

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

ენისა

და

ლიტერატურის

სერია

1 – 4. 1998

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე

Известия Академии наук Грузии

ენისა და ლიტერატურის
სერია

СЕРИЯ

ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ

თბილისი
ТБИЛИСИ

1—4. 1998

ჟურნალი დაარსებულია 1971 წელს

Журнал основан в 1971 году

სარედაქციო კოლეგია: გიორგი ციციშვილი (რედაქტორი), ზაზა
ალექსიძე, გურამ ბენაშვილი, თამაზ გამყრელიძე, ალექსანდრე გვახარია
(რედაქტორის მოადგილე), გურამ თოფური, გურა კვარაცხელია.

პასუხისმგებელი მდივანი გალაქტიონ ლლონტი

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ: Цицишвили Г. Ш. (редактор),
Алексидзе З. Н., Бенашвили Г. Д., Гамкrellidze Т. В., Гвахария А. А.
(зам. редактора), Кварацхелия Г. Ш., Топурия Г. В.

Ответственный секретарь Г. А. Глonti

ჟურნალის ეს ნომერი გამოდის არანაყოფიერად სახელობის
ენათმეცნიერების ინსტიტუტის დაფინანსებით

© „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია,
1998, № 1—4

რედაქციის მისამართი: თბილისი, 380060, დ. გამრეკელის ქ., № 19, ტელ. 37-24-07
Адрес редакции: Тбилиси, 380060, ул. Д. Гамрекели, 19, телефон 37-24-07

გადაეცა წარმოებას 25. 3. 98; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 30. XII. 99;
ქაღალდის ზომა 70 X 108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა; პირ. ნაბეჭდი თაბახი 16;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 18,5; ტირაჟი 250; შეკვეთა № 112.

საწარმო-საგამომცემლო გაერთიანება „მეცნიერება“,
თბილისი, 380060, დ. გამრეკელის ქ., № 19

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წ ე რ ი ლ ე ბ ი

თ. კალანდია, ვასილ ბარნოვი — „უიღბლოთა“ მემკვიდრე	5
მ. კანტუარაია, ვაჟა-ფშაველას პოემა „ძალღვრა ხიმიკაური“	9
ა. ხინთიბიძე, შაირი თუ ფისტიკაური (ვეფხისტყაოსნის ერთი სტროფის გამო)	22
თ. ბარბაქაძე, სონეტი XX ს. 40—90-იანი წლების ქართულ პოეზიაში	34
ი. მილორავეა, მხატვრული აზროვნების მოდერნიზაციის პროცესი და მოდერნისტული მოთხოვნის ძირითადი ტენდენციები	50
მ. ბადრაიაშვილი, მხატვრული ხატი — შემეცნების ინტენცია	61
ქ. მეგრელიშვილი, ყვავილთა როლი გმირთა სულიერი მდგომარეობის გადმოსაცემად „ვის ო რამინსა“ და „ვისრამიანის“ მიხედვით	69
თ. ბოლქვაძე, სულხან-საბას „სიტყვის კონა“ და ენის კოდოფიციკლების პრინციპები	76
გ. თევზაძე, ქართული ლექსთწყობის კომპიუტერული კვლევის საფუძვლები	83
ქ. ბეზარაშვილი, ბაძვის ცნების ახალი, ქრისტიანული ასპექტი ეფრემ მცირესთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში	89
მ. რაფავეა, ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი მოღვაწეობიდან	129
თ. ოთხმეზური, ეფრემ მცირის „შეისწავენი“ გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიული საკითხავების ბერძნული წყაროს შესახებ	138
ნ. ქაჩაია, ზიარების საგალობელი იოანე ოქროპირის საღმრთო ლიტურგიაში	149
რ. გვარამია, „სვიმეონ სალოსის ცხოვრების“ არაბულ-ქართული ვერსიები	152
მ. ნანობაშვილი, ცნობები ეფესელ მძინარე ყრმათა და მათთან დაკავშირებული პაგიოგრაფიული თხზულების შესახებ	165
ნ. სულავეა, აბუსერიძის ტბელი — XIII ს. კრებულის (A-85) რედაქტორ-შემდგენელი	177
მ. ბარნაველი, იოვანე ნათლისმცემლის თავისკვეთის საკითხავის ქართული თარგმანი	183
კ. წერეთელი, ქართულ-ებრაული ურთიერთობისათვის	189
თ. ნოდია, თვეთა დასახელების ისტორიიდან რუსულ და ქართულ ენებში	203
ე. მეტრეველი, ტერმინ „ხანბაშურის“ გაგებისათვის	207
მ. რუსიეშვილი, ანდაზის ლინგვისტური სტატუსის თაობაზე	213
მ. იამანაძე, საქართველო ფრანგულ მოგზაურულ ლიტერატურაში	215
რ. ქურდაძე, ხმოვანმონაცვლე ზმნათა ფუძეებისაგან ნაწარმოები სახელები ქართულში	220
ნ. შენგელაია, „თითქმის“, „ლამის“, „კინაღამ“ სიტყვების სემანტიკური დახასიათება	224
მ. ჩიქობავა, შენიშვნები სპარსული „თუბალის“ შესახებ	232
დ. ჟღენტი, წარსული დროის მწკრივთა სემანტიკისათვის ქართულში	238
ტ. ფუტკარაძე, ლაბიოველარიზაციისა და პალატალიზაციის მიმართებისათვის	246

მ ო გ ო ნ ე ბ ა ნ ი

ო. კახაძე, მცირე მოგონებანი	251
-----------------------------	-----

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Т. Г. Каландия, «Неудачник» В. Барнова	5
М. Дж. Чантурая, «Дзаглика Химикаури» Важа-Пшавела	9
А. Г. Хинтибидзе, Шаири или Пистикаури (по поводу одной строфы «Витязя в тигровой шкуре»)	22
Т. Г. Барбакадзе, Сонет в грузинской поэзии XX века (40—90-ые годы)	34
И. В. Милорава, Процесс модернизации художественной мысли и основные тенденции рассказа	50
М. Г. Бадриашвили, Художественный образ — интенция познания	61
К. Ф. Мегрелишвили, Роль цветов при передаче душевного состояния героев (по «Вис о Рамин» и «Висрамиани»)	69
Т. Л. Болквадзе, Грузинский словарь Сулхан-Саба Орбелиани и принципы кодификации языка	76
Г. Д. Тевзадзе, У истоков компьютерного изучения грузинского стихосложения	83
К. П. Безарашвили, Новый христианский аспект понятия мимесиса в византийской риторической теории и у Ефрема Мцире	89
М. А. Рапава, Некоторые заметки о сборниках Ефрема Мцире с переводами гомилий Григория Назианзина	129
Т. З. Отхмезури, Заметки Ефрема Мцире о греческом источнике сборника литургических слов Григория Богослова	138
Н. Я. Каджая, Песнопение причащения в литургии Иоанна Златоуста	149
Р. В. Гварамия, Арабско-грузинские версии «Жития Симеона Салоса»	152
М. С. Нанобашвили, Сведения об агнографическом памятнике «Мученичество семи спящих отроков эфесских»	165
Н. В. Сулава, Абусерисдзе Тбели — редактор-составитель рукописи А-85	177
М. Г. Барнавели, Грузинский перевод гомилий «Головосечение святого Иоанна Крестителя»	183
К. Г. Церетели, К егриско-грузинским взаимоотношениям	189
Т. Т. Нодия, К наименованию месяцев в русском и грузинском языках	203
Е. П. Метревели, Толкование термина «Ханбашури»	207
М. Р. Руснешвили, О лингвистическом статусе пословицы	213
М. Ямандзе, Грузия во французской путешественнической литературе	215
Р. Ш. Курдадзе, Отглагольные, существительные, образованные от основ глаголов с чередующимися гласными в грузинском языке	220
Н. О. Шенгелая, Семантическая характеристика слов «litkmis», «lamis», «kinagam» в грузинском	224
М. Г. Чикобава, Заметки по поводу слова TUBAI в персидском	232
Д. Г. Жгенти, К семантике рядов прошедшего времени в грузинском языке	238
Т. А. Путкарадзе, К отношению лабиовеляризации и палатализации	246

Воспоминания

О. Кахадзе, Краткие воспоминания	251
--	-----

თეა კალანდია

ვასილ ბარნოვი — „უიღბლოთა“ მიმართიანე

ვასილ ბარნოვის რომანებსა და მოთხრობებს გამოქვეყნებისას არ გამოუწვევია შეხედულებათა, აზრთა სხვადასხვაობა. სალიტერატურო კრიტიკა სათანადოდ არ გამოხმაურებია ამ შესანიშნავი მწერლის ნაწარმოებებს, რომელთაც ქართულ ლიტერატურაში განავითარეს და განამტკიცეს შემოქმედების უმნიშვნელოვანესი და ურთულესი ჟანრი — ისტორიული მხატვრული პროზა. მწერლისადმი მიძღვნილ გამოკვლევებსა და მიმოხილვებში ვასილ ბარნოვი დახასიათებულია როგორც „დიდად ორიგინალური შემოქმედი“¹, რომელსაც „გააჩნია თავისებური პოეტური მეტყველება“², ხოლო „ოსტატობა ადის მხატვრული პროზის უმაღლეს მწვერვალზე“³. კრიტიკოსთა აზრით, ვასილ ბარნოვი „მთელი თავისი შემოქმედებით დაკავშირებულია ძველი ქართული ლიტერატურის ბრწყინვალე წარმომადგენლებთან“⁴.

XX საუკუნის ქართულ ლიტერატურაში ისტორიული რომანის, როგორც სპეციფიკური პოეტური ჟანრის, განვითარება, უშუალოდ დაკავშირებულია ვ. ბარნოვის სახელთან, „თავისი შესანიშნავი შემოქმედება მან მიუძღვნა ისტორიულ-მხატვრულ პროზას და გამოიმუშავა თავისებური მეთოდი ისტორიის ესთეტიკური ათვისებისათვის. ამ ხასიათის ნაწარმოებში ვ. ბარნოვი გამოჩნდა, როგორც საქართველოს წარსულის მცოდნე, რომელიც საფუძვლიანად გრძნობს ეპოქის მოვლენებს, იგი ჰქმნის მაღალმხატვრულ და კოლორიტულ ისტორიულ რომანებს“⁵.

ვასილ ბარნოვის სოციალური იდეები ყველაზე მკვეთრად იჩენს თავს მის მოთხრობებში. ამის გამო საკითხის განხილვისას ჩვენ დავეყრდნობით იმ მასალას, რომელიც სალიტერატურო კრიტიკის მიერ შედარებით სუსტად არის დამუშავებული. მწერლის მემკვიდრეობა შეიცავს რამდენიმე ათეულ მოთხრობასა და ნოველას. უდიდესი ნაწილი ამ ნაწარმოებებისა ვასილ ბარნოვის თანამედროვე ყოფის ასახვას ემსახურება. მწერალი ეხმაურება იმავე საკითხებს, რომლებიც დაისვა XIX საუკუნის დამდეგისა და XX საუკუნის დასაწყისის სხვა ქართველ კლასიკოსთა შემოქმედებაში. ამ თემის მხატვრული ასახვით ბარნოვი დამოუკიდებელი ხელოვანის სახელს იმკვიდრებს.

ვ. ბარნოვის მოთხრობა „მეჩვენა“ 1901 წელს არის დაწერილი. კ. აბაშიძე გაზეთ „ცნობის ფურცელში“ აქვეყნებს სტატიას „ტიპი უიღბლო კაცისა ქართულ ლიტერატურაში“ (ბარნოვი, „მეჩვენა“, მოთხ., „მოამბე“, № 2,

¹ გრ. ყიფშიძე, ვასილ ბარნოვი, შესავალი წერილი-ბიოგრაფია, წიგნში — ვ. ბარნოვი, თხზულებანი, ტ. I, ტფილისი, 1920, გვ. 4.

² გ. ქიქოძე, ვასილ ბარნოვი, შესავალი წერილი თბილისის აჩრდილებისა, ტფილისი, 1929, გვ. 5.

³ იქვე.

⁴ ა. გაწერელია, ვასილ ბარნოვი, კრებულში — „წიგნები და ავტორები“, თბ., 1994, გვ. 41.

⁵ შ. რადიანი, ვასილ ბარნოვი, „ლიტერატურული მემკვიდრეობა“, თბ., 1947, გვ. 106.

1901 წ.), რაც ერთ-ერთი საინტერესო გამოკვლევაა მწერლის მხატვრული პროზის თაობაზე.

ვ. ბარნოვის მიერ დახატული პერსონაჟი 900-იანი წლების გზააბნეული ინტელიგენცია. „ცხოვრებისაგან გათელილი კაცი, რომელსაც ფრანგები „რატეს“ (rate) ეძახიან და რუსები „ნუდაჩნიკს“⁶.

იოსებ სანდომიძეს უმაღლესი სასწავლებელი რუსეთში აქვს დამთავრებული. გამოსათხოვარი სადამო, რომელსაც ათიოდე ქართველი კურსდამთავრებული ესწრება, ჯანსაღი მომავლის რწმენით გამსჭვალულ ადამიანებს წარმოგვიდგენს. „სამშობლო“, „იდეალი“, „თავდადება“, — აი, მათი ძირითადი სიტყვები. სოსანას ერქარებოდა სამშობლოში მოსვლა. დარწმუნებული იყო, რომ შესდგამდა თუ არა ფეხს საყვარელ ქვეყანაში, მაშინვე დაადგებოდა კეთილ გზას. სამშობლოში დაბრუნებული სოსანა ილია ჭავჭავაძის მსგავს წვას განიცდის. აქ არის ცნობილი „ოთხი წელიწადის“ ამბავიც და ეჭვიც — „როგორ მიმიღებს ჩემი ქვეყანა“ და სხვა მრავალი აზრი, რაც ჭეშმარიტ მამულიშვილს მოუვა ფიქრად. „რომ სამშობლო მიწას ვემთხვიე, — ამბობს სოსანა, — ამით გულწრფელად მივესალმე მთელ ჩვენ ქვეყანას, როგორც მოსიყვარულე შვილი, ის ცრემლი, რომელიც თვალთ მომადგა მაშინ, ნეტარების ცრემლი იყო, იცი? ჩემ ცხოვრებაში ის წუთი იყო ყველაზე ბედნიერი და მშვენიერი, მაგრამ...“.

და აი, ამ „მაგრამით“ იწყება სულიერი კრახი სოსანასი. მწარე სინამდვილემ მალე დაარწმუნა, „რომ ცხოვრება ისე არ იყო მოწყობილი, როგორც სასწავლებლის ფანჯრიდან ჩანდა, რომ არ იყო კარგად მომზადებული, ამ ცბიერი, გულქვა, მოსისხლე ცხოვრებისათვის, თანაც სწამდა, რომ ეს ცხოვრება უკუღმართი იყო“.

გაუცრუვდათ „იდეალი“ სოსანას მეგობრებს და ობიექტულობის ჭაობში ჩაეფლნენ. ახალ იდეალად „ფული და სიამოვნება“ აქციეს. მოჰკიდეს ხელი ფულის შოვნის სხვადასხვა გზას, მათ შორის მექრთამეობასაც.

სოსანა, რომელმაც შეინარჩუნა შეურყვნელი ბუნება, გაერიყა ყველას, მარტოობას მიეცა და „სევდის ალების დასაშრეტად ნუნუას მიუჯდა“.

ცხოვრების პრაქტიკულ ცოდნას მოკლებული, ბრძოლის უნარის არმქონე სოსანა გამოსავალს ვერსად ხედავს. ამიტომ არის, რომ, როდესაც სოციალურ უბედურებას შინაური უბედურებაც დაერთო (ცოლის ღალატი), სოსანა თავს იკლავს.

ასეთი გახლავთ ვ. ბარნოვის მოთხრობის „უიღბლოს“ გმირი, იოსებ სანდომიძე.

„ჩვენ გვეგონია, — წერს კ. აბაშიძე, — ქართულ ლიტერატურაში პირველად ვ. ბარნოვმა მიაქცია ამ ტიპს ყურადღება. მართალია, ვ. ბარნოვი მხოლოდ გაკვრით იხსენებს იმ ტიპს, რომელიც მეტად საინტერესოა და საყურადღებო, ტიპი იმ ორიოდ კაცისა, „რომელთაც რაღაც მანქანებით შერჩენიათ საღი აზრები და პატიოსანი გრძნობები, მაგრამ გარიყული და განმარტოებული დარჩენილან და სევდას, სულით ობლობასა გრძნობდნენ. მართალია, ვერ დაგვიხატა ისე სავსებით ამ „უიღბლოს“ სულიც, ისე, რომ მის მეგობარსავით შეგვბლებოდა გვეთქვა: „ჰაი, ჰაი, მიუხვდი! გული მატკინა, ბევრი რამ გადაგვიშალა თვალწინ, რაც ისე ძვირფასი იყო ჩემთვის, მაგრამ რაც უწყალოდ შეიმუსრა, დაიფანტა, გაქრა ცხოვრების ეკლიან

⁶ კ. აბაშიძე, ტიპი უიღბლო კაცისა ქართულ ლიტერატურაში (ვ. ბარნოვი, „მეჩვენა“, მოთხრ., „მოამბე“, № 2, 1901 წ.), გაზ. „ცნობის ფურცელი“, 1901, № 1436, 15. IV, გვ. 2.

გზაზე. მივხვდი, რამ გატეხა ის ვაჟკაცი, რამ დაამარცხა ისე საზარლად“.

კრიტიკოსი ქართული ლიტერატურის „დიდ ნაკლულევანებად“ „ცალმსრივობას“ მიიჩნევს. მწერლებს თავისი ნაწარმოებების უმთავრეს საგნად, უმეტესად, აღებული აქვთ უბრალო ცხოვრება „მდაბიო ხალხისა“, ხოლო „ინტელიგენტთა ცხოვრების აღწერას კი ჩვენი მწერლობა, როგორღაც გაურბის, უფრთხის“.

როგორც სპეციალურ ლიტერატურაშია აღნიშნული, ქართველ ინტელიგენტთა სახეები საკმაოდ საინტერესოდ არის დახატული XIX ს. ქართულ მწერლობაში. კ. აბაშიძე წერს: „გ. ერისთავი შეეხო ჩვენის განათლებულის ახალგაზრდობის ტიპს და ისიც რამდენიმე კალმის მოსმით დაგვიხატა, კაცმა უნდა სთქვას, დიდად ნიჭიერად, ორიოდუე ტიპი, ცრუ-განათლებულის ივანესი „გაყრაში“ და მწარე სასაცილოდ გახადა რომანტიკოსი ბეგლარი. მას შემდეგ ი. ჭავჭავაძემ სცადა ოთხმოციანის წლების უფერულის ახალგაზრდობის სურათი მოეცა არჩილის სახით („ოთარაანთ ქვრივი“), სხვები კი ან არ შეჰხებიან, საკმაო ინტერესი ვერ აღუძრავთ ჩვენში ამ საგნის შესახებ (ვაჟა-ფშაველა, შ. არაგვისპირელი და სხვანი)“⁷.

ვ. ბარნოვის მოთხრობისადმი ინტერესი, კ. აბაშიძის აზრით, გამოწვეულია იმით, რომ მწერალი „ლიტერატურისათვის უცხო საგანს შეეხო და ჯერედ ახალი ხილი აგემა ჩვენს ლიტერატურას... პირველად სწორედ მან მიაქცია ყურადღება უიღბლო, უბედური და ბეჩავი იოსებ სანდომიძის მაგვარ ტიპს“⁸.

სალიტერატურო კრიტიკაში მიუთითებენ, რომ მოთხრობა „მეჩვენა“ თავისი შინაარსით ძლიერ უახლოვდება ჩეხოვის „იონიჩსა“ და არაგვისპირელის „ჰარამხანის სურათს“.

ვფიქრობთ, სამივე მათგანში იდეალით გატაცებული, უნიადაგო ინტელიგენტის სახე გამოიკვეთა. ჩეხოვმაც, არაგვისპირელმაც სოციალური პირობები წარმოადგინეს ადამიანის საუკეთესო მისწრაფებების დამხშობად. „პალატა №-ის“ ატმოსფერო ძირითადი მიზეზი იყო პიროვნების სულიერი კრახისა, მაგრამ ჩეხოვმაც და არაგვისპირელმაც ისევე, როგორც ბარნოვმა, ხაზი გაუსვეს იმასაც, რომ ადამიანს აუცილებლად უნდა ჰქონდეს უნარი ბრძოლისა, ამისათვის კი საჭიროა არა მხოლოდ „იდეალი“, არამედ ცხოვრების ცოდნაც. ბრძოლის უნარისა და გზის საკითხი სამივე მწერალმა სხვადასხვანაირად გადაჭრა. თუ ჩეხოვმა უკანასკნელ ნოველაში „საცოლო“ ადამიანების ხელით აგებული ბედნიერი ქვეყნის შესაძლებლობის ოპტიმისტური რწმენა გამოთქვა, არაგვისპირელმა მთელი რიგი ნოველებით წარმოგვიდგინა რევოლუციური იდეების ტრიუმფი. რაც შეეხება ბარნოვს, მან სოსანას მსგავსთა გამარჯვება გადადო იმ დრომდე, როდესაც დროთა დაუსრულებელ ბრუნვაში კეთილი ნათელი სავსებით დათრგუნავს ბოროტ ბნელს.

„ვასილ ბარნოვმა, — წერს კ. აბაშიძე, — თავის მოთხრობით მრავალი მწარე ფიქრი აღგვიძრა. გაგვახსენა რა ჩინებული და მშვენიერი ადამიანები ისპობიან და ჰქრებიან ჩვენს ცხოვრებაში, რადგან მათი ნაზი სული და გული ვერ უძლებს და ვერ იტანს შურით აღსავსე ჰაერს ჩვენის ცხოვრებისას; მიგვახედა ცხოვრების იმ საზიზღრობაზე, რომელიც საკლავად გახდომია ეგდენ მაღალ გრძნობასა და ფიქრს, მისწრაფებასა და ლტოლვილე-

⁷ იქვე.

⁸ იქვე.

ბას; მიგვახედა ამ ცხოვრების უსასოებასა და უნუგეშობაზე, მის უფერულობისა და მომწამლაუ თვისებაზე. თანაც ავტორმა სიგნალი მისცა ჩვენს მწერლებს, დროა, აქ, ამ ცხოვრებას მიაშუქოთ თქვენი ნიჭის ნათელი და სწორედ ამაში არის ვ. ბარნოვის უეჭველი დამსახურება"⁹.

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის გამოითქვა მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ვ. ბარნოვი ქართულ ლიტერატურაში ისტორიული რომანის ფუძემდებელია. მწერლის ნიჭის სიძლიერე სწორედ ამ ჟანრში გამოვლინდა. მისი რომანები „მიმქრალი შარავანდედი“, „ტრფობა წამებული“, „ისნის ცისკარი“, „დედოფალი ბიზანტიისა“ და სხვანი გვაოცებენ ავტორის უბადლო ცოდნით საქართველოს წარსულის, ისტორიულ მოვლენებში წვდომის უნარით, ამ თხზულებებს, ამასთანავე, ოსტატურად დამუშავებული, გამომგონილი სიუჟეტებიც ამშვენებს.

მწერალმა ინტელიგენტებისა და ხელოსნების პორტრეტების ან უკეთ ვთქვათ, სილუეტების მთელი გალერეა დაგვიტოვა, მას, „ამ მხრივ, ვერც ერთი ქართველი ბელეტრისტი ვერ შეედრება მეცხრამეტე საუკუნეში“¹⁰.

Т. Г. КАЛАНДИЯ

«НЕУДАЧНИК» В. БАРНОВА

Резюме

Богатое творческое наследие В. Барнова монографически исследовано. Наше внимание заострено на цикле социальных рассказов писателя, которые в грузинской литературной критике требуют тщательного рассмотрения.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის უახლესი ქართული ლიტერატურის განყოფილება.

წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

⁹ იქვე.

¹⁰ გ. ქიქოძე, რჩეული თხზულებანი, ტ. II, თბ., 1964, გვ. 401.

მამუკა ზანტურაია

ვაჟა-ფშაველას პოემა „ძალლიკა ხიმშიაური“

ვაჟა-ფშაველა პირველი პოეტი იყო, რომელიც ყველაზე ღრმად ჩაწვდა მთიელთა სულიერ ცხოვრებას, შეისწავლა მანამდის თითქმის ხელშეუხებელი, მთიელთათვის საარსებო უნივერსალური პრობლემები, რომლებიც, უპირველეს ყოვლისა, დაკავშირებულია თემისა და საზოგადოებრივი სტრუქტურის თავისებური წარმომადგენლის — პიროვნების — ურთიერთობასთან და ეს ურთიერთობა ასახა მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი წერის მანერით, სხვებისაგან გამორჩეული ინდივიდუალური პოეტური მსოფლგაგებით, ცხოვრებისა და ბუნების მანამდე მიუწვდომელი თვითმყოფადი გააზრებით. ცნობილია დიდი მგოსნის უაღრესად ინტიმური კავშირი თავის კუთხესთან. ცხადია, საკუთარ მხარესთან სისხლხორცეული ურთიერთობა შემოქმედის ინდივიდუალობის ბუნებრივი გამოვლინებაა. თამამად უნდა ითქვას, რომ ჩვენს ეროვნულ მწერლობაში ისე მძაფრად, ისე პირადულად ცოტას თუ განუცდია და გადმოუცია ეთნიკური კუთხის ცხოვრება, როგორც ვაჟას. ეს ფაქტია. მაგრამ ამ რეალობის ნაუცბადევად აღიარებამ და დეკლარირებამ ისეთი შთაბეჭდილება შექმნა, თითქოს ვაჟამ თავისი შემოქმედება მხოლოდ ვიწროდ შემოფარგლული კონკრეტული მასალით ასაზრდოვა და ამდენად მთის არტახებში მოაქცია. საბედნიეროდ, დღეს საჭირო არ არის იმის მტკიცება, რომ ვაჟას შემოქმედებაში სწორედ საერთო-სახალხო, საერთო-ეროვნული მოტივია უპირველესი. პოეტმა ქართველთა ეთნიკური ჯგუფის — ფშავ-ხევსურთა კერძო ინტერესები მთელი ერის საყოველთაო იდეალებს დაუკავშირა, ქართველი ხალხის საერთო ყოფას შეურწყა და შეუდულაბა და ზოგადეროვნული ჟღერადობით გამსჭვალა. ვაჟას მიერ ხორცშესხმული მთის შვილები სრულიად საქართველოს სულის გამომხატველნი არიან და თავიანთი თვისებებით, პრინციპებითა და შეხედულებებით ჩვენი ერის ერთიან ხასიათს გამოხატავენ.

