით უნდა გაჩენილიყო სომხური ეკლესიების ბარელიეფებზე „ხუთჯვრიანი" ნიშანი (სურ. 31).

კ. ფარროხის თვალსაზრისის საპირისპიროდ, სომხურ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ „ხუთჯვრიანი" ნიშანი თავდაპირველად წარმოადგენდა სომხურ სარწმუნოებრივ სიმბოლოს, რაც გადმოღებულ იქნა ე.წ. ვანის სამეფოს, უკეთ, ურარტუს ხელოვნების ნიმუშებიდან და მისი წარმომავლობა უნდა ვეძიოთ უძველეს სომხურ კულტურაში(?!), ხოლო სასანიანებს „ხუთჯვრიანი" ნიშანი უსესხებიათ სომხური სინამდვილიდან. ფაქტია, რომ „ხუთჯვრიანი" გამოსახულება, შეიძლება ითქვას, თითქმის ერთდროულად ჩნდება რომის იმპერისა და სომხეთში, როდესაც იქ ქრისტეანობა ცხადდება ოფიციალურ რე-

ლიგიად და, აგრეთვე, სასანიანთა სპარსეთში, როგორც აქემენიანთა სპარსეთიდან მემკვიდრეობით მიღებული სიმბოლო.



31. სასანიანთა ირანის სიმბოლო „ხუთჯვრიანი ნიშნით

მივუბრუნდეთ ქართულ სინამდვილეს. ზემოთ ვახსენეთ, რომ უცხოენოვან სამეცნიერო ლიტერატურაში პრეინდოგერმანული, ეგვიპტური, მინოსური, კასიტური, ურარტული, სპარსული და შუა აზიური გამოხატულება-ნიშნები შეფასებულია როგორც ღვთაებებთან და მნათობებთან დაკავშირებული წმინდა სიმბოლოები. წარმართული გამოსახულებების შესახებ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია ასეთივე თვალსაზრისი და ბრინჯაოს ხანის არტეფაქტებზე არსებული ასტრალური ნიშანი გაიგივებულია მნათობებთან. ასე მაგალითად, ქერქუკის გლიპტიკაზე ნაჩვენები, ტარზე დაყენებული დისკოები მკვლევარ ს. ბარნაველის თქმით, განასახიერებს მზის მნათობსა და მისი ღვთაების სიმბოლოს. ე.ი. ქართველი და უცხოელი მეცნიერების შეფასებები წარმართული ნიშნების არსის შესახებ ერთმანეთს ემთხვევა. მეტიც უნდა ითქვას, ს. ბარნაველის აზრით, ქართულ სასულიერო ხელოვნებაში სახარებისეული კომპოზიციები თუ საღვთო გამოსახულებანი უნდა საზრდოობდნენ წარმართული სიმბოლოთმეტყველების ნიმუშებით. მოვუსმინოთ ავტორს: „ათასეულ წელთა განმავლობაში დროშებზე ათავსებდნენ საღვთო ხასიათის გამოხატულებებს, რომლებსაც შესატყვისი გამოხატულებანი წარმართობაში მოეპოვება (მაგალითად, წმ. გიორგი სცვლის გილგამეშს და სხვ.). ამ

მხრივ საინტერესოა სუბარების მიწა-წყალზე აღმოცენებული გლიპტიკის (ქერქუკის გლიპტიკა) გამოხატულებანი, რომლებიც დროშებს უნდა წარმოადგენდნენ მთელ რიგ გემმებზედ (ძვ. წ.აღ-ის II ათასწლეული). სიმეტრიულად დაყენებული ორი გრიფონის, ორი ჯიხვის თუ ორი, რაღაც ფანტასტიკური ადამიანის მსგავს არსებათა შორის ვხედავთ ტარზე დაყენებულ მზის დისკოს... სხვადასხვა სახით, ხან წრეთაგან არის შემდგარი, ხან შუაგულში პატარა წრე ანდა ჯვარი აქვს ჩახატული, ხან წრის მოედანი დაყოფილია ნახევარ რკალებად, რომლებშიც პატარა წრეებია ჩასმული, ანდა წრის მოედანი სექტორებად არის დაყოფილი... აღნიშნულ კომპოზიციებში შესაძლოა დავინახოთ ქრისტეს ამაღლების გამოხატულებათა პროტოტიპები (მცხეთის ჯვრის, მარტვილის რელიეფები და სხვ.)".

ერთი სიტყვით, მკვლევრისთვის შეუმჩნეველი არ დარჩენილა, რომ ქართული მართლმადიდებლურ-ქრისტეანული ხელოვნების ნიმუშების გამოსახულებები საზრდოობდა შესაბამისი წარმართული სიმბოლოებით. ასეთებად იგი ასახელებს ქართული დროშების ალმებზე წმ. გიორგის ხატს და, აგრეთვე სანიმუშოდ მოიხმობს ქრისტეს (ჯვართ) ამაღლების რელიეფებს, რომელთა წინამორბედ კომპოზიციებს ხედავს გილგამეშის ბარელიეფისა და, აგრეთვე, წარმართული გლიპტიკის სიუჟეტის სახით, სადაც ორ პირისპირ მდგომ არსებას შორის ტარზე დაყენებულია მზის დისკო.

მკვლევარი მართებულად შენიშნავს მსგავსებას წარმართულ გამოსახულებებსა და ქრისტეანულ საღვთო გამოხატულებებს შორის. ოღონდაც ხაზგასასმელია, რომ, როდესაც იგი საუბრობს დროშების პროტოტიპის, ტარზე დაყენებული მზის დისკოების შესახებ, ამ დისკოებს გარეგნული იერ-სახის მიხედვით ერთმანეთისგან არ განასხვავებს და თითოეულ დისკოზე ხედავს მზეს, უკეთ, მზის გამოხატულებას დროშაზე. ეს ასეც არის, ოღონდაც ამ დისკოთაგან ერთერთზე აღბეჭდილია „ხუთჯვრიანი" ნიშანი, ანუ მზის სიმბოლოს, ამ შემთხვევაში, წარმოადგენს „ხუთჯვრიანი" გამოსახულება. ქართველი მკვლევარი, ირანელ და სომეხ მკვლევართაგან განსხვავებით, რომელნიც „ხუთჯვრიან" სიმბოლოს ადგილს მიუჩენენ თავ-თავიანთ სახელმწიფოებრივ ატრიბუტებზე – სასანიანთა სპარსეთისა და კილიკიის სომხეთის დროშებზე, არ ადასტურებს შუა საუკუნეების ქართულ დროშებზე „ხუთჯვრიანი" ნიშნის არსებობას. მიუხედავად იმისა, რომ იგი წვრილ-წვრილად აღწერს ქერქუკის გლიპტიკაზე გამოსახულ დისკოს სახეობის დროშებს, რომელთა შორის „ხუთჯვრიანი" დისკოც მოჩანს, ს. ბარნაველი არ აცხადებს, რომ ეს „ხუთჯვრიანი" დისკო, შესაძლოა, ყოფილიყო პროტოტიპი ქართული დროშებისა. **იგი თავისი მსჯელობით კიდევ ერთხელ წარმოაჩენს, რომ საუკუნეთა განმავლობაში „ქართულ დროშებზე ათავსებდნენ საღვთო ხასიათის გამოხატულებებს, რომლებსაც შესატყვისი გამოსახულებანი წარმართობაში მოეპოვებათ"**

და ამგვარ „სალვთო გამოხატულებად" ქართული დროშებისა ასახელებს წმ. გიორგის! „ხუთჯვრიანი" სიმბოლო ქართული დროშების საკითხის გაშუქებისას არ გამხდარა მისი მსჯელობის საგანი. ეს ლოგიკურია, რადგან მკვლევრის საფუძვლიანი კვლევა-ძიების შედეგად, რომელიც მან მიუძღვნა ჩვენში დროშების შექმნის ტრადიციის, წესისა და „რიგის" გარკვევას, არ დასტურდება ქართულ დროშებზე ჯვარცმის „ხუთჯვრიანი" ნიშნის არსებობუს ფაქტი.

ერთი სიტყვით, ნაშრომში განხილულია ქრისტეს ჯვარცმის ამსახველი „ხუთჯვრიანი" სიმბოლოს წარმომავლობის საკითხი. გათვალსაჩინოებულია, რომ კათოლიკურ სამყაროში გაჩენილი ეს სიმბოლო თავისი გამოსახულებით, ფორმით იმეორებდა ბრინჯაოს ხანის არტეფაქტებზე აღბეჭდილ „ხუთჯვრიან" ნიშანს. ეს არტეფაქტები განეკუთვნება ძველეგვიპტურ, პრეინდოგერმანულ, ურარტულ, სემიტურ, „კაუნჩინის" და სხვ. კულტურებს და ასახავდა მათი შემქმნელი ხალხების კოსმოლოგიურ და ასტრალურ წარმოდგენებს.

ქრისტეანობის ოფიციალურ რელიგიად აღიარების შემდგომ ეს წარმართული გამოსახულება იძენს ახალ შინაარსობრივ დატვირთვას და სიმბოლურად გამოხატავს ქრისტეს ჯვარცმას. ამგვარი სემანტიკური სახეცვლილება დასტურდება ქრისტეანობის გავრცელების პირველივე საუკუნეებიდან და ჯვარცმული ქრისტეს სიმბოლური ნიშანი თავდაპირველად ჩნდება დასავლეთი ევროპის ქვეყნებსა და სომხეთის სამეფოში. საგულისხმოა, რომ, იმავდროულად, „დერაფშ-ი კავიანის" ასეთივე „ხუთჯვრიანი" ნიშანი ხდება სასანიანთა სპარსეთის დროშის ემბლემა.

შუა საუკუნეების აღმოსავლეთი საქრისტეანოს მართლმადიდებლური ქვეყნების, მათ შორის, საქართველოს სიმბოლოთმეტყველებაში „ხუთჯვრიანი" ნიშანი, როგორც ტრადიციული სიმბოლო, არ დამკვიდრებულა. ამ სიმბოლოს არ გამოსახავდნენ ფეოდალური საქართველოს არც სამეფო და არც სხვა დანიშნულების დროშებზე.

ქართულ სასულიერო და საერო სფეროში „ხუთჯვრიანი" ნიშნის გაჩენის ერთეული შემთხვევები არის მაუწყებელი იმისა, თუ როგორ ცდილობდა პაპის უნია ჯვაროსნობის ეპოქიდან მოყოლებული გაევრცელებინა ქართველთა შორის კათოლიკობა და განედევნა მართლმადიდებლური მრწამსი.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ბარნაველი ს., ქართული დროშები, თბილისი, 1953.
2. ნადირაძე ე., მზით განათებული ათასწლეულები, თბილისი, 2018.
3. Археология Евразийских степей, № 1, Казань, 2017.
4. Васильев А., Происхождение двуглавого орла, 2019 (ელ. ვერსია).
5. Культ сонца у индоевропейцев, vk.com/@Koryos – kult – solnca – u – indoevropeicev.
6. Нурулин Т., Идеограмы древнего Ташкента, «Искусство Узбекистана как часть

мировой культуры: история и современость», Ташкент, 2015.
7. Пендлбери Дж., Археология Крига, гл. II, Древнейшая критская культура, пер. Я.Ш. Боровского, Москва, 1950.
8. Сологубова М.В., Эрмитажная цилиндрическая печать из Вавилонии с изображением Багини врачевания Гулы: О Соотношении надписи и изображения в глиптике касситского периода, Вестник СП6ГУ, сер. 13, 2015, вып. 1.
9. Храпунов Н.И., Английские путешественики и крымские деньги (XVIII-XIX вв.). Международний – Нумизматический Симпозиум «ПриПОНТийский меняла: денги мостного рынка, Москва, V, 2018.
10. Шталь И.В., Эпические предания Древней Греции, Москва, 1989.
11. Aschomel Museum Catalogue, Part 1, Oxford.
12. Cahill M., "Here comese the sun". solar symbolism in early Bronze Age, Ireland, 2015, Archaelogy Ireland, (29-1), pp. 26-33
13. Hogarth D.G. Hittite Seals, London, 1920.
14. Persica Antiqua, July, 2023, vol. 1, N 1; Tabita Giacomo Maria, Reflecting on the Thebes Treasure and its Kassite Findings. The Gliptic Art and its Geo-Political Context and Distribution.

NINO JAVELIDZE

FROM COSMOLOGICAL-ASTRAL IMAGE TO THE CATHOLIC SYMBOL OF THE CRUCIFIXION

Summary

The present paper considers the question of origin of the "five-cross" symbol representing the Lord's Crucifixion. It is illustrated that this symbol, which appeared in the Catholic world, repeated the sign of "five crosses" depicted on artifacts of the Bronze Age. The artifacts belong to the ancient Egyptian, Pre-Indo-German, Urartian, Semitic, and Kangju cultures and reflected the cosmological and astral perceptions of the peoples who created them. The diadem of the fine art of Early Antic Georgia with its "five-cross" ornament demonstrates that at that time there were links between Georgia and various countries of the Middle East, within the framework of which, following the mutual cultural exchange and sharing, Georgian pagan art was in rare cases represented by the artifacts bearing the said sign.

After Christianity was recognized as an official religion, this pagan image acquired a new meaning and symbolized the crucifixion of Christ. This semantic change is confirmed as early as from the first centuries of the spread of Christianity, and the symbolic sign of the crucified Christ first appeared in the countries of Western Europe and the Kingdom of Armenia. It is noteworthy that at that time the same "five-cross" sign of "Derafsh Kaviani" became the emblem of the flag of Sassanid Persia.

The symbol of "five crosses" did not establish itself as a traditional symbol in the symbolism of Eastern Christian Orthodox countries of the Middle Ages, including Georgia. Furthermore, this symbol was not depicted on the royal or other flags of feudal Georgia.

The rare use of the "five-cross" sign in the Georgian religious and secular domains is the evidence of the attempt of the Pope Unia to spread Catholicism among Georgians and to expel the Orthodox faith since the time of the Crusades.

ომარ გოგიაშვილი

ილია და ვაჟა
(იდეური თანხვედრის ასპექტები)

ვაჟას სამწერლო-სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსვლისთანავე მას ეპოქის ყველაზე დიდი კაცი, ქართული ინტელექტუალური აზრის დედაბოძი ილია გამოექომაგა და ის გახდა ახალი გენიოსის პოეტური ნათლია. ზოგისათვის მიუღებელ ფშავურ დიალექტზე მოაზროვნე პოეტს დიდი ილიას ყურადღება და მზრუნველობა არ მოკლებია. ეს მით უფრო საჭირო იყო, რადგან მისი ნიჭის საყოველთაო აღიარებასთან ერთად, მის სიცოცხლეშიც და შემდეგაც, დაბალი და საშუალო ნიჭის ოპონენტები ვერც მის სიღრმისეულ წიაღსვლებს და ვერც აზროვნების ზოგადსაკაცობრიო მასშტაბებს წვდებოდნენ.

ვაჟას შემოქმედების ზემაღალი შეფასება დასტურდება როგორც ილიას მრავალი გამონათქვამით, რაც მის თხზულებებშია მინიშნებული, ასევე მწერლებისა და საზოგადო მოღვაწეების მოგონებებითაც, რომლებიც აღწერილი მოვლენებისა და პროცესების უშუალო მოწმენი ან მონაწილენი იყვნენ.

ილიასა და ვაჟას ეროვნული სწრაფვების მყარი შინაარსობრივი იგივეობა საქვეყნო ისტორიულ ღირებულებათა სწორი, მამულიშვილური აღქმიდან იღებდა სათავეს და არა უცხო ერებში წარმოშობილი სოციალურ-ფილოსოფიური „იზმების“ შინაარსიდან.

სტატია დაფუძნებულია პოლიტიკურ მეცნიერებებში აპრობირებული ემპირიული კვლევის მეთოდზე, რომელიც მოვლენებისა და პროცესების რეალურ დაკვირვებებს, ინფორმაციის შეგროვების, ანალიზისა და შეფასების მკაფიოდ განსაზღვრულ პრინციპებს ეყრდნობა.

ილიას ფუძემდებლურ მოსაზრებებთან ერთად გამოყენებულია იმდროინდელი საზოგადო მოღვაწეების წერილობითი მონაცემები, რომელთა ურთიერთშეჯერების კრიტიკული ანალიზი საშუალებას გვაძლევს, ობიექტურად წარმოვაჩინოთ ორი დიდი მოაზროვნის იდეური ნათესაობა.

დიდი ავტორიტეტის მფარველობა და, შეიძლება ითქვას, მზრუნველობაც, აუცილებელი იყო ისეთი გენიოსისათვის, რომლის აზროვნებამ და პოეტურმა წვდომამ დროს გაუსწრო, რომლის ძიებანი ბუნებისა და საზოგადოების ძირითადი კანონზომიერებების შეცნობისა და მათი

ურთიერთმიმართების ხასიათის შესახებ საზოგადოების გარკვეული ნაწილისათვის, მათ შორის ზოგი განათლებული ინტელიგენტისთვისაც, მიუწვდომელი სიბრძნე აღმოჩნდა.

ვაჟამ სიჭაბუკეშივე შეიცნო ილიას გრძნობად-ინტელექტუალური სულისკვეთებანი, დაეწაფა, გააცნობიერა მისი, როგორც ეროვნული იდეოლოგის, ნააზრევის მნიშვნელობა, ენდო ქვეყნის გადარჩენის მის მიერ შემუშავებულ პროგრამას და სიცოცხლის ბოლომდე უერთგულა მას.

ილიასათვის ვაჟა პოეტური სრულქმნილების და ქვეყნის ჭრილობებისადმი მალამომდებლის ცოცხალ ნიმუშს წარმოადგენდა. ილია ვაჟასთვის ბრძენ ქურუმს განასახიერებდა, აზრისა და გონებრივი განვითარების გზის გამკვლევს.

ილიას შემოქმედებასა და მოღვაწეობას, ისევე როგორც ვაჟას პოეზიას, პროზას და პოლიტიკურ პუბლიცისტიკას, ერთი ამოცანა და საერთო მიზანი ჰქონდა – განსხვავებული შემოქმედებითი ფორმებით და შინაარსობრივი აქცენტებით ერის გამოღვიძება, მასში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი იდეების გაღვივება და ქვეყნის მომზადება კოლონიური გამოწვევებისა და საბოლოოდ ეროვნული მიზნისათვის.

ნებისმიერი შემოქმედის, თუნდაც გენიოსის, შემოქმედებით და საზოგადოებრივ ასპარეზზე გამოჩენას გარკვეული სიძნელეები ახლავს და ისეთი შემთხვევების გახსენებაც შეიძლება, როდესაც საზოგადოებისათვის შეუმჩნეველი დარჩენილა დიდი ნიჭის გამოჩენის ადრეული ეტაპი. ასეთ შემთხვევაშია საჭირო მეორე გენიოსის, უკვე საყოველთაოდ აღიარებულის, მართალი, საფუძვლიანი, ობიექტური სიტყვა დამწყები გენიოსის შესახებ, რომელიც გზის გამკვლევი შეიძლება გახდეს ერის ცნობიერებაში. მით უმეტეს, მფარველი ანგელოზი საჭიროა და აუცილებელი ისეთი გენიოსისათვის, რომლის აზროვნებამ და პოეტურმა ხელოვნებამ დროს გაუსწრო, რომლის ძიებანი ბუნებისა და საზოგადოების ძირითადი კანონზომიერებების შეცნობისა და მათი ურთიერთმიმართების ხასიათის შესახებ საზოგადოების გარკვეული ნაწილისათვის, მათ შორის ზოგი განათლებული ინტელიგენტისთვისაც, მიუწვდომელი სიბრძნე აღმოჩნდა, ხოლო ფშავური დიალექტით გადმოცემული ქართული პოეზია – მიუღებელი და გაუგებარი. არ არის გამორიცხული, რომ ასეთ პირობებში ვაჟას არასრულფასოვნების კომპლექსი დაუფლებოდა და, მიუხედავად იმისა, რომ თავის ნიჭიერებაში დარწმუნებული იყო, ცხოვრების სხვა გზა აერჩია.

ვაჟას სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოჩენისთანავე მას ეპოქის ყველაზე დიდი შემოქმედი, ქართული ინტელექტუალური აზრის დედაბოძი ილია გამოექომაგა და ის გახდა ახალი გენიოსის პოეტური ნათლია. არც ის უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ ვაჟას მხატვრული და კრიტიკულ-პუბლიცისტურ თხზულებათა დიდი ნაწილი ილიას „ივერიაში“ დაიბეჭდა და მთელი ცხოვრების მანძილზე ილიას ყურადღება და მზრუნველობა ვაჟას არ მოკლებია.