თუ ეს ასეა, მაშ, რად გახდა საკამათო ვაჟას შემოქმედების ზოგადეროვნულობა? საქმე ის გახლავთ, რომ ვაჟას ნაწარმოებებში ყველაზე მეტად გამოაშკარავდა პოეტური ინდივიდუალობის განცდა. მთის დიდმა მგოსანმა საკუთარი თხზულებების ხორცშესახსმელად ჭარბად მიმართა ფართო საზოგადოებისათვის მანამდე პრაქტიკულად უცნობ მასალას (უძველესი ეთნიკური ერთეულის — ფშავ-ხევსურეთის — გვაროვნულ-თემური ცხოვრებიდან — უკიდურესად არაორდინალურს თავისი არქაული ყოფით, ტრადიციული ადათებით, თვითმყოფადი რიტუალებით, რელიგიურ-მითოლოგიური რწმენა-წარმოდგენებით, სამართლებრივ-მორალური ნორმებით, რაც საუკუნეთა განმავლობაში ყალიბდებოდა, მტკიცდებოდა, განიცდიდა გარკვეულ სოციალურ გარდაქმნებს, მაგრამ ეს სხვა კუთხის, განსაკუთრებით ბარის, მცხოვრებლებისათვის თავისი ადგილმდებარეობის გამოც თითქმის შორეული და მიუწვდომელი იყო). ვაჟასთვის ეს გახლდათ მხატვრული მასალა, რასაც უფრო ფართო თვალთახედვით სჭირდება განხილვა, ვიდრე მხოლოდ ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით. მაგალითად, პიროვნებისა და თემის ურთიერთობის საკითხი ამჟამად გაიაზრება,

როგორც პიროვნებისა და საზოგადოების პრობლემა, რაც დამახასიათებელია ყველა საზოგადოებრივი ფორმაციისათვის.

ვაჟას „კარჩაკეტილობას“ იმანაც შეუწყო ხელი (და ძირითადი საბაზი სწორედ ეს არის), რომ დიდი მგოსანი თავის ლექსებსა და პოემებში მთიელ ტომთა ცხოვრებას ასე „ჯიუტად“ აღწერდა ფართო მკითხველის ყურისათვის სრულიად მიუჩვეველი ფშაური დიალექტით, რასაც მისი პოეტური ენის უმნიშვნელოვანეს ნაკლად მიიჩნევდნენ. ვაჟას უწუნებდნენ იმას, რითაც ფასობდა მისი პოეზია. ვაჟა ხედავდა, რომ არ სურდათ ეწამათ ის, რაც მას ყველაზე მეტად სწამდა. ამიტომ უთქვამს დავით კლდიაშვილისათვის: „მე ამ ჩემი ენით მომწონს თავი, თორემ სხვა რა არის ჩემს ლექსებში და პოემებში“ ვაჟასთვის ფშაური დიალექტი არა მხოლოდ პერსონაჟთა ურთიერთობის ძირითადი საშუალება იყო, არამედ მხატვრული გამომსახველობის ერთ-ერთი უმთავრესი ხერხი. შეიძლება მკაცრ ნათქვამად გამოგვივიდეს, მაგრამ დიდი მგოსნისადმი წაყენებული მოთხოვნა, უარი ეთქვა დიალექტიზმზე, ნიშნავდა ვაჟას პოეზიის არა მხოლოდ შეუცნობლობას, არამედ მის უარყოფას. იმდენად უჩვეულო იყო ვაჟას მსოფლმხედველობრივი აზროვნება, მის შეხედულებათა სისტემის პოეტური დეკლარირება სამყაროს, საზოგადოების და ბუნების მოვლენებზე, მისი სტილურ-ენობრივი ქსოვილის თავისებურება და ლექსიკური მარაგის სპეციფიკა, რომ, მართალია, ვაჟას ბუმბერაზობა იმთავითვე აღიარეს, მაგრამ, ალბათ, მართალი ვიქნებით, თუ ვიტყვით, რომ მისი სიდიადის ყოველმხრივი და, რაც მთავარია, ჭეშმარიტი შეცნობა დღემდე გაჭირდა. ამაში „ბრალი“ მიუძღვის თვით ვაჟას გენიალობას, მისი პოეტური ფენომენის შინაგან რაობას. ქართული ლიტერატურის მკვლევრები ისევ ვალში არიან ვაჟას წინაშე, რადგან, მიუხედავად სხვადასხვა პერიოდისა და ასაკის, სხვადასხვა შესაძლებლობებისა და შეხედულებების ავტორთა უაღრესად მნიშვნელოვანი ლიტერატურულ-კრიტიკული გამოკვლევებისა, ჯერ კიდევ არ არის სრულყოფილად მოცემული ვაჟას შემოქმედების ამომწურავი ანალიზი ყველა იმ ასპექტის გათვალისწინებით, რომელთა შესახებაც მსჯელობის საშუალებას გვაძლევს გენიოსი შემოქმედი. ეს ბუნებრივიცაა: „ვაჟა ულევნიჭის პოეტი“, „ვაჟას ფანტაზიამ აღარ იცის მიჯნა“¹. ამიტომაც იმდენად უშრეტია ის თემები და მათგან მომდინარე მეტ-ნაკლებად ვიწრო თუ ფართო შინაარსის მქონე ცალკეული მოტივები, რომლებიც ვაჟას შემოქმედებას ასე უხვად ახასიათებს, რომ შეუძლებელია დროის გარკვეულ მონაკვეთში, როგორი ვრცელიც უნდა იყოს იგი, ყველა მათგანის გამომზეურება და გაანალიზება.

ამჯერად ჩვენი კვლევის საგანია ვაჟას ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი პოემა „ძალღიკა ხიმიკაური“², რომელიც ქართველ ლიტერატურათმცოდნეთა საგანგებო განხილვის საგნად დღემდე არ ქცეულა.

ჩვენი მიზანია, შევისწავლოთ ამ პოემის პრობლემატიკისა და მხატვრული სტრუქტურის არსებითი მხარეები, გავაანალიზოთ მისი პოეტიკის ძირითადი საკითხები.

„ძალღიკა ხიმიკაური“ ვაჟამ 1902 წელს შექმნა და მიუძღვნა ილია ჭავჭავაძეს. ამ დროს იგი უკვე მრავალი სახელგანთქმული ეპიკური თხზულების ავტორი იყო („მოხუცის ნათქვამი“, „გოგოთურ და აფშინა“, „ალუდა ქეთელაური“, „ბახტრიონი“, „სტუმარ-მასპინძელი“, „ივანე კოტორაშვილი“,

¹ გრ. კიკნაძე, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება, თბ., 1989, გვ. 5.

² ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. IV, თბ., 1964, გვ. 99.

„სისხლის ძიება“, „გველის-მჭამელი“). ამ შედეგებში გამოვლენილმა ვაჟას ნიჭის ელვარებამ ერთგვარად დაჩრდილა სხვა პოემათა ღირებულება საზოგადოების თვალში. მაგრამ დანარჩენ ნაწარმოებებშიც (ვაჟამ სულ ოცდაჩვიდმეტი პოემა დაწერა) დიდი მგოსნის ღრმა ნიჭის გამონაშუქი აშკარად ჩანს და ისინი საგანგებო შესწავლის ღირსნი არიან, რადგან აფართოებენ, აღრმავებენ ჩვენს წარმოდგენას ვაჟას მხატვრულ შესაძლებლობებზე.

„ძალღიკა ხიმიკაური“ ორთემიანი პოემაა, რომელშიც პიროვნული და პატრიოტული ვნებები ერთმანეთზეა გადანასკეული. პოემისათვის საყრდენია „კაი ყმის“ პრობლემა. აქ ერთმანეთთანაა შენივთებული პიროვნების ღირსების დაცვის და სამშობლოს სამსახურის მოტივი. პატრიოტიზმისა და საკუთარი მამაკაცური ღირსების შეულახაობის თემები ვაჟას ნაწერებში არასოდეს არ გამოირიცხავს ერთმანეთს, პირიქით, ერთმანეთს ავსებს, ერთმანეთის პარალელურად მიედინება. მათ არა მხოლოდ თანაარსებობის უფლება აქვთ მოპოვებული, არამედ თანაბარფასეულიცაა. მაგრამ არის შემთხვევა, როცა ერთი მოტივი მეორეს ექვემდებარება; ასეა „ძალღიკა ხიმიკაურშიც“. შეიძლება მოგვეჩვენოს, რომ პოემაში პიროვნული ღირსების დაცვის იდეა პატრიოტულ ტენდენციას ემორჩილება. მაგრამ ოდნავ თუ დავუკვირდებით, დავრწმუნდებით, რომ ყველაფერი პირიქითაა. მიუხედავად იმისა, რომ მეტიმეტად კატეგორიულია ძალღიკას მიმართ თანასოფელელთა მოთხოვნა, გაჰყვეს მათ ომში, ერეკლეზე განაწყენებული ხევსური, რომელსაც მეფემ ასპინძის ომში ხმალი გამოართვა, ვერა და ვერ დაარწმუნეს, რომ არ უნდა „გაუდგეს ამქარს“. ძალღიკასათვის საბოლოო განაჩენი გამოაქვს მის ცოლს: „რად გინდა ხმალი, ხმარების თუკი არა გაქვ თავია“.

ძალღიკა კარგად ხედავს, რომ მას სწორედ იმას უწუნებენ, რაც მისთვის მამაკაცური ღირსების ლოგიკური ცნებაა. საზოგადოება და ოჯახი დაბრკოლებად აღიმართა მის წინაშე, რამაც ხევსურის შეგნებაში სულიერი კრიზისის ატმოსფერო შექმნა. ნათესავ-მეზობლები უპირატესობას, სრულიად სამართლიანად, სამშობლოს დაცვას ანიჭებენ. ამას, ცხადია, გრძნობს კიდეც ძალღიკა, მაგრამ არ შეუძლია შიშველ ძალას დაემორჩილოს. მისთვის სისხლხორცეულია თემში ფესვგადგმული უცილობელი პრინციპი, რომელიც ვაჟამ ლექს „ქეიფში“ ჩამოაყალიბა:

„ვერ მოაწონებთ კარგ ყმასა,
რაც არ უჯდება ჰკეაშია“.

„კარგი ყმის“ ასეთი განსაზღვრება ძალღიკასათვის პირადი ცხოვრების იდეალია, ამიტომ ვერ იწონებს იმას, რაც მის მორალურ თვალსაზრისს უპირისპირდება. აქ ერთხელ კიდეც გამოვლინდა საზოგადოებისა და პიროვნების მრავალწახნაგოვანი კონფლიქტი.

ძალღიკა გადაჭრით მოითხოვს, პატივი მიაგონ მის პიროვნებას, რაც არ არის ადათობრივი ნორმის დარღვევა. მისი საქციელი ზნეობრივი სიწმინდის, პიროვნული ღირსების კატეგორიას განეკუთვნება. სხვა გზა არ ჩანს და ძალღიკა საბოლოოდ დაემორჩილა თანამემამულეების მოთხოვნას, ლაშქარში გაჰყვა ხევსურთა ჯარს, რითაც ისეთი შთაბეჭდილება შეიქნა, თითქოს გატეხეს ძალღიკას ნებისყოფა, თითქოს საკუთარი თავმოყვარეობის დაძლევის ხარჯზე ვაჟაკცმა უპირატესობა სამშობლოს დაცვის აუცილებლობას მიანიჭა, რასაც ახლობლებს მისი სიტყვები აფიქრებინებს: „ხევსურნო, საცა თქვენ, მეც იქ მკვდარია“. დიახ, ეჭვი არავის ეპარება, რომ ძალღიკა მზადაა სასიკვდილოდ, და ეს მართლაც ასეა. მკითხველი

ადვილად ამჩნევს, რომ ხევსურის შეძახილს თემზე ამალღებული პიროვნების კატეგორიულობის ელფერი დაჰკრავს. მაგრამ თანასოფელთა იდეურად უკვე მძლეველი ვაჟკაცის ამ ტონს ვერ გრძნობენ მეზობლები. ძალღიკა დარწმუნებულია, რომ სამართლიანობის სასწორი მის მხარესაა გადახრილი. ეს იცის ძალღიკამ, მაგრამ ეს არ იცის თემმა. ძალღიკას კი არ შესწევს ძალა, ლოგიკური თანამიმდევრობით დაუსაბუთოს თანამემამულეებს საკუთარი სიმართლე. ამიტომ არა სიტყვით, არამედ საქმით ბოლომდე უნდა დაუმტკიცოს მათ თავისი აზრის ჭეშმარიტება. ძალღიკას მიერ არჩეული სამართლიანობისაკენ მიმავალი გზა საბედისწეროა. როგორც ბრძოლის წინ გაირკვა, ძალღიკას —

„ხის ხმალი წამოუღია,
ერთი უფურეთ მხედარსა,
ვადა ხმლის, პირი ხისა აქვს,
და იმით ომსა ჰბედავს!“

ცხადია, ძალღიკას გადაწყვეტილება თავგანწირვის ტოლფასია, მაგრამ იგი მიდის ამ მსხვერპლზე, რადგან მისთვის ვაჟკაცური თავმოყვარეობა სულაც არ არის გარეგნული სამშვენისი, იგი ხიმიკაურისათვის ეთიკური ნორმის გამოვლინებაა. ძალღიკა ხედავს, რომ თანასოფელეებს არად მიაჩნიათ მისი თავმოყვარეობის შელახვა, დიდად არც მისი პროტესტი ანალვლებთ. მაშასადამე, არა თუ თემს, არამედ თავის სათაყვანებელ მეფესაც რომ დაუპირისპირდეს (და დაუპირისპირდა კიდევ), ძალღიკამ თვითონვე უნდა დაიცვას საკუთარი პიროვნული ღირსება, თვითონვე უნდა გახდეს თავისი თავის მსაჯული. ხიმიკაურის საქციელი ღრმა ფიქრის და განსჯის საბაბს იძლევა: რამდენად ძლიერი უნდა იყოს გმირის არსებაში გამჯდარი პიროვნული ღირსების დაცვის გრძნობა, რომ სამშობლოსათვის თავგანწირვის აუცილებლობის მძლეთამძლე იდეამაც კი მეორე პლანზე გადაინაცვლოს.

იქნებ ძალღიკას არსებაში პატრიოტულ გრძნობას პატივმოყვარეობის გრძნობა ენაცვლება? იქნებ ძალღიკა სულაც არ არის ის პიროვნება, რომელიც სამშობლოს კეთილდღეობისათვის თავს გაწირავს? ცხადია, საკითხის ასე დასმა ვაჟას გმირის ხასიათის სრული შეუცნობლობა იქნებოდა. ძალღიკა რომ თავისი ქვეყნისათვის თავდადებული რაინდია, ეს ჯერ კიდევ ასპინძის ომში გამოჩნდა, რაც კარგად იციან მეფემაც და მებრძოლეებმაც. ძალღიკა ახლაც მზადაა, სამშობლოსათვის სისხლი დაღვაროს. „რალაც ნადურდნი ხმლით“ მტრის წინააღმდეგ საბრძოლველად წამოსულმა ვაჟკაცმა ყველას დაანახვა, რომ უცილობლად შეეწირება სამშობლოს, მაგრამ, ამასთანავე, არავის აპატიებს პირადი ღირსების შელახვას. თვით მეფეც კი ვერ აიძულებს მას საკუთარი რწმენისაგან ოდნავ გადახვევას, რადგან იგი ზნეობრივი ნორმის დარღვევად მიაჩნია. ზნეობრივი ნორმის დარღვევა კი ხიმიკაურისათვის ნამდვილი კატასტროფაა. ის, რაც მოიმოქმედა ძალღიკამ, უკანასკნელი ხიდის დაწვის ტოლფასია, რადგან გამორიცხულია უკან დახვევის და, აქედან გამომდინარე, სიცოცხლის შენარჩუნების შესაძლებლობა. სასოწარკვეთილებით აღბეჭდილი სწორედ ამ საქციელით აგრძნობინა რიგითმა ყმათ თავის დიდ ბატონს, რომ ბრმა მორჩილებას ვერ შეეგუება, თუნდაც ეს სიკვდილის ფასად დაუჯდეს, რითაც აღკვეთა მის მიმართ უსამართლობის გამოვლინების ყოველგვარი ფაქტი.

ვაჟა-ფშაველამ ვაჟკაცისადმი პატივის მიგების იდეა საგანგებოდ დაუკავშირა ისეთ უძლიერეს გრძნობას, როგორიც სამშობლოსათვის თავგან-

წირვაა, რათა უფრო მძაფრად წარმოეჩინა პოემის ძირითადი თემა — ადამიანთა ურთიერთობის ურთულესი საკითხი. ძალღიკა ხიმიკაურისათვის პატრიოტიზმის გრძნობა არსებითი თვისებაა. სწორედ მამულის სიყვარულმა გამოავლინა ძალღიკას ვაჟკაცობა და მკითხველის თვალში ნამდვილ რაინდად აქცია. ერეკლე მეფის სიტყვებში ნათლად გამოიკვეთა ასპინძის ბრძოლაში ხიმიკაურის თავდადება და ფაქტიურად ამ სიტყვებშივე გამოჩნდა სამშობლოსათვის თავგანწირული გმირის ზოგადი სახე. და, აჰა, ძალღიკა დიღემის წინაშე დგას: ან სამშობლოს დამცველთა რიგებში უნდა ჩადგეს, ან ომში წასვლაზე თქვას უარი. პირველის არჩევა საკუთარი პიროვნული ღირსების უგულვებელყოფას ნიშნავს, მეორისათვის უპირატესობის მიცემა წაართმევს იმას, რითაც თემში გამოირჩევა — მამაცი მებრძოლის სახელს (გავიხსენოთ ძალღიკასადმი ლაშქრად მიმავალ ხევსურთა ნათქვამი: „შენ უნდა გვედგე თავშია“). ძალღიკას უმთავრესი საზრუნავი ის არის, რომ სამშობლოს მოღალატის დამლით არ ჩავიდეს სამარეში. სწორედ ამიტომ გადაწყვიტა ომში წასვლა, სადაც მისი დაღუპვა გარდაუვალია. მაგრამ მხოლოდ ასე თუ გადაირჩენს ძალღიკა დასაღუპავად განწირული რაინდის სახელს.

როგორც ვიცით, ვაჟასთვის რაინდული სულის საკითხი პრობლემატურია. „ძალღიკა ხიმიკაური“ ვაჟა-ფშაველა ისევ დაუბრუნდა ამ საკითხს, რაც პიროვნული ღირსების დაცვის მოტივით წარმოაჩინა. ჯერ კიდევ ვაჟას სიცოცხლეშივე მიექცა ყურადღება ვაჟასული რაინდული სულის ე. წ. „კაი ყმის“ მხატვრული სახეებით გამოვლინებას. მისი გარდაცვალებიდან დღემდეც ბევრი რამ ითქვა და დაიწერა ვაჟას შემოქმედების რაინდული სულის გარშემო. მაგრამ მკვლევართა თვალთახედვის მიღმა დარჩა ისეთი პირველხარისხოვანი პოემა, როგორიც „ძალღიკა ხიმიკაურია“. ეს პოემა კი ამ მხრივაც იმსახურებს განსაკუთრებულ ყურადღებას, რაც იმის დადასტურებაა, რომ ვაჟას შემოქმედებითი თემატიკა მკვიდრ საძირკველზეა აგებული. მისთვის უმნიშვნელოვანესია მყარი თემები და არა — ეფემერული მოტივები. კაი ყმა, ფშაველებისა და ხევსურების გაგებით, სოფლის, თემის სახელოვანი ვაჟკაცია, ჭეშმარიტი რაინდია. ფშავ-ხევსურული ზეპირსიტყვიერების უძველეს ნიმუშებში ამომწურავადაა დახასიათებული და შეფასებული კაი ყმის პიროვნება. მისი როლი და ადგილი მთის ტომთა ცხოვრებაში. ვაჟამ თავის ეთნოგრაფიულ წერილში „გმირის იდეალი ფშაურ პოეზიის გამოხატულებით“ ასე ჩამოაყალიბა ხალხის წარმოდგენაში გაცოცხლებული კაი ყმის სახე: „გმირი ფშაურ ლექსებში „ვაჟკაცად“, „კაი ყმად“ იხსენიება. იგი თემიდან გამოდის, თემს ემსახურება, იმის გულისთვის იბრძვის. გმირის მაღალი ზნეობა და საგმირო საქმენი თემს დასტრიალებს თავზე“.

კაი ყმის ეთიკური იდეალი ხალხმა მრავალ ლექსში გამოხატა. მისი ხატი მრავალწახნაგოვნადაა წარმოჩენილი ჩვენამდე შემონახულ ლექსებში, გადმოცემებში, ლეგენდებში, ბალადებში, მითოლოგიური, საგმირო, ისტორიული ხასიათის ეპიკურ ციკლებში. მისი განზოგადოებული სახით ჩვენმა წინაპრებმა გამოხატეს საკუთარი მრწამსი საზოგადოების ამ საუკეთესო წარმომადგენლის რაობის შესახებ. ქართველები „კაი ყმაში“ ხედავდნენ ძღვეამოსილ გმირს, დიდი ფიზიკური ძალით აღჭურვილ პიროვნებას, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, სამშობლოს, საკუთარი თემის თავისუფლებისათვის, მათი კეთილდღეობისათვის მებრძოლი ძალგულოვანი ვაჟკაცია, მტერთან ბრძოლაში უდრეკია, ამასთანავე, უმწეო ადამიანთა ქომაგია. მაგრამ ეს თვისებები არ ამოწურავს ხალხში გაცოცხლებული კაი ყმის

ინდივიდუალურ იერსახეს, მის შინაარსს. კაი ყმის ღირსება განსაკუთრებით რელიეფურად ვლინდება მის მაღალ მორალურ ძალასა და გრძნობაში, მის ზნეობრივ იდეალებში, სულის ზეობისაკენ მის დაუოკებელ სწრაფვაში. ჩვენი ნათქვამის საილუსტრაციოდ ხალხის მიერ შეთხზული მრავალი ნაწარმოები შეიძლება გავიხსენოთ, რომელთა შორის დავასახელებთ ცნობილ ლექსებს: „მაშინ კარგია კაი ყმა“, და „კაი ყმა, მგელი, არწივი“...

ვაჟამ თავის პოეტურ თუ პროზაულ ნაწარმოებებში უაღრესად ჭარბი ნაირფეროვანი საღებავებით დაგვიხატა კაი ყმის ანუ რაინდის ნიშან-თვისებები. ეს ბუნებრივად უნდა მივიჩნიოთ, რადგან „ვაჟას მთელი პოეზია რაინდული სულის ძიებაა“³. მგოსანმა თავის შემოქმედებაში კაი ყმის სრულყოფილად წარმოსაჩენად ისეთ ფერებს მიაკვლია, ისეთი ნიუანსები აღმოაჩინა, რომლებზედაც მკითხველს ჯერ არ შეუჩერებია თვალი. საკმარისია გავიხსენოთ პოეტის ერთ-ერთი უბრწყინვალესი ლექსი „კაი ყმა (ხევსურულ პანგზე)“, რომელიც ვაჟასეული რაინდული სულის გამოვლინების, გმირის იდეალის გამოხატულების თავისებური კოდექსია.

„კაი ყმის“ თემა თავისებური კუთხითაა წარმორჩენილი „ძალღიკა ხიმკაურში“. უაღრესად საინტერესოდ წარმოგვიდგენს ვაჟა რაინდული სულის მატარებელ ძალღიკას. ძალღიკა მზადაა თავის გასაწირად, მაგრამ არა სამშობლოს ინტერესებისათვის, არამედ საკუთარი იდეისათვის, საკუთარი აზრისათვის. საკუთარი აზრის დაცვა ხშირად უფრო რთულია, რადგან სიკვდილის შემთხვევაში ადამიანის აღსასრულს ხალხი პიროვნების მოთხოვნილებათა და საზოგადოების ინტერესთა შეჯახების გამო გულგრილად ხვდება. ვაჟას ღრმა რწმენით კი, ასეთი სიკვდილი მხოლოდ ვაჟაკის ხვედრია. აი, ამიტომ ამბობდა პოეტი ლექსში „ყველასაცა გვაქვს“:

„აზრის და სიმართლისათვის
მხოლოდ ვაჟაკი კვდება“.

ძალღიკას არ შეუძლია სხვაგვარად მოიქცეს. მისი რაინდული სული ვერა და ვერ შეეთვისება, ვერ შეეგუება ღირსების შელახვას. როცა სხვა საზომები მწყობრიდან გამოსულია, ხიმკაური ყურს უგდებს მხოლოდ საკუთარი შინაგანი სინდისის ხმას, თავის საქციელს თავისივე ხელით გამოჭრილი საზომით ზომავს. შინაგანი რწმენა უკარნახებს ძალღიკას, ისე მოიქცეს, როგორც იქცევა, თუმცა თანამემამულეები მისგან დაჟინებით მოითხოვენ რწმენის საწინააღმდეგო მოქმედებას. თემს კარგად ესმის ხიმკაურის პროტესტის არსი, მაგრამ მისთვის მიუღებელია საკითხის ძალღიკასეული გადაწყვეტა: „ვიცით რადაცა უარობს, ძალღიკა გლოვობს აბჯარსა“.

თემს მიაჩნია, რომ არ ღირს „ერთის ხმალია გულისად ჩვენი და ქვეყნის წახდომა“. მაგრამ ძალღიკასათვის მიუღებელია თანასოფელთა ასეთი მორალი, რადგან საკუთარი ღირსების გაბიაბრუება, საკუთარი ნამუსის შელახვა ადამიანის უფლების არანაკლებ დარღვევად მიაჩნია, ვიდრე დანაშაული, რომელიც ქვეყნის წინაშე ვალდებულების შეუსრულებლობას გულისხმობს. მივმართოთ ისევ ვაჟას უაღრესად საყურადღებო წერილს „გმირის იდეალი ფშაური პოეზიის გამოხატულებით“: „გმირი, ფშაველის აზრით, თავის საკუთარ ნამუსსაც უფრთხილდება, თავისას, თემისას და მამულისასაც“. მაგრამ საკუთარი ნამუსი არა მხოლოდ სხვისადმი პატივის მიგებაში უნდა გამოვლინდეს, არამედ, პირიქით, ობიექ-

³ ი. ევგენიძე, ვაჟა-ფშაველა, თბ., 1989, გვ. 323—410.

ტისაგან სუბიექტის მოწიწებულ დამოკიდებულებაშიც. მაგრამ საზოგადოების წარმომადგენელთაგან არ ჩანს პიროვნებისადმი ასეთი დამოკიდებულება, რადგან თემისათვის შეუცნობელია მისი წევრის გულისტკმა. თუ ეს ასეა, მაშინ პიროვნებას სხვა გზა არა აქვს. მან თავად უნდა მოიპოვოს თანამოძმეთა შორის საკუთარი ღირსების აღიარება, რათა მიუტევებელი დათმობის გამო შემდეგ თავისი თავის არ შერცხვეს. ამიტომაც შედგა ფეხი ხიმიკაურმა ბეწვის ხიდზე. ძალღიას გარდა არავინ იცის, რა შემზარავი სურათი უნდა გადაეშალოს თანამებრძოლებს და ასევე მკითხველებს ბრძოლის ველზე. ხიმიკაურის მოსალოდნელი ტრაგედია, ალბათ, არაფრით ჩამოუვარდება ჯოყოლას, აღაზას, ზვიადაურის, მინდიას, ალუდას ტრაგედიებს. იქნებ უფრო მძაფრიც იყოს, რადგან გულოვან მეომარს ელის უსახელო, შეიძლება ითქვას, სამარცხვინო აღსასრული. ძალღია ხომ უბრძოლველად უნდა მოკვდეს, მოკვდეს, როგორც უმწეო არსება. მაგრამ, საბედნიეროდ, მოვლენები ისე განვითარდა, რომ „ერთი უბრალე ხის ხმალი გამოდგა იმის ბედადა“.