„ეროვნულ ფასეულობათა საზრისის... გაგება ილიას და ვაჟას მთელი მოღვაწეობის მანძილზე მტკიცედ აკავშირებდათ ერთმანეთთან“ (წოწკოლაური, 2012 : 47).

ვაჟამ სიჭაბუკეში, 80-90-იან წლებშივე, შეიცნო ილიას გრძნობად-ინტელექტუალური სულისკვეთებანი, დაეწაფა, ენდო მათ და სიცოცხლის ბოლო დღემდე უერთგულა. ვფიქრობთ, ილიასა და ვაჟა-ფშაველას ეროვნული სწრაფვების მყარი შინაარსობრივი იგივეობა საქვეყნო ისტორიულ ღირებულებათა სწორი მამულიშვილური აღქმიდან იღებდა სათავეს და არა უცხო ერებში წარმოშობილი სოციალურ-ფილოსოფიური „იზმების“ შინაარსიდან.

ვაჟას შემოქმედების ზემაღალი შეფასება დასტურდება როგორც ილიას მრავალი გამონათქვამით, რაც მის თხზულებებშია მინიშნებული, ასევე მწერლებისა და საზოგადო მოღვაწეების მოგონებებითაც, რომელიც ჩვენს მიერ მრავლად არის გამოყენებული. ერთ პერიოდში ლიტერატურული კრიტიკოსების მიერ მრავალი შენიშვნა იყო გამოთქმული ამ მოგონებების მიმართ, განსაკუთრებით იმ ნაწილში, რომელიც ვაჟას განსწავლულობას ეხებოდა. მე სხვაგვარად ვფიქრობ: ეს ადამიანები მეტ ნდობას იმსახურებენ იმის გამო, რომ, ჯერ ერთი, ვაჟა არავისგან ზედმეტ განდიდებას არ საჭიროებდა და, მეორეც, რადგანაც ვიცნობ, ვთქვათ, ექვთიმე თაყაიშვილის, დავით კლდიაშვილის, სოფრომ მგალობლიშვილის, შიო მღვიმელის, არტურ ლაისტის, არტემ ახნაზაროვის, იაკ. მანსვეტაშვილის ცხოვრების წესის ზნეობრივ ნორმებს, ეჭვს ვერ შევიტან მათ ობიექტურობასა და ლიტერატურულ გემოვნებაში.

უნდა დავეთანხმოთ ვაჟას შემოქმედების ღირსეულ მკვლევარს, გრ. კიკნაძეს, რომ „ილიას შემოქმედებამ გაუწია ხელმძღვანელობა ვაჟას და არა მარტო ვაჟას. ეს ხელმძღვანელობა მომეტებულად იდეური იყო“. ილიას და ვაჟას შემოქმედებით სიღრმეებში ღრმად ჩახედულმა კრიტიკოსმა მათი იდეური თანაზიარობის საფუძველიც გამოარჩია, როდესაც ილიას შემოქმედების ამ ფაქტორს განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია. მათი იდეური ერთიანობის საფუძველი ეროვნული პრობლემებია, რადგან „საქართველოსა და ჯანსაღი ქართულის დამცველმა ილიამ ვაჟას პოეზიაში ეროვნულ თავისებურებათა ღრმა გამოხატულება დაინახა... და, მისი ორიგინალობით მოხიბლულმა, თავის თავზე მაღლაც კი დააყენა. ილიას, იმდროინდელი ქართული გემოვნების ამ შემფასებელსა და საზღვარმდებელს, მოსწონდა ის, ვინც... ნიჭიერად ემსახურებოდა საზოგადო საქმეს, ჩვენი მწერლების ამაღლების ამოცანას, რაოდენ თავისებურიც უნდა ყოფილიყო მათი სიტყვა მხატვრული გაფორმების თვალსაზრისით. ილიას სიდიადე, როგორც პიროვნებისა, იმაშიც ჩანს,... რომ მყისვე იცნო და აღიარა ვაჟა, როგორც თავისთავადი პოეტური ნიჭი. ილიამ აღნიშნა, რომ დიდი ხანია, საქართველოს არ ჰყოლია ვაჟასებური ტალანტი, რომ ვაჟა პირდაპირ გამოირჩევა თანამედროვე პოეტთაგან და მათ შორის თვით მისგანაც, ილიასგანაც“ (კიკნაძე, 1957 : 272).

ექვთიმე თაყაიშვილი თავის მოგონებაში წერს, რომ „ყველაზე უფრო ვაჟას ნიჭის დამფასებელი იყო ილია ჭავჭავაძე, რომელიც ამბობდა: „რუსთაველის შემდეგ ჩვენ ასეთი ნიჭიერი პოეტი არა გვყოლიაო“. სრულ ნდობას იმსახურებს საქართველოს დიდი მეგობრის, ევროპის ორი ქვეყნის, პოლონურ-გერმანული კულტურების თვალსაჩინო წარმომადგენლის, არტურ ლაისტის მოგონებები, რომელიც მან თავის უაღრესად მრავალმხრივ და საინტერესო „საქართველოს გულში“ აღწერა. თავის მოგონებებში არტურ ლაისტი აღნიშნავს: „ილიას ჩემთვის უთქვამს, ვაჟა-ფშაველა არის გენიალური ფიგურა და ყველაფრით განირჩევა თანამედროვე პოეტებისგანო“. მისი გადმოცემით: „ვაჟა-ფშაველაში ილია ჰხედავდა ძველი დროის მთელ ქართველობის ყველა პანთეისტურ რწმენისა და შეხედულების განხორციელებას. ილიას აკვირვებდა აგრეთვე ბუნებისადმი ძლიერი გრძნობა ვაჟასი, ილიამ ვერ შესძლო ბუნებისათვის ვაჟასებრ მიეღწივა, თუმცა ბუნება ილიასაც ძლიერ უყვარდა და ცდილობდა მისის ცხოვრებით გამსჭვალულიყო“ (ლაისტი, 1963 : 71). ქართულ მოაზროვნე საზოგადოებაში ერთ დროს გავრცელებული კამათი ვაჟას პანთეისტობის შესახებ არტ. ლაისტის ამ მოგონებიდან უნდა იღებდეს სათავეს.

ილიასთვის ვაჟა პოეტური სრულქმნილების ცოცხალ ნიმუშს წარმოადგენდა, მაგრამ არც ვაჟასთვის იყო ილია მხოლოდ ქველმოქმედი რედაქტორი, რომელმაც იგრძნო ახალგაზრდა შემოქმედის ნიჭიერება და მის გაფურჩქვნას ხელი შეუწყო. ილია ვაჟასთვის ბრძენ ქურუმს განასახიერებდა, მისაბაძ მოღვაწეს, გონებრივი განვითარებისა და აზრის გზის გამკვლევს, ქვეყნის გადარჩენისათვის ყველაზე მისაღები თეორიებისა და კონცეფციების ავტორს, რომლის გაკვლეული გზა ერთადერთი სწორი გზა იყო არსებულ პოლიტიკურ რეალობაში. ამიტომ იყო ვაჟასთვის ილიას საერთო ნიადაგის თეორია განმათავისუფლებელი მოძრაობის მთავარი ორიენტირი. ამიტომ იყო ორივე გენიოსი მკვლევარის პოზიცია სწორი, როცა წერდა: ილიას მიერ ვაჟას ხელმძღვანელობა მომეტებულად იდეური იყოო.

რაც შეეხება ილიას შემოქმედებით გავლენას ვაჟას გენიალურ შემოქმედებაზე, ეს საკითხი ქართველი ლიტერატურათმცოდნეების მიერ საკმაოდ შესწავლილია. თავად ვაჟა, 1896 წელს გამოქვეყნებულ, სამწუხაროდ, დაუმთავრებელ სახელგანთქმულ ნარკვევში „Pro domo sua“ სხვა უმნიშვნელოვანეს საკითხებთან ერთად მიუთითებდა: „უნდა გატეხილი მოგახსენოთ, რომ თუმცა არავითარი მსგავსება არ არსებობს და იქნება, ვერც ვინ შენიშნოს „მოხუცის ნათქვამსა“ და „დიმიტრი თავდადებულს“ შორის, მაგრამ ამ პოემის წერის დროს „დიმიტრი თავდადებულს“ ჰქონდა ჩემზე გავლენა, ვიდრე სხვა რომელიმე მშობელი ლიტერატურის ნაწარმოებს, უფრო კი მის ფორმას. ასეთია ხშირად საიდუმლოება წერისა, მოდი, რას იზამთ, რად გიკვირთ“. მეტი არგუმენტირებისა და დამაჯერებლობისათვის ვაჟა პარალელს ავლებს

ცივილიზირებული კაცობრიობის მიერ აღიარებული შემოქმედის ცხოვრებიდან: „გრ. ლეონ ტოლსტოი შესანიშნავი მწერალია. იმას თვით ტურგენევმა უწოდა „დიდებული მწერალი რუსეთისა“ და იცით, რას სწერს თავის თავზე?! (იხ. XII ტ) „მთელს ჩემს სიცოცხლეში მხოლოდ ორს რუსის მოაზრე კაცს ჰქონდათ დიდი ზნეობრივი გავლენა, გამიფართოეს აზრი და ნათლად დამიხატეს ჩემი შეხედულება ქვეყანაზე. ეს კაცები არ იყვნენ არც რუსის პოეტები, არც სწავლულები, მქადაგებელნი. ეს კაცები იყვნენ და დღესაც ცოცხალნი არიან მიწის მუშა გლეხკაცნი სიუტაევი და ბონდარევი, რომლებიც მთელს სიცოცხლეს მიწის მუშაობას ალევენ“ (ვაჟა-ფშაველა, 1964 : 181).

როდესაც კრიტიკოსი წერს, რომ ვაჟასადმი ილიას ხელმძღვანელობა იდეური იყო, აქ იგულისხმება ის, რომ ვაჟა როგორც მოაზროვნე ილიას სულიერ სამყაროში, „მგზავრის წერილების“, „კაცია ადამიანის“, „კაკო ყაჩაღის“ და სხვა სოციალური პრობლემატიკით დატვირთულ სამყაროში ჩამოყალიბდა. აქ მხოლოდ კონკრეტულად ორ ნაწარმოებზე, ვაჟას „მოხუცის ნათქვამსა“ და ილიას „მეფე დიმიტრი თავდადებულის“ კომპოზიციურ ანალოგზე არ არის საუბარი - მთავარია ის, რომ ვაჟა სამოღვაწეო ასპარეზზე მაშინ გამოვიდა, როცა ილიას თავის მხატვრული ნაწარმოებები მთლიანად (გარდა „ოთარაანთ ქვრივისა“) და პოლიტიკური პუბლიცისტიკის დიდი ნაწილი გამოქვეყნებული ჰქონდა. ახალგაზრდა ვაჟასთვის, რომელიც საყოველთაო აღიარებით საკაცობრიო სააზროვნო სივრცეებს ხარბად დაეწაფა, მისი გენიის უპირველესი იდეური მკვებავი ილიას სოციალურ-პოლიტიკური კონცეფციები გახდა.

რაც შეეხება ილიას ლიტერატურულ გავლენას ვაჟას შემოქმედებაზე, აქ მკვლევარი-ფილოლოგები ამ გავლენის მრავალ მიმართულებაზე მსჯელობენ. პროფ. ი. ევგენიძე მიუთითებს, რომ გარდა „მოხუცის ნათქვამისა“ და „მეფე დიმიტრი თავდადებულის“ კომპოზიციური მსგავსებისა, ილიას „განდეგილის“ არსებობა ჩანს ვაჟას პოეზიაში „სულა და კურდღელა“ (1888 წ.). უფრო ნაკლებად, მაგრამ მაინც ეტყობა ილიას პოეტურ თავისებურებათა კვალი პოემას „თეთრო გიორგი, შვილი რა მიყავ?“ (1993 წ.). ეს რაც შეეხება პოემებს, თორემ ლექსებიდან მრავალ ამგვარ ნიმუშზე შეიძლება მივუთითოთ, როგორც ვაჟას ახალგაზრდობის, ისე ასაკში შესვლის პერიოდიდან, - აღნიშნავს პროფ. გრ. კიკნაძე.

ქართულ ლიტერატურულ სინამდვილეში არაერთგზის იქნა მითითებული (დ. შენგელია, დ. ბენაშვილი, ა. გაწერელია) ის მსგავსება, რაც ტიპთა დახატვის თვალაზრისით, არსებობს ილია ჭავჭავაძის „ოთარაანთ ქვრივსა“ და ვაჟა-ფშაველას მოთხრობა „დარეჯანს“ შორის (ილიას კრებული, 2004 : 212,213).

ამრიგად, ზოგიერთი კრიტიკოსისაგან განსხვავებით, რომლებიც თვლიან, რომ მწერლის ორიგინალობა და ნამდვილი თავისთავადობა ყოველგვარი გავლენისაგან სრულ დამოუკიდებლობას გულისხმობს, ვაჟა თვლიდა, რომ მის შემოქმედებაზე გარკვეული გავლენა, ილიას

გარდა, მოახდინა რაფიელ ერისთავმა, დავით გურამიშვილმა, ნიკოლოზ ბარათაშვილმა და, რა თქმა უნდა, მთის მოსახლეობის მრავალფეროვანმა ხალხურმა შემოქმედებამ. „ჩვენშიო, - წერს ვაჟა თავის „Pro domo sua“-ში, – ძალიან სათაკილოდ და ვითომ ნიჭის დამამცირებლად მიაჩნიათ მწერალზე სხვისი გავლენა. მე კი ეს წესიერ, საღ, ნორმალურ და აუცილებელ მოვლენად მიცნია. დიდებული პოეტები, გენიოსად ცნობილნი, ხშირად უნიჭო პოეტებს ჰბაძავდნენ წინა-პირველად, მაგრამ იმათ თავისებურებას ეს არაფერს უშლიდა. ზედმოქმედება მწერალზე აუცილებლად საჭიროა, უამისოდ მწერალი ცარიელი, უშინაარსო არსება იქნებოდა, თუ ამასთანავე იგი ცოცხლად გამომსახავი არ იყოს შთაბეჭდილებათა“ (ვაჟა-ფშაველა, 1964:180). ამ პრინციპული პოზიციიდან გამომდინარე, ვაჟას დამოკიდებულება შ. რუსთაველისა და მისი „ვეფხისტყაოსნის“ მიმართ ყოველთვის მოწიწებული იყო და არც ის იყო შემთხვევითი, რომ ვაჟამ ამ ძვირფასი ეროვნული განძის და მისი ავტორის კვლევებს არაერთი ნარკვევი მიუძღვნა. თამარ რაზიკაშვილი, ვაჟას მეორე მეუღლე, იგონებდა: „ვაჟას უყვარდა გურამიშვილი და რუსთაველი. ახალი პოეტებიდან განსაკუთრებით - ილია. მახსოვს, ერთხელ ქალაქიდან დაბრუნებულმა მითხრა, ილიამ მისაყვედურა: ჩემს ჩრდილში ნუ მოკვდებიო“ (ილიას კრებული, 1964 : 4). ეს ილიას მხოლოდ იმის გააზრებით შეეძლო ეთქვა, რომ მის წინ უსაზღვრო შესაძლებლობების და ულევი პოტენციის, მრავალმხრივი ნიჭის გენიალური შემოქმედი იდგა. მისი ნიჭის გაფურჩქვნას, ისევე როგორც უცნობ დიალექტზე მწერალ ახალ გენიოსს ფეხზე მყარად დადგომისთვის დახმარება სჭირდებოდა, რადგან ილიამ ვაჟას შემოქმედებაში ის შეიცნო, რაც არაერთხელ განუცხადებია: „პოეზია მადლია, ნიჭია, რომელიც ეძლევა მხოლოდ კაცთა ღვთით-რჩეულთ“. სხვა დროს და სხვა ადგილას ილია მიუთითებდა: როცა ადამიანს სურს შეიტყოს ღირსება და დიდება ერისა, უპირველესად ამას იკითხავს, - რამდენი მთქმელი და მწერალი ჰყავსო. ღირსებას და სიდიადეს ერისას მარტო ამ საწყაოთი სწყავს ადამიანი.

დავით გურამიშვილთან ვაჟა უშუალო, მემკვიდრეობით კავშირს გრძნობდა და ამის გამო უწოდებდა მას თავის წინამორბედს, უძვირფასეს პაპას.

ქართულ საზოგადოებრივ აზროვნებაში პატრიოტიზმთან შეუღლებული „ევროპეიზმის“ შემომტანად ილიას დ. გურამიშვილი მიაჩნდა, „რომლის დიდაქტიკური პოეზია პირს არ შეირცხვენს თუნდ ლუკრეციის, ვირგილის და ჰორაციოს დიდაქტიკურ პოეზიას დაუყენეთ პირისპირ და რომლის სარწმუნოებრივი ღაღადება დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნების სიმაღლემდეა ასული“ (ჭავჭავაძე, 1953 : 153), – ასეთ უმაღლეს შეფასებას აძლევდა ილია დ. გურამიშვილის შემოქმედებას თავის დაუმთავრებელ სტატიაში „ცისკარი“ 1857 წლიდან - 1862 წლამდისა“.

ა. ლაისტის გადმოცემით, „ილიას სურდა ქართული ლიტერატურა აღმოსავლეთის გავლენისაგან გაეთავისუფლებინა და გაევრცელებინა“ (ლაისტი, 1963 : 44).

პროფ. ლ. მენაბდე მიუთითებდა: „გურამიშვილის პოეზია რომ სპარსულ მტვერშემოცლილია, ეს პირველმა ილიამ დაინახა“ (საიუბილეო კრებული, 1987 : 87).

ვაჟას დ. გურამიშვილი უმაღლესი შემოქმედის კატეგორიაში ჰყავდა აყვანილი და ამავე დროს, თავისი ბედით წინაპართა იმ თაობის წარმომადგენლად თვლიდა, რომლებმაც „შიშველი ხელით დაჰგლიჯეს ნარი-ეკალი მრავალი“.

დიდ შემოქმედთა ურთიერთზემოქმედების თვალსაზრისით, უაღრესად საინტერესო და მრავალ შეკითხვაზე პასუხია ილიას „სიტყვა წარმოთქმული რაფიელ ერისთავის იუბილეზე“, 1895 წელს. უნდა აღინიშნოს, რომ რაფიელ ერისთავის გავლენის საკითხი ძმებ რაზიკაშვილებზე თავად ვაჟამ დააყენა თავის „Pro domo sua“-ში, როგორც დავისა და კამათის საგანი: „სადავოდ გახდა აგრეთვე ის გარემოება: ჰქონდა თუ არა გავლენა ჩვენს ძმებზე - რაზიკაშვილებზე რაფაელს. რაკი ეს კითხვა პირადად დაგვიყენეს, მე პირადად სამარცხვინოდ მიმაჩნია, სიმართლით არ აღვიარო ჩემის მხრით საქმის ყოველივე გარემოება“, მაგრამ სანამ პირად აღიარებას საზოგადოებას გააცნობდეს, როგორც ვაჟას კვლევის მეთოდის დამახასიათებელი, ჯერ ზოგად მოსაზრებას გამოთქვამს. მას მიაჩნია, რომ მემკვიდრეობითობის კანონი მხატვრულ აზროვნებაშიც მოქმედებს და „თანდათანობითი“ განვითარების ხასიათი აქვს. არგუმენტიც ამ პერიოდში საკმაოდ გახმაურებული „გამოჩენილი რუსების კრიტიკოსის“ ბ. ბელინსკის თვალსაზრისია: „სახელოვან რუსების პოეტ პუშკინზე, რომ დერჟავინი არ ყოფილიყო პუშკინიც არ იქნებოდაო“. ამ თვალსაზრისით, ვაჟას მიაჩნია, მწერალზე ზემოქმედება ბუნებრივია, რომ სრულყოფილად აჟღერდეს შემოქმედის ჩანგი. ამ ზემოქმედების, ე.ი. გავლენის სუბიექტი შეიძლება ობიექტური სამყარო იყოს - ახალი ამბავი, ლექსი, საქმე, „ცხოვრების ამაღლებული გარემოება“ ან ბუნების მრავალფეროვანი მოვლენები. ამ ობიექტურ მოცემულობას შინაგანი გული ითვისებს, ყალიბში ასხამს და ხელოვანის ცნობიერებაში მხატვრულ თხზულებაში წარმოსდგება, როგორც ზემოქმედების რაიმე ფაქტორი. რაც შეეხება ვაჟას შემოქმედებით ნათესაობას რაფიელ ერისთავის პოეზიასთან, ვაჟა მიუთითებს: „ჩემზე უნდა მოგახსენოთ, ყველაფერს, რაც კარგი და ხელოვნური[1] რამ დაწერილა, ზემოქმედება, ძალა ჰქონია, აღტაცებაში მოუყვანივარ, მომწონებია. რა თქმა უნდა, თ. რაფიელის ლექსებმა, როგორც საერო კილოთი ნაწერმა და ისიც ჩვენებურ, მთის კილოთი, სხვანაირად ააჩქროლა ჩემი გული, სხვანაირად შესძრა იგი“. ვაჟა მიუთითებს, რომ მაშინ სრულიად ახალგაზრდა,

1 „ხელოვნურს“ ცნებას აქ და ყველგან „ხელოვნების“ შინაარსით ხმარობს ვაჟა.

საზოგადოებისათვის უცნობი პოეტის შემოქმედებითი მომავლისათვის უკვე ცნობილი და აღიარებული შემოქმედის პოეტურ ენას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა.

80-იანი წლების დასაწყისში და მაშინაც, როდესაც ვაჟა ამ სტრიქონებს წერდა (1896 წ.), ქართული ენის ფშავურ დიალექტზე წერა ზოგისთვის მიუღებელი იყო. ვაჟას განწყობაზე გადამწყვეტი გავლენა მოახდინა იმ ფაქტმა, რომ რ. ერისთავის პოეზიას უმაღლესი შეფასება მისცა და „ივერიის“ ფურცლებიც დაუთმო დიდმა ილიამ. ამასთან დაკავშირებით ვაჟა წერს: „ჩვენმა სახელოვანმა მხცოვანმა მგოსანმა რაკი საერო კილო დაუმკვიდრა ლექსებს და ჟურნალ „ივერიამ“ გზა დაუთმო, მეც გაბედულობა მომემატა“ (ვაჟა-ფშაველა, 1964 : 180).

გარდა ენის ნათესაობისა, რ. ერისთავის შემოქმედების იდეური მიზანდასახულობაც მისაღები იყო, თუ გავითვალისწინებთ ვაჟას ბრძოლას უსამართლობის ყოველგვარი გამოვლინების წინააღმდეგ და რ. ერისთავის დამოკიდებულებას ეპოქის მთავარი სოციალური უსამართლობის, ბატონყმობის ინსტიტუტის მიმართ. ილია წერდა: „რაფ. ერისთავმა პირველმა დაჰკრა ენა ადამიანის გაუპატიურებულ ღირსებისათვის და ჩამოაგდო სიტყვა ადამიანის დატყვევნილ უფლების აღსახსნელად და აღსადგენად“ (ჭავჭავაძე, 1953 :224). ილია რაფ. ერისთავს ქართულ საზოგადოებრივ აზროვნებაში პრიორიტეტს ანიჭებდა ამ პრობლემის წამოწევისათვის, თუმცა ამ პერიოდში ამ საკითხზე სხვა თვალსაზრისიც არსებობდა.

რ. ერისთავის შემოქმედების მრავალფეროვნების და მიმართულებათა სიმრავლეს ილია ყოველთვის აღიარებდა, მაგრამ მის დამსახურებას ქართული მხატვრული და განსაკუთრებით სოციალური აზროვნების განვითარებაში ხაზგასმით აღნიშნავდა. მას ახალგაზრდობაში სასიყვარულო ლექსებიც ჰქონდა, მის პატრიოტულ ლექსებზე მთელი თაობები აღიზარდა, მაგრამ ილია მისი პოეზიის უმთავრეს მნიშვნელობას, პოეტური აზროვნების თავისთავადობას და საზოგადოებრივ მნიშვნელობას ბატონყმობის წინააღმდეგ დაწერილ ლექსში ხედავს: „ჯერ ბატონყმობის გადავარდნის ჩუჩუნიც არსად იყო, რომ კაცთმოყვარე გულმა პოეტისამ იგრძნო უსამართლობა მისი და ყმა-დედა აჩვენა მსაჯულთან... ეს პირველი ხმა იყო ჩვენში სამწედ უსამართლოდ ჩაგრულთათვის. რაფიელ ერისთავამდე ეს მწვავე ჩივილი ყმობით გაუპატიურებული ღმრთის კერძო ადამიანისა არავის გაუთვალისწინებია, არავის უკითხავს თავის-თავისთვის, ეს მართლადა ჰეინესი არ იყოს, „დაწყევლილი საკითხი: ერთის ნაშობს მეორე რად ჰპატრონობს“ (ჭავჭავაძე, 1953 :229).

რაფიელ ერისთავის საიუბილეო სხდომაზე წარმოთქმული ილიას სიტყვა დიდმნიშვნელოვანი დოკუმენტია, რომელმაც განსაზღვრა პატრიოტი პოეტის რ. ერისთავის შეფასების კრიტერიუმები, მნიშვნელობა ქართულ მწერლობაში და ამასთანავე, მისი შემოქმედებითი ნათესაობა

რაზიკაშვილების სულიერ სამყაროსთან. „ჩვენს სახელოვან მოხუც პოეტს შესანიშნავი ალაგი უჭირავს ქართულ პოეზიაში. მისი ლექსები აღბეჭდილია ხალხური გრძნობით. ის ღრმად შეეხო ჩვენი მუშა-ხალხის ცხოვრებას და არის მომღერალი მის გულისნადებისა. იმან შექმნა თავისი საკუთარი შკოლა ხალხური პოეზიისა. მისი მიმდევარნი არიან ძმები რაზიკაშვილები“ (ჭავჭავაძე, 2007 : 574). ილიას ამ მოსაზრებამ სერიოზული გავლენა მოახდინა ამ პერიოდის ლიტერატურულ ცხოვრებაზე და საზოგადოებრივი აზრის განვითარების ტენდენციებზე. არტურ ლაისტი იგონებს, რომ ილიას გულწრფელად უყვარდა რაფიელ ერისთავი და აფასებდა მის „სოფლის სურათებს“, რომლის თემა ახალი იყო ქართულ ლიტერატურაში: „პოეზია შიგ ცოტაა, მაგრამ ცხოვრების როგორი სინამდვილეა და რამდენი სიმართლეა - გულთბილი გრძნობით იტყოდა ხოლმე ილია რაფაელის ნაწერებზე... დიდად აფასებდა ბაჩანას ზოგიერთ ლექსს. არ დამავიწყდება ის წუთი, როცა აღტაცებული ილია პირველად კითხულობდა ბაჩანას ლექსებს „მუხას“ და „ბინდი მთაში“. ეს იყო, როგორც მახსოვს, 1887 წელს, როცა ილია ბებუთოვის ქუჩაზე ცხოვრობდა და მთელ დროს გაზეთ „ივერიის“ რედაქტორობას ანდომებდა“ (ლაისტი, 1963 : 42, 43), – აღნიშნავს არტურ ლაისტი.

ვაჟას მესამე ძმა თედოც მწერალი იყო, რომელიც, იაკ. მანსვეტაშვილის ცნობით, „მოხდენილად სწერდა უფრო საყმაწვილო პატარ-პატარა მოთხრობებს. ბაჩანა დიდად ნიჭიერი პოეტი იყო და ზოგიერთი მისი ლექსი სიმძლავრით და პოეტური აღმაფრენით ვაჟას ლექსებს არ ჩამოუვარდებოდა“ (მანსვეტაშვილი, 1936 : 104). შიო მღვიმელის მოგონებით, „ილია ვაჟას მზეს ეძახდა, ხოლო მის ძმას, ბაჩანას, მთვარეს“ (მღვიმელი, 1961 : 8). ამის შემდეგ გასაგებია, რატომ მოიხსენიებდა რ. ერისთავის პოეტური მრწამსის გამზიარებლად „ძმებ რაზიკაშვილებს“ და არა კონკრეტულ პიროვნებას. ისიც გასაგებია, თუ რა მნიშვნელობა ჰქონდა ვაჟას შემოქმედებითი სამყაროს ჩამოყალიბების პროცესში ილიას, როგორც პროგნოზისტის, შემოქმედებითი უნარების ჭვრეტის უტყუარი ლიტერატურული ალღოთი დაჯილდოებულ „ჩვენი ინტელექტუალური ბერმუხის“ მზრუნველობას დამწყები შემოქმედისადმი. რაც შეეხება რაფ. ერისთავს, ილიამ კიდევ ერთხელ, პოეტის საიუბილეო 1996 წლამდე, 1995 წლის შინაურ მიმოხილვაში ხაზგასმით მიუთითა მისი პოეზიის უნიკალურობაზე, პატრიოტიზმზე და ამ არისტოკრატი თავადის ხალხურობაზე, ერის სულში და გულში ჩახედვის უნარზე. ამავე მიმოხილვაში ილია ერთ საინტერესო მოსაზრებას ავითარებს იმათ წინააღმდეგ, ვინც ფიქრობდა და ამტკიცებდა, რომ პოეტების, საზოგადოდ მწერლების მოღვაწეობას შესაბამისი ეფექტი არ აქვს, რადგან მათ ნაწარმოებებს ჟურნალ-გაზეთების შეზღუდული რაოდენობით გამოცემის გამო, მხოლოდ რამდენიმე ათეული ან უკეთეს შემთხვევაში ასეული კაცი კითხულობს. ამიტომ უმჯობესია, ამ ნიჭიერმა ხალხმა სხვა „საქმეს“ მოკიდონ ხელიო. ილია მწელობისადმი ასეთი

ლიკვიდატორული მიდგომის კატეგორიული წინააღმდეგია და რაფ. ერისთავის ღვაწლთან დაკავშირებით იმეორებს ერთხელ უკვე ნათქვამს გრ. ორბელიანის გარდაცვალებასთან დაკავშირებით გამოქვეყნებულ ნარკვევში (ნეკროლოგში): „თ. რაფიელ ერისთავი ერთი იმისთანა იშვიათი კაცთაგანია, რომლის სიტყვა თავისთავად საქმეა. ეს დიდი მადლი, რომელსაც ბუნება მიანიჭებს ხოლმე თვისთა რჩეულთა და რომელიც თქმას ქმნადა ჰხდის“, – ილიას ეს ნათქვამი ორივე მოღვაწეს თანაბრად შეეფერება, რადგან საზოგადოების „იმ იშვიათ კაცთაგანებს“ განეკუთვნებიან, რომლებიც ბუნებამ განსაკუთრებული უნარით და ნიჭით დააჯილდოვა:

„არიან ქვეყანაზე იმისთანა რჩეულნი, იმისთანა „ზეგარდმო მადლით ცხებულნი“, რომელთაც მინიჭებული აქვთ ერთი სასწაულმოქმედი ძლიერება. იგი სასწაულმოქმედი ძლიერება თვითონ სიტყვასაც საქმედ ქმნის. ერთი იმაათთაგანი, ერთი ამ ზეგარდმო მადლით ცხებული იყო იგი მეუფე ჩვენი სიტყვიერების - ძალ-ღონისა და სიმდიდრისა და ამიტომაც მისი სიტყვაც თვითონ საქმეა“ (ჭავჭავაძე, 2007 : 411,412), – აღნიშნავდა ილია გრ. ორბელიანის მოღვაწეობის შესახებ, მის გარდაცვალებასთან დაკავშირებით.

ვაჟა თავისი წინაპრებით აღფრთოვანებულია და მათ მემკვიდრედ თვლის თავს. მაგრამ ვაჟა ის მოაზროვნე არ იყო, რომელიც ილიასავით ჩვენი სახელმწიფოებრიობის მშენებლობაში „მაგარ“ და „ფხვიერ“ ქვებს ვერ შეამჩნევდა. გასაგებია, რომ მამულის მოსიყვარულე, პატრიოტ მოღვაწეებსაც შეეძლოთ მცდარი აზრი განევითარებინათ, რადგან, როგორც თავად ამბობდა, „საცა სიმართლე ჰღაღადებს, იქვეა აზრთა ცდომაცა“.

ეჭვი არ არის, რომ ჩვენთვის, ისევე როგორც წარსული თაობების მკვლევართათვის, განსაკუთრებით ღირებული იქნებოდა, ვაჟას დახასიათება რომ მოეცა ილიას, ვთქვათ, ისეთი, როგორც ეს ნ. ბარათაშვილის შემოქმედების მიმართ გააკეთა 1892 წელს გამოქვეყნებულ სტატიების ციკლში „ქართული ლიტერატურის შესახებ“, სამწუხაროდ, დაუმთავრებელში. ნ. ბარათაშვილთან დაკავშირებით სრულყოფილი ანალიზია იმის შესახებ, თუ რა სიახლე შემოიტანა ქართულ პოეტურ აზროვნებაში, როგორ განავრცო ქართული საზოგადოებრივი ცნობიერების საზღვრები ამ ახალგაზრდა გენიამ. ამონარიდი, რომელიც მკითხველს ეხლა უნდა შევთავაზოთ, ერთგვარად აჯამებს ილიას მსჯელობას ნ. ბარათაშვილზე და აქცენტი, მართლაც, მარადიულ ღირებულებებსა და მის ფილოსოფიურ გააზრებაზე გადააქვს. ნ. ბარათაშვილი „ერთადერთი მწერალია, რომელიც სხვაზე უფრო მეტად, სხვაზედ უფრო მკაფიოდ და თვალნათლივ ატრიალებს ჩვენს აზრს და ცნობის წყურვილს იმ თვალგადაუწვდენელს სფეროში, საცა ზოგადკაცობრიობის დაუსრულებელი საჭირბოროტო კითხვა-პასუხია რწმენისა და არ რწმენისა, მყოფობისა და არ მყოფობისა, საცა ღაღადებაა ყოველგვარ სულისკვეთებისა და ვნებათა

ღელვისა“ (ჭავჭავაძე, 1953 : 219). ამაში ხედავდა ილია ნ. ბარათაშვილის დიდ მნიშვნელობას ქართული აზროვნების განვითარებაში. მან უვალი გზებით იარა, თავისი მერანივით, და მოუწოდა თავის მოქანცულ და მიძინებულ თანამემამულეებს მოძრაობისაკენ, აქტიურობისაკენ, რადგან „მოძრაობა ყველაფერია“.

ბარათაშვილმა, მიუხედავად ხანმოკლე სიცოცხლისა, წარუშლელი კვალი დაამჩნია ქართული აზროვნების გამოღვიძებას და მის ეროვნულ ორიენტაციას. ილია სინანულით აღნიშნავდა, რომ ამ ახალგაზრდა ტალანტის დაღუპვის შემდეგ საქართველოში აღარ გამოჩნდა მისი მასშტაბის მოაზროვნე და ეს ილიას ჩვეულებრივ მოვლენად მიაჩნია, რადგან „ბაირონებიც და ლერმონტოვებიც მარტონი არიან და მემკვიდრეებს იშვიათად სტოვებენ, რადგანაც ტვირთი მათებრ კაცების მემკვიდრეობისა „არ არს სუბუქ“ (ჭავჭავაძე, 1953 : 219). მხოლოდ უკანასკნელ პერიოდში, - აღნიშნავდა ილია, - გამოჩნდა ერთი „საიმედო“ ახალგაზრდა, რომელიც ნ. ბარათაშვილის დონის მოაზროვნე პოეტად შეიძლება ჩამოყალიბდესო: „ნიკოლოზ ბარათაშვილი მარტოდმარტოა ჩვენს მწერლობაში, არც წინამორბედი ჰყავს, არც უკან მიმდევნი: მართალია, ამ უკანასკნელ ხანებში ერთმა ახალგაზრდამ და ჩვენის ფიქრით, დიდ-საიმედო პოეტმა, ორიოდ სასახელო მაგალითით გვიჩვენა, რომ აპირობს მის კვალში ჩადგომას, მისთა აზრთა სფეროში გახმაურებას, მაგრამ თითო-ოროლა მაგალითი ჯერ საკმაო საბუთი არ არის, ეს ახლად გამოსული მწერალი ნ. ბარათაშვილის მემკვიდრედ მივიჩნიოთ“.

ჩემს პირველ მონოგრაფიებში ილიას შესახებ გამოვთქვი მორიდებული ვარაუდი, რომ ამ დაუსახელებელ მომავალ კლასიკოსში ილია ვაჟას გულისხმობდა.

ამის საფუძველს ერთგვარად გვაძლევდა როგორც ვაჟა-ფშაველას პოეზიის ფილოსოფიური ორიენტაცია და ილიას მიერ უკვე ამ პერიოდში დანახული და აღიარებული მისი ტალანტის ზოგადსაკაცობრიო მასშტაბები და მნიშვნელობა, ასევე ვაჟა-ფშაველას სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსვლის და ამ სტრიქონების დაწერის დამთხვევა დროში. მაგრამ შემდგომ აღმოჩნდა, რომ ამ საკითხში ორიგინალური არ ვიყავით, ჯერ კიდევ ტიციან ტაბიძეს გამოუთქვამს ანალოგიური თვალსაზრისი ნაშრომში ქართული ლიტერატურის შესახებ, რომელიც სომეხი მკითხველისათვის იყო განზრახული,[2] ტ. ტაბიძე ასაბუთებდა, რომ სავარაუდოა, ილია ჭავჭავაძის „წერილებში ქართულ ლიტერატურაზე“ ნ. ბარათაშვილის მემკვიდრე ერთი „ახალგაზრდა და... დიდი საიმედო პოეტი“ ვაჟა ფშაველაა“. ორი წლის შემდეგ დაწერილ ნარკვევში ადრეული მტკიცება უკვე უტყუარ ფაქტადაა ჩათვლილი: „ვაჟა-ფშაველას უზარმაზარმა მოვლინებამ მაშინვე განაცვიფრა ილია ჭავჭავაძე. მან

2 აღნიშნული ნარკვევი ითარგმნა სომხურად და დაიბეჭდა ცნობილი პოეტის ჩარენცის ინიციატივით.

იგი ნიკო ბარათაშვილის გვერდით დააყენა, რაც იმ დროს ყველაზე დიდ შექებად ითვლებოდა“. ამავე ლიტერატურულ ნარკვევებში ტ. ტაბიძე, როდესაც ქართველი პოეტების აღიარებაში ილიას უნიკალურ დამსახურებაზე წერს, მიუთითებს: როგორც პუშკინი თავის დროზე, რუსულ სინამდვილეში, ასევე ილია ჭავჭავაძე იყო „კანონიზატორი პოეტებისა... თავად ილია ჭავჭავაძემ დახარა თავისი დიქტატორული თავი ახალი გიგანტის წინაშე და შეწყვიტა ლექსის წერა“ (მინაშვილი, 2009 : 205, 207).

შესაძლებელია, მკითხველმა ეს პარალელი ორ გენიოსს შორის ნაკლებად არგუმენტირებულად ჩათვალოს, რადგან საქმე გვაქვს სხვადასხვა ბუნებისა და ტემპერამენტის პოეტებთან, მაგრამ მათ საყურადღებოდ უნდა მივუთითოთ სტატიათა ციკლის „წერილები ქართულ ლიტერატურაზე“ მთავარ მიზანსა და დანიშნულებაზე.

ილიას მიზანია, მკითხველ საზოგადოებას აჩვენოს, ქართველმა მწერლებმა როგორ განადიდეს, გააფართოვეს ქართველი კაცის აზროვრივი დიაპაზონი, ზოგადსაკაცობრიო ღირებულებებზე დააფიქრეს მკითხველი საზოგადოება, რომლებიც მანამდე ჩვენი საზოგადოების ცნობიერების გარეთ არსებობდა. თავად ილიაც აღნიშნავს, რომ „წერილების“ მიზანი „იმის გამორკვევაა, თუ რამდენად იზრდებოდა, მატულობდა ჩვენი აზრი, რამდენად შორსა და შორს სცემდა ჩვენი თვალთა ხედვის ისარი, რამდენად დიდდებოდა ჩვენი მსოფლმხედველობა და გუშინდელი რას სთესდა დღეისათვის და დღევანდელი დღე რას ითხოვს ხვალისათვის“. აშკარაა, რომ ილია ქართული მწერლობის მსოფლაღქმის საფუძველზე მსოფლმხედველობის განვითარების ტენდენციებზე მსჯელობს ამ ნარკვევში, მისი ეტაპებისა და პერსპექტივების გაანალიზების საფუძველზე. ილიას ნ. ბარათაშვილი XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული საზოგადოებრივი აზროვნების მწვერვალად მიაჩნია. ისტორიული წარსულის ღრმა ფილოსოფიურ გააზრებასთან ერთად, მიუღწეველი მხატვრული დონით ქართულ აზროვნებაში საკაცობრიო პრობლემატიკის შემოტანით „ბარათაშვილმა ჩვენს აზრს, ჩვენს გულისთქმას, ჩვენს ჭკუა-გონებას დიდი განი და სიღრმე მისცა, კაცობრიობის წყურვილს ქართველიც თანამოაზრედ გაუხადა და კაცობრიულ წყურვილის მოსაკლავ წყაროს ქართველიც დააწაფა“ (ჭავჭავაძე, 1953 : 219).