საბოლოოდ ძალღიას თავმოყვარეობა დაკმაყოფილებულია, მისი გულისწადილი შესრულებულია. ერეკლემ ხმალი დაუბრუნა, რითაც შელახული თავმოყვარეობა აღუდგინა.

როგორც დავინახეთ, ვაჟამ ეს პოემა, რომელშიც წინ წამოსწია პიროვნული ღირსების დაცვის აუცილებლობის იდეა, პატრიოტიზმის აპოთეოზით დაამთავრა.

სამწუხაროდ, ვაჟა არაფერს გვეუბნება „ძალღია ხიმიკაურის“ წყაროს თაობაზე. ჩვენ არ ვიცით, რა ხალხური გადმოცემა-თქმულება ჰქონდა მას ხელთ, რა მასალებით ისარგებლა პოემის თხზვის დროს. მას უდავოდ გამოყენებული აქვს ხალხში გავრცელებული რამდენიმე ლექსი. მათ შორის ერთ-ერთი უპირველესია „ძალღია ხიმიკაური“. აი ეს ლექსიც:

„ძალღიავ ხიმიკაურო, ლიქოკის ზღურბლო, ზღუდეო,
ბევრს ააგლიჯე კალდომი, თეძოზე დაიკიდეო,
არ მოგრჩა გაუტეხელი, მტერს ვისაც აეკიდეო“⁴.

როგორც ვხედავთ, ლექსი ფრაგმენტულ შთაბეჭდილებას ტოვებს, მაგრამ ვაჟას შთაგონებისათვის ესეც საკმარისია. აკი ვაჟა გადაჭრით აღნიშნავს: „უმეტესი ჩემი პოემები ხალხში გაგონილ ორ-სამ სიტყვაზეა აშენებული“.

ასევე უნდა გავიხსენოთ ვაჟა-ფშაველას მოთხრობა „ორი ამბავი მეფე ერეკლეზე მთაში დარჩენილი“. ეს მოთხრობა ვაჟამ იმავე 1902 წელს დაწერა, რა წელსაც „ძალღია ხიმიკაური“. ზემონახსენები მოთხრობა ორი ნაწილისაგან შედგება. პირველის სათაურია „თეკლა-ბიჭი“, მეორისა „ხიმიკაურის ხმალი“. ბოლო მოთხრობაში, რომელიც, ჩვენი ღრმა რწმენით, უფრო დოკუმენტური ხასიათისაა, ვაჟა გვიამბობს ასპინძის ომის გმირის ძალღია ხიმიკაურის თავგადასავალს, აგრეთვე იმასაც, თუ როგორ გამოართვა ერეკლემ ძალღიას ხმალი, სამაგიეროდ, ხევსურს დიდი მამული უბოძა, მაგრამ ამ უკანასკნელმა მამული არ ინდომა. უნდა ვივარაუდოთ, რომ პოემას საფუძვლად დაედო ზემომოყვანილი ლექსი — „ძალღია ხიმიკაური“, ასევე — ლექსები: „ხევსურები აწყურთან“ და „ქალაქის არევა“.

რა შეიძლება ითქვას „ძალღია ხიმიკაურის“ პერსონაჟების შესახებ? ვაჟა ნაკლებ ყურადღებას უთმობს გმირის გარეგნობას, მის ფიზიკურ

⁴ ა. შანიძე, ქართული ხალხური პოეზია, ტ. I, ხევსურული, ტფილისი, 1931.

ნიშნებს და უფრო ამ გმირის ფსიქოლოგიურ პორტრეტს წარმოგვიდგენს. ერთი სიტყვით, გმირის გარეგნულ იერში თითქმის არასოდეს ვლინდება მისი შინაგანი სამყარო. პოემაში სულ რამდენიმე პერსონაჟია ხორცშესხმული: ძალღიკა ხიმიკაური, ბერდია ბაბურაული, ერთ-ერთი ხევსური ქალი, რომელიც მწვავე რეპლიკით ვაჟკაცობას უწუნებს ხიმიკაურს, ძალღიკას ცოლი — კმარა, მეფე ერეკლე, ასევე — ერთსულოვანი მასა: ხევსური ვაჟები, „მხცოვანნი ხავსიანები“, ხევსურთ დიაცები, ხევსური მხედრები, მეფის მხლებლები და ანტაგონისტური მასა — თათრები. ამას ემატება პოემაში პერსონიფიცირებული ბუნების საგნები და მოვლენები. ფაქტობრივად, სრულყოფილი პერსონაჟი რასაც დაერქმევა, მხოლოდ ძალღიკა ხიმიკაურია. რაც შეეხება ნაწარმოებში წამიერად გაელვებულ ბერდია ბაბურაულს, ორ ხევსურ ქალსა და მეფე ერეკლეს, ასევე ადამიანთა ცალკეულ ჯგუფებს, ისინი იმდენად არიან ჩართული პოემაში, რამდენადაც მთავარი გმირის ხასიათის გამოსაკვეთად სჭირდება ავტორს. მაშასადამე, პოეტის მთელი გულისყური იქითკენაა მიმართული, რომ, რაც შეიძლება, სრულყოფილად გახსნას ხიმიკაურის ინდივიდუალობა. ესაა პოეტის მიზანი.

ვაჟა ადამიანის სულის მხატვარია, რაც არაერთგზის გამოვლინდა მის პოემებში. „ძალღიკა ხიმიკაური“ ამ ნათქვამის დადასტურებაა. პოეტმა მთელ ნაწარმოებში ფაქტობრივად მხოლოდ ერთი პერსონაჟი იმიტომ დაგვიხატა, რომ სხვა მოქმედ პირებზე არ გადანაწილებულიყო მკითხველთა ყურადღება და ამით არ განელებულიყო ხიმიკაურისადმი ინტერესი. „ძალღიკა ხიმიკაურში“ ვაჟას შეიძლება ნაკლებად აინტერესებს ამბის მიმდინარეობა, ამიტომ იგი არც ცდილობს, შეთხზას მიმზიდველი ვრცელი შინაარსი. მისი განზრახვა მხოლოდ ისაა, რომ მკითხველი ჩაახედოს ადამიანის ჯერეთ შეუცნობელი სულის სიღრმისეულ შრეებში, გადაუშალოს მას პიროვნების შინაგანი ფსიქიკური ბუნება. ამჯერად ვაჟას მხოლოდ ადამიანის შინაგანი ხმა იზიდავს. იგი პიროვნების სულიერ სამყაროს უტრიალებს. პოეტს მიზნად აქვს დასახული, გაარკვიოს, რა ზნეობრივ სფეროს განეკუთვნება ძალღიკას საქციელი, რა მორალურ ნორმას აკმაყოფილებს მისი მოქმედება. მოდით, შევეცადოთ, თვალი შევაგლოთ ვაჟას მიერ ხორცშესხმული მთავარი გმირის ძალღიკა ხიმიკაურის ფიზიკურ პორტრეტს. წინდაწინვე უნდა განვაცხადოთ, რომ რაც უნდა ვხვეროთ ძალღიკას პიროვნება, მისი გარეგნობის ამსახველ ერთ შტრიხსაც კი ვერ დავინახავთ. არსად არავითარი მინიშნება არ არის იმისა, როგორია იგი ფიზიკურად. იბადება კითხვა: ცუდია ეს თუ კარგი? ამ კითხვაზე პასუხს თვით ვაჟას ნაწარმოები იძლევა. უნდა ვაღიაროთ, რომ ამ მხრივ სრულებით არ გვიჩნდება უკმარისობის გრძნობა, რადგან ჩვენს წარმოსახვაში სავსებით გამოკვეთილად, სავსებით საჩინოდ წარმოდგება გმირის ინდივიდუალური სახე. მკაფიოდ იგრძნობა ნამდვილი პიროვნების ფასი. როგორ მიიღწევა ეს შედეგი? პოემაში მთელი ყურადღება გადატანილია პერსონაჟის სულიერი თვისებების გამომზეურებაზე. ვაჟა ნაწილ-ნაწილ წარმოაჩენს ძალღიკას შინაგან ბუნებას. ყოველ ეპიზოდში, ყოველ სცენაში, ყოველ სურათში ახალ-ახალ ფერებს უმატებს იგი გმირის ფსიქოლოგიურ პორტრეტს. თანდათანობით ავლენს მისი ხასიათის ყოველ ნიუანსს და ჩვენს თვალწინ საბოლოოდ ხორცს ისხამს ძალღიკას სახე. ძალღიკა ვაჟკაცია, ძალგულოვანია, თავმოყვარეა, სიმართლის პირში მთქმელია, სამშობლოსათვის თავგანწირულია და ეს ყოველივე ერთ ფოკუსში იყრის თავს. ძალღიკა საკუთარი პიროვნული ღირსების დამცველია. მაგრამ ჩვენ კვლავ არ გვასვენებს

კითხვა: მაინც როგორი გარეგნობისაა იგი? არადა, არ ჩანს პასუხი ამ კითხვაზე, რადგან ვაჟას გმირის გარეგნული სახე ვერაფრით ვერ თავსდება მის სულიერ სამყაროში და აქ, როცა ვრწმუნდებით, რომ სხვა გამოსავალი არ არის, უნებლიეთ ამოქმედდება ჩვენი ფანტაზია, ყოველი ჩვენგანის არსებაში ჩვენდაუნებურად თანდათანობით წამოიშრება პოემის გმირის მონუმენტური ფიგურა, სწორედ ისეთი გმირისა, როგორი გარეგნობის მქონე პიროვნების წარმოსახვის საშუალებასაც გვაძლევს მისი ზნეობრიობა. ამისთვის დიდი შესაძლებლობა გვაქვს, რადგან ავტორი სრულიად არ ზღუდავს ჩვენი წარმოსახვის უნარს, თავს არ გვახვევს წინასწარ შემუშავებულ საკუთარ ტენდენციას. მაგრამ აქვე იბადება ახალი კითხვა: ქმნის თუ არა ვაჟა ისეთ ხელშესახებ ტიპებს, როგორიც, ვთქვათ, შექმნა ჩვენმა ზოგიერთმა კლასიკოსმა? ეს ის ტიპებია, რომლებიც დღესაც ცოცხლობენ ჩვენს ყოველდღიურ ყოფაში და მათ ხშირად მოიხსენიებს ხალხი საუბარში ამა თუ იმ რეალური პიროვნების დასახასიათებლად (გავიხსენოთ გამოთქმა: ნამდვილი ავთანდილია, ნამდვილი ლუარსაბია, ნამდვილი ოთარაანთ ქვრივია).

ასეთი ტიპი თავისებური კანონზომიერებით იქმნება. ჩვენი აზრით, აქ უპირველესია იმის გათვალისწინება, თუ როგორ მიმართებაში არიან ავტორის მიერ შექმნილი ლიტერატურული პერსონაჟები სინამდვილეში არსებულ პიროვნებებთან, როგორ შეესატყვისებიან მწერლის ფანტაზიით ხორცშესხმული გმირები რეალურად მცხოვრებ ადამიანებს, ჰყავთ თუ არა მათ ნამდვილი პროტოტიპები, რამდენად ტიპურნი არიან ისინი. ეს ტიპურობა, მასთან ერთად, მასობრიობა აუცილებელია იმისათვის, რომ ესა თუ ის პერსონაჟი სამუდამოდ გავიდეს ხალხში, თაობიდან თაობას გადაეცეს მისი სახე.

რა მდგომარეობაა ამ მხრივ ვაჟასთან? ვაჟას ტიპი არ არის ამ გაღებული ხალხში გასული, იგი უმეტეს შემთხვევაში, ემიჯნება ღარბო მასას და ინარჩუნებს მყარად შემოზღუდულ თავის ინდივიდუალობას. ჩვენ ვარ გავიხსენებთ ვაჟას ნაწარმოებიდან ბევრ ისეთ პერსონაჟს, რომლებიც ხალხში მოარული იყოს, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ვაჟას შემოქმედებაში მაინც არის ერთი-ორი გმირი, რომლებიც ამ თვალსაზრისით ცხოვლად არიან აღბეჭდილი ხალხის მეხსიერებაში. ასეთად უნდა მივიჩნიოთ ვაჟას „გველის-მჭამელის“ მოქმედი პირი მინდია, რომელსაც ხშირად მოუხმობს ხალხი განსაკუთრებული უნარის მქონე ადამიანის უკეთ წარმოსაჩენად.

ცნობილია, რომ გაცილებით ადვილია პერსონაჟის ფიზიკური ნიშნების აღნუსხვა, ვიდრე მისი სულიერი სამყაროს წარმოჩენა, რადგან ამისათვის აუცილებელია ამ სამყაროში შეღწევა. ცხადია, ვაჟას ტალანტისათვის არავითარ სირთულეს არ წარმოადგენს გმირის გარეგნობის აღწერა და ზოგჯერ მიმართავს კიდევაც მოქმედ პირთა პორტრეტირებას, მაგრამ მაინც იქითკენ მიისწრაფვის, რომ სულიერი დახასიათებით შეუქმნას მკითხველს გმირზე ამოწურავი წარმოდგენა. სწორედ ასეა დახატული ძალღოვა ხიმიკაური.

ვაჟა და ბუნება ამოუწურავი თემაა. თითქმის ყველა ავტორი, მწერალი იქნება იგი თუ მეცნიერი, ვინც კი იკვლევს ვაჟას შემოქმედებას. ეხება ბუნების მოტივს ვაჟასთან. უამრავი თქმულა, უამრავი დაწერილა ამ საკითხთან დაკავშირებით. ერთმანეთის გამომრიცხავი რა მოსაზრება არ წამოუყენებიათ, რა ვარაუდი... ვაჟა წარმართია, ანიმისტია, ანთროპომორფისტია, პანთეისტია, — ამტკიცებდნენ კრიტიკოსები. ვაჟას შემოქმედების

ცნობილმა მკვლევარმა გრ. კიკნაძემ სხვა ზოგიერთ მეცნიერთან ერთად უცილობლად დაასაბუთა, რომ ყველა ეს მოსაზრება მომდინარეობს ვაჟას, როგორც მწერლისა და მოაზროვნის, თავისებურებათა გაუთვალისწინებლობიდან. არავითარი საფუძველი არ არსებობს ვაჟას კონცეფციაში წავაწყდეთ ისეთ რამეს, რაც ზემოთქმულ შეხედულებებს დაადასტურებს. შეცდომა იმან გამოიწვია, რომ გამოსახვის მხატვრული ხერხი გაგებულ იქნა როგორც თვალსაზრისი, რასაც მოჰყვა საბედისწერო შეცდომა. სახეობრივი აზროვნება, რაც პოეტიკის ფარგლებს არ სცილდება, გაგებულ იქნა, როგორც მსოფლმხედველობრივი განჭვრეტა. „გარეგნული გამოხატულება, — წერს გრ. კიკნაძე, — მსოფლმხედველობრივი არსის შესატყვისად იქნა მიჩნეული და კვლევა-ძიების საჭიროება უშუალო შთაბეჭდილებებით მსჯელობამ შეცვალა“⁵.

ვაჟას შემოქმედებაში უხვად შევხვდებით ბუნების საგნებსა და მოვლენებს, რომლებიც არა მარტო გასულიერებულნი არიან, არამედ გაადამიანურებულნიც. ხშირ შემთხვევაში მათ ერთნაირად ადამიანური აქვთ გარეგნობაც და ფსიქიკაც. უსულო საგნებისადმი ასეთი დამოკიდებულება, ცხადია, მარტო ვაჟას მონაპოვარი როდია. რომ აღარაფერი ვთქვათ ხალხურ სიტყვიერებაზე, კლასიკურ ლიტერატურაშიც მრავალი მიმართავდა წესად შემოღებულ და კარგა ხნის დაკანონებულ გაპიროვნების ხერხს. ყველგან და ყოველთვის ცხოველების, ბუნების საგნებისა და მოვლენებისათვის პიროვნების თვისებების მიწერა (რაც პერსონიფიკაციის ჩვეულებრივ ჩარჩოში თავსდება) შემოქმედთათვის მხოლოდ და მხოლოდ გამოხატვის საშუალება იყო (რა თქმა უნდა, ჩვენ არ ვგულისხმობთ პირველყოფილ ადამიანთა წარმოდგენებს) და არა რწმენის ასახვა. ასეა იგი ვაჟას შემოქმედებაშიც. ოღონდ განსხვავება იმაშია, რომ მთის დიდმა მგოსანმა სხვა მწერლებთან შედარებით ყველაზე ინტიმურად, ყველაზე მძაფრად, ყველაზე უშუალოდ განიცადა ბუნების თემა. როგორც გ. ქიქოძე აღნიშნავს, ვაჟას „სული ღია იყო მისტერიის მისაღებად“⁶.

ორიგინალური არაფერია იმაში, პირიქით, შეიძლება ტრივიალურადაც კი აქდერდეს, თუკი ვიტყვით, რომ გრძნეულ მინდობად აღიარებული ვაჟას, როგორც ბუნების დიდი მესაიდუმლის, მიერ გავლებული ზღვარის გადალახვა ჩვენს მშობლიურ ლიტერატურაში ჯერჯერობით ვერავინ შეძლო. ვაჟას ჰქონდა ღვთით მომადლებული ნიჭი, ჯერ არგაგონილი ძალით აემეტყველებინა ბუნება, რასაც ყველაზე უკეთ, ცხადია, თვითონვე გრძნობდა.

ვაჟას აინტერესებდა, რა კავშირი არსებობდა ბუნების ცალკეულ მოვლენებსა და მის წარმონაქმნებს შორის, რა უხილავი, მაგრამ მტკიცე ძაფებით იყო დაკავშირებული ადამიანი ბუნებასთან. ვაჟამ იცოდა, რომ ბუნებაში გამეფებულია თითქოს უჩინარი, მაგრამ აშკარად არსებული შინაგანი ჰარმონია, ამასთანავე, საგნებსა და მოვლენებს შორის არსებობს ურთიერთწინააღმდეგობა, ურთიერთდაპირისპირება. განა ალოგიკურია ეს ურთიერთობა, პირიქით, უაღრესად ლოგიკურია იგი. ამ მარადიულ ჰარმონიასა და წინააღმდეგობაში, ამ მარადიულ ცვალებადობასა და მოძრაობაში, რასაც ბუნების დიალექტიკა ჰქვია, ხედავდა ვაჟა სამყაროს განვითარების უცილობელ პირობას. ვაჟას მისნურ თვალს არ გამოპარვია დასაბამიდან არსებული ბუნების ეს უნივერსალური კანონი, ჩაწვდა მას და სიმართლით გადმოგვცა იგი.

⁵ გრ. კიკნაძე, ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება, თბ., 1969, გვ. 139.

⁶ გ. ქიქოძე, ვაჟა-ფშაველა, იხ. ვაჟა-ფშაველა, თხზ., ტ. I, თბ., 1922, გვ. XXIII.

ვაჟა-ფშაველა ადამიანის მიერ ბუნების შეგრძნებას, მასთან კონტაქტს არა უბრალო ესთეტიკური სიამოვნების აღქმად მიიჩნევდა, არამედ ცხოვრების ძირითადი დიალექტიკური კანონის შეცნობად: „ჩვენ ბუნებაში ვართ, იგი ჩვენშია, საით, როგორ შეგვიძლია იგი თავიდან ავიშოროთ, იმას გავექცეთ, დავეშალნეთ? ცოცხალიც მისი ვართ და მკვდარიც“. — ამბობდა ვაჟა.

დიდმა პოეტმა კარგად იცოდა, რომ რახან ადამიანი ბუნებაში ცხოვრობს, ყველა მაცოცხლებელი ძაფებით მასთანაა დაკავშირებული. აქედან ბუნებრივია ის ურთიერთობა, რაც ბუნებასა და ადამიანს შორის არსებობს. მაგრამ ეს არ არის მხოლოდ იდეალური გმირის იდეალური ურთიერთობა ბუნებასთან. უნდა ვაღიაროთ, რომ ვაჟასთვის ბუნება თავისებურად ცოცხალი არსებაა, თავისთავადი ობიექტია, რომელიც აზროვნებს, გრძნობს, განიცდის (ცხადია, ვგულისხმობთ ვაჟას ხატოვან, სახეობრივ აზროვნებას, გამოსახვის პოეტურ ხერხს და არა მსოფლმხედველობას, რასაც ხშირად წარმართის მსოფლმხედველობად მიიჩნევდნენ).

რადგან ბუნება აზროვნებს, მაშასადამე, ისეთივე რთული პერსონაა, როგორიც ადამიანი. თუ საზოგადოებაში არსებობს დადებითი და უარყოფითი, იგივე ცნებები არსებობს ბუნებაშიც. ამიტომ ვაჟა არ აიდევალბდა მას. იბადება კითხვა, როგორ მიმართებაშია ბუნება კეთილისა და ბოროტისადმი? უმეტეს შემთხვევაში, ბუნება არ განასხვავებს მათ ერთმანეთისაგან. მაგრამ არის შემთხვევები, როცა იგი აქტიურად ერევა კეთილი და ბოროტი გენიის ურთიერთჭიდილში, თუ სხვა რეალისტი მწერლების შემოქმედებაში ბუნება მხოლოდ ფონია, რომელზედაც უკეთ უნდა წარმოჩინდეს მოქმედ პირთა სახეები, ვაჟას პოემებში იგი თვითონაა პერსონაჟი, ცოცხლობს, მოქმედებს, აქტიურად გამოხატავს თავის პოზიციას, თანაუგრძნობს ან არ თანაუგრძნობს ამა თუ იმ გმირს, თემს, პიროვნებას...

ჩვენი ნათქვამის საილუსტრაციოდ „ძალღიკა ხიმიკაურიც“ საინტერესო მასალას გვაწვდის.

პოემაში ვაჟა რამდენჯერმე მიმართავს ბუნებას. ზოგჯერ სიუჟეტისაგან მოწყვეტილ განყენებულ პეიზაჟურ სურათს ქმნის, ზოგჯერ, პირიქით, ორგანულად აკავშირებს ბუნებას მთავარი გმირის სულიერ განწყობილებასთან. აქედან გამომდინარე, ეს კავშირი ხანდახან უკიდურესად მჭიდროთა თხრობის დინებასთან, ზოგჯერ კი გარკვეულწილად შორდება მას და შორეული შეხების წერტილებით მხოლოდ მიგვანიშნებს ამ ურთიერთობაზე. სწორედ ამ უკანასკნელ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე პირველ თავში, სადაც ბუნება წამიერად გამოხატავს საკუთარ პოზიციას ძალღიკას მიმართ, თანაუგრძნობს დადარდიანებულ ვაჟაკს. თუ ხიმიკაურს „წინ უდგა ტაბლა ხონჩითა პიტალო ნალველ-ძმარისა“, არც ღრუბლები არიან დალხინებულნი, ისინი წუხან გმირის საწუხარს. ასეთია ვაჟასეული ბუნების ინდივიდუალური თვისების გამოვლინება.

„ჩამოიყარნენ ღრუბელნი,
მიწას დაეცნენ შავადა,
სნეულებს ჰგვანან ისინიც,
თითქოს დახდილან ავადა!“ და ა. შ.

პოემის მესამე თავის დასაწყისში ვაჟა ლაპარაკობს სამყაროში კანონიზებულ შინაგან წინააღმდეგობაზე. პოეტური სახეების მოშველიებით აყალიბებს ბუნების დიალექტიკურ პრინციპს, რაც იმაში გამოიხატება,

რომ მარადიული მოძრაობა, მარადიული ცვალებადობა სამყაროს არსებობის პირობაა. თვალი რომ გაეადევნოთ ქვემოთყვანილ სტრიქონებს, ჩვენთვის აშკარა გახდება ის დაპირისპირება, რომელიც არსებობს ბუნებაში. ამას კი უცილობელ ლოგიკურ დასკვნამდე მივყავართ: ასევე წინააღმდეგობრივია თვით ადამიანის ბუნებაც, რაც ვლინდება მთავარი გმირის მაგალითზე:

„განა სულ მუდამ თოვლია,
პირ-მოლუშული ზამთარი,
თქვერ გენახებათ, ბუნება
ხოლდეს მკედრებით ამდგარი“.

თუ მესამე თავის შესავალი ნაწილი (ციტირებული სტრიქონები და მომდევნო ტაეპები — სულ 18 სტრიქონი) უშუალოდ არ უკავშირდება ამბის განვითარებას და ბუნების თავისთავადობას ადასტურებს, მომდევნო სტროფში (6 სტრიქონი) პეიზაჟი სიუჟეტურ ჩარჩოშია მოქცეული და პოემის შინაარსის სრულყოფილად გადმოცემისათვისაა გამიზნული. იგი ორგანულად ექსოვება დინამიკურ თხრობას, რაც ტრადიციულ შემოქმედებითს ხერხს წარმოადგენს. ვაჟა დიდი ოსტატობით გვიხატავს განთიადის სურათს, რათა მის ფონზე გაშალოს ნაწარმოების სიუჟეტი.

ნაწარმოების სიუჟეტის განვითარებას ემსახურება აგრეთვე მეხუთე თავის დასაწყისში აღწერილი ბუნების სურათიც.

დიდია „ძალღიკა ხიმიკაურის“ როლი და ადგილი ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაში. მართალია, ქართული კრიტიკული აზროვნების საუკეთესო წარმომადგენლებმა თანამედროვე მეცნიერულ დონეზე სრულყოფილად შეაფასეს ვაჟას მთლიანი შემოქმედება, მაგრამ ისიც აღსანიშნავია, რომ პოეტის ზოგიერთი ნაწარმოებისადმი სათანადო ყურადღება ვერ გამოიჩინეს. უფრო მეტიც, ზოგჯერ სიტყვის თქმას სრული დუმილი ამჯობინეს. მათ რიცხვში აღმოჩნდა პოემა „ძალღიკა ხიმიკაურიც“, რაც აშკარად უმართებულთა.