ამ კრიტერიუმებით ორი გენიოსის შეფასება იმ დროის ყველაზე შეუმცდარი არბიტრის მიერ უაღრესად აქტუალურია და საინტერესო. ამავე ვარაუდს ამაგრებს ილიას წერილი გიგა ყიფშიძისადმი, რომელიც ამ პერიოდში „ივერიის“ რედაქციის გამგედ მსახურობდა: „ბატონო გიგო! თქვენი ჭირიმე, ის „ივერიები“ გამომიგზავნეთ, საცა ვაჟაფშაველას აფშინაა, გოგოთური და სხვა პოემები, ერთი სიტყვით, ყველა ის „ივერიები“, საცა პოემებია“. თუ მხედველობაში მივიღებთ იმასაც, რომ ეს ბარათი იმ დროსაა დაწერილი, როცა 1892 წლის თებერვალ-

მარტის ნომრებში იბეჭდებოდა სტატიების ერთი ნაწილი, ცნობილი დასახელებით „წერილები ქართულ ლიტერატურაზე“, მართლაც, შეიძლება ვირწმუნოთ, რომ „დიდ-საიმედო პოეტად“ ნაგულისხმევი ახალგაზრდა შემოქმედი ვაჟა-ფშაველაა (ევგენიძე, 2003 : 249).

ვაჟა-ფშაველას უნიკალური ნიჭიერების შეცნობის უნარით დაჯილდოებული შემოქმედის და მისი პირველი ამღიარებლის პრიორიტეტი ლიტერატორსა და საზოგადო მოღვაწეს, იაკობ მანსვეტაშვილს ეკუთვნის. ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების დავალებით (სადაც ის მდივნად მსახურობდა) გაემგზავრა სოფ. დიდ თონეთში, სადაც ამ დროს ვაჟა სოფლის სკოლის მასწავლებლად მუშაობდა. ეს სკოლა დაარსებული იყო ამ საზოგადოების მიერ და მისი ეგიდით ფუნქციონირებდა. მას უნდა შეესწავლა სოფლის მამასახლისსა და ვაჟას შორის წარმოშობილი კონფლიქტის მიზეზები და რუს ოფიცრებთან ვაჟას ჩხუბის გარემოებები.

საღამოს, ოჯახობამ რომ მოისვენა, ვაჟამ იაკ. მანსვეტაშვილს „ივერიაზე“ ჩამოუგდო ლაპარაკი და ისიც თქვა, რომ პატარა ლექსები და მოთხრობები მაქვს დაწერილი და ხომ არ დამიბეჭდავთო (იაკ. მანსვეტაშვილი „ივერიის“ რედაქციის თანამშრომელიც იყო). „მერე გადმოალაგა დიდრონი რვეულები და წამიკითხა ჯერ „შვლის ნუკრის ნაამბობი“, საყმაწვილო მოთხრობა, მერე პოემა „მოხუცის ნაამბობი“. ჩემს აღტაცებას და სიხარულს საზღვარი არ ჰქონდა და ვუთხარი: „შე კაი კაცო, თუ მაგისთანა ძვირფასი მარგალიტები მოგეპოვებოდა, აქამდის რას ინახავდი ძუნწივით, ზანდუკში ჩაკეტილებს. მომეცი, ხვალვე წავიღებ „ივერიაში“, დიდი სიამოვნებით დავბეჭდავთ და სასყიდელსაც მიიღებ“. ამ შეთავაზებით ვაჟა ფრიად კმაყოფილი დარჩა და დაუმატა, რომ მოთხრობა უკვე გავაგზავნე საყმაწვილო ჟურნალში, ხოლო პოემას ცოტა კიდევ გადავათვალიერებ და მე თვითონ ჩამოვიტანო.

თბილისში დაბრუნებისას იაკ. მანსვეტაშვილმა ერთხელ კიდევ გადაიკითხა საყმაწვილო ჟურნალში დაბეჭდილი „შვლის ნუკრის ნაამბობი“ და იმ დღესვე „ივერიაში“ დაბეჭდა რეცენზია, რომელიც წარმოადგენდა პირველ ოფიციალურ ნაბეჭდ დოკუმენტს, რომელშიც ასევე პირველად გაისმა ახალი შემოქმედის დიდი ნიჭიერების აღიარება. ამ პერიოდში ჟურნალ „ნობათში“ უკვე დაბეჭდილი იყო „შვლის ნუკრის ნაამბობის“ ნაწილი, პირველი ორი თავი. ვაჟას ამ ბრწყინვალე მოთხრობის გამოქვეყნებასაც საინტერესო ისტორია აქვს. პირველი საყმაწვილო სურათებიანი ჟურნალი „ნობათი“ 1884 წელს გამოიცა ანდრია ღულაძის რედაქტორობით. ამ ჟურნალში მიიტანა ვაჟამ თავისი მოთხრობა „შვლის ნუკრის ნაამბობი“ და, როგორც თავად ვაჟა აღნიშნავს, ჟურნალის ყოველი ახალი ნომრის გამოსვლას დიდი მოლოდინით და მღელვარებით ელოდებოდა. მაგრამ გადიოდა ხანი, გამოიცემოდა ჟურნალის ახალი ნომრები, თუმცა მოთხრობა არსად ჩანდა. შემდეგ რაც მოხდა, ამის შესახებ მოვუსმინოთ შიო მღვიმელს:

„ერთხელ ანდრია ღულაძესთან რედაქციაში მივიდა იაკობ მანსვეტაშვილი - დონ-იაგო (მისი მაშინდელი ფელეტონების ფსევდონიმი) და სრულიად შემთხვევით დაწუნებულ მასალებში წააწყდა ვაჟას „შვლის ნუკრის ნაამბობს“. რაკი პატარა იყო, წაიკითხა და ძალიან მოეწონა ეს მართლაც მშვენიერი მოთხრობა და ჰკითხა რედაქტორს:

ანდრია, რატომ არ დაგიბეჭდია ეს ძვირფასი მასალაო!

Оставте, пожалуйста, - უთუოდ ასე უპასუხებდა ხოლმე თვალებდაბრეწით ყველას ანდრია, – რის მაქნისიაო!

შე სულელო, ამაზე უკეთესს რაღას დაბეჭდავდიო?

და მართლაც, ეს ანდრიას მიერ გადაგდებული და დონ-იაგოსაგან კი მოწონებული ამბავი დაიბეჭდა მხოლოდ 1885 წელს „ნობათის“ მე-5 ნომერში, ლუკა რაზიკაშვილის ხელის მოწერით.

თუ არა დონ-იაგო, შეიძლება ეს ბავშვებისათვის მეტად საყვარელი მოთხრობა დიდხანს დარჩენილიყო დაუბეჭდავ-გამოუქვეყნებელი“ (მღვიმელი, 1961 : 11).

როგორც წყაროებიდან და მოგონებებიდან ჩანს, ვაჟას პირველმა პუბლიკაციამ საყმაწვილო ჟურნალში სათანადო ეფექტი საზოგადოებაში ვერ მოახდინა, მაგრამ ამ მიმართულებით სხვა შედეგი მოჰყვა ამავე მოთხრობის შესახებ იაკ. მანსვეტაშვილის რეცენზიას გაზეთ „ივერიაში“. რეცენზიაში აღნიშნული იყო, რომ ასეთი მოთხრობის დაწერა შეუძლიან მხოლოდ დიდ ნიჭს და შესადარებლად მოტანილი ჰყავდა გოეთეს „რეინიკე ლისი“, რომელსაც სიამოვნებით კითხულობს ყველა თაობის ადამიანი. რეცენზიის ავტორი მიუთითებდა, რომ ახალგაზრდა ავტორს ერთნაირად კარგად ეხერხება როგორც პროზით, ისე ლექსად წერა და „ორთავე გვარს წერისას აზის უტყუარი ნიშანი მაღალი ნიჭიერებისა, პოეტურ შემოქმედებით ძალისა“.

„ილიამ რომ ეს რეცენზია წაიკითხა, შემოვიდა რედაქციაში და გვითხრა: აბა, ერთი მაჩვენეთ ეგ მოთხრობაო. წავუკითხეთ, კითხვის დროს ილიას სიამოვნების შუქი გადაჰკრავდა სახეზე. კითხვა რომ გავათავეთ, ილიას აღტაცებას საზღვარი არა ჰქონდა: წარმავალმა დიდმა ნიჭმა გულით იგრძნო მომავალი დიდი ნიჭი.

კოჭებზედვე ეტყობა, რა ვაჟიც უნდა გამოვიდეს მაგ ვაჟასაგან, შორს წავა, შორს! - გაიძახოდა ილია თავისი ჩვეულებრივი შორს-მჭვრეტელობით“ (იაკ. მანსვეტაშვილი, 1936 : 106).

შემდეგ, როგორც დაპირებული იყო, ვაჟამ რედაქციაში მოიტანა „მოხუცისნაამბობი“.ილიასთანდასწრებით,რედაქციისთანამშრომლებმა სთხოვეს გიგა ყიფშიძეს, რომელსაც „რედაქციის მედავითნეს“ ეძახდნენ, წაეკითხა ხელნაწერი პოემა. როგორც იაკ. მანსვეტაშვილი მიუთითებს, გიგამ გრძნობით, თავისებურად გადააბულბულა პოემა და, რომ დაამთავრა, „გიგა, აბა, ერთი კიდევ გადაიკითხე“, - ეუბნება ილია.

გიგამ გადაიკითხა. ილია ჩაფიქრებული იჯდა, ეტყობოდა, დიდი შთაბეჭდილება იქონია წაკითხულმა. მერე, თითქოს ძილიდგან გამოერკვაო, ილიამ აღტაცებით წამოიძახა შემდეგი სიტყვები, რომელიც ბელინსკისებურად წინასწარმეტყველური აღმოჩნდა: „არა, ჩვენ, ძველებმა, ახლა კალამი უნდა ძირს დავსდვათ! გზა ვაჟას უნდა დავუთმოთ!“ (მანსვეტაშვილი, 1936 : 107).

ილიას ეს შეფასება, რაც „პოეზიის ქურუმის“ მიერ ვაჟას ღვთიური ნიჭიერების აღიარებას ნიშნავდა, ბევრმა ვაჟას თაყვანისმცემელმა, მკვლევარმა და მოგონებების ავტორმა გაიმეორა. ხშირ გამეორებას, როგორც ცნობილია, ზოგჯერ აზრის დამახინჯებაც მოსდევს. ამის საფუძველი გახდა გიგა ყიფშიძის განცხადება იმის შესახებ, რომ როდესაც მან წაუკითხა ვაჟას „გოგოთური და აფშინა“, ილიას განუცხადებია: „გიგა, გულახდილად რომ გითხრათ, ამიერიდან ძველმა პოეტებმა ხელიდან კალამი უნდა გავაგდოთ. ვაჟას ამ საუცხოო ლექსების შემდეგ სირცხვილიცაა კალამს ხელი მოვკიდოთ და ლექსების წერა განვაგრძოთო“. რადგან ეს მოსაზრება შინაარსობრივად ძალიან ჰგავს იაკ. მანსვეტაშვილის მოგონებაში „მოხუცის ნაამბობის“ შესახებ ილიას შეფასებას, გამოითქვა თვალსაზრისი, რომ დღემდე გასარკვევია, „თუ რომელი ნაწარმოების გარჩევის დროს გამოთქვა ილიამ თავისი აზრი ვაჟას პოეზიის შესახებ. ეს საკითხი გამოურკვეველია. ზოგი „მოხუცის ნაამბობს“ ასახელებს, ზოგიც „გოგოთურ და აფშინას“. პირველი დაიბეჭდა „ივერიის“ 1886 წ. N76-ში, ხოლო უკანასკნელი - 1887 წლის N181-ში“ (ყუბანეიშვილი, 1937 : 309).

გარკვეული სიცხადე შეაქვს ამ საკითხთან დაკავშირებით შიო მღვიმელს, რომელიც კვლავ გიგა ყიფშიძის მოსაზრებას ეფუძნება: „ერთხელ, დილით ადრე, როგორც გადმოგვცა გიგა ყიფშიძემ, ჩამოვიდა რედაქციაში ილია, ყურში კალამგადებული, და გვითხრა არაჩვეულებრივი აღტაცებით: „დაგვებადა, დაგვებადაო!“

ეს სიტყვები გაიმეორა თურმე რამდენჯერმე. შემდეგ გამოიღო ყურიდან კალამი, დადო მაგიდაზე, გადმოგვცა ვაჟას პოემა „მოხუცის ნათქვამი“ და თქვა: „დღეიდან მე თავისუფალი ვარ, დაგვებადა უნიჭიერესი მგოსანი. პოემა ხვალისთვის დაბეჭდეთ (ალბათ კვირა იქნებოდა, პოემები და ლექსები კვირაობით იბეჭდებოდა ხოლმე) მთლიანად, არ გაწყვიტოთო“. თანამშრომლები გაოცებულნი დავრჩით ასეთი საქციელით. მწერლის დაფასება-ქებაში ილია ძალიან ძუნწი იყოო, - თქვა გიგამ“ (მღვიმელი, 1961 : 81).

როგორც ჩანს, აქ გასარკვევი არაფერია. თუ ვერწმუნებით იაკ. მანსვეტაშვილს, გ. ყიფშიძეს, შიო მღვიმელს, ილიას ორ სხვადასხვა გამონათქვამთან გვაქვს საქმე და პირველი, იაკ. მანსვეტაშვილის მიერ მოხმობილი, ეკუთვნის „მოხუცის ნათქვამს“, ხოლო მეორე, გ. ყიფშიძის მიერ დამოწმებული, ეკუთვნის „გოგოთურ და აფშინას“. დასახელებული ავტორები თავად აქტიურად მონაწილეობდნენ იმ

პერიოდის ლიტერატურულ ცხოვრებაში და გადმოცემული ფაქტების თუ მოვლენების თანამონაწილენიც იყვნენ. გ. ყიფშიძის დამსახურებაა ილიას მიერ ვაჟას აღმატებული შექების ფაქტების გამოტანა და გამომზეურება: „ილიას ისე მოსწონდა ვაჟა-ფშაველას ნაწერები, მეტადრე პოეტური პროზა და პოეზია, საერო კილოზედ აგებული, რომ მის აღტაცებას საზღვარი არ ჰქონდა. ჭეშმარიტი, ნამდვილი პოეტი ეგ არისო. მაგის ლექსებს და პოემებს რომ ვკითხულობ, აგრეთვე ბაჩანასას, მრცხვენიან, ჩემი მელექსეობისა და ახლა ხომ კალამს როგორღა ავიღებ ხელში ლექსის დასაწერადო“ (ილია ჭავჭავაძის სიკვდილი, 1907, 1989 : 102).

გ ყიფშიძესვე ეკუთვნის ქვეყნის ბრძენკაცის უაღრესად თავმდაბლური აღიარება, რომელსაც ბევრი მისი თანამედროვე, ილიას მოღვაწეობის ობიექტური შემფასებელი, თავიდანვე არ დაეთანხმა: „როცა ვაჟას ლექსებს ვკითხულობ, სირცხვილით ვიწვი, რომ მეც ოდესმე ლექსები მიწერიაო“. 1915 წელს „სახალხო გაზეთში“ (N288, 23 მაისი) გ. ყიფშიძის, ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე ილიას „ივერიის“ ერთ-ერთი ხელმძღვანელი პირის, ამ განცხადებას ბევრი არ დაეთანხმა, რადგან ილიას პოეზიას, ისევე როგორც პროზას, პოლიტიკურ პუბლიცისტიკას და ვაჟას შემოქმედებას ერთი ამოცანა და მიზანი ჰქონდა - სხვადასხვა პოეტური ფორმებით და შინაარსობრივი აქცენტებით ერის გამოღვიძება, მასში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი იდეების გაღვივება, მომავლის ოპტიმალური გზების ძიება და ქვეყნის მომზადება კოლონიური გამოწვევებისათვის. ერის გადარჩენისათვის აუცილებელ მოღვაწეობაში ილია თვლიდა, რომ „ვაჟა-ფშაველა არის ქართველთა სულიერი ცხოვრების უღრმეს ფენათა გამომხატველი, ჩვენი ეროვნული ენერგიის უშრეტი მხატვრული შესაძლებლობების გამომხატველი“ (ევგენიძე, 2003 : 247), - აღნიშნავს პროფ. ი. ევგენიძე.

პეტერბურგიდან დაბრუნების შემდეგ ვაჟა უმუშევარი დარჩა და მის კეთილისმყოფელებს ეს ძალიან აწუხებდათ. ი. იმედაშვილის ცნობით, ძმები ყიფშიძეები ილიას შეეხმიანენ – ვაჟას ფული ვუშოვოთ და ბერლინის უნივერსიტეტში გავაგზავნოთ საუნივერსიტეტო განათლების მისაღებადო (პეტერბურგის უნივერსიტეტში იურიდიულ ფაკულტეტზე ვაჟამ მხოლოდ ერთი წელი ისწავლა). ამ მოსაზრების საფუძველი გამხდარა „ივერიის“ რედაქციაში ვაჟას ახალი პოემის „გველის მჭამელის“ განხილვა, სადაც აშკარად გამოიკვეთა ახალგაზრდა მგოსნის ფილოსოფიური პრობლემებისადმი სიღრმისეული კვლევის მისწრაფება და უნარი. „ივერიის“ რედაქციაში, როცა ვაჟას „გველიჭამია“ წაიკითხეს, აღიძრა ლაპარაკი, გაგზავნილიყო იგი საზღვარგარეთ გასავითარებლად, ევროპული განათლების მისაღებად“ (მგალობლიშვილი, 1938 : 17), – აღნიშნავს ს. მგალობლიშვილი.

ყველასათვის მოულოდნელად, ეს აზრი ილიას არ მოეწონა. მისი საწინააღმდეგო არგუმენტაცია მრავალმა თანამედროვემ გაიმეორა,

მაგრამ ყველაზე სრულყოფილად ი. იმედაშვილმა გადმოსცა: „ბატონებო, ვაჟა პეტერბურგიდან იქნებ ბედმაც დააბრუნა, ახლა გერმანიაში უპირებთ გაგზავნას: ძლიერ კარგი, მაგრამ იცით კი, რა გამოვა? თავი გაანებეთ, - გერმანიაში, იქნება არაფერი გამოვიდეს, უკეთეს შემთხვევაში ფილოსოფიას დაეწაფება, მაშინ ფანდურს მაღლა ჭერში შესდებს. ვაი თუ, ვერც ფილოსოფოსად ივარგოს, ფანდურიც სამუდამოდ დაემსხვრას, მაგას ჰონორარი დაუნიშნეთ, ისევ მთაში წავიდეს და სწეროს, - თავისებური ფანდურის ჟღერით დაგვატკბოსო“ (ყუბანეიშვილი, 1937 : 311).

ვაჟა ილიასათვის ის ფილოსოფოსი იყო, რომელსაც ეროვნული სულის ნიუანსების „გამოჩხრეკა“ შეეძლო, რომელსაც შეეძლო დაესაბუთებინა, რატომ არ შეიძლება შური ჰქონდეს არწივს, რა აწუხებს და რა გულისტკივილი აქვს უნაზეს და ულამაზეს იას და ეს შეეძლო ჩაეჩუქურთმებინა მხოლოდ ერთს, ვაჟას, რადგან „ჩვენ მოგონილი პოეტები ვართ, აი, პოეტი ვაჟაა, რომელმაც მთელი მთა აალაპარაკა, სიპ ქვასაც კი ხმა ამოაღებინა“, – აცხადებდა ილია ვაჟას პოემების კითხვისას.

შეიძლება ამითაც იყო განპირობებული ის ფაქტი, რომ არც ილიას, არც სხვა ვინმეს, ვისაც შეეძლო ვაჟასთვის ნორმალური სამუშაო პირობების შექმნა თბილისში, ამ მიმართულებით ნაბიჯი არ გადაუდგამს. თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ კაპიტალიზმი ამ პერიოდის საქართველოში იმარჯვებს და უკვე გვყავს ქართველი მილიონერები, რომლებმაც ქველმოქმედებაშიც გამოიჩინეს თავი. თუმცა თბილისში გადმოსვლაზე ვაჟა უფრო სიცოცხლის ბოლო წლებში ალაპარაკდა, როცა ერთდროულად გლეხის ჯაფამ და გენიოსი შემოქმედის ერთობლივმა თანაცხოვრებამ ფიზიკურად და სულიერად მოღალა იგი, თუმცა ყოველთვის ასე როდი იყო.

1887 წელს სოფრომ მგალობლიშვილი, ნაროდნიკული მიმართულების ცნობილი მწერალი, იძულებული გახდა დაეტოვებინა „ივერიის“ რედაქცია.

გ. ყიფშიძემ და ი. მანსვეტაშვილმა თხოვნით მიმართეს ილიას, რომ რედაქციაში გამოთავისუფლებულ ვაკანსიაზე მუდმივ თანამშრომლად ვაჟა მიეწვიათ. ამ მოსაზრებას ყველა სიამოვნებით დაეთანხმა, ერთადერთი ილია ყოყმანობდა: „კარგსა ვშვრებით, გამოგვადგება? ან კიდეც რომ გამოგვადგეს, ცოდო არ იქნება, მაგისი ნიჭი გაზეთის მუშაობაში ჩავკლათ?“ - აღნიშნავს ამ ამბების უშუალო დამსწრე და მონაწილე იაკ. მანსვეტაშვილი. რედაქციაში ვაჟას მოვალეობას კორესპონდენციების წაკითხვა და გასწორება, აგრეთვე რუსულიდან წვრილი წერილების თარგმნა წარმოადგენდა. ვაჟამ ორი დღე იმუშავა. მესამე დღის პერიპეტიებს იაკ. მანსვეტაშვილი შემდეგნაირად აღგვიწერს:

„მივეცი რუსული გაზეთი, მოვუხაზე ერთი ადგილი უცხოეთის ცხოვრების ამბებიდან და ვუთხარი:

- აბა, ლუკა, ეს ადგილი მალე გადათარგმნე, თორემ სტამბა ძალას გვატანს და მასალა კი ცოტა გვაქვს.

- მე საქმეებში გავერთე და ვაჟა დროებით გადამავიწყდა, მომაგონდა და ვუთხარი:

- რა ჰქენ, ლუკა, გადათარგმნე?

წინ დაწერილი ქაღალდი ედვა. ვიფიქრე, ეს სწორედ ნათარგმნი იქნება-მეთქი და ხელი დავავლე გადასათვალიერებლად. დავხედე, – ლექსია.

- ეს რა ამბავია, ლუკა? – ვეკითხები.

- თარგმანის სამაგიეროდ ეგ ლექსი დავწერე. თარგმნის მაგივრობას გასწევს.

ამავე დღეს ვაჟამ გამოგვიცხადა, რომ რედაქციას თავს ანებებს: მე აქ მუშაობას ვერ შევძლებო. რედაქციას თათბირი ჰქონდა და ასე გადავწყვიტეთ: მიგვეცა ვაჟასთვის თვეში ხუთი თუმანი და ვაჟას, სამაგიეროდ, ევალებოდა თვეში რაიმე ნაწარმოები უსათუოდ მოეწოდებინა“.

ეს მონათხრობი, რომელიც შემდეგ სხვადასხვა ვარიაციით ბევრმა თანამედროვემ გაიმეორა, ეკუთვნის იაკ. მანსვეტაშვილს, როგორც პირველ წყაროს და ამ ნიჭიერი ლიტერატორის შესანიშნავი მოსაზრებით მინდა დავასრულო ვაჟას ცხოვრების ეს მონაკვეთი: „დაუბრუნდა არწივი თავის საყვარელ მთებს და ასე და ამგვარად, მთის კაცი ვაჟა ჰკვებავდა სუსტს ქართულ მწერლობას, როგორც მთის პატარა ნაკადული, მდინარედ ქცეული, ჰრწყავს და სულს უდგამს ბარის გადამხმარ დედა-მიწას“ (მანსვეტაშვილი, 1936 : 108).

ერთხელ ვაჟას თავის მეგობრებთან განუცხადებია: ილიამ მითხრა, მარტო ლექსებს ნუ გადაყვები, მოთხრობებიც წერეო. ილიას, რა თქმა უნდა, მხედველობაში ჰქონდა ის გარემოება, რომ საქმე ჰქონდა იშვიათ გამონაკლის შემოქმედთან, რომელიც ერთნაირად ბრწყინვალე ნიმუშებს ქმნიდა მხატვრული აზროვნების ორივე სფეროში. ამის გავლენა იყო თუ ამის გარეშე, 1892 წელს ვაჟამ გამოაქვეყნა მისი შემოქმედების ერთი გვირგვინთაგანი, მოთხრობა „ქუჩი“. „ივერიის“ იმ ეგზემპლიარზე, სადაც ეს მოთხრობა დაიბეჭდა („ივერია“, 1822, N190), ილიამ მიაწერა დიდ რეცენზიებზე ტევადი ერთი წინადადება: „ქუჩი ისეთი რამ არის, რომ უკეთესი ძნელად შეიძლება... აფერუმ, ვაჟა ფშაველო“ (ჭავჭავაძე, 1999 : 256). ყოველივე ამის სიმბოლური გამოხატვა იყო საგურამოში ილიაობის ხალხმრავალ შეკრებაზე ილიას მიერ ვაჟასათვის გადაცემული ოქროს კალამი და მისი მიმართვა: „ჩემს სახსოვრად გქონდეს ეს! შენ შემდეგ მე აღარ შემფერის ლექსების წერა“ (შარაძე, 1990 : 105).

„ილიაობა“ საგურამოს მამულში ყოველწლიურად იმართებოდა ილია წინასწარმეტყველის ხსენების დღეს და ილია მასპინძლობდა

ქართული ინტელიგენციის საუკეთესო წარმომადგენლებს, მწერლებს, მსახიობებს, ქართული სიმღერისა და საგალობლების საუკეთესო შემსრულებლებს, სამღვდელოებას, ილიას პირადი მოძღვრის, ეპისკოპოს ალექსანდრეს (ოქროპირიძის) ხელმძღვანელობით; ილიას ახლო მეგობრის და თანამებრძოლის, ილია წინამძღვრიშვილის სასოფლო-სამეურნეო სკოლის 100 მოსწავლეს. როგორც ჩანს, ვაჟა ილიას სასურველი სტუმარი იყო ილიაობაზე და ამასთან დაკავშირებით საინტერესო ეპიზოდს გადმოგვცემს მისი შვილი, ვახტანგ რაზიკაშვილი:

„ფშავში სხვადასხვა პირისგან გამიგონია, რომ ვაჟამ ილიაობას იცოდა საგურამოში ჩამოსვლაო. ერთხელ, ილიაობა დღეს, ილიას ეთქვა მეჯინიბესთვის: ვაჟას ცხენს ღვინო დაალევინეთ, დაათვრეთ, რომ ვაჟა ამაღამ დავტოვოთო! მეჯინიბესაც კაკლის ქვეშ დაბმულ ცხენისთვის დაულევინებია ღვინო. ვაჟას მართლა მოუნდომებია ღამით ფშავისაკენ წასვლა. ბევრი ეხვეწა თურმე ილია: ნუ წახვალო, მაგრამ ვაჟას არ დაუშლია. გამოსულა ცხენთან და... რას ხედავს! მისი ცხენი კაკალზე მიყუდებულა ზურგით. ვაჟას იმ წამსვე გაუგია, რომ ცხენი ილიამ დაუთრო. მთვრალი ცხენით, მითუმეტეს ღამით, ფშავში წასვლა როგორ შეიძლებოდა. შემობრუნებულა ისევ შინ. დამსწრეთ ბევრი უცინიათ. ვაჟას უთქვამს: – ილიას ჩემი დათრობა სურდა და, მე რომ ვერ დამათრო, ცხენიღა დამითრო. აბა, მოიტათ ახლა, დამალევინეთო! (რაზიკაშვილი, 1961 : 156).

ორი გენიოსის სულიერი სიახლოვე, როგორც ჩანს, მათი პირადი ურთიერთობების გახანგრძლივებასაც ესწრაფოდა.

მიუხედავად ასეთი აღიარებისა, ილიას შეუვალობა და ობიექტურობა ვაჟასთან ურთიერთობებშიც გამომჟღავნდა. 1904-1905 წლებში ვაჟამ თარგმნა შილერის „ორლეანელი ქალწული“ და, როგორც სათანადო მასალებიდან ჩანს, მისი გამოცემით და ქართულ თეატრში დადგმით დიდად იყო დაინტერესებული.

ვაჟამ თარგმნილი პიესა გამოცემის თხოვნით „წერა-კითხვის გამავრცელებელ საზოგადოებას“ გადასცა, ამ საზოგადოებამ კი ილიას სთხოვა, გამოეთქვა თავისი მოსაზრება თარგმანის თაობაზე.

ეს თარგმანი ილიამ დაიწუნა, ვაჟა-ფშაველას ნიჭის შესატყვისად ვერ დაინახა, მაგრამ „საზოგადოებას“ პასუხი ტაქტის იმ ფარგლებში გასცა, რომ ვაჟა-ფშაველას ავტორიტეტს ჩრდილი არ მისდგომოდა:

„წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების გამგეობას: თარგმანი „ორლეანელი ქალისა“ მე არ მომეწონა. უმორჩილესად ვთხოვ გამგეობას, მარტო ჩემს აზრს არ დასჯერდეს და სხვებსაც ვისმე გაასინჯოს თარგმანი.

ვაჟა-ფშაველა ჩემს თვალში იმოდენად პატივსაცემი მწერალია, რომ მის ნაწარმოების დასაფასებლად საკმაო არ არის მარტო ერთი კაცის აზრი და შთაბეჭილება“ (ჭავჭავაძე, 1961 : 393).

ილიას ამ შეფასებამდე ს. ფირცხალავა დრამატული საზოგადოების სახელით ვაჟას ატყობინებდა – როგორც კი მიიღო ეს წერილი, დაუყოვნებლივ აფრინე შენი „ორლეანელი ქალი“, მაგ პიესით გაიხსნება სეზონი 23 სექტემბერს, ამიტომ ეხლავე უნდა შევუდგეთ მზადებასო. მაგრამ ვაჟამ პიესის წარდგენა დააგვიანა და ს. ფირცხალავას მეორე წერილი საყვედურით იწყება: - რა ამბავია? ეს მეორე წერილს გწერ, დეპეშაც გამოგიგზავნეთ, სად არის შენი „ორლეანელი ქალი“? აუცილებლად უნდა ვითამაშოთ ეგ პიესა და რაც შეიძლება მოკლე დროში გამოგზავნე დაუყოვნებლივ“. წარადგინა თუ არა ვაჟამ თარგმნილი პიესა, საქმეებიდან არ ჩანს, - მიუთითებს სოლ. ყუბანეიშვილი, მაგრამ დრამატული საზოგადოება ამ საკითხს 1909 წელს კვლავ დაბრუნებია. სამწუაროდ, ამ ეტაპზეც ვერ მოხერხდა პიესის სრულად დაბეჭდვა, მხოლოდ ნაწილი „გამოთხოვების“ სათაურით დაიბეჭდა გაზ. „დროებაში“ (1909 წ. N101)“ (ყუბანეიშვილი, 1937 : 448, 449].

„ორლეანელი ქალწულის“ ეპიზოდი ერთადერთი და გამონაკლისია ილიასა და ვაჟას ხანგრძლივ შემოქმედებით ურთიერთობებში, როდესაც ერთ კონკრეტულ ნაწარმოებზე მათი შეფასებები გაიყო. ჩვენ მიერ წარმოდგენილი მასალიდანაც აშკარაა, რომ ეს მართლაც გამონაკლისია და დანარჩენ შემთხვევაში ილია იყო ის „ქურუმი“, „ბერმუხა“, „აზრის ტიტანი“, რომელიც მისი ავტორიტეტით გადაეფარა ახლადმოვლენილ გენიას და ბოლომდე უპატრონა. ეს პატრონაჟი არ გამოიხატებოდა მხოლოდ უგემოვნო და ხშირად გაუნათლებელი კრიტიკოსების გამოხდომებისას, არამედ ოფიციალური სტრუქტურების, კერძოდ, ცენზურის მიმართაც.

ცენზურა მონარქიულ-ტოტალიტარული სახელმწიფოს მთავარი „სულის შემხუთველი“ ორგანოა და ამგვარი პოლიტიკური სისტემის არსებითი შემადგენელი ნაწილი. მისი ფუნქციონირების შედეგია, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ეროვნული მოღვაწეების ბევრი ნააზრევი, იდეა, დებულება შთამომავლობისთვის დაკარგულია ან, როგორც ილია იტყოდა, თავად ავტორის მიერ შეგნებულად „აბუნდოვნებული“, ძნელად გასაგები, შეპარვით ნათქვამი: „ამ წერილს თირკმელები განგებ ამოვაცალეთ და შუა წელი გამოვსჭერით, რომ თავსა და ბოლოს მაინც ნება ჰქონოდა ქვეყანაში გამოსვლისა“ (ჭავჭავაძე, 1955 : 64). არც ისეთი შემთხვევა იყო გამონაკლისი, როცა ილია ცენზორის მეტისმეტი „ყურადღების“ გამო დაწყებულ სტატიათა ციკლს მიატოვებდა, აღარ აგრძელებდა. მიუხედავად იმისა, რომ ილიას ზოგიერთ თხზულებას მკვლევრები სამართლიანად „საპროგრამოს“ უწოდებდნენ, ისეთი გამოკვლევა, რომელშიც სრულყოფილად აისახებოდა ილიას პოლიტიკური მსოფლმხედველობის ძირითადი მახასიათებლები, ჩამოყალიბებული თეორიის დოქტრინის სახით, არ არსებობს. მიგვაჩნია, რომ ამის მიზეზი შეიძლება სწორედ ცენზორის დაუღალავი მაკრატელი იყო.

ბუნებრივია, რომ ვაჟას ჰუმანიტარული და თავისუფლების იდეებით განმსჭვალული პოეზია ცენზურის ყურადღების გარეშე ვერ დარჩებოდა. თავად ვაჟა მიუთითებდა, რომ „ბევრს ჩემს ნაწერებს ცენზურის თვალის ასახვევად განგებ ვუწერდი „ძველისძველი ამბავიო“, „ზღაპარიო“, „თქმულებანიო“, „სიმღერაო“ იმ მოსაზრებით, რომ დაბეჭდვის დროს დაბრკოლება არა ჰქონიყო“.

ილიას დიდი მზრუნველობა და მხარდაჭერა, განსაკუთრებით ახალგაზრდა შემოქმედისადმი, კარგად ჩანს არტემ ახნაზაროვის მოგონებიდან, რომელიც ვაჟას ერთი ლექსის მიმართ ცენზორის დამოკიდებულებას ეხება. უნდა ითქვას, რომ ეს პიროვნება ხანგრძლივი პერიოდის მანძილზე „ივერიის“ თანამშრომელი იყო და ილიას მაშინ დაუდგა მხარში და დაიცვა მისი პიროვნება და მოღვაწეობა, როცა ეს მხოლოდ „ორმა თუ სამმა“ მოღვაწემ გაბედა და უმრავლესობამ სიჩუმე არჩია. მისი გადმოცემით, 1886 წლის მაისის დამლევს „ივერიაში“ იბეჭდებოდა ვაჟა-ფშაველას ლექსი, რომელიც ასე იწყებოდა: „ერთხელც იქნება, მოვკვდები, მივებარები მიწასა“. 24 მაისს, საღამოს, როცა ცენზორისაგან რედაქციაში საცენზურო ფურცლები დაბრუნდა, აღმოჩნდა, რომ ლუკა ისარლოვს (ლუკა სტეფანეს ძე ისარლოვი იყო კავკასიის საცენზურო კომიტეტის წევრი) ამ ლექსში დასაწყისი სიტყვა „ერთხელც“ ამოეშალა. რადგან ლექსი დამახინჯებული იყო, ილიამ დაავალა არტემ ახნაზაროვს, წასულიყო ისარლოვთან და ეთხოვა, რომ ამ ამოშლილი სიტყვის დაბეჭდვის ნებართვა მიეცა. საინტერესოა ისარლოვის, იმდროინდელი ბიუროკრატიის ტიპური წარმომადგენლის, ახნაზაროვისეული დახასიათება: „ისარლოვი მომცრო ტანის კაცი იყო, მოკლე ხელ-ფეხიანი, ღიპიანი, მელოტი და ლოყები თურაშაულ ვაშლსავით მუქი წითელი ჰქონდა. როდესაც ლაპარაკობდა, სახეს საშინლად ჰმანჭავდა. ერთი სიტყვით, ცოცხალი საბუთი დარვინის თეორიისა. როდესაც გამოვუცხადე ჩემის მისვლის მიზეზი, მრისხანედ დაიძახა: რას ლაპარაკობთ, მაგის დაბეჭდვა ყოვლად შეუძლებელია. ეგ ღვთისა და სარწმუნოების წინააღმდეგია. ვიღაცა ფშაველია, ორჯერ ხომ არ უნდა სიკვდილი, ერთხელ უნდა მოკვდეს, ბევრჯერ სიკვდილი ვის გაუგონია?“

მას შემდეგ, რაც ახნაზაროვმა ილიას დაწვრილებით მოახსენა ცენზორის აღნიშნული არგუმენტები, ილია, „ეს საზოგადოდ მძიმე და დინჯი, ფეხზედ წამოვარდა, საშინლად გაწიწმატდა და ორივენი... ისარლოვის სახლის კარებს მივადექით... ისარლოვი მე თუ მრისხანედ დამიხვდა, ილიას დანახვაზე მთლად მოიკუნტა, შეიკუმშა და ერთი ორად დაპატარავდა“. ილიამ თავის რკინის ლოგიკით დაუმტკიცა ისარლოვს, რომ სიტყვა „ერთხელც“ ნეიტრალური ტერმინია, რომელიც არ შეიცავს ისეთ შინაარსს, რომელიც ცენზორის ყურადღებას უნდა იმსახურებდეს - პოეტი ამბობს, რომ ერთხელაც იქნება მოვკვდებიო, მაშ, რა უნდა ეთქვა, ორჯერ მოვკვდებიო, ხომ არ იტყოდა? – მიმართავდა

ილია. ისარლოვის ადრე მრისხანე ტონი მუდარით შეიცვალა: „რა ვქნა, კნიაზო, მაგ ლექსის წინააღმდეგი მეც არა ვარ, მაგრამ მაგას ეგზარხოსი მიაქცევს ყურადღებას და ერთი ხათაბალა ატყდება, სამსახურში აღარ დამაყენებენ. შესცვალეთ როგორმე ეს სიტყვა და მე ხელს მოვაწერ.

ილიას შეებრალა შეშინებული ისარლოვი და, რომ ვერაფრით დაიყოლია, თვითონ იმასვე ჩააწერინა „ერთხელც“-ის მაგივრად „როცა“ და ამ რედაქციით დაიბეჭდა კიდეც ეს ლექსი გაზეთში...“ (ყუბანეიშვილი, 1937 : 404), – აღნიშნავს ა. ახნაზაროვი.

კაპიტალისტური ელემენტების სწრაფმა შემოჭრამ ქვეყნის ეკონომიკასა და ფინანსებში ახალი იდეები და მიმართულებები გააჩინა ქართულ საზოგადოებრივ აზროვნებაში. განსხვავებული მოსაზრებები და კონცეფციები აისახა სათავადაზნაურო, საადგილმამულო ბანკში, რომლის დირექტორიც, დღიდან მისი დაარსებისა, ილია იყო. დაპირის-პირებამ ქართული საზოგადოებისათვის მტკივნეული ხასიათი მიიღო, რადგან დაპირისპირებული მხარეები ქართული აზროვნების ლიდერები აღმოჩნდნენ. გამართლდა ჩვენი დიდი მოღვაწეების: აკაკის, დიმიტრი ყიფიანის და სხვათა მიერ ადრე გამოთქმული შიში, რომ ბანკი, მიუხედავად მისი დიდი მნიშვნელობისა, ილიას ძვირფას დროს წაართმევდა, და ართმევდა კიდეც. არჩ. ჯორჯაძე მიუთითებდა, რომ „ილია ჭავჭავაძე გაზეთს თითქმის ჩამოეცალა. მეთაურობას უწევდნენ 1893-1894 წელს ა. ფრონელი და დ. მეველე. 1895 წლიდან კი ლალი“. ლალი ნ. ჟორდანიას ფსევდონომია და მკითხველს ალბათ გაუკვირდება მისი თანამშრომლობა ილიას გაზეთთან, მაგრამ გასათვალისწინებელია, რომ ეს პერიოდი სოციალ-დემოკრატიული იდეოლოგიის საწყისი ეტაპია. ამ პარტიის ლიდერები ჩამოყალიბების პროცესში არიან, მარქსიზმს მხოლოდ სწავლობენ და ჯერ კიდევ ბოლომდე გაუცხოებულნი არ არიან ეროვნულ პრობლემასთან. ამასთან, როდესაც ილიამ დაინახა, რომ ახალი, აგრესიული, კოსმოპოლიტური იდეოლოგია სწრაფად ეუფლებოდა მასების ცნობიერებას, მათი ეროვნულ რელსებზე გად-მოყვანა სცადა. ყოველივე ეს ჰქონდა მხედველობაში არჩ. ჯორჯაძეს, როცა ამ პროცესების შესახებ წერდა: „დასობას ჯერ გარკვეული სახე არ ჰქონდა და ამიტომ შეხვდებით ამგვარ უცნაურ მოვლენას“ (ჯორჯაძე, 1989 : 364-365).