М. Дж. ЧАНТУРАЯ

«ДЗАГЛИКА ХИМИКАУРИ» ВАЖА-ПШАВЕЛА

Резюме

Никто из грузинских писателей так широкомасштабно не изображал горский быт, не показывал нравы и обычаи грузинских племен — пшавов и хевсуров, не описывал духовное величие горцев, их традиций, как Важа-Пшавела. Его творчество содержит в себе богатейший политический, социальный, этнографический, мифологический материал. Произведения Важа-Пшавела, особенно его поэмы, характеризуются полифонией мотивов, в которых главное место уделено взаимоотношениям людей в обществе, соотношению «темы» и личности. Среди таких эпических произведений особое место занимает поэма «Дзаглика Химикаури», в которой с исключительной поэтичностью и убедительностью показано сложное движение чувств и мысли героя. В этой поэме автор воспекает духовное величие человека. Обязанность защиты собственной мужской чести возвышает героя над долгом защиты родины. Законы жизни герой поэмы освещает и осмысливает по-своему. Он готов отдать жизнь ради своей правды. Дзаглика до крайности оскорблен — царь Ираклий II отобрал у него меч — символ чести и славы. Поэтому он

отказывается пойти с односельчанами в поход. От Химикаური категорически требуют принять участие в бою против врага. Дзаглика чувствует натиск беззакония, которого он не в силах удержать. Он знает, что его высшую правду не могут понять ни близкие, ни дальние. Да, хевсурам не понятны чувства Дзаглики. Его упрекают, больше того, — сомневаются в мужестве Химикаური. Дзаглика стоит лицом к лицу с вопросом, требующим немедленного решения. В минуты крайнего напряжения Дзаглика проявляет изумительную стойкость, но без толку. Упорен хевсур, но ему не сломить сопротивления общины, и он сдается, соглашается пойти в поход, но в знак протеста, фактически без оружия, захватив с собой деревянный меч. Таким образом, поле подвигов для Дзаглики закрыто. Он идет на явную смерть. Ему грозит неизбежная гибель, но он отлично понимает, что гибелью своей не приобретет ни славу, ни признательность своего народа, наоборот — Дзаглика умрет на поле брани с позором поражения. Дзаглика твердо верит в справедливость своего решения, поэтому он стремится этим путем добиться признания соотечественников. Действие Дзаглики трактуется, как свидетельство морального достоинства героя. Своим поступком он требует не позорить собственную мужскую честь. Читатель ждет трагическую развязку поэмы, но, к счастью, все кончается благополучно — Ираклий II возвращает ему меч, после чего Дзаглика проявляет подлинно рыцарскую стойкость: самоотверженно вступает в бой и свершает чудеса.

თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ახალი ქართული ლიტერატურის კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიაშ.

აპაკი ხინთიბიძე

შაირი თუ ფისტიკაური

(ვეფხისტყაოსნის ერთი სტროფის ბამო)

ერთადერთი ოცმარცვლიანი სტროფი ვეფხისტყაოსნის ძირითად ხელნაწერებსა და გამოცემებში პოემის მკვლევართა ცხოველ ინტერესს იწვევს.

შეკრა წითელი ასი ათასი პირად მზემან და ტანად სარომან,
სამასი თავი სტავრა-ატლასი უხემან, ნიადგ მიუმცთარომან,
სამოცი თვალი ლალ-გუნდი ფერად მართ ვითა მიუმხდარომან,
კაცი გაგზავნა ვაზირისასა, ესე ყველაი მისთვის არო მან (773);

(ა. ბარამიძისა და ა. შანიძის 1966 წ. გამოცემა).

ვეფხისტყაოსნის პირველივე კომენტატორიდან, ვახტანგ VI-დან მოყოლებული ამ საკითხზე თავიანთი აზრი აქვთ გამოთქმული თითქმის ყველა რუსთველოლოგს თუ პოემის ტექსტით დაინტერესებულ მკვლევარს: ალექსანდრე სარაჯიშვილს („ვეფხისტყაოსნის ყალბი ადგილები“, „მოამბე“, 1897, № 5), აკაკი შანიძეს („ფისტიკაურის ისტორიისათვის“, „ლიტერატურული ძიებანი“, II, 1945), ალექსანდრე ბარამიძეს („შოთა რუსთაველი“, 1975), გიორგი ლეონიძეს („ნამცვრევი“, „მნათობი“, 1960, № 8), რიმა ფირცხალაიშვილს („ორიოდე შენიშვნა ვეფხისტყაოსნის ახალი გამოცემისთვის“, „ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები“, V, 1973), მურმან თავდიშვილს („ვეფხისტყაოსნის დაფანტული სტროფები“, 1991) და სხვ. დაიწერა სპეციალური ნაშრომები: ბორის დარჩიას „ფისტიკაური სტროფი ვეფხისტყაოსანში“ („რუსთველის საიუბილეო კრებული“, 1966) და ალექსი ჭინჭარაულის „ვეფხისტყაოსნის ფისტიკაური სტროფის შესახებ“ (ალ. ჭინჭარაული, ვეფხისტყაოსნის ენისა და ტექსტის საკითხები, 1982).

მეცნიერთა უმრავლესობა ოცმარცვლიან სტროფს (ფისტიკაურს) პოემის ორგანულ ნაწილად მიიჩნევს. ვახტანგ VI-მ მისი რუსთველისეულობა ამგვარად ახსნა: რუსთველს „ეს იმისთვის დაუწერია, რომე ესეც ვიცოდით“.

ალექსანდრე ბარამიძის აზრით, ამ სტროფის რუსთველისადმი კუთვნილება „დაეჭვებას არ იწვევს. კონტექსტის მიხედვით, შინაარსობრივად ის აუცილებელია“, ხოლო ფორმის, მეტრის მიხედვით, „ასეთი გამონაკლისები, ჩანს, დასაშვები ყოფილა კლასიკური პერიოდის ქართულ პოეზიაში. მაგალითად, „თამარიანი“ გაწყობილია ოცმარცვლოვანი ჩახრუსხული საზომით, მაგრამ ამ ძეგლში მოიპოვება შაირის რამდენიმე სტროფი“.

ბორის დარჩია თავის ვრცელ ნაშრომში 20-მარცვლიან სტროფს რუსთველისეულად თვლის, უარყოფს მის ჩანართობას. ერთი მოტივი ესეცაა: ჩანართ-დანართებში მეტრი უცვლელია, ყველგან 16-მარცვლიანი შაირი გვაქვს.

სტროფის 20-მარცვლიანობას იცავს მურმან თავდიშვილიც.

არცთუ მცირეა იმ მკვლევართა რიცხვი, რომელთაც ეს სტროფი ჩანართად მიაჩნიათ.

ალექსანდრე სარაჯიშვილი აღნიშნავდა: ამ სტროფის „სიყალბე მეტად აშკარაა“, ამიტომ იყო, რომ ქართველიშვილისეული გამოცემის რედაქციამ „სამართლიანად განდევნა ტექსტიდან ეს ტლანქი ოცმარცვლიანი სიცრუე“.

აკაკი შანიძის აზრით, „შეპკრა წითელი“ რუსთველის კალამს არ ეკუთვნის. „შეიძლება ამითვე აიხსნებოდეს ის გარემოებაც, რომ ეს სტროფი მრავალ ვარიანტს გვაძლევს ხელნაწერებში“.

სტროფის რუსთველურობას უარყოფს გიორგი ლეონიძე.

ალექსი ჭინჭარაული ამბობს: ნებისმიერი წაკითხვით სტროფი არა-რუსთველურია. მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს ცალკეულ სიტყვებსა და ფორმებზე, რომლებიც შეუსაბამოა ტექსტისთვის და შეუფერებელია რუსთველის ენისთვის.

ამგვარი ნეგატიური დამოკიდებულების გამო ზოგიერთ ხელნაწერსა და გამოცემაში ეს სტროფი საერთოდ არ გვხვდება.

სტროფის უარყოფ მკვლევართ ყველაზე მყარ არგუმენტად მისი ოცმარცვლიანობა მიაჩნიათ.

ვეფხისტყაოსნის საიუბილეო გამოცემის ტექსტის დამდგენი კომისიის სხდომაზე (1935 წ.) ვუკოლ ბერიძე მოითხოვდა, რომ სტროფი 16-მარცვლიანად დაბეჭდილიყო, ხოლო თავის კომენტარებში ამ სტროფს საერთოდ აუარა გვერდი (იხ. მისი „ვეფხისტყაოსნის კომენტარები“, 1974, გვ. 229).

მახსოვს 50-იან წლებში, ასევე პოემის ტექსტის დამდგენი კომისიის ერთ-ერთ სხდომაზე პოეტი და ტექსტოლოგი იოსებ გრიშაშვილი როგორი გაცხარებით უარყოფდა 20-მარცვლიანი სტროფის რუსთველისეულობას.

რიმა ფირცხალაიშვილი აღნიშნავს: რუსთველს რომ „გაეწყვიტა საზომის ბუნებრივი ძაფი“, ამისთვის რაღაც „შინაარსობრივი ბიძგი“ უნდა არსებულებო, რაც საგრძნობია „თამარიანში“, როცა ავტორი შაირის სტროფზე („თამარ წყნარი, შესაწყნარი...“) გადადის. ხოლო „ვეფხისტყაოსნის 20-მარცვლიანი სტროფი შინაარსობრივი თვალსაზრისით სრულიად უმნიშვნელო ეპიზოდის ამსახველია“. ამავე დროს „ვეფხისტყაოსნის მეტრული კანონები გაცილებით უფრო მტკიცე და შეუვალია, ვიდრე მეხოტბეებისა“. ამიტომ გამორიცხული არ არის გადამწერთა მიერ 16-მარცვლიანი სტროფის 20-მარცვლიანად გადაკეთება (სტროფის უმნიშვნელო შინაარსობრივ დატვირთვაზე მიუთითებს ალექსი ჭინჭარაულიც: „ვითომ რა ისეთი სათქმელი გაუჩნდა გენიოს პოეტს, რომ მიღებული საზომისთვის გადაეხვია“).

აკაკი შანიძის აზრით, ამ სტროფში შაირი მეორადია: „გადაკეთებისას ზოგ ხელნაწერში დარჩენილია კვალი იმისა, რომ ის 20-მარცვლოვანი ფისტიკაურიდან მომდინარეობს“.

ამასვე აღნიშნავს ბორის დარჩია. დაუჯერებელია, — წერს იგი, — რომელიმე ინტერპოლატორს შაირის ერთიანი წყობა ფისტიკაურით დაერღვიოს. ეს მხოლოდ ავტორს შეეძლო.

ძირითადად ასეთია სტროფის მომხრეთა და მოწინააღმდეგეთა მიერ წარმოდგენილი საბუთები, მისი 20-მარცვლიანობის თუ 16-მარცვლიანობის დამადასტურებელი მოსაზრებანი.

ამასთან ერთად, მხედველობიდან არ გამორჩენიათ ვეფხისტყაოსნის ამ სტროფზე შექმნილი ციციშვილთა საგვარეულო სიმღერის არსებობა (გიორგი ლეონიძე, გრიგოლ ჩხიკვაძე, ბორის დარჩია).

ჩვენ ვემხრობით იმ მკვლევართა მოსაზრებებს, რომელთაც უმართებულოდ მიაჩნიათ ამ სტროფის პოემიდან გაძევება. სტროფი განპირობე-

ბულია შინაარსობრივი აუცილებლობით. მისი ამოღების შემთხვევაში ამ ადგილას სიცარიელე რჩება. ამავე დროს, იგი ეხმიანება ამავე თავის სტროფს, რომელშიც, თუმცა ხუმრობით, მაგრამ მაინც ნათქვამია: „ასი ათასი წითელი შენ ქრთამად შეიწირე“.

ამასთან ერთად, სტროფის არქიტექტონიკა რუსთველური პრინციპითაა გადაწყვეტილი. პირველ სამ სტრიქონში მეოთხესგან განსხვავებული სემანტიკური წყობაა. მეოთხე სტრიქონი აჯამებს წინა სამში განვითარებულ თხრობას. გარდა ამისა, რაც კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია, I, II, III სტრიქონების პირველი და მეორე ნახევრები სტილისტიკურად ერთმანეთისაგან მკვეთრადაა განსხვავებული. პირველი ნახევარტაეპები ერთიანად ჩამოთვლის პრინციპზეა აგებული. მოგვყავს შაირის სავარაუდო ტექსტით: „ასი ათასი წითელი“, „სამასი სტაფრა-ატლასი“, „სამოცი ლალ-იაგუნდი“, მეორე ნახევარტაეპები, ასევე ერთიანად, ავთანდილის დახასიათებაა: „პირ-მზემან, ტანად სარომან“, „უხვმან და მიუმცთარომან“, „ფერად მართ მიუმხდარომან“. სტრიქონთა პირველი და მეორე ნახევრების ურთიერთგანსხვავებულობის ამგვარი ინტონაციური სტილი საერთოდ დამახასიათებელია რუსთველური სტროფისთვის (იხ. ჩვენი „ლექსმცოდნეობის საკითხები“, 1965, გვ. 45, 46).

ჩვენი აზრითაც, სტროფი უნდა დარჩეს, მაგრამ რა სახით, რა ფორმით? — შაირით თუ ფისტიკაურით?! ეს ჯერჯერობით გაურკვეველია.

იმით გვინდა დავიწყოთ, რომ ანტიკური ხანის პოეტიკაში, რომელიც ნორმატიული იყო, საზომთა შერევა, ერთი საზომით გამართულ ძეგლში მეორეს ჩართვა აკრძალული იყო. არისტოტელე მოითხოვს, ნაწარმოებში, რომელიც საგმირო მეტრითაა დაწერილი, სხვა მეტრი არ უნდა იყოს შერეული: „საგმირო მეტრი, როგორც ცდა ამტკიცებს, შესაფერია ეპოპეისთვის. რომ ვისმე სხვა რომელიმე მეტრით ან მრავალი მეტრით დაეწერა მოთხრობითი ხასიათის თხზულება, ეს შეუფერებლად მოგვეჩვენებოდა“ (არისტოტელე, პოეტიკა, 1944, გვ. 52).

მაშასადამე, არისტოტელე შეუფერებლად მიიჩნევს ეპოპეის დაწერას „მრავალი მეტრით“.

პომეროსის პოემები ერთთავად დაქტილური ჰეგზამეტრითაა დაწერილი, ფირდოუსის „შაპ-ნამე“ — მოთეყარებით. დავით კობიძე აღნიშნავს: „სპარსული ლიტერატურის კლასიკურმა ხანამ (X-XV საუკ.) არ იცის ერთსა და იმავე პოეტურ თხზულებაში, რაგინდ დიდი მოცულობისაც არ იყოს ის, სალექსო საზომთა და ფორმათა ცვალებადობის შემთხვევები“ (დ. კობიძე, ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, II, 1969, გვ. 247): „სპარსის მოშაირეთში ეს უკიდურესი არის“, — მიუთითებს პირველი ქართული პოეტიკური ტრაქტატის ავტორი მამუკა ბარათაშვილი („სწავლა ლექსის თქმისა“, 1981, გვ. 8).

არისტოტელე კიცხავს პოეტ ხაირემონს საგმირო მეტრში, ე. ი. დაქტილურ ჰეგზამეტრში, მოძრავი საზომების (იამბიკონისა და ტეტრამეტრის) ჩართვის გამო („პოეტიკა“, გვ. 52). ასევე არ მოუწონებდა იგი ჩახრუხაძეს 20-მარცვლედის მძიმე საზომში მაღალი და დაბალი შაირის შერევას. თუმცა „თამარიანში“ მეტრის გამოცვლის შეუსაბამობა ჩვენშიაც შეუნიშნავთ. მამუკა ბარათაშვილის პოეტიკურ ტრაქტატში ვკითხულობთ: „ლექსი მრავალ ხმა არის“, მაგრამ „ჩვენს ენაზედ ამბები შაირით და ჩახრუხაულით გაულექსავთ, თუცა წინა მთქმელებს ადგილ-ადგილ გძელ-შაირი და გძელ ჩახრუხაული ჩაურევიათ, მაგრამ სპარსის მოშაირეთში ეს უკადრისი არის“. მამუკა განმარტავს: „ამისთვის, რომ ის ამბავი სულ სხვა რიგი ხმა უნდა

იყოს, სხვა ხმები სხვის რიგისათვის არის" („სწავლა ლექსის თქმისა“, გვ. 8).

აშკარაა, „წინა მთქმელებში“ მამუკა ბარათაშვილი ჩახრუხადეს გულის-ხმობს. როგორც ვიცით, „თამარიანის“ ერთ ადგილას „გძელ-ჩახრუხაულს“ (ჩახრუხაულს) „გძელი შაირის“ (დაბალი შაირის) ორი სტროფი ენაცვლება. ამას „ჭაშნიკის“ ავტორი, როგორც ვთქვით, „უკადრისს“ უწოდებს. არისტოტელეს ხაირემონის მიმართ ნათქვამი აქვს — „კიდევ უფრო საკვირველი“.

„ჭაშნიკის“ მიხედვით ისიც ნათელია, რომ მისი ავტორი ვეფხისტყაოსანში არ ცნობს ფისტიკაურის სალექსო ფორმას. რომ ერწმუნა, მას ლექსის ხმებშიც შეიტანდა, როგორც „თამარიანიდან“ შეიტანა ორი სხვადასხვა ფორმა — 16-მარცვლიანი ჩახრუხაული („თამარ წყნარი“, „შესაწყნარი“) და ოცმარცვლიანი „გრძელ-ჩახრუხაული“ („მო, ფილოსოფნო, სიტყვითა არსნო“). ვეფხისტყაოსანში მამუკა ბარათაშვილი მხოლოდ 16-მარცვლიან შაირს ხედავს — ორი სხვადასხვა სახით. ამას ანგარიში უნდა გაეწიოს.

ვემხრობით გამოთქმულ მოსაზრებებს, რომ ვეფხისტყაოსნის ამ ადგილას ავტორის მიერ საზომის გამოცვლის არავითარი აუცილებლობა არ არსებობდა. შაირის ერთი სახეობიდან მეორეზე გადასვლაც კი პოემაში გარკვეულ კანონზომიერებებს ექვემდებარება და ამ დროს როგორ დაუშვებდა რუსთველი, რომ შინაარსობრივი თუ სხვა რაიმე მოტივირების გარეშე 16-მარცვლიანი საზომის ფორმიდან გადაეხვია. ამ მხრივ „თამარიანში“ ანალოგიური ვითარება არ არის. როგორც აღნიშნავენ, შაირის სამივე სტროფი ჩახრუხადის პოემაში მისი „ძირითადი ტონაციის თანაზიარია“. ვეფხისტყაოსნის ფისტიკაური კი შინაარსობრივად სრულიად უმნიშვნელოა. ჩვენ დაუშვამტებდით: შაირის სტროფები „თამარიანში“ რითმის ხასიათის შეცვლასაც იწვევს. მაღალი შაირის სტროფში „თამარ წყნარი“ ყველა მუხლი ურთიერთგარითმულია, რაც უნიკალურია მთელს პოემაში. დაბალი შაირის ორივე სტროფი კი ომონიმური რითმებითაა გაწყობილი. ომონიმური ბოლორითმა და ისიც ორ ერთმანეთზე გადაბმულ სტროფში პოემის არც ერთ სხვა ადგილას არ გვხვდება, ისევე როგორც — გადახვევა გარითმვის საერთო სისტემიდან (ოდაში ერთი ბოლორითმა უნდა იყოს). ვეფხისტყაოსნის ფისტიკაურის რითმა კი ჩვეულებრივია, თუ არ ჩავთვლით ე. წ. შუა რითმას: ათასი — ატლასი, რომელიც, ჯერ ერთი, არაზუსტია, მეორეც, ძალზე შორეული და რუსთველს რითმად არც კი ექნებოდა გააზრებული.

ისიც საყურადღებოა, რომ „თამარიანში“, ამ შედარებით მცირე მოცულობის პოემაში, სამი სტროფია განსხვავებული მეტრისა, მაშინ როცა ვეფხისტყაოსანში, რომელიც გაცილებით უფრო ვრცელია, — ერთადერთი. 1658-ში ერთის განსხვავებულობა გაცილებით უფრო შემთხვევითი შეიძლება იყოს, ვიდრე 101-ში სამისა.

რუსთველის მიერ ჩახრუხადისეული მეტრის გამოყენება იმიტომაც არის გამორიცხული, რომ ვეფხისტყაოსნის ავტორს უსათუოდ ეცოდინებოდა ამ ფორმის არაქართული, უცხოური წარმომავლობა (ამის შესახებ იხილეთ Н. Марр, Древнегрузинские одописцы, Тр. IV, 1902, გვ. 18; გ. წერეთელი, სემიტური ენები და მათი მნიშვნელობა ქართული კულტურის შესწავლისათვის, მოხსენებათა კრებული, თსუ, 1947, გვ. 45; აგრეთვე, „თამარიანის“ ერთ-ერთი გადამწერის ცნობა (1855): „ესეგვარი წყობილი ჩახრუხაული არაბულიდან არის ქართულ ენასა ზედა გარდმოღებული“). 16-მარცვლიანი შაირი კი ქართული ლექსწყობის ეროვნული ფორმა იყო,

ამასთან ერთად, რუსთველმა არც ჩახრუხადის მიერ შემოთავაზებული სავალდებულო შიდა რითმები მიიღო, რომელიც, ასევე, აღმოსავლური პოეზიიდან იყო შემოსული. მაგრამ არა მხოლოდ ვერსიფიკაციით, რუსთველი სტილისტიკითაც გაემიჯნა თავის წინამორბედ პოეტს. ვეფხისტყაოსნის ენა ლაღი და ბუნებრივი ქართულია. არ არის დამძიმებული ხელოვნური ფორმებით, ავტორი სიტუაციისდა მიხედვით ახდენს ენის დიფერენცირებას. „თამარიანის“ ენა კი ყველა სიტუაციაში ერთნაირია და მძიმე.

ამრიგად, ყველა კუთხით, ყველა თვალსაზრისით, კონკრეტული თუ ზოგადი სტილური ნიშნებით „ვეფხისტყაოსანი“ „თამარიანს“ უპირისპირდება და ამ დროს რუსთველისაგან ჩახრუხადისეული მეტრის გადმოღება მოულოდნელი და არაბუნებრივი იყო.

მაშასადამე, უარსაყოფია გამოთქმული მოსაზრება: რადგან „კლასიკური პერიოდის ქართულ პოეზიაში დასაშვები ყოფილა“ მეტრის გამოცვლა (ჩახრუხადე თავის პოემაში ცვლის მეტრს), რუსთველსაც შეეძლო ერთი სტროფი განსხვავებული საზომით დაეწერა.

შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ოცმარცვლიან სალექსო ფორმას, რომელიც ქართულში მანამდეც არსებობდა, რუსთველმა ჩახრუხადისაგან დამოუკიდებლად მიმართა, მაგრამ, როგორც ვთქვით, იგი არ დაარღვევდა 16-მარცვლიანი შაირის პარმონიას.

ამ 63 წლის წინათ გიორგი ახვლედიანმა შესაძლებლად მიიჩნია ედუარდ ზივერსის ჟღერის ანალიზის თეორიის გამოყენება ვეფხისტყაოსნის ტექსტის დასადგენად („ლიტ. გაზეთი“, 1934, № 16). ამ თეორიის მიხედვით ადგენდნენ „ნიბელუნგების“, „ედების“, „იგორის ლაშქრობის“ ტექსტებს. ჟღერის ანალიზის თეორია რომ მიუყუენოთ 16-მარცვლიანი საზომით დაწერილ ვეფხისტყაოსნის ტექსტს, ერთადერთი 20-მარცვლიანი სტროფი პოემის მელოდიური სისტემიდან ამოვარდნილი აღმოჩნდება, რაც მისი არარუსთველურობის უტყუარი დასტური იქნება.

ამავე დროს, ეს სტროფი არც გადამწერის მიერ უნდა იყოს ჩართული. თუ ახალი შინაარსის სტროფს ურთავდა, რაღა ოცმარცვლიანი საზომით დაწერდა. როგორც მიუთითებენ, ყველა ჩანართ-დანართი 16-მარცვლიანი საზომითაა შესრულებული.

დამაფიქრებელია შემდეგი გარემოება. ბორის დარჩიას ნაშრომში, სადაც ხელნაწერთა შეჯერების საფუძველზე ნათელყოფილია ვარიანტებში დროდადრო ფიქსირებული შაირის ფისტიკაურიდან მომდინარეობა, ერთ ადგილას ვკითხულობთ: ცალკეულ ხელნაწერებში ეს სტროფი 16-მარცვლიანის „გავრცობას, 20-მარცვლიანად გადაკეთებას წარმოადგენს“.

მოკლე საზომის დაგრძელება, საზოგადოდ, ჩვეულებრივი მოვლენაა. ამის პრაქტიკაც არსებობს ქართულ პოეზიაში. ილია ჭავჭავაძემ ლექსი „ჩემო კალამო“ ჯერ ათმარცვლიანი მეტრით გამართა (5/5):

ჩემო კალამო! რად გვინდა ტაში,

რასაც ემსახურებთ, მას ვემსახუროთ (ასეა ლექსის ბოლომდე).

ხოლო შემდეგ ხუთმარცვლიან მუხლებს შორის ოთხმარცვლიანი ჩასვა (5/4/5) და ლექსმა ასეთი სახე მიიღო:

ჩემო კალამო! ჩემო კარგო! რად გვინდა ტაში,

რასაც ემსახურებთ, კვლავ ერთგულად მას ვემსახუროთ (და ა. შ.).

თითოეული სტრიქონი ოთხი მარცვლით დაგრძელდა.

თუ მოკლე საზომის დაგრძელება ჩვეულებრივი რამ არის, გრძელის დამოკლება რთულია და, თითქმის, შეუძლებელი. მივმართოთ ფისტიკაურის

ცნობილ ნიმუშებს: „არა კეთილ არს მრავალ უფლებამ, ერთ უფალ იყავნ და ერთ მეუფე“ („პროკოფის მარტვილობა“), „ამის ვისიმე დგომამ ცხენისაჲ სასმენელ იქმნა ბაგათა ზედა“ („ელინთა მეზღაპრობა“).

ტექსტის დაუზიანებლად ამ სტრიქონებს ვერასგზით ვერ დავიყვანთ შაირზე. ამავე დროს, შესაძლებელია, ორ-ორ მარცვლიანი სიტყვების მიმატებით ან ორმარცვლიანის ოთხმარცვლიანად გადაკეთებით 16-მარცვლიანი დაბალი შაირის ნახევარტაეპთა ხელოვნური გაზრდა და ოცმარცვლიან ფისტიკაურზე აყვანა.

ამგვარი ვითარება უნდა გვექონოდა განსახილველ სტროფში. როგორ და რა ვითარებაში უნდა მომხდარიყო ეს?

ჯერ ისევ ხელნაწერებსა და გამოცემებს მივმართოთ. ხელნაწერთა უმეტესობა, კერძოდ, ჩვენამდე მოღწეული ყველაზე უძველესი ხელნაწერი (H 2074) ფისტიკაურს უჭერს მხარს, მაგრამ არსებობს ნუსხების დიდი რაოდენობა, მათ შორის უძველესი თარიღიანი — 1646 წლისა, მამუკა მდივნის (მამუკა თავაქარაშვილის) გადაწერილი. რომელშიაც საანალიზო სტროფი შაირითაა წარმოდგენილი.