ილიას მიერ „ივერიის“ მართვის სადავეების სხვა პიროვნებებზე გადაცემის შემდეგ აღმოჩნდა, რომ ზოგი მათგანი რედაქტორ-გამომ-ცემლის აღფრთოვანებას ვაჟას შემოქმედების მიმართ არ იზიარებდა. როგორც ილიას ერთგული თანამებრძოლი და „ივერიის“ თანამშრომელი არტემ ახნაზაროვი აღნიშნავს, ჯერ კიდევ ილიას რედაქტორობის პერიოდში, რედაქციის გარკვეული თანამშრომლები „...ილიას აღტაცებას გადაჭარბებულად სთვლიდნენ და არ იზიარებდნენ. მით უმეტეს, რომ ილია იტყოდა ხოლმე, ვაჟას შემდეგ მე ლექსების წერა აღარ შემიძლიანო“ (ყუბანეიშვილი, 1937 : 308).

1891 წლის ბოლოს „ივერიის“ რედაქცია არ ბეჭდავს ვაჟას მიერ წარდგენილ „თიანეთურ ფელეტონს“ კონკრეტული მიზეზის დაუსახელებლად. ამას მოჰყვა კიდევ რამდენიმე თხზულების და ლექსის დაწუნება და ჰონორარის არსებითი შემცირება, რასაც ვაჟა მწვავედ განიცდის. იმდროინდელი მიმოწერიდან ჩანს, რომ ამ ჰონორარზე იყო დამოკიდებული როგორც ვაჟას მრავალრიცხოვანი ოჯახის, ასევე მისი უმცროსი ძმის – სანდროს მატერიალური მდგომარეობა, რადგან ის სასწავლებელში იმყოფებოდა. დიდი ილიას მოუცლელობის გამო, ეტყობა, კონტროლირებადი ვერ ხდებოდა რუსთაველის ბადალ მგოსნად აღიარებული ვაჟას შემოქმედებითი და მატერიალური ურთიერთობების დალაგება ახალ რედაქციასთან. „ივერიაში“ გახშირდა ვაჟას საწინააღმდეგო ოპუსების ბეჭდვა, მაგრამ მის კულმინაციას წარმოადგენდა 1992 წლის 22 სექტემბრის „ივერიაში“ (N201) მეველის (დავით მიქელაძის) სტატია, რაც უდიდეს ზნეობრივ-ფსიქოლოგიურ დარტყმას წარმოადგენდა – ვაჟა გამოყვანილი იყო უგულო, მომხვეჭელ პიროვნებად, რომელიც პეტერბურგის „მშიერ სტუდენტებს“ ვალს არ უბრუნებდა. ამას მოჰყვა ვაჟას საპასუხო წერილი სტუდენტებისადმი, სადაც პოლემიკაში ყოველთვის ტაქტისა და ზომიერების დამცველი, უკვე დიდი პოეტი, მისთვის დამახასიათებელ ამ საზღვრებს გასცდა, რასაც შემდეგში ნანობდა კიდეც. თავის საპასუხო წერილში „მეველესადმი“, რომელიც ჟურნალ „კვალის“ 1894 წლის N48-ში ქვეყნდება, ვაჟა, როგორც რაინდული სულის პიროვნება და თავის ღირსებებში დარწმუნეული რაინდი, გულწრფელად ნანობს, თუ ისე თქვა, რაც არ უნდა ეთქვა სტუდენტებისადმი წერილში.

ამ არცთუ სასიამოვნო კამათის ნიუანსები სხვა ნაშრომში გვექნება გაანალიზებული. ამჯერად კი მთელ ამ ისტორიაში ჩვენ ერთი მეტად მნიშვნელოვანი ნიუანსი გვაინტერესებს, რასაც ლიტერატურის მკვლევრებიც მიუთითებენ: იმისათვის, რომ სრულად იქნეს აღდგენილი ილიას მეთვალყურეობის გარეშე დარჩენილი „ივერიის“ მესვეურთა პოზიცია, რაც გარკვეულად გამოხატავს მაშინდელი ქართული ინტელიგენციის ერთი და არც თუ უმნიშვნელო ნაწილის ეთიკურ-ესთეტიკურსა და, საერთოდ, ინტელექტუალურ დონეს, საჭიროდ მიგვაჩნია ამ მხრივ გაშლილი პოლემიკის ერთი მხარის წარმოჩენა, კერძოდ ის, რომ არც ვაჟას პასუხში და არც პოეტის დასაცავად გამოქვეყნებულ სტატიებში ერთი სამდურავი სიტყვაც არაა გაპარული ილია ჭავჭავაძის მისამართით, რომელიც ამ პერიოდში ჯერ კიდევ, ფორმალურად ითვლებოდა „ივერიის“ რედაქტორ-გამომცემლად. ეს ფაქტი თავისთავად იმაზე მეტყველებს, რომ მეველისაგან უსაზღვროდ დამცირებულ მდგომარეობაში ჩაყენებულ ვაჟას და მის ქომაგთ, კარგად აქვთ შეგნებული, ვინაა საქართველოსთვის ილია ჭავჭავაძის დიდი პიროვნება და ვინ კიდევ „ივერიის“ რედაქტორის სუროგატი – მეველე (ილიას კრებული, 2004 : 321].

ვაჟას კონფლიქტი „ივერიასთან“ დაახლოებით ერთი წელი გაგრძელდა. ვერ დავეთანხმებით სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ თვალსაზრისს, რომ ვაჟას დაძაბული ურთიერთობები შვიდ წელიწადს გრძელდებოდა. უფრო მისაღებად გვეჩვენება ვაჟას შემოქმედებითი მემკვიდრეობის სისტემური მკვლევრის, სოლ. ყუბანეიშვილის თვალსაზრისი, რომ ვაჟას მიერ „ივერიისადმი“ გამოცხადებული ბოიკოტი გრძელდებოდა 1895 წლის ივლისამდე. რიგი ავტორების მოსაზრებით, რასაც ჩვენც ვიზიარებთ, ვაჟას „ივერიასთან“ ურთიერთობის განახლების საფუძველი ილიასთან უნდა ვეძებოთ – შეუძლებელია, სხვა საქმეებით დაკავებულ ილიას ყურადღებიდან გამორჩენოდა ცხარე კამათი ჯერ კიდევ თავის „ივერიასა“ და მის ფავორიტ შემოქმედს, ვაჟას შორის.

არანაკლებ საყურადღებო და საინტერესოა ვაჟას დამოკიდებულება „ერის მოჭირნახულე მამისადმი“, „ეროვნული იდეოლოგისადმი“, „აზროვნების ბერმუხისადმი“, რადგან ვაჟა იყო ერთადერთი, მარტო კაცი, იმ ქართველ დიდ შემოქმედთაგან, რომელმაც თავისი მოზღვავებული ნიჭის ერთი ნაკადი ილიას ეროვნული იდეებისა და მისი პიროვნების დაცვისაკენ წარმართა მის სიცოცხლეშიც და მუხანათური მკვლელობის შემდეგაც.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. ევგენიძე, ი. ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. II. თბილისი, 2003
2. ვაჟა-ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად. ტ. IX. თბილისი, 1964
3. ვაჟა-ფშაველა, ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ. თბილისი. 1967
4. ვაჟა-ფშაველა, თხზულებანი (ახლად გამოვლენილი ნაწარმოებები), თბილისი, 1979
5. ივერია, (IX, N190), 1892
6. კიკნაძე, გრ. ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება. თბილისი, 1957
7. კიკნაძე, გრ. ლიტერატურის თეორიისა და ისტორიის საკითხები, თბილისი, 1978
8. ლაისტი, არტ. საქართველოს გული. თბილისი, 1963
9. მანსვეტაშვილი, იაკ. მოგონებები. ნახული და გაგონილი. თბილისი, 1936
10. მგალობლიშვილი, ს. მოგონებები. თბილისი, 1938
11. მინაშვილი, ლ. ლიტერატურული ნარკვევები. თბილისი, 2009
12. მღვიმელი, შ. ვაჟა-ფშაველა. მოგონებები. თბილისი, 1961
13. რაზიკაშვილი, ვ. მამაჩემი ვაჟა-ფშაველა. თბილისი, 1961
14. საიუბილეო კრებული, ილია-150. თბილისი, 1987
15. ყუბანეიშვილი, როლ. ვაჟა-ფშაველა. დოკუმენტები და მასალები. თბილისი, 1937
16. შარაძე, გ. ილია ჭავჭავაძე, ცხოვრება, მოღვაწეობა, შემოქმედება, ფოტომატიანე. წიგნი II. თბილისი, 1990
17. ჩიხლაძე, ნ. ვაჟა მოგონებებში. თბილისი, 1957
18. წოწკოლაური, დ. ლიტერატურული ნარკვევები. II. თბილისი, 2012

19. ჭავჭავაძე, ი. ტ. III (ათტომეული), თბილისი, 1953
20. ჭავჭავაძე, ი. ტ. V (ათტომეული), თბილისი, 1961
21. ჭავჭავაძე, ი. ტ. XV (ოცტომეული, სავარაუდო), თბილისი, 2007
22. ჭავჭავაძე, ი. ილია ჭავჭავაძის სიკვდილი და დასაფლავება. დასურათებული კრებული. თბილისი, 1907, 1989
23. ჭავჭავაძე, ი. ილია ჭავჭავაძე ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ. I. თბილისი, 1999
24. ილიას კრებული, ტ. II. თბილისი, 2004
25. ჯორჯაძე, არჩ. წერილები. თბილისი, 1989

OMAR GOGIASHVILI

ILIA AND VAZHA

(IDEOLOGICAL AGREEMENT ASPECTS)

Summary

The emergence of any creator, even a genius, in the creative arena is accompanied by some difficulties, and such events can be recalled when the early stage of great talent has gone unnoticed by the public.

In such a case, a righteous, objective word of the second genius, already universally recognized, about the great authority of the novice genius, which can become a leader in the consciousness of the nation, „ guardian angel " is necessary, especially more, For a genius who has been overwhelmed by cognitive thinking and poetic art, who searches for the relationship between nature and the main events of society and the rule of law have been found to be inaccessible to some sections of society, including some educated intellectuals, And the brilliant poetry – provincial and unacceptable, conveyed in the Pshav dialect.

As soon as Vazha appeared in the fiery arena, Ilia, the father of Georgian intellectual thought, he was great, and his level of genius was raised above her own creativity (poetry). For Ilia, Vazha was a living example of poetic perfection, and Ilia was a wise figure for Vazha, a national figure, the author of the most acceptable theories and concepts for the survival of the country. That is why we say that Vazha, as a creator and public figure, is also a testament to Ilia's political worldview and practical actions, and a worthy extension of his work.

In the history of Georgian political thought, two distinct genious figures – Ilia and Vazha – had common goals, and their methods of achieving goals did not differ greatly from each other, and it conditioned their ideal unity. When we say that Ilia's influence on Vazha's creativity was predominantly ideological, we take into account the fact that Vazha, as a thinking poet and figure, was formed around the spiritual world of Ilia, and when the young genius greedily explored the spaces of thought, his foremost ideological nourishment became the socio-political concepts of Ilia.

Vazha was the only man, a great georgian genius, who, in one stream of his gifted talents, protected Ilia's national ideas, even after the murder.

ელდარ ნადირაძე

„ეტრუსკები - ანტიკური სამყაროს ტრიტაგონისტები“

წინ მიდევს აკადემიკოს რისმაგ გორდეზიანის შესანიშნავი ნაშრომი- „ბერძნული ცივილიზაცია“, რომელიც, არ ვიცი, უკვე მერამდენედ მაქვს გადაკითხული და მისი ყოველი წაკითხვისას არ შეიძლება, ახალი მღელვარებით, გულს არ აღელვებდეს ამ წიგნის ყოველი სტრიქონი, განსაკუთრებით კი ის, რომელიც ამ ცივილიზაციაში ქართველური მოდგმის ხალხის როლსა და მნიშვნელობას ეხება. ესაა ოქროს ნამცეცები ჩვენი წარსული ისტორიისა და მათი ბრწყინვალება არა მხოლოდ ფასეულია როგორც ოქრო, არამედ ისაა წყარო სინათლისა, რომელიც მსოფლიო ცივილიზაციის გაღებულ კარებს გვიშუქებს.

ურთიერთობა წინარებერძნულ და შემდეგ ბერძნულ კულტურასთან ესაა საკუთარი შესაძლებლობის პროექცია, ესაა ლტოლვა და სურვილი იმყოფებოდე წრეში,რომლითაც შემოსაზღვრულია ძველი მსოფლიოს ცივილიზაცია. აქ დგომას მხოლოდ სურვილი არ შველის... „ყველაფერი მხოლოდ საქმეაო“ აკი ამბობს მოციქული და ჩვენი წინაპრებიც, საქმითა თუ სიტყვით, მიილტვოდნენ რათა დამკვიდრებულიყვნენ ამ წრეში. დამკვიდრების ეს ხანგრძლივი პროცესი ურთულეს პრობლემებთან იყო დაკავშირებული, რომლის კლასიკურ მაგალითს წარმოადგენს გიორგი მთაწმინდელის დაპირისპირება ანტიოქიის პატრიარქთან. ის, რომ ვინმე გაგიღებს ამ შემოსაზღვრული წრის კარებს და გულით მიგიღებს, ფუჭი ოცნებაა და სხვა არაფერი. გრიგოლ ბაკურიანის დანაბარები, რომ პეტრიწონის მონასტერში არ შემოეშვათ ბერძნები,იმ მოტივით, რომ „არიან ბუნებით მძლავრნი და ანგაჰარნი...“ ესაა ერთი მხარე ამ ურთიერთობისა, მაგრამ აქვე წარმოდგენილია მისივე თეზა ამ ურთიერთობის აუცილებლობისა: „ნებით ღმრთისაითა ჭეშმარიტისა მართლმადიდებლობისა მათისა მიმდგომნი ვართ და აღმსარებელნი და მოწაფენი მათნი“. ბერძნული შემოქმედებითი გენიის გვერდით დგომა, მათთან მყოფობა და მოწაფეობა ეს მუდამ დიდი სახელი იყო ჩვენთვის და ესაა ინტერესი, რომელიც შეუძლებელია არ აღელვებდეს, როგორც მეცნიერს, ასევე ჩვენი ისტორიით დაინტერესებულ ნებისმიერ ადამიანს.

სწორედ ამ განცდით სავსემ, ამ დღეებში, ბატონი ვალერი ასათიანისაგან საჩუქრად მიიღე ბატონი რისმაგ გორდეზიანისა და მისი ყოფილი მოწაფის ქალბატონ ეკატერინე კობახიძის ახლახან გამოცემული ნაშრომი - „ეტრუსკები-ანტიკური სამყაროს ტრიტაგონისტები“ .

როგორც ნაშრომის შესავალშია ნათქვამი-“ესაა ერთგვარი გაგრძელება ანტიკური ცივილიზაციების იმ სერიისა, რომლის პირველი სამი ტომი ბერძნულ ცივილიზაციას მიეძღვნა”. ვჩქარობ აღვნიშნოსაზოგადოება კარგად იცნობს ამ ნაშრომებს და გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ ბატონმა რისმაგმა მის მიერ გაწეული შრომით, დიდი წვლილი დასდო ბერძნული კულტურის წარმოშობის და განვითარების ისტორიის კვლევის საქმეს. სავსებით ცხადია, რომ ქართველ მკითხველს,ბერძნული კულტურის ერთიანი კორპუსისა და მისი მნიშვნელობის შესახებ, ასეთი სრულყოფილი და ახალი მეცნიერული მიღწევებით გამდიდრებული ნაშრომები აქამდე არ ჰქონია.

რაც შეეხება ეტრუსკებსა და მათ ქვეყანას ეტრურიას, რომლსაც ეს ნაშრომი ეხება, მართალია ეთნიკური ნათესაობა არ აკავშირებდათ ბერძნებთან და ისინი იტალიის ტერიტორიაზე მხოლოდ ძვ.წ.X- IX საუკუნეებში ჩანან მოსულები,სამაგიეროდ ეტრუსკთა იდენტობის ჩამოყალიბებაში დიდი როლი ითამაშა ბერძნულმა გარემომ და „ბერძნულ სამყაროსთან ინტენსიური კონტაქტების დაწყებამ ბიძგი მისცა მათ კულტურულ აღმავლობას“. ეტრუსკები აქტიურად ჩაეწერენ ბერძნულ კულტურულ გარემოში,მათგან გადმოიღეს დამწერლობა,კარგად შეითვისეს საზღვაოსნო საქმიანობა, განავითარეს საქალაქო ცხოვრება და მხარი გაუსწორეს ბერძნულ კულტურას,თუმცა, არასდროს დაუკარგავთ თავიანთი ინდივიდუალობა და როგორც კულტუროსანმა ხალხმა თავისი წვლილი შეიტანა მედიტერანული ცივილიზაციის განვითარებაში. საგულისხმოა ისიც , რომ ეტრუსკებმა დიდი როლი ითამაშეს რომის სახელმწიფოს ჩამოყალიბებაში, რომლის სამი უკანასკნელი მეფე ეტრუსკული წარმომავლობისა იყო. ეტრურიის პოლიტიკური და ეკონომიკურმა აღმავლობამ თავის მწვერვალს VI საუკუნეში მიაღწია თუმცა V საუკუნისათვის მისი ძლიერება შეირყა, რომის პერმანენტული შემოტევების შედეგად ძვ.წ 90-88 წლებში საბოლოოდ დამარცხდა და დაექვემდებარა რომაულ სამოქალაქო სამართალს. ეტრუსკების ცივილიზაციამ ათ საუკუნეზე ცოტა მეტი მოიცვა, მერე დატოვეს ისტორიის ასპარეზი და მათი ეთნიკური ერთობა განილია რომაელი ხალხისა და იტალიკურ ტომების ერთობაში.

ეტრუსკების წარმოშობის შესახებ არსებობს რამდენიმე მოსაზრება. ამათგან გაცილებით მეტ ნდობას იმსახურებს ჰეროდოტეს ცნობა, რომელიც მათ ძირებს მცირეაზიას უკავშირებს. ზოგადად მიღებული შეხედულების თანახმად კი ეტრუსკულ ეთნოსში რამდენიმე კომპონენტის შეიძლება არსებობდეს და ამ კომპონენტში იგულისხმება მათი კავკასიური ძირებიც, რომლის შესახებ ერთ-ერთმა პირველმა თავისი მოსაზრება გამოთქვა ცნობილმა დანიელმა მეცნიერმა ვ.თომსენმა. ამ ეტაპზე არსებული არქეოლოგიურ მონაცემებზე დაყრდნობით მეცნიერებისაგან გამოთქმულია ვარაუდი, რომ ეტრუსკების ეთნოგენეზის ჩამოყალიბებაში, ძვ.წ II ათასწლეულში, მცირე აზიიდან მიგრირებული ტალღასთან ერთად ამ პროცესში მონაწილეობდნენ შავიზღვისპირეთიდან წამოსული ემიგრანტები.