გამოცემებში, ვახტანგ მეექვსის კვალობაზე, 20-მარცვლიანი ფისტიკაური ჭარბობს; ს. კაკაბაძის (1927), კ. ჭიჭინაძის და მ. წერეთლის გამოცემებში — 16-მარცვლიანი შაირია. 1937 წლის ერთ-ერთი გამოცემის მიხედვით სტროფის პირველი და მესამე ტაეპების მეორე ნახევრები შაირის მეტრს მიჰყვება, დანარჩენი — ფისტიკაურისას. საბოლოოდ, ფისტიკაური დამკვიდრდა, თითქმის 60 წელია, უცვლელად მეორდება ყველა გამოცემაში. თუ ადრე პოემის ტექსტის დამდგენი კომისიის სხდომებზე ხანდახან ეჭვს მაინც გამოთქვამდნენ საზომის 20-მარცვლიანობის გამო, ახლა უკმათოდ შეაქვთ იგი გამოცემებში (იხ. აკადემიური გამოცემის ტექსტის დამდგენი კომისიის სხდომის ოქმი: „მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია“, 1978, № 4, გვ. 184).

აშკარად საგრძნობია ერთი ტენდენცია: პოემის ტექსტის გადამწერთა, გამომცემელთა თუ მასზე დამკვირვებელთაგან სტროფის 20-მარცვლიანობას, უწინარეს ყოვლისა, პოეტები არ უჭერენ მხარს, ან 16-მარცვლიან შაირს გვთავაზობენ, ან საერთოდ ამ სტროფის ამოღებას მოითხოვენ; მამუკა თავაქარაშვილმა შაირის სახით გადაწერა, კონსტანტინე ჭიჭინაძემ შაირად დაბეჭდა, იოსებ გრიშაშვილი მის 20-მარცვლიანობას უარყოფდა, გიორგი ლეონიძე კი — საერთოდ მთელ სტროფს. ვეფხისტყაოსნის ქართულიშვილისეულ გამოცემაში, როგორც ეთქვით, 20-მარცვლიანი სტროფი არ არის. ტექსტის დამდგენი კომისიის თავმჯდომარე კი გრიგოლ ორბელიანი იყო, წევრები — ილია ჭავჭავაძე და აკაკი წერეთელი.

არც ისაა შემთხვევითი, რომ მამუკა ბარათაშვილი, რომელიც არა მხოლოდ ლექსის თეორეტიკოსი, ამავე დროს, პოეტიც იყო, ვეფხისტყაოსანში 20-მარცვლიან საზომს არ სცნობდა.

სხვა მაგალითებზე აღარ შევჩერდები. პოეტები პოეტური ალლოთი გრძნობენ 20-მარცვლიანი საზომის შეუთავსებლობას პოემისთვის.

სხვა ვითარებაა იოსებ თბილელისა და ვახტანგ VI-ის მიმართ. რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, „დიდმოურავიანის“ ავტორი საერთოდ არ ასწორებდა ტექსტს. მან ზაზასეული ხელნაწერი გადანუსხა, რომელშიაც საკვლევი სტროფი 20-მარცვლიანი ფისტიკაურითაა შესული. იგივე ხელნაწერი ედო წინ ვახტანგ VI-ს, როცა თავის გამოცემას ამზადებდა.

სტროფის რუსთველისეულობას მისი დაბალი მხატვრული ღირსების გამოც უარყოფენ. ალექსი ჭინჭარაული შენიშნავს, რომ სიტყვები: თავი

(„სამასი თავი სტავრა-ატლასი“) და თვალი („სამოცი თვალი ლალ-იაგუნდი“) ცალის მნიშვნელობით მიუღებელია და კონტექსტისთვის შეუფერებელი. სტავრა-ატლასზე არ იტყვიან — თავი, ისე როგორც ლალ-იაგუნდზე — თვალი, რომელიც თავად ძვირფასი ქვაა.

ეს მტკიცებანი, რომლებიც ალექსი ჭინჭარაულს საერთოდ ამ სტროფის არარსებულობის საბუთად მოაქვს, მისი 16-მარცვლიანობის, 16-მარცვლიანი საზომის ხელოვნურად გაზრდის, გაოცმარცვლიანების მაჩვენებელია. მაგრამ ამის მოქმედი არ იქნებოდა პოემის გადამწერი. გადამწერისას ტექსტს ჩვეულებრივად ისინი ცვლიდნენ, რომელთაც პოეტური ალლო, პოეტობის პრეტენზიები ჰქონდათ, ხოლო სტავრა-ატლასისა და ლალ-იაგუნდის რაოდენობის განსაზღვრა სიტყვებით: თავი და თვალი იმდენად ხელოვნური, არაბუნებრივია, რომ პოეტის ნახელავს არ ჰგავს, საერთოდ, შეუძლებელია შაირის ფისტიკაურით შეცვლა რომელიმე გადამწერის ნამოქმედარი იყოს. ზოგიერთ ხელნაწერში რომ ამის კვალს ვხედავთ, ეს არ გვაძლევს ზოგადი დასკვნის გამოტანის უფლებას. გადამწერი ვერ გაბედავდა სტროფის მეტრისთვის ხელის ხლებას, მით უფრო მის გადაყვანას პოემისთვის უჩვეულო მეტრზე, ერთადერთ 20-მარცვლიან საზომზე. ამ მხრივ ვეთანხმებით ფისტიკაურის დამცველთ.

ამრიგად, 20-მარცვლიანი სტროფი ვეფხისტყაოსანში არც ავტორისეულია და არც გადამწერისეული.

აქ მივადექით ჩვენი მტკიცების ახალ არგუმენტს, ვფიქრობთ, ყველაზე მთავარსა და არსებითს — ეს ციციშვილების საგვარეულო სიმღერა გახლავთ. პირველი ცნობა ამ სიმღერის თაობაზე „ივერიამ“ მოგვაწოდა. გაზეთის 1887 წლის 22-ე ნომერში ვკითხულობთ: გორის თავად-აზნაურობის წინამძღოლს განუზრახავს, მოიწვიოს ციციშვილები, რომელთაც თავიანთი საგვარეულო სიმღერა აქვთ — „შეკრა წითელი“. ამავე გაზეთის 1889 წლის 43-ე ნომერში დაბეჭდილია ქრონიკა სათაურით — „ციციანთ კონცერტი“, რომელშიაც ნათქვამია, რომ 1889 წლის 18 თებერვალს გორში გამართულ კონცერტზე გიორგი (ჩიტო) ციციშვილს თავის შვილებთან, ძიძიშვილებთან და ძმისშვილებთან ერთად უმღერია ძველი ხალხური სიმღერები. „განსაკუთრებით კარგი იყო ციციანთ საგვარეულო სიმღერა — „შეკრა წითელი“.

ბოლო ხანებში ეს სიმღერა დაკარგული ეგონათ. 1966 წელს გაზ. „თბილისში“ გამოქვეყნდა ვახტანგ სიდამონიძის წერილი — „დაკარგული მელოდია“, რომელშიაც სწორედ ამ სიმღერაზეა საუბარი. წერილს სათაურით — „მელოდია არ დაკარგულა“ გამოეხმაურა ჩვენი ხალხური სიმღერების მცოდნე — მკვლევარი გრიგოლ ჩხიკვაძე („თბილისი“, 1966, № 69). იგი აღნიშნავდა, რომ სიმღერა 1885 წელს ჩაიწერა იოსებ რატილმა, შემდეგ კი — ია კარგარეთელმა.

ია კარგარეთელის წიგნში „ქართული სახალხო სიმღერები ნოტებზე გადმოღებულნი ი. გ. კარგარეთელის მიერ“, რომელიც 1899 წელს გამოქვეყნდა, მოთავსებულია ამ სიმღერის ტექსტი და მელოდია. ტექსტს აწერია: „შევკრათ წითელ-წითელი“, ხოლო მელოდიას — „შევსვათ წითელ-წითელი“. პარტიტურაზე წარმოდგენილია პირველი სტრიქონის პირველი ნახევარი: „შევსვათ წითელ-წითელი ასი ათასი“. შემდეგ უსიტყვო ტექსტია: „ქარნუ ნანო“ და ა. შ. მელოდიას მიწერილი აქვს „ქართლური“, ქვემოთ კომპოზიტორის სიტყვებია: „ამ სიმღერას დახელოვნებით მღერიან ციციშვილები.

შემთხვევა არ მომეცა ჩამეწერა იმათი კილო, ხოლო მე აქ მომყავს ისე, როგორც ჩვენი ოჯახი იმღერის“.

წიგნის მეორე გამოცემაში — „ქართული ხალხური სიმღერები და ლექსები შეკრებილი ი. გ. კარგარეთელის მიერ“ (1909 წ.) ამ სიმღერის ჩაწერის ადგილიც არის მინიშნებული (სოფ. ერთაწმინდა, ქართლი). ტექსტსაც და მელოდიასაც ერთი და იგივე სათაური აქვს — „შევსვათ წითელ-წითელი“¹.

როგორც გრიგოლ ჩხიკვაძე აღნიშნავს: ამ სიმღერის სიტყვიერი ტექსტიდან 900-იანი წლებისთვის პირველი სტრიქონის პირველი ნახევარი შემორჩენილა. ისიც შეცვლილი სახით. ზოგს მისი რუსთველისეულობა საეჭვოდ მიაჩნდა. ეჭვი კიდევ უფრო გააძლიერა სიტყვამ „შევსვათ“, მაგრამ ქართულ ხალხურ მუსიკალურ შემოქმედებაში სიტყვიერი ტექსტის ასეთი ცვლა დამახასიათებელია. მსგავსი რამ თვით ვეფხისტყაოსნის ტექსტიდან მომდინარე ხალხურ სიმღერებში გვხვდება („ზამთარი“, „ბინდისფერია სოფელი“, „ნახეს უცხო მოყმე ვინმე“ და სხვ.).

გრიგოლ ჩხიკვაძე ამ შეცვლის მიზეზსაც ასახელებს: „ხალხმა სიტყვა წითელი წარმოიდგინა წითელ ღვინოდ და არა ოქროდ“. ასეთია ამ სიმღერისა და მისი ტექსტის შესახებ არსებული ცნობები.

ერთი რამ აშკარაა, სიმღერის ტექსტი — სალექსო სტრიქონი 20-მარცვლიანია. როგორც პარტიტურაზე, ისე სიტყვიერ ტექსტში სტროფის პირველი ნახევარტაეპი — ათმარცვლიანი მონაკვეთი იკითხება: „შევსვათ წითელი (წითელ-წითელი) ასი ათასი“ (წითელის ნაცვლად წითელ-წითელი პანგისმიერია. მეორე წითელი, რასაც მუსიკალური მახვილი ეცემა, პირველის გამაძლიერებელია და ისე უნდა იქნას გაგებული, როგორც უსემანტიკო ბგერითი ერთეულები: პარუნანო, დიელო და ა. შ.). მუსიკალური ტექსტის გაზომვა მარცვალთა რაოდენობის მიხედვით არ ხდება.

როდის უნდა შექმნილიყო ეს სიმღერა? — ალბათ, შორეულ საუკუნეებში. გრიგოლ ჩხიკვაძე მას „ძველის-ძველ ხალხურ სიმღერას“ უწოდებს. კონსერვატორიის მუსიკალური ფოლკლორის კათედრის გამგის — კუკური ჭოხონელიძის აზრით, „შეკრა წითელი“ სუფრული სიმღერაა. სუფრული სიმღერები კი ჩვენს მუსიკალურ ფოლკლორში შუა საუკუნეებში ჩნდება.

ერთ ხალხურ სიმღერაზე — „ქართლური კილო“ ია კარგარეთელს თავის წიგნში მიწერილი აქვს: „ამ ლექსის წყობილება მეთხუთმეტე საუკუნის სტილი უნდა იყოს“. ცხადია, ლექსთან ერთად კომპოზიტორი მის მელოდიასაც იგულისხმებდა.

რადგან სიმღერა ქართლურია და ციციშვილების გვართანაა დაკავშირებული, საჭიროა, ვიცოდეთ ციციშვილების ქართლში გადმოსახლების თარიღი. ციციშვილთა გვარი ტაო-კლარჯეთიდან ქართლში XIV საუკუნეში გადმოსახლებულა (დავით გეორგიშვილი, ფეოდალური საქართველოს სოციალური ურთიერთობის ისტორიიდან, 1955, გვ. 127) და სიმღერაც ამის შემდეგ უნდა შექმნილიყო, ე. ი. გვიან შუა საუკუნეებში, მაგრამ მანამდე, ვიდრე ვეფხისტყაოსნის ჩვენთვის ცნობილი უძველესი ხელნაწერი გადაინუსხებოდა (XVII საუკუნის 30-იანი წლები), რომელშიაც აღნიშნული სტროფი 20-მარცვლიანი საზომითაა შეტანილი.

ჩვენი აზრით, რუსთველისეული 16-მარცვლიანი შაირის 20-მარცვლიანად გადაკეთება არა რომელიმე ინტერპოლატორის, არამედ, სიმღერის

¹ ამ სიმღერის პარტიტურას ტექნიკური მიზეზების გამო ვერ ვბეჭდავთ.

ჰანგის მეშვეობით უნდა მომხდარიყო. ციციანთ მომღერლებს პოემის ამ ადგილს შაირის ტექსტი უნდა დახვედროდა. შაირი უნდა ექციათ ფისტიკაურად.

ეს პროცესი შემდეგნაირად გვაქვს წარმოდგენილი. ციციშვილების განათლებულ გვარს, რომელთა წარმომადგენლებისათვის ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერები ოჯახური რელიქვია იქნებოდა, განთქმული მომღერლებიც ეყოლებოდათ. სტროფის დასაწყისი — „ასი ათასი წითელი“, რომელიც, ალბათ, ზეპირად იცოდნენ, სიტყვა წითელის გამო მათში ღვინის ასოციაციას გამოიწვევდა (რაც აღნიშნული აქვს გრიგოლ ჩხიკვაძეს). დაუმატებდი: სიტყვა ათასი ბგერითი ასოციაციით თასს (ღვინის სასმელ ჯამს) უკავშირდება: ათასი — თასი. გავიხსენოთ გალაკტიონი: „თასს, სადღეგრძელოს ხელში ვიღებ ასსა და ათასს“. წითელისა და თასის შერწყმას, ცხადია, შევსვით უნდა მოეტანა. ასე დაიკარგა რუსთველისეული გაგება წითელის, როგორც ოქროს ფულისა. ოქრო ღვინომ შეცვალა: „შევსვით წითელ-წითელი“.

შესაძლებელია, ეს სიმღერა პირდაპირ სუფრაზე, ღვინის დროს იქმნებოდა და იქვე ხდებოდა სიმღერის ჰანგზე ტექსტის მორგება. სიტყვა შევსვით თავში დაერთო შაირის სტროფის პირველ ნახევარტაეპს და იგი ათმარცვლიანი გახდა, ხოლო პირველი ნახევარტაეპის ათმარცვლიანობა მთელი სტროფის მეტრული რეორგანიზაციის საფუძველი შეიქმნა. ჰანგმა მოითხოვა, სხვა მუხლებიც ამას მიჰყოლოდა, ორ-ორი მარცვლით დაეგრძელდა მეორე, მესამე და მეოთხე სტრიქონების პირველი ნახევარტაეპები. მეორეს მოემატა სიტყვა თავი, მესამეს — თვალი, მეოთხე სტრიქონის ორმარცვლიანი სიტყვა ვაზირთან ოთხმარცვლიანი გახდა (ვაზირისასა). ჰანგის წყალობით, ეს ათმარცვლიანობა სტრიქონთა მეორე ნახევრებზეც გავრცელდა და, საბოლოოდ, მთელმა სტროფმა 20-მარცვლიანი ფისტიკაურის სახე მიიღო.

ვნახოთ კონკრეტულად.

I ტაეპი. შაირი: „ასი ათასი წითელი პირ-მზემან, ტანად სარომან“.

ფისტიკაური: „შევსვით წითელი ასი ათასი, პირად მზემან და ტანად სარომან“.

II ტაეპი. შაირი: „სამასი სტავრა-ატლასი, უხემან და მიუმცთარომან“.

ფისტიკაური: „სამასი თავი სტავრა-ატლასი, უხემან, ნადავ მიუმცთარომან“.

III ტაეპი. შაირი: „სამოცი ლალ-იაგუნდი, ფერად მართ მიუმხდარომან“.

ფისტიკაური: „სამოცი თვალი ლალ-იაგუნდი, ფერად მართ ეთა მიუმხდარომან“.

IV ტაეპი. შაირი: „კაცი გაგზავნა ვაზირთან, ეს ყველა მისთვის არო მან“.

ფისტიკაური: „კაცი გაგზავნა ვაზირისასა, ესე ყველაი მისთვის არო მან“.

როგორც ვხედავთ, ფისტიკაურის სტრიქონები შაირის სტრიქონთა ხელონური დაგრძელების შედეგადაა მიღებული. პირუკუ პროცესი ნაკლებ სავარაუდოა. როგორც ილია ჭავჭავაძის ლექსის მაგალითზე ვნახეთ, საზომის დაგრძელება რეალურია, დამოკლება ძნელი იქნება.

ზემოთ გრიგოლ ჩხიკვაძე დავიმოწმეთ, რომ ხალხურ სიმღერაში სიტყვიერი ტექსტის შეცვლა ჩვეულებრივია. სიმღერის ჰანგი იმორჩილებს ლექსის რიტმს. სიმღერის ტექსტი მუსიკალური ტექსტით რეგულირდება.

ამრიგად, შაირის ფისტიკაურად გადაკეთება სიმღერის ჰანგის მეშვეობით უნდა მომხდარიყო.

გადაკეთებისათვის ხელსაყრელ ნიადაგს ქმნიდა დაბალი შაირი, რომლითაც ეს სტროფია შესრულებული. მისი კენტმარცვლიანი მუხლები

(53/53) რიტმული სტრუქტურით ახლოსაა ასევე კენტმარცვლიანი მუხლებით შედგენილ ფისტიკაურთან (55/55), მაღალი შაირის ფისტიკაურად გადაკეთება შეუძლებელი იქნებოდა.

ფისტიკაურის ადგილას თავდაპირველად დაბალი შაირი რომ უნდა ყოფილიყო, ეს ხელნაწერებშიც აისახა. მამუკა თავაქარაშვილის ვარიანტში — „შეკრა წითელი ათასი“ დაკარგულია გამოთქმა „ასი ათასი“ — დაპირებული „ქრთამის“ რაოდენობა. ამიტომ ზოგიერთ გადამწერს, რომელიც ამას ხედავს, მაგრამ მოკლებულია რიტმის გრძნობას, მექანიკურად შეაქვს ტექსტში სიტყვა „ასი“: „შეკრა ასი ათასი წითელი“. სხვა გადამწერი ამ რიტმულ დეფექტს სიტყვების გადაადგილებით ასწორებს: „შეკრა წითელი ასი ათასი“. მაგრამ ერთიცა და მეორეც ამ ათმარცვლიან ნახევარტაეპს მხოლოდ სტროფის დასაწყისში ტოვებს, დანარჩენი ნახევარტაეპები რვა-მარცვლიანია. სტროფი, გარდა პირველი ნახევარტაეპისა, შაირის მეტრიკაა გამართული (იხ. სტროფის ვარიანტების ამსახველი ხელნაწერთა ცხრილი, რომელიც დართული აქვს ბორის დარჩიას ნაშრომს).

ეს რიტმული ოპერაციები იმის ნიმუშად გამოდგება, თუ როგორ სურთ გადამწერებს 16-მარცვლიანი შაირის შენარჩუნება.

მაგრამ, ცხადია, სტროფის ამ სახით დატოვება არ შეიძლებოდა. იგი ან მთლიანად 20-მარცვლიანი უნდა ყოფილიყო, ან 16-მარცვლიანი. ამავე დროს, პირველი ნახევარტაეპის ათმარცვლიანობას მყარი საფუძველი ჰქონდა. მასში ორგანულად ჩაჯდა სიტყვები: ასიც და შეკრაც. ამიტომ გადამწერთა უმრავლესობა პოემაში შეტანილ სიმღერის სიტყვიერ ტექსტს მიემხრო და მთელი სტროფი 20-მარცვლიანი ფისტიკაურით გამართა.

მიუხედავად იმისა, რომ, ჩვენი მტკიცებით, შაირის გადაკეთება მოხდა ფისტიკაურად და არა პირიქით, არ ცდებოდნენ აკაკი შანიძე და შემდგომ ბორის დარჩია, რომლებიც ხელნაწერთა შესწავლის საფუძველზე შაირის ფორმას ფისტიკაურიდან მომდინარედ მიიჩნევდნენ. მას შემდეგ, რაც ხელნაწერებში გაჩნდა 20-მარცვლიანი საზომი, ბუნებრივია, ზოგი გადამწერი გრძნობდა მის შეუსაბამობას და ცდილობდა იგი 16-მარცვლიან შაირზე დაეყვანა.

და ბოლოს, პასუხი უნდა გაეცეს კითხვას — როგორ მოხდა ვეფხისტყაოსნის ტექსტში სიმღერის მეშვეობით ფისტიკაურად გადაკეთებული სტროფი? ჩვენი აზრით, ხელნაწერში მისი შემტანი ვეფხისტყაოსნის ცნობილი ინტერპოლატორი ნანურა ციციშვილი უნდა იყოს.

ნანურა (მანუჩარ) ციციშვილი იმ ხანებში ცხოვრობდა, როცა H-2074 ხელნაწერი გადაინუსხა, რომელშიაც ნანურას მთელი რიგი ადგილები აქვს ჩართული (იხ. გიორგი არაბული, ზოგი რამ ნანურას შესახებ, „ნარკვევები ვეფხისტყაოსნის ტექსტის შესახებ“, 1983, გვ. 13, 15).

ამ ხელნაწერში საკვლევი სტროფი, როგორც ვიცით, 20-მარცვლიანი ფისტიკაურითაა შესული და სავსებით შესაძლებელია, რომ ეს სწორედ ნანურას ნახელავი იყოს. ციციშვილების მოხდენილი სიმღერა, ცხადია, ხალხში გავრცელდებოდა და ნანურა ციციშვილისთვისაც ცნობილი იქნებოდა, ხოლო ციციშვილების გვარის წარმომადგენელი, რომელსაც ვეფხისტყაოსნის ტექსტში თვითნებურად შეჰქონდა ცვლილებები, ხელიდან არ გაუშვებდა შემთხვევას, რომ პოემის ამ ადგილას ციციშვილების საგვარეულო სიმღერის ტექსტი ჩაესვა.

ამავე დროს, ნანურა ციციშვილი პოეტი გახლდათ და მისთვის ნათელი იქნებოდა, რომ სიტყვა შევსვათ, რომლითაც სიმღერა იწყება, სტროფის მთლიანი კონტექსტით გაუმართლებელია. ამიტომ იგი შეცვალა კონტექს-

ტისტვის შესაფერი სიტყვით შეკრა, რამაც გაამთლიანა უზმნოდ დარჩენილი პირველი სამი სტრიქონი. შესაძლოა, სწორედ აქედან გადაიტანა მამუკა თავაქარაშვილმა მის მიერ გადანუსხულ ტექსტში სიტყვა „შეკრა“: „შეკრა წითელი ათასი“.

ცოტა უფრო მოგვიანო ზაზასეულ ხელნაწერში რომ ამ სტროფს „ნ“ ინიციალი არ უზის, რაც ნანუჩას ინტერპოლატორობის მაჩვენებელი იქნებოდა. ეს იმით აიხსნება, რომ ნუსხის გადამწერს, „იოსებ ტფილელს ზუსტი ცნობა არ მოეპოვებოდა ნანუჩას ჩამატებების შესახებ“ (იხ. გიორგი არაბულის დასახელებული წიგნი, გვ. 25).

პოემის ტექსტში შაირის ნაცვლად ფისტიკაურის შემტანი რომ ნანუჩა ციციშვილი შეიძლებოდა ყოფილიყო, ეს არაპირდაპირი ფორმით არჩილის ცნობილი სტრიქონებითაც დასტურდება: „ნანუჩას რუსთელის ნათქვამში ბევრი რამ ჩაურევია, საბრალოს ვერ შეუწყვია, წმინდა რამ აუმღვრევია“. არჩილი პოეტი იყო, ლექსის წეს-კანონების მცოდნე და მისთვის „შეწყობა“, უპირველეს ყოვლისა, ალბათ, ხმას, მეტრულ წყობას ნიშნავდა და არა მხოლოდ ახალი სტროფების ჩამატებას. ადრე ასე ესმოდათ სიტყვა შეწყობა. შდრ. დავით გურამიშვილი: „თომავე, დავით მეო, ამ წიგნს მოგართმეო, რომელი ხმაც შენ შეგეწყო, მეც ის შეუწყეო“ (გურამიშვილი მამართავს თომა ბარათაშვილს, რომ შენი ლექსის მეტრზე მე სხვა შინაარსის ლექსი დაეწერე).

„შეკრა წითელი“ გიორგი ლეონიძეს ნანუჩა ციციშვილის ჩამატებულად მიაჩნია. შემდეგ იქცა იგი ციციშვილების საგვარეულო სიმღერად, „ციციანთ მრავალყამიერადო“. თუმცა წერილს „ნამცვრევი“, სადაც ეს არის ნათქვამი, ავტორისეული შენიშვნა ახლავს: ჩემი მასალები, ცხადია, არ იძლევა აღძრული საკითხების ამომწურავ განმარტებასო.

მართალია, არ ვეთანხმებით ამ აზრს, რომ 20-მარცვლიან ტექსტზე შეიქმნა სიმღერა, მაგრამ გიორგი ლეონიძის შეხედულება ჩვენთვის იმით არის საყურადღებო, რომ პოეტი და მეცნიერი ციციშვილების სიმღერასთან, ასე თუ ისე, ნანუჩა ციციშვილის სახელს აკავშირებს.

ვფიქრობთ, პრობლემასთან დაკავშირებულ ყველა კითხვას პასუხი გავეცით. დროდადრო შაირის სავარაუდო სტროფიდანაც მოგვექონდა ცალკეული სტრიქონები. მთლიანად კი, ჩვენამდე მოღწეული ხელნაწერების მიხედვით და ჩვენი კონიექტურის გათვალისწინებით, იგი ასეთი უნდა ყოფილიყო:

ასი ათასი წითელი პირ-მზემან, ტანად სარომან,
სამასი სტავრა-ატლასი უხემან და მიუმცთარომან.
სამოცი ლალ-იაგუნდი ფერად მართ მოუმხდარომან, —
ძღუნად გაუგზავნა ვაზირსა, — ეს ყველა მისთვის არო მან.

ამ წაკითხვას, გარკვეული ცვლილებით, მხარს უჭერს რიმა ფირცხალაიშვილი. მისი აზრით, გათიშული კონსტრუქცია, რაც, ერთი შეხედვით, სტროფის სინტაქსს ამრუდებს, „რუსთველური პოეტური ხერხია“.

გასაზიარებელი არ არის მამუკა თავაქარაშვილისეული წაკითხვა: „შეკრა წითელი ათასი“. ვფიქრობთ, უნდა დარჩეს გამოთქმა „ასი ათასი“ — შეპირებული „ქრთამის“ რაოდენობა, რასაც ახლა ავთანდილი ვაზირს ძღვენის სახით უგზავნის: „ასი ათასი წითელი... მისთვის არო მან“.