როგორც ცნობილია, ენობრივი მონაცემები არის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სფერო სადაც შემონახულია არქაიკის ყველაზე ნათელი ფაქტები. ამიტომ, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ცნობილმა მეცნიერის ჯონ ფურნიეს აზრი იმასთან დაკავშირებით, რომ „ეტრუსკული ენა მსგავსად პელასგურისა,არსებით მიმართებას ავლენს ქართველურთან“. ამ მოსაზრებამ თავისი გაშლა და გაფართოება ჰპოვა რისმაგ გორდეზიანის ისეთ მნიშვნელოვან ნაშრომებში როგორებიცაა: „ეტრუსკული და ქართველური“, მედიტერანული და ქართველური“, „წინარებერძნული და ქართველური“. ვიტყვი, რომ ახალი ნაშრომი „ეტრუსკები-ანტიკური სამყაროს ტრიტაგონისტები“ ფაქტობრივად გაგრძელებაა ამ კვლევებისა და წარმოადგენს უაღრესად წარმატებულ მცდელობას საფუძველი გაუმაგროს წინარექართველური სუბტრატის არსებობას ევროპული ცივილიზაციის მესაძირკვლეთა წიაღში. მე არ გახლავართ ენათმეცნიერი და არ გავკადნიერდები რაიმე შეფასება მივცე ამ ნაშრომში მოტანილი ენათმეცნიერულ მოსაზრებებს, თუმცა,სიამოვნებით ვიკისრებ მკითხველს მივაწოდო რამოდენიმე ძირითადი დასკვნა ბატონი რისმაგ გორდეზიანის ნაკვლევისა, რომელიც ამ მოსაზრებებს ასაბუთებს: მეცნიერის აზრით: 1. „კავკასიური, უპირატესად ქართველური ტომების ერთი ნაწილის მიგრაციის შემდეგ ძვ.წ.III-II ათასწლეულთა მიჯნაზე ეგეიდა ანატოლიის რეგიონში ეგეოსური სუბტრატის ბაზაზე უნდა წარმოქმნილიყო მინოსურ-დასავლეთანატოლიურ-პელასგურ ენათა ქართველურის მონათესავე ჯგუფი“ 2. „ეტრუსკულის ქართველურთან მიმართებას აქვს სისტემური ხასიათი და იგი ენათა შეპირისპირების ყველა დონეზე ვლინდება“ 3. „ყველა ქართველურ-პელასგურ-ეტრუსკულ ლექსიკურ შეხვედრაში ამოსავალი ქართული ფუძე ჩანს, რადგან იგი აღდგება საერთოქართველური ან ქართულ-ზანური ურთიერთობის დონეზე“. ყველა ეს წინადადება და მათში გატარებული აზრი ეყრდნობა დიდი სკრუპულოზურობითა და მოთმინებით (რაც დამახასიათებელია ბატონი რისმაგის ყველა ნაშრომისათვის) განხილულ ენათმეცნიერულ კვლევას და ნაშრომში მოტანილია აუმრავი ლექსიკური მასალა ამ შეხედულებათა დასასაბუთებლად.

როგორც წიგნის შესავალშია ნათქვამი ნაშრომის ის ნაწილი, რომელიც ეხება ეტრუსკთა მითოლოგიურ წარმოდგენებს, მათ რელიგიას და სოციალურ ყოფის ამსახველ პერიპეტიებს, ეკუთვნის პროფესორ ეკატირინე კობახიძეს. ჩემთვის როგორც ეთნოლოგისათვის ეს თემები უაღრესად საინტერესოა რადგან მიმაჩნი, რომ ადამიანთა ყოფაში დაფარული ელემენტების, ანუ ცხოვრების არააშკარა მოდელების წარმოჩენის გარეშე,ვერ შევძლებთ მივიღოთ სრული სურათი გარდასული ყოფის შესახებ. ამ შემთხვევაში მითოლოგია და რელიგია, როგორც უფრო ღრმა სფერო ადამიანთა შემოქმედებისა არ მაქვს მხედველობაში, მე ვამახვილებ ყურადღებას ადამიანზე,მის ქცევასა და ხასიათზე, მის ისეთ მისწრაფებებზე,როგორიცაა ტრადიცის შიგთავსი, მერე - გართობა, სიყვარული, სევდა, ერთგულება, განა ყველაფერი ეს არ გვანახა პომპეის

გათხრების დაკონსერვებული ყოფის გამომზეურებამ?. ადამიანი ყოველთის ადამიანი იყო და მასში ადამიანური ვნებები არ მოუტანია თანამედროვე ცივილიზაციას,როგორც ეს ზოგიერთებს მიაჩნიათ. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, მსურს ყურადღება გავამახვილო ნაშრომში მოტანილ ისეთ დეტალებზე, რომელიც გარკვეულწილად შეუწყობდა ხელს მედიტერანულ კულტურაში ქართველური მოდგმის ხალხთა მონაწილეობის მნიშვნელოვან ჰიპოთეზას.

პირველად შევეხები ქალთა თემას, რომელიც საკმაო ნათლადაა წარმოდგენილი ნაშრომში. ირკვევა, რომ ქალთა ემანსიპაციის მხრივ ეტრურიაში პრობლემა საერთოდ არ მდგარა და ქალის უფლება თითქმის აღმატებულიც კი ყოფილა კაცისაზე. სხვათაშორის, ძველ ისტორიკოსთა ნაწილი ეტრუსკი ქალების გადაჭარბებულ ქცევებზეც მიუთითებენ თუმცა,როგორცირკვევა,ამისტორიკოსებსკერძომიზნებიამოძრავებდათ და მათი გადაჭარბებანი ამ მიზნითაა გამოწვეული. ფაქტი კი ისაა, რომ ეტრუსკი ქალები არიან „ძლიერ ლამაზნი“ რაც უნისონში მოდის ქართველ ქალთა ცნობილ სილამაზესთან,ისინი ყოველმხრივ „თავისუფალნი“ არიან და აქტიურად ებმებიან პოლიტიკურ ცხოვრებაშიც კი, ესწრებიან და მონაწილეობებნ გართობა-თამაშობებში და მიუხედავად იმისა, რომ ერტუსკი მამაკაცები ოჯახში პირველები იყვნენ ისინი დიდ ანგარიშს უწევდნენ ქალის სიტყვას. ქართული საოჯახო ყოფის შემსწავლელ ეთნოგრაფიულ ნაშრომში უაღრესად ნათლადაა წარმოჩენილი ქალის უფლება- მდგომარეობა და იგი ხასიათდება ქალის პიროვნული თავისუფლების თითქმის ისეთივე ფორმით, როგორც ამას ეტრურიის საზოგადოებაში ვხედავთ, ამ პარალელის გასაძლიერებლად მოვიტანთ ორ სასიკვდილოთ შებმული მოშუღართა შორის ქართველი ქალისაგან მანდილის ჩაგდებით დაზავების წესს და ასევე ქალის კულტის არნახულ ფორმას, რომელიც ჩვენმა მეტყველების კულტურაშია დამკვიდრებული. კერძოდ ესაა დრო სადაც ქალი ყოველთვის წინ დგას მამაკაცზე, ასეთია მაგ: დედ-მამა, ცოლ-ქმარი, ქალ-ვაჟი, გოგო-ბიჭები, ბებია-ბაბუა, ბაბო-პაპა და სხვა.

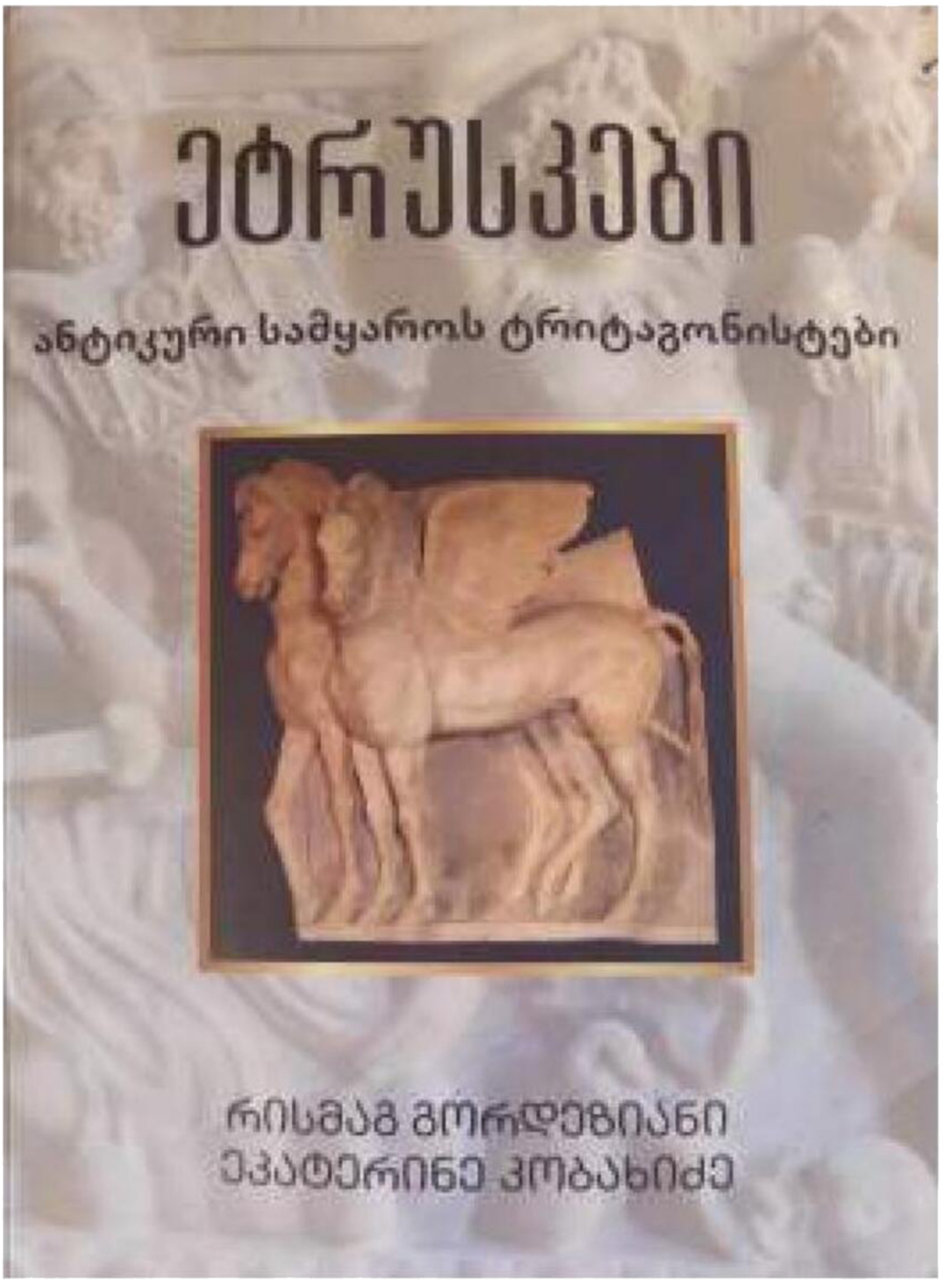
ეტრურიის მოსახლეობის უაღრესად დამახასიათებელ თვისებად განიხილება აგრეთვე ღვინისა და ქეიფის მიმართ განსაკუთრებული სიყვარული,რაზედაც ყურადღებას ამახვილებენ ძველი რომაელი ავტორები. ეს იყო იმდენად მოქმედი ტრადიცია, რომ ამ „გადამეტებულმა, გასტრო ფედონისტური ცხოვრების წესმა არ მისცა მათ თვითშეგნების ფორმირებისა და თვითგადარჩენის ინსტიქტით გამორჩეული მენტალიტეტის ჩამოყალიბების შესაძლებლობა“. სამწუხაროდ, ამ თვისების ტრადიციულობა ერთი-ერთზე ხმიანდება დღევანდელ საქართველოში და როგორც ისტორიიდან ვიცით წარსულშიაც არაერთ ხიფათს გადავყრივართ ღვინისა და ქეიფის მოჭარბებული სიყვარულის გამო. ზოგადად ფაქტი იმის შესახებ, რომ საქართველო ღვინის სამშობლოა და ეს ტრადიციული დამოკიდებულება ვაზისა და ღვინის მიმართ საქართველოდან გაეტანოთ აპენინის ნახევარკუნძულზე მიგრირებულ მოსახლეობას, სავსებით პოულობს თავის მართებულ ახსნას.

როგორც ნაშრომიდან ვტყობილობთ ეტრუსკების სახელი „ტირსენიელი“ ეტიმოლოგიურად დაკავშირებული უნდა იყოს კოშკთან, ციხე-სიმაგრესთან. ადამიანთა საზოგადოებრივი ცხოვრება უამრავ მაგალითს იცნობს სახელდების მატერიალური სფეროდან აღმოცენების შესახებ. ცხადია, რომ ტირსენელების სახელი ისე ვერ გაიგივდებოდა ციხესიმაგრიან საცხოვრისთან, თუ ისინი ასეთ ტიპის ნაგებობების მშენებლობაში განსაკუთრებულად არ იყვნენ გამორჩეულნი. ეს მომენტი უნებურად გვახედებს სვანური და რაჭული საცხოვრისისაკენ, რომელშიც გაერთიანებულია საცხოვრისისა და დაცვითი ნაგებობის ფუნქცია. როგორც ნაშრომშია აღნიშნული წინარებერძნულისათვის დამახასიათებელი turs/trus რაც ტირსენიელთა სახელის ფუძეს წარმოადგენს, პარალელს პოულობს ქართულ „დრუსო“-სთან. სულხან-საბას განმარტებით „დრუსო არს ზღუდე ქვისა მაღალი, კეთილად ნაგები კოშკოვანი“. აქედან გამომდინარე, ვფიქრობ, შესაძლებელია იმის დაშვება, რომ რაჭული „დუროოიანი სახლი“ (ან თუნდაც სვანური) გვერდით დავუყენოთ თითქმის მსგავსი ტიპის ეტრუსკულ ნაგებობას და დავუშვათ მათი ისტორიული ნათესაობის ვარაუდი, როგორც ეტიმოლოგიური ასევე არქიტექტორული კუთხით.

ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით ასევე იქცევს ყურადღებას ერტუსკების „მაღალყელიანი და აპრეხილცხვირიანი ფეხსაცმელი“, რომელიც მათ რომაელებამდე სცმიათ, აშკარაა, რომ ეს ფეხსაცმელი მათ სხვა სამყაროდან მოუტანიათ. ეთნოგრაფიაში ასეთ ფეხსაცმელს „ჭვინტიანი“ ჰქვია და იგი გავრცელებული იყო, როგორც ჩრდილო და სამხრეთ კავკასიის, ასევე წინა აზიის მოსახლეობაში. აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას აზრით: ჭვინტიანი ფეხსაცმელი ხასიათდება არქაული ფორმით და მისი ყველა ელემენტი ხურიტებისა და თეშუბ-ხეთელებისაგან მომდინარეა, მისი ფაქტობრივი იდენტურობა კავკასიურ-ქართულ მასალასთან ყველაზე მეტადაა თვალსაჩინო...

ეტრუსკულ-ქართული სამეურნეო იარაღთა იდენტურობას ხედავდა გიორგი ჩიტაია მეგრულ ოგაფას, იმერულ კავსა და ოჩოჩას კონსტრუქციაში, მეცნიერის აზრით წინა აზიის უძველეს აბორიგენ მოსახლეობას სხვა ტომებთან ერთად ეტრუსკებიც ეკუთვნიან, ამიტომ შემთხვევითი არ უნდა იყოს ასეთი მსგავსება.

ეს და სხვა, კიდევ ძალზე ბევრი და საინტერესო მეცნიერული ჰიპოთეზა, ვარაუდი და მიგნებაა მოტანილი ამ შესანიშნავ ნაშრომში, პირადად მე ძალზე მნიშვნელოვნად მიმაჩნია აქ წარმოდგენილი მასალა ეტრუსკთა მითოლოგიასა და რელიგიაზე, საიდანაც გამოვყოფდი მიცვალებულის კულტისადმი მიძღვნილ მონაკვეთს, რომელმაც განსაკუთრებული ასოციაცია გამიჩინა სვანურ ლიფანალის კულტთან მიმართებაში.


ეტრუსკები
ანტიკური სამყაროს ტრიტაგონისტები
რისმაგ გორდეზიანი
ეკატერინე კობახიძე

პროფ. იზა ჩანტლაძის ხსოვნას

(„ღუაწლი კეთილი მომიღუაწებიეს“)

ქართულმა სამეცნიერო საზოგადოებამ, ჩვენმა ენათმეცნიერებამ კიდევ ერთი აუნაზღაურებელი დანაკლისი განიცადა, 84 წლის ასაკში გარდაიცვალა პროფ. **იზა ჩანტლაძე**, ჭეშმარიტი პროფესიონალი, ქართველური ენების აღიარებული მკვლევარი, სვანურის შესანიშნავი მცოდნე, თავისი ქვეყნის ნამდვილი გულშემატკივარი და მოქალაქე, საქმის ერთგულებითა და ადამიანური ურთიერთობების უნარით დიდად დაფასებული როგორც ქართველი, ისე უცხოელი ქართველოლოგების მიერ.

ჩვენი უცხოელი კოლეგების აღიარებას იმიტომაც ენიჭება განსაკუთრებული მნიშვნელობა, რომ მათ არ სჩვევიათ და არც სჭირდებათ გადაჭარბებულად შეაფასონ ამა თუ იმ პიროვნების დამსახურება. მაგალითისამებრ, საქართველოს ერთგული გულშემატკივარი და მეგობარი, სულ ახლახან აღსრულებული გერმანელი ქართველოლოგი, პროფ. **ვინფრიდ ბოედერი** გასულ საიუბილეოდ ასეთი პროფესიული ნიშნადობით ულოცავდა ქალბატონ იზა ჩანტლაძეს:

„თქვენი იუბილე ჩვენ, ქართველოლოგებს, ბუნებრივად გვაძლევს შესაძლებლობას, სვანოლოგიის მომავლისა და მის წინაშე მდგარი გადაუდებელი საჭიროებების შეფასების მიზნით, **კიდევ ერთხელ მოწიწებით განვიხილოთ და შევაჯამოთ თქვენი მოღვაწეობა** და, წარსულის გამოცდილებიდან გამომდინარე, მომავლისთვის დასკვნები გამოვიტანოთ. პირადად მე თქვენს დამსახურებათაგან აქ მხოლოდ რამდენიმეს გამოვყოფდი განსაკუთრებულად, რომლითაც **თქვენ, როგორც ერთ-ერთმა მცირეთაგანმა საქართველოში, მეცნიერებას სვანური ენის შესახებ სიცოცხლე შეუნარჩუნეთ.**“

შემთხვევითი, ცხადია, არ გახლავთ სვანურის შესწავლაში ქალბატონი იზას მნიშვნელოვანი წვლილის წინ წამოწევა. ერთია ის, რომ ამით ხაზი გაესმის სვანური ენის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ქართველური ენების სტრუქტურისა და ისტორიის კვლევაში და ამ სფეროში იზა ჩანტლაძის სახელი უკვე იკავებს თავის ღირსეულ ადგილს. მაგრამ მთავარი ამ შეფასებაში არის ის, რომ ამ რაკურსით კონცენტრირებულად ჩანს მეცნიერის პიროვნების რამდენიმე არსებითი ასპექტი.

პირველი - ეს არის მოძღვართა ამაგის დაფასება. ძნელად მოიძებნება ისეთი პიროვნება, რომელიც ასე მოწიწებით ეპყრობოდეს და აფასებდეს მასწავლებელთა ყოველ სიტყვას. და ეს დაფასება გამოიხატება არა (არა მარტო) მათი მოსახსენიებელი სიტყვების თქმაში, არამედ მათი საქმის ერთგულად გაგრძელებაში. ყველამ იცის, რა მოწიწების საგანია ქალბატონი იზასთვის არნოლდ ჩიქობავას, ვარლამ თოფურიას, ქეთევან ლომთათიძის სახელები, მაგრამ მთავარია მათი სამეცნიერო მონაპოვრების შემდგომი განვითარება. მეცნიერის შემოქმედებითი ბიოგრაფია საუკეთესო დასტურია იმისა, რომ მის პროფესორებს უცთომლად დაუნახავთ მომავალი მკვლევრის ტალანტიც და მისი მიმართულებაც სწორად შეურჩევიათ. ქალბატონი იზას უშუალო წინამორბედსა და მოძღვარს, ვარლამ თოფურიას, საკუთარი ბიოგრაფიით ჰქონდა იმის გამოცდილება, თუ რა სირთულეებთან იყო დაკავშირებული ცოცხალი მეტყველების შესწავლა, მით უფრო, ისეთი ენობრივი უნიკუმისა, როგორიცაა სვანური. ამიტომაც ჯერ კიდევ სტუდენტი გოგონას შერჩევა ამ მიზნისათვის თავისთავად მეტყველებს თავად შერჩეულის ღირსებასა და რჩეულებაზე. ასეთი რჩეულის ბედი დაჰყვა იზა ჩანტლაძეს...