ამ სტროფს არაერთი სხვა ვარიანტიც აქვს. ერთ ხელნაწერში სიტყვა შეკრა ტაეპის მეორე ნახევარშია გადატანილი — „ასი ათასი წითელი შეკრა მზემ..“, მაგრამ, როგორც ვთქვით, თავდაპირველ ტექსტში შეკრა

საერთოდ არ უნდა ყოფილიყო. თანდებულებიანი ფორმა ვაჭირთან რუსთველისეული არ უნდა იყოს. ვეფხისტყაოსანში თანდებული თან ყოველთვის გავრცობილი ფორმითაა—თანა. ხოლო ჩვენი კონიექტურა, ვფიქრობთ, მიუღებელი არ არის.

ჩვენ არ გვიცდია ამ სტროფის ტექსტის სრული დადგენა. ამიტომ ვუწოდებთ მას სავარაუდო. მაგრამ რომელი ვარიანტიც უნდა ავირჩიოთ. ყველგან შენარჩუნებულია სიტყვები: „წითელი“ და „ათასი“, რომლებიც ღვინის ასოციაციით, ამ სტროფის გამღერების დროს ტექსტის მეტრული რეორგანიზაციის საფუძველი იქნებოდა.

საბოლოოდ, ჩვენი აზრი ასეთია: სადავო სტროფი რუსთველისეულ ტექსტში 16-მარცვლიანი შაირის სახით უნდა ყოფილიყო, მისი 20-მარცვლიან ფისტიაურად გადაკეთება ციციშვილთა საგვარეულო სიმღერის ჰანგის მეშვეობით უნდა მომხდარიყო და ეს გადაკეთებული ტექსტი „ვეფხისტყაოსანში“ ნანუჩა ციციშვილს უნდა შეეტანა.

А. Г. ХИНТИБИДЗЕ

ШАИРИ ИЛИ ПИСТИКАУРИ

(ПО ПОВОДУ ОДНОЙ СТРОФЫ «ВИТЯЗЯ В ТИГРОВОЙ ШКУРЕ»)

Резюме

В работе приводятся два мнения по поводу 20-сложного и 16-сложного написания 773-ей строфы «Витязя в тигровой шкуре» и выносятся заключение, что Шота Руставели написал эту строфу 16-сложным шавном. Переделка ее на 20-сложный пистикаური произошла из-за влияния старинной народной песни, созданной на основе этой строфы и превратившейся затем в фамильную песню Цицишвили. В дальнейшем эта песня в форме пистикаური была внесена в рукописи поэмы.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ლექსმცოდნეობის განყოფილება.

წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

თამარ ბარბაქაძე

სონეტი XX ს. 40—90-იანი წლების ქართულ პოეზიაში

ქართულ პოეზიაში სოციალისტური რეალიზმის ლიტერატურული მეთოდის გაბატონებამ მნიშვნელოვნად შეცვალა ჩვენი პოეტების დამოკიდებულება სალექსო ფორმებისადმი. მაშინ, როდესაც ფორმის მიმართ გამოჩენილი ნებისმიერი ყურადღება „ფორმალიზმად“ ინათლებოდა და ხშირად ისჯებოდა კიდევ, ლიტერატურაშიც ნაკლებად ჩნდებოდა წმინდა ფორმალური ძიებანი. პოეზიის ძირითად ამოცანად იმ დროს სამოქალაქო მოტივების გამოხატვა იქცა, რაც შეიძლება სადა, უბრალო, ხალხის ფართო მასისათვის გასაგები ფორმით. ეს ის დრო იყო, როდესაც „პოეტს“ „მოკალმე“ (რ. ბარტი) შეენაცვლა, რომელსაც ყოფითს, ყოველდღიურ პრობლემებზე წერა ევალებოდა. მიუხედავად ამისა, 40-იანი წლების ქართულ პოეზიაში მაინც გვხვდება სონეტები.

როგორც ცნობილია, 1940 წელს გამოქვეყნდა გრიგოლ აბაშიძის ორი, მცირე ფორმის, ლირიკული პოემა: „ამირანის დაბადება“ და „ასფურცელა“, რომლებშიც, როგორც სპეციალისტები მიუთითებენ, კარგად არის შერწყმული ლირიკული და ეპიკური ელემენტები, რაც, საერთოდ, დამახასიათებლად მიაჩნიათ გრ. აბაშიძის მთელი პოეტური შემოქმედებისათვის¹. ეს პოემები იმდროინდელმა სალიტერატურო კრიტიკამ დადებითად არ შეაფასა: „ამირანის დაბადების“ პოემად ჩათვლის საკითხი საერთოდაც ეჭვქვეშ დააყენა მისი მცირე მოცულობის გამო. მკვლევარი ნ. ონაშვილი წერს: „ორიგინალური არქიტექტონიკით, ზეაწეული, პათეტიური მიზანდასახულობითა და შეუდარებელი ლირიზმით ეს ნაწარმოებები თითქოს არ ქმნიან რეალისტური პოეზიის შთაბეჭდილებას, ამიტომ თავის დროზე ქართულმა ლიტერატურულმა კრიტიკამ ისინი შეაფასა, როგორც პოეტის მიერ სიმბოლიზმის წინაშე ხარკის მოხდა“².

საყურადღებოა, რომ პოემა „ამირანის დაბადებაში“ ჩართულია ორი სონეტი (ცნობა მათ შესახებ მოგვაწოდა რ. ბერიძემ). პოემის მესამე თავში „ამირანის დაბადება“ ერთმანეთის მიყოლებით არის დაბეჭდილი ორი სონეტი, რომელთაგან ერთი დალისა და მონადირის შეხვედრას ასახავს, ხოლო მეორე — დალის სიკვდილსა და წყევლას:

რკედებოდა დალი უცრემლო და სანთელუნთები.
გაჰქონდა თოვლზე გაფანტული ქარს დალალები
მონადირეთა მორიდებით ნათვალთვალები,
თრთოდნენ მთვარისებრ გაბადრული თეთრი კუნთები.

დაწყველა დალმა: მწვერვალიდან ნუმც დაბრუნდები,
გსურდეს სიკვდილი, მეერდში დანა არ დაგკრან ნებით,
ჩახედა უფსკრულს მონადირემ და დანანებით
ნახა: მზისაგან გამდნარიყენენ თოვლის გუნდები.

¹ ნ. ონაშვილი, გრიგოლ აბაშიძის პოემები, თბ., 1977, გვ. 6.

² იქვე, გვ. 11.

შენ ჩემი თმებიც ჩაგიყვანდა დაბლა, დაწნული,
რომ ეყოფილიყავ უცოდველი და აკლავ ქალწული,
მაგრამ ღლეიდან ნახე ღმერთის შურისძიებაც.

დაძრწოდე მარტო, არ შემოგხედეს ნადირი ერთიც,
დაგიზღოს შურმა ტრფობისათვის გახსნილი მკერდი
და სიძულვილი ჩაგებუდოს გულში ჭიებად³.

ორივე სონეტი დაწერილია 5/4/5 საზომით, გარითმვის ერთნაირი სქემით: abba abba ccd ecd.

ამ სონეტების „თამამი“ შინაარსი, მთელ პოემასთან ერთად, სიმბო-
ლიზმით გატაცებად ჩაუთვალეს გრიგოლ აბაშიძეს, რომელსაც აქვს კიდევ
ორი სონეტი: „ძველ ტაძარში“ და „შვიდი მეციხოვნე“.

სონეტი „ძველ ტაძარში“ ათმარცვლიანია, გარითმვის ტრადიციული
სქემით: abba abba ccd edc. სონეტის კომპოზიცია კანონიკურია და კარ-
გად გვიხსნის პოეტის ჩანაფიქრს: ძველ ტაძარში შემორჩენილ ფრესკებზე
გამქრალია მხატვრის გზნება და ცეცხლი, მაგრამ მარადიული ჭიდილი
კეთილსა და ბოროტს შორის კვლავ გრძელდება:

„...და გახვეული დარდის ძაძაში,
მხატვრის აჩრდილი დადის ტაძარში,
დადის და უკვირს: როგორ წაშლილა,

როგორ გამქრალა ნახატში ცეცხლი!
მხოლოდ ჭვარცმალა მოჩანს აჩრდილად
და თხელ თითებში იუდას ეერცხლი“.

სონეტი „შვიდი მეციხოვნე“ პეროიკული ხასიათისაა. სიუჟეტური გან-
ვითარების ხაზი ამ ლირიკულ ლექსს მართლაც პოემას ამსგავსებს: პირველ
კატრენში ნაჩვენებია, თუ ყიზილბაშთა შემოსევის წინ როგორ გაიხიზნა
მთებში მთელი სოფელი. მეორე კატრენში კი სოფელში დარჩენილ შვიდ
მეციხოვნეს ვეცნობით, რომლებიც რიგრიგობით ისვრიან შვიდ-შვიდი
სათოფურიდან. პირველ ტერცეტში ხდება კვანძის შეკვრა: შიმშილსა და
წყურვილს კი გაუძლეს მეციხოვნეებმა. მაგრამ ტყვიის გარეშე დარჩენი-
ლებს მტრის მოგერიება აღარ შეეძლოთ და ამიტომ ცისიდან უჩინარი
ბილიკით დაეშვნენ მტრის ურდოსაკენ:

„ბევრის სიკედილი არ დაგვცალდა მცირერიცხოვნებს,
ჩვენც მტკვარი გვერგო სასაფლაოდ შვიდ მეციხოვნეს
და იყო მტკვარი საახალწლო თოვლივით თბილი“.

გრიგოლ აბაშიძეს ეკუთვნის კიდევ ერთი ორიგინალური, ათმარცვლი-
ანი სონეტი, რომელიც ჩართულია ვრცელ ოდა-ლექსში „ფოლადის სიმ-
ღერა“:

„ახლა სადა ხართ? ფაშეები დევის
რად არ ქშინავენ ნაპერწკლის ფრქვევით?
საბერელის ყბები დასკდნენ ხელებით?
ურო და გრდემლი თქვენი სად არი?
მალაროები გაქრნენ ხერელებით
და აღარ დევის თქვენი ღაღარი.
ბნელ აკლამებში აღარ სტვენს ძვალიც,

³ გრიგოლ აბაშიძე, ლექსები, პოემები, თბ., 1989.

გადარჩა მხოლოდ რკინა და რეალი.
 გადარჩა თქვენი ხმალი ნამგალა,
 ფოლადი თქვენი, სახელგანთქმული
 და თუ სამშედლო თქვენი გამქრალა
 სხვა სამშედლოებს აგებს ქართველი!
 ქართლში კელავ რკინას გააქვს ხმაური:
 წყალს — ნაგუბარი, გზას — ნაგზაური!“.

გრ. აბაშიძე 80-იან წლებში კვლავ დაუბრუნდა სონეტს, როგორც უკვე მთარგმნელი, როდესაც ქართულ ენაზე აამეტყველა პიერ რონსარის სონეტები.

1940 წელს დაიწერა იოსებ ნონეშვილის ცნობილი „უკულმა სონეტი შაჰ-აბასს“, რომლის უკანასკნელი კატრენის მეორე სტრიქონი დაკოჭლებულია: 14-მარცვლიანის მაგივრად ათმარცვლიანით გადმოგვცემს პოეტი სათქმელს და ასე მიმართავს შაჰ-აბასის აჩრდილს:

„მილიონების ბედ-იღბალს რომ ხმლით იმონებდი,
 ბნელ სამარეში რა ჩაგყოლია?!
 სისხლიან პოეტს უკულმართი გული გქონია,
 მიტომ უკულმა დაგიწერე მეც ეს სონეტი!“.

ი. ნონეშვილი ამ სონეტში თეორიულად ხსნის და ასაბუთებს სონეტის ფორმის თვითმიზნურად გამოყენების საჭიროებას: აქ თვითონ შინაარსი არის გამოხატული ფორმის მეშვეობით: უკულმართ კაცს უკულმართ სონეტს (3/3/4/4) უძღვნის პოეტი, რომელიც არ ითვალისწინებს ამ არაკანონიკური სონეტისათვის დამახასიათებელ კიდევ ერთ სპეციფიკურობას. უკულმართი სონეტი ზოგჯერ ერთნაირად იკითხება წალმაც და უკულმაც (რ. გვეტაძის „გატესილი ქარვა“, „უკულმართი“).

1940 წელსვე შეუთხზავს ი. ნონეშვილს სონეტი „პომპეუსის ხიდი“, რომელიც, ისტორიულ თემატიკაზე დაყრდნობით, სამოქალაქო ღირიკის ნიმუშად შეიძლება ჩაითვალოს. მისთვის ნაკლებად არის დამახასიათებელი სონეტისათვის აუცილებელი ფილოსოფიური სიღრმე და მოვლენათა განზოგადება.

ი. ნონეშვილი სონეტში „პომპეუსის ხიდი“ გვიამბობს მცხეთაში პომპეუსის ხიდის აგების ამბავს. სონეტის ბოლო ტერცეტი ტექნიკური ორიგინალობით გამოირჩევა: მარცვალთა თანაფარდობა არ არის დარღვეული, მაგრამ შეცვლილია გრაფიკა:

„მტკვარს,
 საქართველოს მიწა-წყალზე სინათლედ გაშლილს,
 ახალი ხიდი დასდგომია, ეით ცისარტყელა,
 და მიაქვს ძეგლი, დავიწყების უძირო ზღვაში“.

ტერცეტის პირველი სტრიქონიდან გრაფიკულად ცალკე გამოყოფილი სიტყვა „მტკვარს“ სონეტის ღერძად გვევლინება: ლექსის იდეა მასშია კონდენსირებული და იგი ერთგვარად უპირისპირდება სონეტის სათაურს — მარადისობის პირისპირ დარჩენილია და მასთან გათანაბრებულია ქართული, მშობლიური მტკვარი და არა მასზე პომპეუსის მიერ გადებული ხიდი. 1940 წელს არის დაწერილი, აგრეთვე, ი. ნონეშვილის სონეტი „არსენას საფლაფთან“, სადაც პოეტი მდიდარ, ორიგინალურ რითმებს მიმართავს: გულისმთაფლავი — მისი საფლაფი, ამბობს თამადა — მამა-

პაპადან, ამ ქვეყნად ბრალი — შესანდობარი, ყანწების ბოლო — აძლევდა მხოლოდ.

70-იან წლებში ი. ნონეშვილმა კვლავ გაიხსენა სონეტის ფორმა და ჰეტეროსილაბური (7 : 8) საზომით დაწერილი „ღმერთი სიყვარულისა“ პოპულარულ სიმღერად იქცა, რომელიც სტროფიკის მიხედვითაც არაკანონიკურია: კატრენები ერთმანეთისგან გამიჯნულია ტერცეტებით:

„ღმერთი სიყვარულისა
თუ გულით არ იწამე,
მაშ, სიცოცხლე რისთვის გინდა
ამ დალოცვილ მიწაზე.

გული შენთან ზღვად დელავს,
შენთვის ღოცებს ვლილინებ...
აბა, ის დღე რა დღეა,
შენ თუ ვერსად გიხილე,
თითქოს ცაზე მზე ამოდის,
როცა შენ გამიღიმებ...

... ღმერთი სიყვარულისა
თუ გულით არ იწამე,
მაშ, ამქვეყნად რად მოხველ,
თავი რად გაიწვალე“.

40-იან წლებში მიძღვნილი ხასიათის სონეტები, ე. წ. „სონეტი-მედალიონები“ შეუთხზავს ხარიტონ ვარდოშვილს, რომელსაც, რატომღაც 20-იან წლებში არ დაუწერია სონეტები (მისი ლექსების კრებულში, რომელიც 1924 წელს არის დასტამბული, არ არის არც ერთი სონეტი). ხარიტონ ვარდოშვილის სონეტები: „ალექსანდრე აბაშელს“, „პატარა კახი“, „შუქია“, „გემი“ კანონიკურია: ტრადიციული თოთხმეტმარცვლედით 5/4/5, გარიტმების ცნობილი სქემით: abba abba ccd ccd. გამონაკლისია მისი სონეტი „ნინო ჭავჭავაძეს“, რომელიც ორსტრიქონედით, ე. წ. „სონეტის გასაღებით“ მთავრდება და არა ტერცეტით. ამ სონეტს მკვლევარი გ. მიქაძე ე. წ. „ინგლისური სონეტის“ სახეობას აკუთვნებს.

1947 წლით არის დათარიღებული ცნობილი ლიტერატურისმცოდნისა და პოეტის თამაზ ჩხენკელის სონეტი „... ცა გადაიხსნა“:

„ცა გადაიხსნა და სამყაროს ძლიერმა ფეთქვამ
შენ სიყვარული შთაგაგონა — ბუნების მკვრეტელს,
დიდი სიჩუმის და ნისლიან ღრეების შემდეგ
ხარობდი მზით და გაოცებდა სიუხვე ფერთა.

ვარდობა იდგა: უცარი სინათლის ელდა
უზომო შუქით აბრმავებდა გარინდულ კედლებს.
მცირე ეზოში იგონებდი მოლურჯო ქედებს,
ყანების ხმას და მწუხარებას დაკოდილ შეელთა.

ჩასვენდა იგი!.. რა უსაზღვრო მადლით ელოდა
მათი ღიმილით მობრუნებულ ვარდისფერობას
შენი ოცნება დაჩოქილი ორივე მუხლით,

შენ არ დაგცალდა ამ სიცოცხლით ღრემდე გეხარა,
აღახვენ თვალნი და უდაბნოს ფერივით რუხი
იხილე მთების და ღრუბლების ჩუმი ქვეყანა“.

თამაზ ჩხენკელი, რომელსაც ეკუთვნის ადამ მიცკევიჩისა და პატარკას ცნობილი, კლასიკური სონეტების საუკეთესო ქართული თარგმანები. თავის ორიგინალურ სონეტებს კანონიკურ წესრიგს უმორჩილებს. ზემოხსენებული სონეტი კარგად გადმოგვცემს პოეტის მიერ შეცნობილ ლირიკულ სამყაროს, რომელსაც, ცის გახსნასავით, მხოლოდ ერთხელ იხილავს ადამიანი და მერე მისი გახსენებით ეძლევა ხოლმე უსასრულობასთან შერწყმის ლტოლვას.

1957 წლით თარიღდება მურმან ლებანიძის „ყირიმული სონეტი“, რომლის საზომი, მართალია, კანონიკურია, ტრადიციული თოთხმეტმარცვლადი, მაგრამ გრაფიკა განსხვავებულია: ხუთმარცვლადი ცალკე სტრიქონად აქვს პოეტს გამიჯნული:

„მთელ ღღეს ხომალდი (5)
 პორტის ქვაზე ძაღლივით წეება, (4/5)
 ლეკადიდან დაცურებდით (5/4)
 ცისფერ იალტას, (5)
 სადაც გადაწყდა (5)
 ბედ-იღბალი იმპერიათა (4/5)
 და სადაც ღიღი (5)
 რუსი ხალხის აღსრულდა ნება!...“ (4/5)

მურმან ლებანიძეს ეკუთვნის აგრეთვე ერთი არაკანონიკური, იუმორისტული სონეტი, რომელიც, შეიძლება ითქვას, ერთადერთია ქართულ პოეზიაში და მას „ვიწრო სონეტი“ ჰქვია, „ვიწრო“ იმიტომ, რომ 5-მარცვლიანი კატრენებისა და ჰეტეროსილაბური (6 : 7) ტერცეტებისაგან შედგება:

„ყარაული დგას,
 ფიქრობს, „ცხელაო!“
 ყანა უელის გარს,
 მი-ყელ-ყე-ლა-ობს.

თმით გოეთეს ჰგავს —
 დიდბედენაურს,
 წერილ სონეტებს თხზავს,
 ჩხირ-კე-დე-ლა-ობს.

არც ვისი დანტეა!
 არც ვისი — გოეთეა!
 ჩვენებიანთ პანტეა!

ცაში მზე ანთია,
 მთებს იქით შორეთია,
 ეს ლექსი სონეტია!“

გარდა ჩვეულებრივი, სტრიქონების სარიტმო დაბოლოებებისა: abab abab cdc dec მურმან ლებანიძის „ვიწრო სონეტის“ კატრენებში არის შიდა რითმებიც: ყარაული-ყანა უელის, თმით გოეთეს — წერილ სონეტებს.

შეიძლება ითქვას, რომ ქართულ პოეზიაში ცნობილი სონეტის სახესხვაობათა შორის მ. ლებანიძის „ვიწრო სონეტს“ გამორჩეული ადგილი უნდა მიეკუთვნოს. 1969 წელს არის დაწერილი მ. ლებანიძის არაკანონიკური სონეტი „გასწი, იალე და იარე კელაპტრით ხელში!“:

„სადღაც — კიბლინგი! (5)
 სადღაც — ბერნსი! სადღაც — კანდელით (4/5)
 გალაქტიონი — შორეული შენთვის ნათელი! (5/4/5)
 ლადო, ტიციან — მშობლიური და მახლობელი (5/4/5)
 ბოლოს რუსთველი — (5)
 ქვეყნად ყოელის დამამხობელი. (4/5)

ვინ გაქცევია ქვეყნად სიყვარულს! (5/5)
 ეით გაექცევი მხატვარი ლოდებს (5/5)
 და რომ ახალმა ნერგმა იყაროს, (5/5)
 წინამორბედი შორს სანთელს გინთებს... (5/5)

გასწი, იალე (5)
 და იარე კელაპტრით ხელში, (4/5)
 რომ მოგაშურონ (5)
 და შენკენაც ვიდოდნენ ბნელში. (4/5)

გარდა იმისა, რომ სონეტი შებრუნებულია, ჯერ ტერცეტებია წარმოდგენილი და მერე კატრენები, არც რითმაა კანონიკური და საზომიც ერთგვარი არ არის: ათმარცვლიანსა და თოთხმეტმარცვლიან სტრიქონებს ენაცვლება ხუთ- და ცხრამარცვლიანი სტრიქონები.

ცნობილი ქართველი პოეტი და კრიტიკოსი გრიგოლ ცეცხლაძე, რომელიც 1918—1930-იან წლებში წერდა სონეტებს, კვლავ უბრუნდება მას 50—60-იან წლებში. „სონეტ-მედალიონების“ („ვალერიან გაფრინდაშვილს“, „ზაქარია ფალიაშვილს“) გარდა, გრ. ცეცხლაძეს ეკუთვნის არაკანონიკური სონეტი „შენ, მშენებელო ხიდების“ (1964 წ.), რომელიც რვა მარცვლიანი, დაბალი შაირით არის დაწერილი:

„ყველას — დიდსა და პატარებს —
 ხიდის აგება ახარებს.
 ხიდი სჭირდება ყველასა:
 მოხუცს, ბავშვს, ცუგრუმელასა“.

50-იანი წლების ბოლოს, 1959 წ. გიორგი პაპუაშვილმა სონეტი უძღვნა ტიციან ტაბიძეს და ორიგინალურად გადმოგვცა სიმბოლისტ პოეტთა ჩრდილებთან შეხვედრა:

„გზაყვარედინზე შმაგი რემბო ცალ ფეხზე დგება,
 ამაყი თაერთ სურს დაფაროს ხალხთა კრებული,
 მთერალი პაოლო ლექსს კითხულობს გაფითრებული,
 მეც, თქვენი მონა, გიგალობებთ ქებათა-ქებას“.

50-იანი წლების ბოლოს მოსალოდნელიც იყო სონეტის კვლავ აღორძინება, „ცისფერყანწელების“ რეაბილიტაციის შემდეგ თითქოს ტაბუ აეხსნა მათ შემოქმედებას და სონეტის მყარმა, კლასიკურმა ფორმამ ახალი სათქმელი მოიპოვა.

პოეტ ჯემალ ინჯიას 1958 წლით დათარიღებულ სონეტში „ფირუზისადმი“ ვკითხულობთ:

„მისი გულისთვის მინდა რითმებს მკლავი დაეკიდო,
 მისი გულისთვის რაც ეიმღერეთ მას უკან ორმა,
 მე ერთ მცირე ძაფს გამოვადელი კლასიკურ ფორმას
 და ეს სონეტიც არ იქნება მყარი და მკიდრო“.

ჯემალ ინჯიას 60-იან წლებშიც აქვს დაწერილი სონეტები („პოეზია დიდ ქალაქში“, „გამჭრალი სული“, „სერობა“ და ა. შ.). 1988 წელს კი იგი

საინტერესო ექსპერიმენტის სახით აქვეყნებს სონეტს „რუ ტყეში“, რომელსაც ახლავს შენიშვნის სახით ამგვარი განმარტება: „ყველაზე გამხდარი სონეტი“:

„რუ
ვის
პგერის
ბრუს?
ყრუს,
ვინც
ძლივს
ღუმს.
ტაეც
არ
ცნობს
ღღეს
ავ
სნობს“.

80—90-იან წლებში ჯერჯერ ინჯიამ პერიოდიკაში გამოაქვეყნა რამდენიმე სონეტების გვირგვინი: „ირმის ნახტომი“, „დუმილით ომი ანუ ტერენტი გრანელის მონოლოგი“, „რექვიემი“.

60—70-იან წლებში ორი სონეტი-მედალიონი დაწერა მიხეილ ქვლივიძემ („სანდრო მათიაშვილს“, „ირაკლი ზაზანაშვილს“), რომლისთვისაც სონეტი უფრო ეგზოტიკური, ორიგინალური ფუნქციის მხატვრული სახეა, ვიდრე მისი შემოქმედებისათვის ორგანული ფორმა:

„მოდო, ჩვენს ბიჭებს გავუაროთ, ჩაეიხრჩოთ სმაში,
გათენებისას სოღანლულში მიეირთვათ ხაში
და ეს სონეტი იმ სუფრაზე დაეპაშნიკოთ!“

80-იანი წლების მეორე ნახევრიდან ქართულ პოეზიაში განსაკუთრებით იმატა იმ პოეტ-სონეტისტთა რიცხვმა, რომელთა შემოქმედებაში სონეტმა კვლავ აღადგინა ათწლეულების მანძილზე დაკარგული ფუნქცია, როგორც „პოეზიის უნივერსალურმა ფორმამ“.

80-იანი წლების საქართველოში, ეროვნული მოძრაობის გამოცოცხლებამ, მ აპრილის ტრაგედია და დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ახალმა ეტაპმა ახალი შინაარსით დატვირთა ეს მყარი სალექსო ფორმა. ტრაგიკულისა და ამაღლებულის შერწყმამ მშვენიერთან თითქოს უბიძგა ქართველ პოეტებს, რომ სონეტის ფორმისათვის მიეგნოთ.

არცთუ უმნიშვნელოა ის ფაქტიც, რომ ეროვნული მოძრაობის ლიდერებს ზვიად გამსახურდიასა და მერაბ კოსტავასაც პქონდათ დაწერილი სონეტები.

ზვიად გამსახურდიას ლექსების კრებულში „მთვარის ნიშნობა“ (1987 წ.) სამი სონეტია შესული: „მიძღვნა“, „შენი ღიმილი, სონეტი მანანასადმი“ და „ზენა“ (ციკლიდან „ტერენტი გრანელი“).

პირველ სონეტში („მიძღვნა“) საოცარი წინასწარმეტყველებით არის შეცნობილი ლექსის ღირიკული გმირის ტრაგიკული მომავალი და მისი სამშობლოს გარდაუვალი უბედურება:

„მოსალოდნელი მწუხარების კუშტი მაყარი
მტკაცუნ მიუყვები მე ნაკეალევს მზიურ შუბისას,
შენ, თმაგაშლილი, თავზე ნაცარგადანაყარი,

მლოცავ, მპირდები გრძნულ სიტყვოს შენი უბისას,
მე ვარ სიზმარი, შენ — სიზმრების მხილველი ჩუმი,
მე ვარ ცხედარი, შენ — სუდარის ხარ აბრეშუმი“.

„სონეტი მანანასადმი“ სამი კატრენისა და „სონეტის გასაღებისაგან“ შედგება: კატრენების გარითმვის სქემა ამდაგვარია: abba abba abab cc.

ტერენტი გრანელისადმი მიძღვნილი ლექსების ციკლში არის ერთი სონეტიც („ზენა“), რომელშიც თავისებურად არის გახსნილი ტერენტი გრანელის პიროვნება:

„ჭეშმარიტებას ეძიებდი ცხოვრება მთელი,
და, აჰა, ჰპოვე აკლდამა და გვირგვინი მკეცარი,
სადაც ხშიანობს აებედითი ღუმელის ქნარი,
სად იღუმალთა სამყაროთა მაცნეებს ელი.“

თუ არ გასთელე უსასოო კმუნვათა ველი,
ვეროდეს ჰპოვო ღვთაებრივი სევდის ბაღნარი,
ვერ ვეზიარო უზენაესს ლოცვად დამდნარი,
ვერ მოიწიო სასოების სავსე თაველი.“

სოფლის ამაო განცხრომაში, ნეტარებაში,
სიზმარებრ გაჰქრნენ, მოგელიან ანგელოზთ დასნი,
ახშიანდება შენში ისევ საღეთო ებანი
და როს დასცალო კურთხეულნი მრავალნი თასნი,
ნუ დაეიწყებ, რომ შესც იყავ ცოდვილთაგანი,
რამეთუ ჰპოვე მარადიულ ღტოლვის საგანი“.

ამ სონეტში პოეტი მხატვრული სახეებით აზროვნების გზით მიდის „პოეტური სიბრძნისაკენ“, ჭეშმარიტების საძიებლად „ღვთაებრივ სევდის ბაღნარში“, სადაც მხოლოდ ღრმა სულიერებითა და ქრისტიანული რწმენით შეიძლება შეაღწიო.

ტექნიკური თვალსაზრისით, სონეტი უზადოდ არის შესრულებული: კატრენების ორჯერად რითმას ენაცვლება ტერცეტების სამჯერადი რითმა, რომელიც ლექსიკურ-მორფოლოგიურადაც ორიგინალურია: კატრენების რითმების წყვილები: მთელი — ელი და ველი — თაველი — შეთავსებულია, ხოლო ტერცეტების სარითმო წყვილები — შედგენილი: ნეტარებანი — საღეთო ებანი, ანგელოზთ დასნი — მრავალნი თასნი, ცოდვილთაგანი — ღტოლვის საგანი.

მერაბ კოსტავას 1990 წელს გამოქვეყნებულ ლექსების კრებულში ორი სონეტია შეტანილი: „ისტორია“ და „კოხტაგორა“. სონეტი „ისტორია“ არაკანონიკურია: კატრენები ერთმანეთისაგან გამიჯნულია ტერცეტებით, ხოლო მისი საზომი სრულიად ორიგინალური ჰეტეროსილაბურობით გამოირჩევა:

„რამდენი დისკო ზღვაში იძირება სისხლივით მეწამული,
ოდეს სიკაბუკის სპეტაკი გრძნობა ჰქარგავს საღამოებს,
რამდენი ოცნება ასე იღუპება უღვთოდ მოშხამული,
რამეთუ სოფლის სასტიკი პრესი ტლანქად აუთოებს.“

რამდენი, რამდენი იისფერ ღამეს ცვივდება ვარსკვლავი,
რამდენი მიზანი წყდება სინამდვილეს. ვითარცა ნახსლავი,
რამდენს, ო, რამდენს ეს პირობითობა ღრღნის და აიძულებს.
ვისმეს თუ უხილავს მისგან უენებელი საწუთროს სტუმარი?
რამდენი კვდება უხმოდ, უსიტყვოდ და მიაქვს საიდუმლო.
რამდენი აკლდამა და სამაროვანი მღუმარებს.“

ასეა, ასე, სიყალბის გუდაა კაცთა ისტორია,
ქალღმრთელზე ნაწლავით სიმათლის ძალუმ ხმას ძნელად თუ გაიგებ,
სიცრუის ხნარცეში და ქორების მორევში თუ რამ სისწორეა,
ალბათ ის, რასაც წვითა და დაგვიტ იმ სოფლად წაიღებ.

ამ სონეტს, ალბათ, „ნაპირებგადაღასული“ უნდა ეუწოდოთ, რადგან დადგენილი თოთხმეტმარცვლადი თითქოს მის ყოველ სტრიქონში გადაღასულია: 18 : 17 : 18 : 16; 17 : 18 : 17; 18 : 17 : 15; 17 : 18 : 18 : 17; ტერცეტებში ხუთგზის მეორდება სიტყვა „რამდენი“, რაც სონეტის სათაურს „ისტორიას“ ეხმიანება და, სიმბოლურად, ისტორიის ნაგულისხმევ წელთა აღრიცხვას, თვლას, უთვალავს შეგვახსენებს.

სონეტის გრძელსაზომიანი სტრიქონებისაგან გამოწვეულ პროზაიზმებს ერთგვარად ამსუბუქებს ალიტერაცია და ასონანსი.

მერაბ კოსტავას მეორე სონეტი „კოხტაგორა“ კანონიკურია სტროფებისა (4/4/3/3) და საზომის (5/4/5) მიხედვით. მაგრამ გარითმვის სისტემა დარღვეულია: ნაცვლად კატრენების ორჯერადი და ტერცეტების სამჯერადი რითმისა, „კოხტაგორაში“ არის წყვილადი რითმა:

„ლაგამის კენეტა, ცეცხლოვანი ნესტო ჰუნეთა,
ჟამთ ასპარეზზე გაქანება საუკუნეთა...
კოხტაო გორავ, ცადაზიდულ დევთა მაყარო,
ქმუნვად გებული რაინდების გზათშესაყარო.
აცერებულო, ცოდვიანო, ღალატთანო,
მარქვი, სად შექმენ ძმანი ყელ-ყელ გადაქდობილნი
სადა წევს ცოტნე, გუამის გუემით არ დამსდობელი,
ნისლთ საბუღარო, ზეადმტაცო ქერეტის საგანო,
მოგეახლები, ეიო შეთქმული იმათთაგანი.
რათა შემიტკობ მარტოსული, მიუსათარი
და განმიმართლო გარდასული დროის ზღაპარი,
დავლახნოთ ჟამნი, ტაიქების გაუხედნოთ რემა,
შეგადასული შეთქმულების გავიჯოთ გვემა“.

ოთარ ჭელიძემ, რომელმაც 1983 წელს გამოაქვეყნა „სონეტების გვირგვინი ჩემს ნაგრამს“, 90-იან წლებში კვლავ მიმართა სონეტის ფორმას. პოეტი, რომელიც თამამად აცხადებდა თავის ერთგულებას რიტმისა და რითმის მიმართ, ბუნებრივია, უნდა დაინტერესებულიყო სონეტით.

„ოლონდ მიგდებული რითმაც
რიტმის უძლეველი დროში
მალე გაბრწყინდება, ვითარც
შოთა რუსთაველის დროში“.
(„რიტმი და რითმა“)

ოთარ ჭელიძის სონეტი „ნობელის პრემია“, რომელიც პროფესორ ვასილ ვარაზიშვილის ხსოვნას ეძღვნება, ათმარცვლიანია, მაგრამ არა ტრადიციული სქემით 5/5, არამედ 3/3/4:

„მსოფლიოს ყველაზე საპატიო
ჩილდოთი გელოდა გაბრწყინება,
ბოლოს კი — საბჭოთა საპატიმრო,
ან ტვინში ტყვიების ჩაწყვილება.
ყოყმანით ხმებოდი შუბლმადალი,
საეჭვო მომავლით გაღელვებდა
საშინელ აწმყოში შუალამის
ბრღვევა ვარსკვლავად გაღელვება.“

გახსოვდა — რა ხალხი გაფრენილა
ნავთლულის ხრამისკენ, ელიასკენ
შავ-ბნელი მანქანით, გამთენია...
და ჩემთვის დღესავით ნათელია —
წილხედომილ ნობელის პრემიაზე
უარი რა დარდმაც გათქმევინა⁴.

ათმარცვლიანია, აგრეთვე, ო. ჭელიძის „დღემდე მოღწეულნი“, რომელსაც პოეტი „კენტსონეტს“ არქმევს და ერთ, კენტ სტრიქონს უმატებს:

„ჩემი უბედური თაობიდან
დღემდე მოღწეულნი ყავარჯნებით,
როცა სამსჯავროში გამოდიან
ხელი გაუწოდეთ გადარჩენილთ.
თუ რამ შეაშინებთ სიბერისას,
უნდა წარსულისთვის აპატიოთ,
რადგან ბოროტების იმპერია
ჯერ მათ გადაექცათ საპატიმროდ.
ყველა — შიმშილისგან, სიცივისგან,
მტრისგან დაღუპულთა მგლოველია;
ზოგი სოლოეკიდან, ციმბირიდან,
ზოგიც ლეგეზიდან მოგვევლინა.
და სულმოუთქმლად მოელიან,
სისხლით გალოთებულ იმპერიას
როდის გამოეტაცებთ იბერიას“.

სამოქალაქო ლირიკის ჟანრს განეკუთვნება ო. ჭელიძის მესამე სონეტიც, რომელიც მიძღვნილია ხასიათისაა: „მახინჯი სონეტი ნ-ს“:

„ღალადი დღევანდელ აღსარების
შენ მიერ გაყრდულ პოეტზეა,
ვისითაც იწყება — მასხარების
საყბედოდ — ახალი პოეზია...“.

ამ სონეტის სქემაა 3/3/4, ამ მხრივ სიმახინჯე არ არის, რომ ამით იქნეს გამართლებული სონეტის სათაური; რაც შეეხება გარითმვის სისტემას, დარღვეულია მეორე კატრენის რითმა: xaxa, ტერცეტების გარითმვის სქემა კი კანონიკურია: cdd cee. ჩანს, პოეტი სონეტის სიმახინჯედ თვლის სწორედ კატრენის დარღვეულ რითმას და, ბუნებრივია, მის შინაარსსაც.

სონეტის ფორმით არის დაწერილი აგრეთვე ოთ. ჭელიძის ბალადა „ვეფხვის ბოკვერი და ობოლი გოგო“, რომელიც მ-მარცვლიანი საზომით (2/4/2) არის შესრულებული:

„ვეფხვი დაეძებდა ბოკვერს
და სისხლს მიწამლადა იქი:
„ალბათ ყაჩაღებმა მოკლეს
ჩემი სახლიყაცის ბიჭი“.

ო. ჭელიძის ათმარცვლიან სონეტებში ოთხმარცვლიანი, ზედაქტილური რითმის არსებობა სიახლედ შეიძლება ჩაითვალოს: ქართულ პოეზიაში სონეტის სარიტმო ერთეულებად ძირითადად ქალური, ან დაქტილური რითმები გვხვდება. ო. ჭელიძის ზემოხსენებულ სონეტებში კი თითქმის

⁴ ოთ. ჭელიძე, რჩეული, ტ. 1, თბ., 1992, გვ. 279.

პრინციპად არის ქცეული ოთხმარცვლიანი სიტყვების შერჩევა რითმისათვის.

1991 წელს დაიბეჭდა ტაგუ მებურიშვილის „სამი სონეტი საქართველოს თავისუფლებას“, რომელიც ავტორმა მერაბ კოსტავასა და ზვიად გამსახურდიას მიუძღვნა (გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1991, 12 აპრილი, გვ. 6).

პირველი სონეტის მეტრიკა ტრადიციული, მცირეპედიკური საზომია (5/4/5), თუმცა სტროფიკა თავისებურია: 4424.

მეორე სონეტი თუმცა ოთხმეტმარცვლიანი საზომით არის შესრულებული, მაგრამ მეტრული სქემა განსხვავებულია: 7/7, რაც იშვიათია. საქართველოში სონეტის არსებობის მანძილზე ოთხმეტმარცვლედის მაგვარი სქემისათვის თითქმის არცერთ პოეტს არ მიუმართავს:

„როგორ დაგაჟადეს, როგორ დაგასნეულეს,
იხედები სარკეში, სხვა გიცქერის სარკიდან!...“

მესამე სონეტში ტაგუ მებურიშვილი კვლავ 5/4/5 საზომს, გარითმის კანონიკურ სქემასა და სტროფიკას მიმართავს.

სონეტის რითმის თავისებურება იგულისხმა ბათუ დანელიამ, როდესაც „თავისუფალი სონეტები“ უწოდა 1993 წელს დაბეჭდილ თავის ახალ ლექსებს. ბათუ დანელიას ათივე სონეტის („თოვლი“, „მუსიკისადმი“, „პოეტი“, „წვიმა“, „ყოფნა“, „ქარი“, „აპრილი“, „მიდიან“, „უბედურები“, „მეზობელი“)⁵ საზომი ერთნაირია: 5/4/5. რითმის შედარებითი თავისუფლება, რაც უპირატესად მდიდარი ასონანსებისა და დისონანსების ფონზე აღარც აღიქმება, უფრო საგრძნობია ზემოთ დასახელებული სონეტების პირველ კატრენებში:

„დასტაქარივით მოიჩქარის აპრილი ჩვენსკენ, - -
უნდა მოგვისწროს სულზე დროის ყიხით დამზრალებს,
რომ გაახსენოს თვალს ფერი და ყელს გემო კენკრის
და დაეიწყოს გულს მთელი წლით გამწყრომ-გამწყრალი.
მოდის აპრილი და გზადაგზა ზამთრის კეალს ეხეავს,
მოაქვს მერცხლების მაქმანები და ცკრის მარცვლი
და ნაკადულებს, ხარისთვალს ბაბთებით შემკულს,
ვაუგაჟიდებულ გოგოსაჟი მოატკარცალებს...“

(„აპრილი“)

არაზუსტი რითმების მაგალითები მრავლად შეიძლება მოვიხმოთ ბათუ დანელიას „თავისუფალი სონეტების“ კატრენებიდან: და არც იმიტომ — ღვთიურ სიმიდან, ამაყი რომ ხარ — არა ხარ მომხრე („თოვლი“), გენაცვალე — გენოციდს, ჭალივით — დაღვრილი, კანშემოცლილ — გარემოცულ, გაჰკივი — ლიანდაგივით („მუსიკისადმი“), პენელობესი — მოგესმა, გულისპირივით — ულისე ტირის („წვიმა“). როგორც ჩამოთვლილ სარიტმო სიტყვებზე დაკვირვება გვიჩვენებს, პოეტი სიტყვების გარითმვისათვის საკმარისად მიიჩნევს საყრდენი თანხმოვნის არსებობას ლექსიკურ ერთეულში.

ბათუ დანელიას 1986—1987 წლებშიც დაუწერია სონეტები: „სამეგრელოსკენ“ (1987), „შთამომავალი“ (1987), „სონეტი ვასო თედიაშვილის ხსოვნას“ (1986).

⁵ ბათუ დანელია, თავისუფალი სონეტები, გაზ. „ლიტ. საქართველო“, 1993, 30 აპრილი, გვ. 8.

ბათუ დანელიას 80-იან წლებში დაწერილ ამ სონეტებშიც თვალსაჩინოა რითმის თავისუფლება:

„სიზმარს ჭიხვინი გიწიოცებს, როგორც ზარის ხმა...
ცხადს — მზე დამყნელი სხივით ბროლზე. — აი, ბრალი შენ! —
არ მოგიხდება შენ ქმრისა და მამის როლი შინ,
ცხენის გახედვნას ერთხელ მაინც თუ არ გარისკავ...“
(„შთამომავალი“)

შალვა ფორჩხიძის სონეტის „...როგორც კი ვინმე...“⁶ საზომის, სტროფიკისა და გარითმვის სისტემა კანონიკურია და ერთგვარ ლოცვად ხშიანდება:

„როგორც კი ვინმე სიყვარულით ჩემს წიგნს გადაშლის,
ნელდ სტრიქონებში ცხელი გული დაიწყებს ფეთქვას...
მჯერა, ჩემს ყოფას, ჩვენს სიხარულს უამი ვერ წაშლის,
მე ყველა ლოცვა შენს თვალებზე მინდოდა მეთქვა...“

სულს შენი ხატის წვეს ნათელი და მზის სურნელი
მოჟონავს ჩემს თეთრ ტრიოლეტებს და ლურჯ სონეტებს,
და თუ ოდესმე გულს შეუდგა ქმუნვის ღრუბელი
მე გვედრები, გვედრები, მაშინ მომხედე...

მაშინ დამინთე მკერდზე შენი თეთრი სინაზე
და მაზიარე სიხარულის სპეტაკი ცრემლით,
მე შენებრ წმინდა საქართველოს სუფევას ველი...

მათოვე მაღლი ათოვლებულ ცისკრის ციაგზე,
მასმინე სუნთქვა სურნელოვან, უქცნობ მდელითა,
ქრისტეს თვალებით გამობრწყინე საქართველოს ცა...“

შალვა ფორჩხიძის „ჩემი ლოცვა“, რომელიც 14 ტაეპიანი, 20-მარცვლიანი, წყვილადი რითმით შესრულებული ლექსია, ჩვენი აზრით, შეიძლება არაკანონიკურ სონეტად ჩაითვალოს:

„ისევ დაგვათოეს ციდან მანანა, ხმელი ხე მწვანით გაიფოთლება,
არ შეიძლება საქართველოში პატივი არ ვცეთ პატიოსნებას...
ნუ მოგეშალოთ უხვი პურ-ღვინო და სიყვარულის სულში სუფევა,
სამოთხის ბაღის ტბილი ნაყოფი და მარიამის ლოცვა-კურთხევა...
ომს მოვრჩებით და ქარიშხლიანი ისევ გატკბება ჩვენი ცხოვრება,
ნუ მოგეშალოთ საქართველოთი და ამ ლურჯი ცით თავმოწონება!..“

80-იან წლებში გამოქვეყნდა ირაკლი ბაზაძის სონეტები. პოეტი ძირითადად 14-მარცვლიან საზომს მიმართავს და გარითმვის კანონიკურ სქემას: abba, abba, cdc, dec. სონეტში „დროა, აღწერო“ მეორე ტერცეტის პირველი სტრიქონი დაკოჭლებულია:

„მოწამეთაზე ქარმა წელი გადაუზნიქა
აღვებს... ბავშვობის მოთვალა წლები მუსიკამ
დროს მძიმე ტორით ბედი გადაუსრისავს,
შენს ბედსაც გასრესს,
შენ მტვერი ხარ გარდუვალობის
დროა, აღწერო, ყოველივე, ირაკლი, დროა“⁷.

⁶ შ. ფორჩხიძე, როგორც კი ვინმე, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“ 1994, 14 იანვარი, გვ. 10.

⁷ ი. ბაზაძე, მარტოობის ქალბატონი, თბ., 1988.

ირაკლი ბაზაძის წიგნში „მარტოობის ქალბატონი“ შესული სონეტების ციკლი უკეთეს შთაბეჭდილებას ტოვებს პოეტური ტექნიკის თვალსაზრისით. პირველი სონეტი ე. წ. „ინგლისური სონეტის“ ფორმას იმეორებს: 4/4/4/2, მეორე სონეტი კი თავისებური სტროფული კომპოზიციით გამოირჩევა: 4/4/5/3/3. ამ ციკლის უკანასკნელი მერვე სონეტი იმეორებს პირველის ფორმას: 4/4/4/2.

ტრაგიკულად დაღუპულ პოეტსა და მთარგმნელს თამაზ ბაძაღუას ეკუთვნის ფრანჩესკო პეტრარკას სონეტების თარგმანები და ორიგინალური სონეტი: „* * * ძველი სიტყვები“:

ძველი სიტყვები — „მიჯნურობა“, „ნამუსი“, „ქორტა“,
ობიან ტვინში ღურსმენებით შვეა ზედიზედ,
მე დაემარცხდები სიყვარულის გზაჯვარედინზე
და ბედისწერა ყელში ბაწარს წამიკერს ორტად.

გამახსენდება მაშინ ძველი სიტყვა „ღალატი“
და ძუს თვალეში ა-რეკლავს დამწველ სინათლეს,
სადაც ხესავით აყვავდება სიტყვა: „გინატრე“,
მთელი სიცოცხლე საიდუმლოდ რომ ეიმალაღდი.

შემოეცლება სიტყვას კანი და ეოთ ნაყოფი
გაეწებება შეკრულ ტუჩებს ბზინვარე წვენი
მეც იმ ტოტიდან ჩამომწყდარს და ორად გაყოფილს,

შემხუთავს ხსენა, როგორც ალბი ნოეს კიდობანს
და როს ობიან ტვინს გაქაწრავს სახელი შენი
იმ გრილ წიაღში ჩამიხუტებს სიტყვა „მშვიდობით“.

თამაზ ბაძაღუას ამ სონეტმა, შეუძლებელია, არ გაგვახსენოს უილიამ ფოლკნერის ცნობილი სიტყვები: „მხოლოდ პოეტს შეუძლია ისეთი ჯადოსნობა, რომ ადამიანური მღელვარების სურათი სონეტის თოთხმეტ სტრიქონში დავინახოთ. ესაა ღვთიით ბოძებული ტალანტი. მოკლედ თქმის ხელოვნება ის არის, რომ ყველაფერი ერთ სიტყვაში გამოვთქვათ, ეს სწადია პოეტს, მაგრამ ისიც ვერ ახერხებს ამას და თოთხმეტ სტრიქონს იმიტომ ანდობს“⁸.

თამაზ ბაძაღუას ზემოთ მოხმობილ სონეტში მხატვრული სახეების ზუსტი შერჩევით, ზედმიწევნით სრულად არის გადმოცემული ის გზა, რასაც გაივლის ძველი, თითქოს უკვე განივთებული სიტყვა გაცოცხლები-სას, ახალი არსის მინიჭებისას.

პოეტი ოთარ მიქაძე ძირითადად კანონიკურ სონეტებს წერს. 1994 წელს გამოქვეყნებული მისი სონეტები: „ხეოფსის პირამიდა“, „შეჭირვება“, „უდაბნოში“, „ირიბი იალქნები“, „ქარიტები“, „ნეპტუნი“, „სონეტი“, „სატურნი“, „ფორტუნა“, „თეთრი შროშანა“⁹ 14-მარცვლიანი საზომით, ორი კატრენითა და ორი ტერცეტით და გარიტმვის აუცილებელი სქემებით არის შესრულებული. მიუხედავად ამისა, ზოგიერთ სონეტში შეიმჩნევა რიტმის დარღვევა მარცვლის დაკლების გამო:

⁸ უილიამ ფოლკნერი, საუბრები, თბ., 1984, გვ. 214.

⁹ გაზ. „სიტყვა ქართული“, 1994, № 1, 14 იანვარი, გვ. 6.

„გული გრდემლით ხმას გამოსცემს და უკვე ბნელა, (5/4/4)
 აქ დავიბადე და სიკედილიც, ვგრძნობ, რომ აქ მელის (5/4/5)
 და მოვა ეამი წირვა-ლოცვის, სანთელ-საქმეელის (5/4/5)
 და იქნებ ეუსმენ ბინდის შრიალს უკანასკნელად“ (5/4/5)
 („სონეტი“)

ან

„დრო მაინც მდის, მდის და პირამიდის (5/3/5/
 მოძრაობს ჩრდილი და ირხევა პალმის მარაო (5/4/5)
 და სივრცეს — მშვიდად გაწოლილი — გაჟუვებს სფინქსი“ (5/4/5)
 („ხეოფსის პირამიდა“)

ჩანს, პოეტი ბევრს ფიქრობს სონეტის ფორმაზე, მის სპეციფიკურობაზე და ტექნიკურად მისი დაუფლების სირთულეზე:

„მწუხრის ეარსკვლავი შორიდანაც ხედავს გარკვევით,
 რომ იწრთობა და იშედეგა სონეტი ძნელად“.
 („სონეტი“)

ოთარ მიქაძე სწორად ფიქრობს, რომ სონეტის ფორმისათვის აუცილებელია სიმშვიდე და წონასწორობა: ტრადიციულად, ბრძოლასა და მოუსვენრობას მიჩვეული ქართული სული თითქოს სხვაგვარ ფორმას ითხოვს თვითგამოხატვისათვის, მაგრამ პოეტი უმჯობესად მიიჩნევს, სონეტით მოიპოვოს უკვდავება:

„მკედელი მყავდა წინაპარი — ჭანყის მოთავე,
 მიპყრობილი მაქვს მეც ჭანყისკენ თვალი ორთავე
 და მაინც ოქრომკედელივით სონეტს დავცქერი.“

გულის სარკველი ზინდანივით რამ აატოკა?
 ისეთი დროა, ხამს ეკვერავდე მახელს მარტოკა,
 მაგრამ რკინეულს მიწა შეკამს... რჩება ნაწერი“.
 („სონეტი“)

ო. მიქაძის სონეტებში შეიმჩნევა უცხო, ეგზოტიკური სიტყვებით ერთგვარი გატაცება ისე, რომ ზოგჯერ მათი მნიშვნელობა თანამედროვე მკითხველისათვის ბუნდოვანია და ვერც კონტექსტის მეშვეობით ამოიცნობთ, მაგ.. სიტყვები: ლანთანი, ზინდანი, კვადრიგა, ჯანჩახები: ზოგიერთი სიტყვა კი ძველი ქართული ენის ლექსიკონის მოშველიებით ცოცხლდება და მხატვრულ სახესაც გამახსოვრებს ორიგინალობის გამო:

„ფრთხილობს ქედანი - შაბარდუხი დიდი ქორია
 და შურთხიც კრთება, შაბარდუხი შორით თუ ყივის,
 მოშრილდება ბინდი შავი შაბარდუხივით
 და ქარდაკრული ჯანჩახების ფარავს ფორიაქს“.
 („თეთრი შროშანა“)

90-იანი წლების ქართულ პოეზიაში სონეტის სახესხვაობათა რიგს შეემატა იმერი ხრეველის რამდენიმე სონეტი — პალინდრომი. სანიშნოდ მოვიხმობთ სონეტი-პალინდრომის „არ ახარა“ პირველ კატრენს:

„ცას რა ვეტრუბადურე — ეერ უდაბურ ტეეარსაც,
 ერა, დასიც ამარად არა მაციისადარე,
 ამბებმა რით იდარეს? სერა დითირამბებმა
 ადაბეო სასრევთა ცათ ეერ სასოებადა...“¹⁰

იმერი ხრეველის „სონეტი-პალინდრომი“ პოეტური ტექნიკის თვალსაზრისით იქცევა მხოლოდ ყურადღებას. სონეტის კომპოზიცია და შინაარსობრივ-ფილოსოფიური სიღრმე მასში დავიწყებულია.