მეორე აღსანიშნი - მემკვიდრეობის დაცვაა. ნებისმიერი მეცნიერისა და მოღვაწის ღირსება უწინარეს იმით განიზომება, თუ რამდენად შეძლებს იგი, ერთი მხრივ, მემკვიდრეობითობის შენარჩუნებას, ხოლო, მეორე მხრივ, ნამემკვიდრევი აზრის მუდმივ განვითარებას. ეს იდეალური წონასწორობაა. რომელიმე ამ ასპექტის უგულებელყოფა სააზროვნო ანომალიას მოასწავებს. ქალბატონი იზას სამეცნიერო მოღვაწეობა ამ „წონასწორობის“ ჩინებული მაგალითია; მისი კვლევები უწინარეს დაფასებაა წინამორბედთა წვლილისა, ხოლო ამის საფუძველზე - ახალი სამეცნიერო აზრის განვითრება, რითაც გამსჭვალულია მისი ყოველი ძიება. განსაკუთრებულად ჩანს ეს დამოკიდებულება ისეთი მემკვიდრეობის მოვლაში, რომლის დასრულებაც წინამორბედებს ვერ მოუსწრიათ. ასეთ მძიმე ტვირთად გადმოჰყვა ვარლამ თოფურიას მოწაფეებს, მისი გარდაცვალების შემდგომ, ჯერ კიდევ დამუშავების პროცესში მყოფი „სვანური ლექსიკონის“ მასალები. წლების განმავლობაში, მიუხედავად რამდენიმე მცდელობისა, ვერავინ შეძლო ამ მასალებისათვის საგამომცემლო სახე მიეცა. იზას სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ მხოლოდ მან შეძლო, თავის უმცროს კოლეგებთან ერთად, „სვანური ლექსიკონის“ სარედაქციო სამუშაოები დაესრულებინა და გამოეცა. დღეს რომ ეს ლექსიკონი ყველა ქართველოლოგის სამაგიდო წიგნია, ეს ქალბატონი იზას დამსახურებაა.

მესამე ნიშნად სამეცნიერო პრინციპების დაცვა უნდა დავასახელოთ. ამ თვალსაზრისით ქალბატონი იზა ჩანტლაძე იყო თავისი მასწავლებლების, ქართული სამეცნიერო სკოლების მესაძირკვლეთა ყველაზე ერთგული მიმდევარი. სამწუხაროდ, დრომ მოიტანა მე-

თოდური „საზღვრების“ მოშლა, დარგობრივი სააზროვნო სივრცის ერთგვარი პროფანაცია. მით უფრო მნიშვნელოვანი წონა შეიძინა დარგობრივი წესების პრიციპულმა დაცვამ. ქალბატონი იზა ერთ-ერთი იმ მცირეთაგანია, ვინც არ და ვერ ეგუებოდა არაკორექტულობას სამეცნიერო აზროვნებასა თუ ქცევებში, შეეხება ეს ენობრივი კანონების გაუთვალისწინებლობასა თუ სხვისი პრიორიტეტის მიუთითებლობას (წინამორბედთა აზრის გათვალისწინება)... არაერთგზის ვყოფილვართ მოწმე იმისა, თუ როგორ უფრთხოდნენ ქალბატონი იზას შენიშვნებს სამეცნიერო შეკრებების მონაწილენი, ან რაოდენ ეძვირფასებოდათ მისი დადებითი შეფასება...

ეს ყოველივე პირველ რიგში შეეხება იზა-პედაგოგისა და იზა-აღმზრდელის მართლაც კეთილად გამვლენელ ძალასა და ენერგიას. რამდენ სტუდენტსა თუ, უბრალოდ, უმცროს კოლეგას მიუღია მისგან ის პროფესიული ცოდნა-ჩვევები თუ შემოქმედებითი მუხტი, რომელიც მთელი ცხოვრების განმავლობაში მართალ მეგზურად მიჰყვება მათ. ნამდვილად არ არის შემთხვევითი ის, რომ მის სამეცნიერო წრეში ნიჭიერება მაქსიმალურად ვლინდება შედეგებში. როგორც ლაღობით იტყვიან ხოლმე, იზა თვით სვანებს ასწავლის სვანურს. აქ ისევ ვინფრიდ ბოედერი უნდა მოვიხმოთ:

„...თუმცა არანაკლებ მნიშვნელოვანია, მშობლიურ ენაზე მოსაუბრენი ენის კვლევის ობიექტებიდან სუბიექტებად იქცნენ, რადგან მათ არა მხოლოდ საკუთარი ენის ბუნებრივი და ღრმა ცოდნა აქვთ, არამედ გარკვეულ პირობებში უკეთ შესწევთ თავიანთი ენების მნიშვნელობის წარმოჩინება, მათი ღირსების დაცვა და ამ ენების შენარჩუნებაზე ზრუნვა.“

„გარკვეულ პირობებშიო“, რომ ბრძანებს ბატონი ვინფრიდი, ამაში უპირველესად, ცხადია, კარგი გზის გამკვალავი, უცთომელი პროფესიული მეგზური იგულისხმება...

ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია ის, რომ ქალბატონმა იზა ჩანტლაძემ თავის მოწაფეებსა და უმცროს კოლეგებთან ერთად რამდენიმე განსაკუთრებული სამეცნიერო პროექტი განახორციელა. ზემოთ „სვანური ლექსიკონის“ შესახებ ვთქვით ორიოდე სიტყვა. ასევე განსაკუთრებული გამოხმაურება ერგო მისი და მისი გუნდის დიდი თავდადებით შექმნილ ნაშრომს „კოდორული ქრონიკები“. ნიშანდობლივია ისიც, რომ ამ წიგნის შექმნამ მცირედით უსწრო სვანეთის ძირძველი კუთხის, კოდორის ხეობის მუხანათურ ოკუპაციას რუსეთის მიერ. ქალბატონმა იზამ და მისმა სვანმა კოლეგებმა თითქოს წინდაწინ იგრძნეს მოახლოებული საფრთხე. უთუოდ დედათა ინტუიციის ამგვარი უცთომელი გამოვლენა იყო ის, რომ ამ ქალბატონებმა მთელი ყურადღება გადაიტანეს ისეთ შორეულ რეგიონზე, როგორიც დალის სვანეთია. ამით მათ ამ ისტორიული ხეობის უძვირფასესი ფოლკლორული და ენობრივი მასალა გადაურჩინეს მომავალ თაობებს და, რაც მთავარია,

ხეობის ისტორიის ძვირფასი ფურცლებიც - ხალხური ნარატივის ფორმითა და სიმართლით. როგორც იმ ახლო ხანებში დაგვიწერია, „კოდორული ქრონიკები“ ერთი დიდი ძეგლია, დადგმული თავად უღალატო და სხვათაგან ნაღალატარი კოდორელი სვანებისათვის.“ ცხადია, შემთხვევით არ იწყებს ქალბატონი იზა ამ წიგნს - მკვიდრთა დოკუმენტურ ავტობიოგრაფიას - ვაჟა-ფშაველას „კაი ყმის“ ფრაგმენტით და შემთხვევით არ უძღვნის მას სამშობლოსათვის თავდადებულ გმირებს!.. ამგვარი გულითადი სიტყვებით აფასებს საქართველოს თავდაცვის ყოფილი მინისტრი, გენერალ-ლეიტანანტი **დავით თევზაძე** ამ წიგნის მნიშვნელობას: „მრავალი წელი გაივლის ჩვენს ფუჭ ოცნებასთან ერთად და ერთადერთი რამ, რაც დავიწყებას გამოჰგლეჯს ხეობას დალისას, „კოდორული ქრონიკები“ იქნება მხოლოდ - არაჩვეულებრივი წიგნი, არაჩვეულებრივი ავტორების მიერ შექმნილი, არაჩვეულებრივი ქალბატონის, პროფესორ იზა ჩანტლაძის ხელმძღვანელობით“.

სანიმუშოა ქალბატონი იზას პროფესიული ურთიერთობები უცხოელ კოლეგებთან. მის ღვაწლს აღიარებენ და მასთან თანამშრომლობას დიდად აფასებენ ისეთი ცნობილი ქართველოლოგები და კავკასიოლოგები, როგორებიც არიან: **ბერნარ უტიე, ჰაინც ფენრიხი, ვინფრიდ ბოედერი, იოსტ გიპერტი, კევინ ტუიტი, ჯორჯ ჰიუიტი** და სხვ. ამ თანამშრომლობით განხორციელდა არაერთი საინტერესო კვლევა; მაგალითად, ჰაინც ფენრიხის თანაავტორობით შეიქმნა და 2003 წელს ფრიდრიხ შილერის იენის უნივერსიტეტში გამოიცა „ჩოლურულ-გერმანული ზმნათა ნუსხა“ (“Tscholurswanisch-Deutsches Verbenverzeichnis”), რომელიც სრულ მონაცემებს შეიცავს ჩოლურულის დიალექტური სახის განსაზღვრისათვის. იზა ჩანტლაძეს სვანურის დიალექტების თავისებურებათა და განსაკუთრებით ჩოლურულის კილოური ბუნების შესახებ საფუძვლიანი კვლევები აქვს ჩატარებული და იგი სვანურის ოთხ ცნობილ დიალექტთან მიმართებით ჩოლურულის (აგრეთვე - კოდორულის) მდგომარეობას 2012 წლის პუბლიკაციაში ამგვარად აფასებს: „ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ჯერჯერობით როგორც კოდორული, ისე ჩოლურული მეტყველება გარდამავალი დიალექტის შთაბეჭდილებას ტოვებს“. აღსანიშნავია, რომ ზემომითითებული ნაშრომის თანაავტორი ჰაინც ფენრიხი ჩოლურულს სვანურის მეხუთე დიალექტად მიიჩნევს.

მდიდარია იზა ჩანტლაძის მეცნიერული ბიოგრაფია და ამ გამოსათხოვარი წერილის ჩარჩოებში ყველაზე ნაკლულად დაგვრჩება მისი მოღვაწეობის ეს მხარე, რადგან შეუძლებელია თუნდაც ზოგად ხაზებში აჩვენო ის პრობლემატიკა, რასაც მეცნიერის კალამი შეხებია. მისი კვლევითი შესაძლებლობები უნივერსიტეტის პედაგოგებმა მე-2-3 კურსზევე დაინახეს და იმ ეტაპზე მისი ინტერესი მიმართული ყოფილა ბერძნული ლექსიკის კვალის ძიებისკენ ქართული ენის საგანძურში. მალევე მოდის სვანური ენის ხიბლი და იგი თანმიმდევრულად ყალიბდება როგორც სავანურის და, ზოგადად, ქართველური ენების

საუკეთესო მკვლევარი. იზა ჩანტლაძეს მომადლებული ჰქონდა შესანიშნავი ენობრივი ალღო, დიდი მასწავლებლებისგან ებოძა დარგის კლასიკური ცოდნა და მიღებული ჰქონდა „ფიცი“ ლინგვისტური კვლევის მეთოდებისა და პრინციპების ერთგულებისა. მისი სამეცნიერო კვლევის სივრცე მოიცავს ენის არსებობის არსებითად ყველა დონეს - ფონეტიკა-ფონოლოგიას, მორფოლოგიას, მორფონოლოგიას, სინტაქსს, ლექსიკოლოგიას,ეტიმოლოგიას,ონომასტიკას...დამისმიერდადგენილი კანონზომიერებანი და მიგნებული წესები მაღალი პროფესიული პასუხისმგებლობითა და სანდოობით არის გამსჭვალული. მხოლოდ დასახელებაც კი მეცნიერის ნაშრომებისა წარმოუდგენს თვალწინ დარგში მეტ-ნაკლებად გათვითცნობიერებულთ მისი კვლევითი ინტერესების მრავალმხივობასა და სიღრმეს: „ორფუძიანობის (resp. სამფუძიანობის) პრინციპი სახელთა პარადიგმატულ სისტემაში და მისი მიმართება აუსლაუტთან“, „შტო-გვარის აღმნიშვნელ სახელთა წარმოება და ბრუნება სვანურში“, „ნათესაობითი ბრუნვა და ეკონომიურობის პრინციპი ქართველურ ენებში“, „ლაბიალიზაციის ისტორიიდან სვანურში“, „საერთოქართველური *მშუე ფორმის რეფლექსები სვანურში“, „დიგლოსიისა და ბილინგვიზმის პრობლემა კოდორის (resp. დალის) ხეობის მოსახლეობის მეტყველებაში“, „ნიკო მარის უცნობი ხელნაწერი შრომები სვანური ენისა და სვანეთის შესახებ“ და სხვ. და სხვ. ამ უკანასკნელ დასახელებასთან დაკავშირებით არ შეიძლება არ აღინიშნოს ის, რომ ქალბატონმა იზამ, ზემოაღნიშნულ ტექსტების მოპოვებასთან ერთად, მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა სვანეთთან დაკავშირებული წყაროების მოძიებაში სხვადასხვა სიძველეთსაცავებში...

არ შეიძლება რამდენიმე სიტყვა არ ითქვას ქალბატონი იზას მოქალაქეობრივი „ვინაობის“ შესახებ. საზოგადოდ, ჩვენი ქვეყნის ისტორიის გათვალისწინებით, ქართველ მეცნიერს არასოდეს ჰქონია იმის ფუფუნება, რომ თვალი აერიდებინა საზოგადოებრივი პროცესებისათვის, განზე დასდგომოდა საკუთარი ხალხის ცხოვრებას. ეს მით უფრო შეეხება იმათ, ვისაც პრაქტიკულად უწევს ხალხის გარემოში ტრიალი, მათი შემოქმედებისა თუ რეალური ამბების შეკრება. მართლაც წარმოუდგენელია, პიროვნება სვანეთსა და სვანი ხალხის ბუნებას ეზიაროს და მასში მამულიშვილურმა გრძნობამ არ იღორძინოს! ახლა უმადური შრომა იქნება იმის განსჯა, მშობლიური გურიიდან გამოჰყვა ქალბატონ იზას პატრიოტული მუხტი თუ სვანეთის ამაყმა მთებმა გააღვივეს ის, მაგრამ ფაქტია, რომ იგი ფხიზელი დარაჯია ყოველი ქართულისა. ამის დასტურად, მისი სამეცნიერო ნამოღვაწარის გარდა, განსაკუთრებულად შეიძლება ეროვნული იდეის საავტორო სკოლის გახსნა, რომელსაც თავისთავად მეტყველი სახელი „კაი ყმა“ („აკადემოსი“) დაარქვა და რომელსაც ღირსეული მემკვიდრე, საკუთარი ქალიშვილი თამარი ჩაუყენა სათავეში. ვისაც ეს სკოლა და მისი აღსაზრდელები საკუთარი თვალით უნახავს, ნამდვილად არ დაუშურებია ამაღლებული

ქების სიტყვები, არც ჩვენებურს და არც უცხოელს! ქალბატონ იზას ჰქონდა მომადლებული ნიჭი, ღირსეულად დაეფასებინა კოლეგიალური ურთიერთობაც და პროფესიული აღიარებაც, თუნდაც სიტყვიერი. სახელდობრ, იგი გახლდათ ერთ-ერთი კანდიდატი არცთუ დიდი ხნის წინ გამართულ აკადემიის არჩევნებში და იგი ამ შესაძლებლობას, თავისი ღირსებისამებრ, ისეთი პატივი დასდო, ბევრს რომ თვით არჩევისათვის არ მიუნიჭებია ასეთი მაღალი მნიშვნელობა...

ქალბატონი იზა მაღალი სულიერი შემართებითა და უშრეტი სამეცნიერო იდეებით ემზადებოდა 85 წლის საიუბილეო თარიღთან შესახვედრად, იგი სიცოცხლის ბოლო დღეებშიც მუშაობდა იმ თემაზე, რომელიც სექტემბერში მე-4 ქართველოლოგიური კონგრესისათვის უნდა წარედგინა. განგების ნებით, მას აღარ დასცალდა ამ კონგრესის მონაწილეებთან შეხვედრა, მაგრამ სამუდამოდ შეუერთდა თავისი ძვირფასი მასწავლებლებისა და მასზე ადრე წასული კოლეგების დიდ ზეციურ დასს...

ქალბატონი იზას გარდაცვალებას კვლავაც წრფელი სიტყვებით გამოეხმაურნენ ჩვენი უცხოელი კოლეგები:

ბერნარ უტიე:

„ნამდვილად დიდი უბედურებაა ქალბატონი იზას გარდაცვალება. ასეთი პიროვნება საქართველოსთვისაც და სამყაროსთვისაც განძი იყო. ქალბატონი იზა ნამდვილად დიდი მეცნიერი იყო, ღრმად უყვარდა სვანეთი და სვანური ტრადიციები, სვანური ენა და სვანები. არ ვიცი, დღეს ასეთი მკვლევარი თუ არსებობს საქართველოში, როგორც იყო ქალბატონი იზა და მუშაობს, როგორც [იგი] მუშაობდა. ნეტა გამოჩნდეს! აგრეთვე, არაჩვეულებრივი ადამიანი იყო. ვმეგობრობდით და მუდამ გულთბილი და უხვი ურთიერთობა გვქონდა.

დიდხანს დარჩეს მისი ნათელი ხსოვნა!“

ჰაინც ფენრიხი:

„პატივცემულო ქალბატონო თამარ,

თქვენ არ მიცნობთ, მაგრამ მე ვიცნობდი დედათქვენს, ქალბატონ იზას. მე, ასე ვთქვათ, დედათქვენის შორეული კოლეგა ვარ უცხოეთში. ერთმანეთს გვაკავშირებდა ქართველურ ენებზე მუშაობა და ასქართველოს სიყვარული. ახლა კი შეძრწუნებული ვარ, რომ ჩვენი ძვირფასი კოლეგა, სვანური ენის მკვლევართა სიამაყე და უშრეტი ენერგიის პატრონი, აღარ არის. ვიზიარებ თქვენს მწუხარებას დედათქვენის გარდაცვალების გამო.

დედათქვენი სიცოცხლის ბოლომდე ერთგული დარჩა ქართველოლოგიას და დაუღალავ მეცნიერულ შრომას. მან გერმანიაში სამართლიანად მოიპოვა შესანიშნავი მეცნიერის სახელი არა მარტო სვანური ენის გამოკვლევის სფეროში, არამედ საერთოდ ქართველურ ენათა შესწავლის და ენათმეცნიერების ფართო დარგში. მისი წიგნი „კოდორული ქრონიკები“ შეიცავს სვანურის კოდორული ტექსტების

მდიდარ მასალებს და ამით დედათქვენმა დიდი წვლილი შეიტანა თქვენი მშობლიური ენების შენარჩუნების საქმეში. არ დაგვავიწყდება დედათქვენის დიდი ღვაწლი ვარლამ თოფურიას და მაქსიმე ქალდანის „სვანური ლექსიკონის“ გამოცემასთან დაკავშირებით. მისი და მისი მოწაფეებისშრომისშედეგადმივიღეთსვანურილექსიკისაქამდეყველაზე სრული კოლექცია, რომელიც ახალ მასალას გვაძლევს ქართველურ ენათა ისტორიულ-შედარებითი გამოკვლევის გაგრძელებისთვის. თანაც ეს წიგნი ძალიან გვეხმარება სვანური პოეზიისა და პროზაული ტექსტების გაგებაში.

დედათქვენის ნაშრომები გვიჩვენებს, რომ ის მუდამ ცოცხლობდა სამშობლოს უსაზღვრო სიყვარულით და ეს მისი ნამოღვაწარი ჩვენ გვრჩება, თუმცა ის თვითონ აღარ არის. შევინარჩუნებთ კეთილ ხსოვნას.“

ავთანდილ არაბული

გასწორება

„მაცნეს“ 2022 წლის პირველ ნომერში (გვ.122-140) გამოქვეყნდა აკადემიკოს ინესა მერაბიშვილის სტატია „როგორ გვმართებს „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორის მოხსენიება“, სადაც პოემის მერვე სტროფის მაგალითზე პირველად არის გამოვლენილია სახელი „თამარის“ სამგზის ნახმარი კრიპტოგრამა.

სამწუხაროდ, სტატიის პუბლიკაციისას 136-ე გვერდზე გაიპარა უზუსტობა და სტროფში კრიპტოგრამის შემცველი ასოები არაა გამუქებული. ამიტომაც ამ სტროფს სათანადო ფორმით ხელახლა ვაქვეყნებთ:

მე, რუსთველი ხელობი**თა**, ვიქმ საქმესა ა**მა** და**რი**:
ვის ჰმორჩილობს ჯარი სპა**თა**, მისთვის ვხელობ, მისთვის **მკვდარი;**
დავუძლურდი, მიჯნურ**თა**თვის კვლა წა**მა**ლი არსით **არი**,
ანუ მომცეს განკურნება, ანუ მიწა მე სამარი.

რედაქცია



საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის სტამბა
თბილისი - 2024
რუსთაველის გამზ. 52

Georgian National Academy Press
Tbilisi – 2024
52, Rustaveli Ave.