1985 წ. გამოქვეყნდა ნია აბესაძის „სიჩუმე მწვერვალზე“ („სონეტთა გვირგვინი“). რომელიც შესრულებულია ათმარცვლიანი (5/5) საზომით, გარითმვის ამგვარი სქემით: abab, abba, ccd, ccd.

90-იანი წლების დასაწყისში რაულ ჩილაჩავამ სამი კანონიკური და ერთი არაკანონიკური სონეტი: „ხვალ შავი დღეა — ანტიპოდი თოვლიან ღამის“ (ccd, abba, cde, cde) შეიტანა თავის კრებულში „თბილისის დროით“ (1991). აქვეა სამი სონეტის ციკლი „ატომური ტრიპტიქი“ (გვ. 113), რომელიც ჩერნობილის ტრაგედიას ეძღვნება.

ჯენეტი ვეკუამ 1992-93 წლებში სონეტების ორი პატარა კრებული გამოაქვეყნა: 1992 წელს დაისტამბა „საქართველოს ტრაგედია, სონეტების სისხლიანი გვირგვინი“. სონეტების კრებული „სიყვარული და გილიოტინა“ (1993) კი პოეტმა გია ყარყარაშვილს უძღვნა. ჯენეტი ვეკუას სონეტები 14-მარცვლიანია (5/4/5). კანონიკური სტროფიკითა და გარითმვის სისტემით.

1996 წელს გამოქვეყნდა ბაგრატ ოდიშელის სონეტების კრებული „ცადამაღლება უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტესი, ქრისტოლოგიური თხზულება“, რომელსაც წინ უძღვის სონეტი „აპოკალიპსი“.

თხზულების პირველივე სონეტი „უფალო, შეგვიწყალებ“ თოთხმეტმარცვლედის, ათმარცვლედისა და ცხრამარცვლედის მონაცვლეობით აგებული, პეტროსილაბური ლექსია, თოთხმეტმარცვლედის განსხვავებული სქემა (34/34), ათმარცვლელი (3/4/3) და ცხრამარცვლელი (3/3/3). ამ სონეტის რიტმს განსაკუთრებულ ჟღერადობას ანიჭებს:

„უფალო, შეგვიწყალებ, უფალო, შეგვიწყალებ,
უფალო, მოგვიტევენ ცოდვები...
მოწყალედ გადმოგვხედე, მოსწმინდე ცრემლი თვალებს,
გვაცხოვნე, როდესაც მოეკვდებით...“

ბაგრატ ოდიშელის სონეტებისაგან შედგენილი თხზულება რამდენიმე „გვირგვინს“ შეიცავს, რომელსაც მოსდევს 12-მარცვლიანი (3/3/3/3) სონეტი, 10-მარცვლიანი სონეტი (4/4/2), 8-მარცვლიანი (4/4), 11-მარცვლიანი (4/4/3).

მეორე ციკლი თხზულებისა სამი სონეტისაგან შემდგარი „გვირგვინია“, რომელსაც მოსდევს კვლავ ათმარცვლიანი სონეტი (5/5).

მესამე-მეოთხე ციკლებშიც, შესაბამისად, 4 და 3 სონეტისაგან შემდგარი „გვირგვინებია“. მეხუთე ციკლში — 6-სონეტიანი გვირგვინით მოგვითხრობს პოეტი იესო ქრისტეს ცხოვრების გზის თაობაზე და ა. შ.

თხზულებაში არის ერთი — შეიდმარცვლიანი სონეტი:

„ღვახარ გულდაკოდილი
ღვთისმშობელო მარიამ...
ახლა შენ გაბარია
სული, ყველა ცოდვილის...
ისევ შენთან არიან
შენი წმინდა ღობილნი
შენთან ფიქრგანდობილი...“

XX საუკუნის 40—90-იანი წლების ქართულ პოეზიაში სონეტის ფორმის მზარდი პოპულარობა, როგორც ვნახეთ, განსაკუთრებით თვალსაჩინო

გახდა უკანასკნელ ათწლეულში, რასაც ადასტურებს ამ წლებში გამოცემული: ლია სტურუას, ლადო სეიდიშვილის, გენო კალანდიას, შოთა ზოიძის და სხვათა სონეტების კრებულებიც, რომელთა ანალიზს საგანგებო წერილები მივუძღვენით.

XX ს. 40—90-იან წლებში ევროპული მყარი სალექსო ფორმებისადმი ყურადღების გამახვილება, ვფიქრობთ, გაპირობებულია ქართული პოეზიის განახლებისა და მსოფლიო პოეზიასთან მისი ორგანული ერთიანობის დაცვის სურვილით. 60—70-იან წლებში ვერლიბრით გატაცებული პოეტები, თითქოსდა მოულოდნელად, მყარი სალექსო ფორმებისაკენ მობრუნდნენ: ეს ერთგვარი კრიზისის მაუწყებელიც არის და რაღაც ახალი, „მესამე გზის“ ძიების სურვილიც: გალაკტიონის გარდაცვალების შემდეგ, 50-იანი წლების ბოლოდან ქართულ პოეზიაში გაჩენილი უზარმაზარი სიცარიელის ამოვსება შეუძლებელი გახდა. კრიზისის გაცნობიერებისა და გადარჩენის პოეტური ინსტინქტი უფრო პოეზიის უნივერსალურ, ჭეშმარიტ ფორმებს ენდობა, ვიდრე ამორფულსა და მერყევ ვერლიბრს. შესაძლოა, სონეტი „ინტუიციური შემეცნებით მოპოვებული სტრუქტურაა“, რაც რაციონალური საშუალების მოძიებაში უნდა დაეხმაროს ქართველ პოეტებს ეროვნული ვერსიფიკაციის განახლებისა და რეფორმის დროს.

არაკანონიკური სონეტების სიმრავლე (ი. ნონეშვილის „უკუღმა სონეტი შაჰ-აბასს“, ჯ. ინჯიას „ყველაზე გამხდარი სონეტი“, მ. ლებანიძის „ვიწრო სონეტი“, ლადო სეიდიშვილის, რ. ჩილაჩავას, ი. ხრეველის და სხვ. სონეტები), ერთი მხრივ, 10—20-იანი წლების ქართული პოეზიის ერთგულებითა და სიყვარულით, მეორე მხრივ, სონეტის კლასიკური სახესხვაობების ათვისება-გამეორებისა და მისი გამრავალფეროვნების სურვილით აიხსნება, თუმცა უნდა ითქვას, რომ ზემოხსენებული სონეტების უმრავლესობა ვერსიფიკაციული ვარჯიშის ხასიათისაა და მათი დაკანონება, თუნდაც სონეტის სახესხვაობათა რიცხვში, გაჭირდება.

Т. Г. БАРБАКАДЗЕ

СОНЕТ В ГРУЗИНСКОЙ ПОЭЗИИ XX ВЕКА

(40—90-е годы)

Резюме

В работе представлен версификационный анализ сонетов: Гр. Абашидзе, И. Нонешвили, Х. Вардошвили, Т. Чхенкели, М. Лебанидзе, Гр. Цецхладзе, М. Квливидзе, З. Гамсахурдия, М. Костава, О. Чслидзе, Б. Данелия, Т. Бадзагуа, Дж. Инджия и других поэтов.

Автор, анализируя сонеты современных грузинских поэтов, приходит к выводу, что сегодня, также как и в 20-е годы, наряду с каноническим сонетом, встречаются и неканонические формы сонета («Сонет наизнанку» — И. Нонешвили, «Узкий сонет» — М. Лебанидзе, «Самый худощавый сонет» — Дж. Инджия и т. д.).

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ლექსმცოდნეობის სამეცნიერო ლაბორატორია.

წარმოადგინა შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

ინზა მილორაზა

მხატვრული აზროვნების მოღერნიზაციის პროცესი და
მოღერნისტული მოთხრობის ძირითადი ტენდენციები

ეპოქა ეპოქას ცვლის და ყოველი ახალი ასწლეულის დადგომასთან ერთად დროის უღმრთეს მარწუხებში მოქცეული და საკუთარ თავთან შერკინებული ადამიანი განწირული ყვირლით ეხლება მარადიულ სივრცეებს — ყველაფერი გაუცხოვდა, ყველაფერი ინგრევა თითქოს, სამყარო იკუმშება და დრტივინავს: რა იქნება ხვალ? არა, თუნდაც დღეს, როცა უნდა მოიძებნოს საყრდენი წერტილი, ახალი ხერხემალი, უფრო მტკიცე და მომდევნო საფეხურზე ასული აზროვნებისათვის შესაფერისი. ეს ძიება თან სდევს ეპოქის ყოველ ცვლას, მაგრამ ის, რაც მოხდა XX საუკუნის დამდეგის ევროპაში, თავისი მასშტაბით ალბათ ჯერარნახული მოვლენა იყო. ერთბაშად მოვარდნილმა ახალთახალი ინფორმაციისა და მრავალმხრივი მსჯელობების შედეგად მიღებული გამაოგნებელი დასკვნა-დებულებების ნაკადმა დაანგრია საიმედო გარეგანი ჯებირები და წალეკვით დაემუქრა ადამიანის შინაგან სამყაროს, ყველას და ყველაფერს. დროის დინების ბუნებრივად თანამდევმა პატარ-პატარა ქვეცნობიერმა შიშებმა და რეალურმა საფრთხე-საცთურებმა არნახული ფორმები მიიღო და მუშტი მოუღერა ყველაფერს, რაც ინარჩუნებდა ადამიანის სულის სიმშვიდეს — რელიგიას, ფილოსოფიას, ხელოვნებას, მეცნიერებას, ყოფით ურთიერთობებს, გრძნობებს; სამყარო ამოტრიალდა, შიდაპირით წარსდგა დაბნეული მოაზროვნის წინაშე და მკაცრად მოითხოვა მისგან: შექმენი ახალი სისტემები, შექმენი ახალი ფორმა, განიძარცვე პირობითობისაგან, გათავისუფლდი, ჩახედე სიმართლეს თვალებში, მოაცილე ზედმეტი ჩუქურთმები ცხოვრებას და ხელისგულზე დაიდუ თუნდაც უმცირესი და მწვავე ტკივილის მიმყენებელი, მაგრამ ჭეშმარიტი მარცვალი.

ასეთი იყო მოთხოვნა და თავის მხრივ ადამიანიც გრძნობდა ახალი საუკუნის მაჯისცემას, ბევრად აჩქარებულს, მძაფრს, ენებიანს. დრომ თითქოს უფრო სწრაფად იწყო დინება, სულ უფრო სწრაფად და სწრაფად — თავბრუდამხვევად. მიჰქრიან უზარმაზარი ქალაქები, გემები, მატარებლები, აეროპლანები. ნაცრისფერი სმოგით დაბურული დედამიწის თავზე აბორგებულ მორევებში ტრიალებენ საყრდენგამოცლილი ადამიანები, რომლებმაც როგორმე უნდა მოძებნონ დაკარგული „მე“. საოცრად ძნელია ცხოვრება და მოღვაწეობა ეპოქაში, რომლის დევიზია — „იპოვე და თანაც ჩქარა!“ მუდმივ დაძაბულობას, აზრის არნახულ ინტენსივობას, გამაღებულ ძიებას ბუნებრივად თან სდევს სულიერი კრიზისი, გამოფიტვა, შესაბამისად, მთელი ეპოქა იძენს ტრაგიკულ შინაარსს და ახალ, განსხვავებულ ფორმას. და მწერალზე, ხელოვანზე უკეთ ვისი მზერა დაიჭერს და შემდეგ სრულყოფილად ასახავს ამ ცვლილებებს.

XIX საუკუნის წასვლასთან ერთად დასრულდა ერთი უმნიშვნელოვანესი ეტაპი ქართული ლიტერატურის განვითარებაში. წინ გაურკვევლობა და ბურუსია, რას მოიტანს ახალი საუკუნე, ახალი ეპოქა? როგორ შეიცვლება და რა ახალ ნიმუშებს შესთავაზებს მოლოდინით გარინდებულ მკითხველს ჭეშმარიტი ადამიანური ტკივილებით შეპყრობილი სხეულებით

სავსე სცენაზე ჩამოფარებული მხატვრული სიტყვის ლითონივით მტკიცედ ნაქსოვი ფარდა? რა სახეები და რა სურათები გაცოცხლდებიან იმ დიდი და მშვენიერი თეატრის სცენაზე, ერთდროულად ცხოვრება და ხელოვნება რომ ჰქვია, ერთმანეთზე დამოკიდებულნი რომ არიან, გადაწნილნი და განუყოფელნი? ნათელი მხოლოდ ის იყო, რომ ახალი საუკუნე ახლებურად გაიაზრებდა საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ, სოციალურ, ფილოსოფიურ, ესთეტიკურ, ფსიქოლოგიურ თუ ყოფით მოვლენებს და, რაც მთავარია, ადამიანს მთლიანობაში. ადამიანს, რომლის ფორმირებაზეც უამრავი სხვადასხვა ფაქტორი ახდენს ზეგავლენას, მაგრამ მისი ბოლომდე ამოცნობა და „განჩხრეკა“, ერთხელ და სამუდამოდ გარკვეულ ჩარჩოებში მოთავსება, თუნდაც ქვეცნობიერის კვლევითაც კი, შეუძლებელი ხდება.

ადამიანი სფინქსია და მისი იდუმალი სულიერი სამყარო ის უხილავი ველი, რომელთან მიახლოების ერთ-ერთი საიმედო გზა ისევ ხელოვნება, ლიტერატურაა. სხვა მხრივ, თითქმის ყველა სავალი მოჭრილია და ამიტომ მიაპყრობს შემკრთალ მზერას საუკუნეთა მიჯნაზე საკუთარ თავთან პირისპირ დარჩენილი ადამიანი ხელოვნებას. რა იქნება ხვალ? კიდევ რა მოულოდნელ „საჩუქარს“ მოუმზადებს მას საკუთარი სულის ხვეულების „გარეშე დროის“ სპირალის პარალელურად ბრუნვა, ახალი მოსახვევი?

დავით კლდიაშვილი 1907 წლით დათარიღებულ ერთ წერილში წერდა: „ბევრ მკითხველს უცინია ჩემი მოთხრობების წაკითხვაზე, მე კი, მათი დამწერი, გეფიცებით, არა ერთხელ გულამღვრეული მოვშორებივარ მაგიდას და ზედ მიტოვებულ ნაწერს. მე მუდამ მას ვცდილობდი, რაც შეიძლება უტყუარი მასალა მიმეწვდინა საზოგადოებისათვის, რომ მასაც ეგრძნო ის უნუგეშობა და უიმედობა, რომელიც გარს გვახვევია“.

ამ სიტყვაში გაცხადდა დამდეგი ეპოქის სული და ორსახოვნება იმ მღვრიე წლების, როცა ერთმანეთს გადაეწნა უკვე გასული საუკუნიდან გადმოყოლილი სინამდვილის რეალისტურად ასახვის პრინციპები და ახალი, საკუთარი სულისკენ მიმართული „შიგნით ჩაბრუნებული მზერა“. თანდათან მკვიდრდება ბევრად უფრო მრავალპლანიანი, არასწორხაზოვანი, ტრაგიკული, ნივთიერ-ობიექტური ბორკილებისაგან განთავისუფლებული მსოფლალქმა, რომლისთვისაც ხელშესახებ სინამდვილეზე მნიშვნელოვანი მიღმა, დაფარულ, ქვეცნობიერ სამყაროში შეღწევა და მისი არსის ამოცნობა, შემდეგ კი ახალ მხატვრულ ფორმაში, ახალი ნიშნებით, სიმბოლოებით, მეტაფორებით, ალეგორიებით და სხვ. ხორცშესხმა იყო. დავით კლდიაშვილის ბარათში გახშიანებული უნუგეშობა და ტკივილი, რომელსაც ჩანასახოვანი სახე და სულ სხვა საფუძველი ჰქონდა, სხვადასხვა სააზროვნო ტენდენციების შემოსვლითა და ობიექტური რეალობის გავლენით თანდათანობით ახალი ეპოქის ერთ-ერთ მთავარ სააზროვნო პრინციპად იქცა. დრომ ახალი ტენდენციები შესთავაზა თანამედროვე ადამიანს და საბოლოოდ დააეჭვა საკუთარ შესაძლებლობებში. შოპენჰაუერის მისტიციზმმა და პესიმიზმმა, შტირნერის მკვეთრად გამოხატულმა ინდივიდუალიზმმა საბოლოოდ ჩაუმსხვრია ადამიანს ათასწლოვანი იმედის სარკმელი და ილუზიების დამცავი ეკრანის გარეშე დააყენა ყოფიერების ტრაგიზმის პირისპირ: იპოვე საყრდენი და თანაც ჩქარა! სასოწარკვეთილი ახალი ეპოქის შვილი ჯერ ნიცშეს ზეკაცში შეეცადა თავისი რწმენისაგან დაცლილი არსებობის გამართლების პოვნას, მოგვიანებით კი ბერგსონის ფილოსოფიით სურდა მოეპოვებინა შვება ეჭვებით დაღრღნილი სულისათვის. ახალი ფილოსოფია ნელ-ნელა იკაევბს ძველის ადგილს, ცვლის ესთეტიკურ აზროვნებასაც და ხელოვნებასა და ლიტერატურაში ახალი მიმართულებების ძიებას უმაგრებს

ზურგს. ერთი კი იმთავითვე უნდა აღინიშნოს: XX საუკუნის დამდეგს ქართული მხატვრული აზროვნების სათავეებთან ძველი და ახალი ჯერ კიდევ თანაარსებობს, თუმცა მოდერნიზაცია უკვე გარდაუვალი პროცესია.

მოდერნიზაცია — აუცილებელი ნაბიჯი. მხატვრული აზროვნების, მსოფლმხედველობისა და ასახვის პრინციპების განახლება ერთბაშად და უცებ არ მომხდარა. მან საფეხურებრივი და რთული გზა განვლო მსოფლალქმის თანდათანობითი განახლებიდან უკვე მხატვრულ პროდუქციაში ასახული ლიტერატურული აზროვნების სრულ მოდერნიზაციამდე. ლიტერატურის ისტორიაში არსებობს მოსაზრება, რომ მოდერნისტულმა ხელოვნებამ ერთგვარად უარყო ეროვნული თუ სხვა „მიწიერი“ პრობლემები და სულის „შიდაპეიზაჟის“ ჩაძიებული კვლევისას აშკარად დაემუქრა კოსმოპოლიტიზმის და ეროვნული ნიპილიზმის საფრთხე. ერთი შეხედვით, გარეგნულად შეიძლება ასეც ჩანდეს და ასეთი დასკვნის გამოტანის უფლებას თვით მოდერნისტთა ცალკეული გამონათქვამებიც იძლევა. ასეთია ზედაპირული სურათი, მაგრამ თავისთავად ის ძიების პროცესი, ძირეული განახლების აუცილებლობის მძაფრი შეგრძნება, რომელიც ახასიათებს XX საუკუნის პირველი ნახევრის ლიტერატურას, ის თანდათანობით სვლა, შინაგანი წვა შემოქმედების სრულყოფისათვის, დაუღალავი მოღვაწეობა ყოველივე ახლის, საინტერესოს, მნიშვნელოვანის ქართულ სინამდვილეში შემოტანის, დანერგვისა და შემდგომ ისევ და ისევ, თუნდაც მათდაუნებურად, არსებულ საფუძველზე დაყრდნობით განვითარებისათვის, მოწმობს იმ უშრეტ შემოქმედებით ენერგიაზე, რომელიც მიუხედავად უმძიმესი განსაცდელისა წინა ეპოქებიდან უკლებლივ გადმოეცა XX საუკუნის მოაზროვნეებს. თვით მათი მოღვაწეობაა დასტური ეროვნული ძარღვის ძალუმი ფეთქვისა, რაც საკუთარი მენტალიტეტის, ეროვნული „მეობისა“ და ეროვნულ ორგანიზმში ინდივიდუალური სახის შენარჩუნების საწინდარი ხდება. ახალმა ეპოქამ მართლაც უკანა პლანზე გადასწია ეროვნული, სოციალურ-პოლიტიკური პრობლემატიკა, მაგრამ ეს იყო უარყოფითი რეაქცია ამ პრობლემათა უტრირებულად, გამარტივებულად გამოსახვის პრინციპზე. მსოფლიო მხატვრული აზროვნების კვალდაკვალ, შეიძლება დაგვიანებითაც კი, ქართულმა ხელოვნებამ, მწერლობამ თვალი წმინდა ხელოვნების პრინციპებს მიაპყრო. თავისთავად სწორედ ეს განვითარების ზოგადსაკაცობრიო უწყვეტ პროცესში ჩაბმა გულისხმობდა ქართული კულტურის და აზროვნების სიცოცხლისუნარიანობას. სიცოცხლის და თვითმყოფადობის შენარჩუნება ეროვნული მენტალიტეტის გადარჩენისა და შემდგომი განვითარების გარეშე შეუძლებელია. ეს კი ეროვნული პრობლემატიკის მხატვრულად დამუშავების შემდგომი აღმასვლის პერსპექტივასაც შეიცავს. რადგან უნივერსალური სულიერი ფასეულობების განვითარების გარეშე ვერანაირი ამქვეყნიური, ხორციელი ფორმა ადამიანის არსებობისა სრულად ვერ გამოავლენს თავის შინაგან შესაძლებლობებს და, პირიქით, ვერც მხოლოდ ირაციონალურ ხატებზე ორიენტირებული ხელოვნება შეძლებს, სრულად დაიკავოს სააზროვნო ველი, ყოველ შემთხვევაში, დიდი ხნით მაინც.

XX საუკუნის დამდეგს ასახვის რეალისტურმა, კრიტიკულმა პათოსმა თანდათან უკანა პლანზე გადაინაცვლა, მაგრამ უკვალოდ არ გამქრალა. იგი ტრანსფორმირდა, თანდათანობით გადაითქვიფა ახალ მხატვრულ პრინციპებში. XIX საუკუნის 60-იანელების გამძაფრებული ეროვნული პრობლემატიკა გარკვეულწილად უკავშირდებოდა სოციალურ ასპექტებსაც, თუმცა პრიორიტეტი უცილობლად ეროვნულს ენიჭებოდა. ხალხოსანთა ასპარეზზე გამოსვლამ თავდაპირველად გაათანაბრა ეს ორი პრობლემა,

შემდეგ კი მათ შემოქმედებაში სოციალურმა მოტივმა გადასძლია კიდევ. XIX საუკუნის დამლევს ეს ორი პრობლემა დომინირებს და ქმნის ეპოქის სახეს. XX საუკუნეში, თავისი ცხოვრების რიტმით, აზროვნების, მსოფლგანცდის ტოტალური ცვლილებით, ახალი ფილოსოფიითა და ესთეტიკით პირდაპირ და კატეგორიულად მოითხოვდა ასახვის მეთოდების შეცვლა. სიცოცხლისუნარიანმა ქართულმა მხატვრულმა აზროვნებამ ზუსტად შეიგრძნო და განსაზღვრა ევოლუციის ახალი ეტაპის დადგომის აუცილებლობა. მეტიც მოთმენა აღარ შეიძლებოდა, უკვე საკმაოდ დაგვიანდა. აშკარა იყო, რომ შემდგომი ბუნებრივი განვითარებისათვის საჭირო შეიქნა რეალიზმის უკვე არასაკმარისი, მოზღუდული პრობლემატიკის გადალახვა, ახალ საფეხურზე ასვლა. საუკუნოვანი პერმანენტული პროცესის გაგრძელებისათვის აუცილებელი გახდა მოდერნიზაციისთვის ხელის შეწყობა, მხარდაჭერა და მასში უშუალო აქტიური მონაწილეობა. კიტა აბაშიძემ განსაზღვრა რეალიზმისა და სიმბოლიზმის ასახვის პრინციპების სხვადასხვაობა (სიმბოლიზმი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მოდერნისტული მიმდინარეობაა და ის, რაც ითქვა სიმბოლიზმზე, შეიძლება გავრცელდეს საერთოდ მოდერნისტულ ხელოვნებაზე): „თუ რეალისტი მოვლენის ზედაპირით კმაყოფილდება და ამას იქით არას ეძიებდა, რაკი სწამდა, რომ „იქით“ არა იყო-რა, სიმბოლისტი ზედაპირის გაგლეჯას ცდილობს და ზედაპირის ქვეშ ეძიებს საიდუმლო მექანიზმს ჩვენი ცხოვრებისას“¹. როგორც ზუსტად შენიშნავს ამირან გომართელი, „ასე დგება დღის წესრიგში მოთხოვნა რეალიზმის რღვევისა და მოდერნიზმის აუცილებლობისა ქართულ ლიტერატურაში. როგორც ითქვა, მოდერნიზმისაკენ ლტოლვის გზაზე ახალთაობის იმპულსად იქცა „თერგდალეულთა“ შემდგომი პერიოდის, მათი ნაკლებად ნიჭიერი მიმდევრების, პროზა თუ პოეზია, სწორედ მისი დაძლევის სურვილმა წარმოშვა სიმბოლიზმი“². ეს, მართლაც მართებული მოსაზრებაა, მაგრამ მხატვრული აზროვნების მოდერნიზაციის პროცესში რეალიზმი რომ არ დარღვეულა და არ გამქრალა, ამას მკვლევრის მიერ წიგნში „ქართული სიმბოლისტური პროზა“ უაღრესად საინტერესოდ გააზრებული, გაანალიზებული და შეფასებული ვასილ ბარნოვის შემოქმედებაც მოწმობს. მის პროზაში ერთდროულად ბუნებრივად თანაარსებობს ასახვის რეალისტური და მოდერნისტული პრინციპები. ამ თვალსაზრისით, საყურადღებოა, რომ „აკადემიური ასოციაციის“ ფარგლებში თავისუფლად თანაარსებობდა რეალისტური, ექსპრესიონისტული და იმპრესიონისტული სკოლების მხატვრული პრინციპები. ჟურნალმა „კავკასიონმა“ 20-იან წლებში წამოაყენა ლოზუნგი „მარადი ხელოვნებისა“, რომელიც მწერლობაში პრიმიტიულის, ყოფითის, პრაგმატულისა და კონიუნქტურულის მომძლავრების წინააღმდეგ ილაშქრებს და ყველაფერზე მაღლა აყენებს ჭეშმარიტ ხელოვნებას. ამ პერიოდში გამოჩნდა ფორმულა „ჭეშმარიტი რეალიზმიც“³. „ჭეშმარიტი რეალიზმი“ გასაოცრად ახლოს დგას სამყაროს აღქმის მოდერნისტულ მოდელთან, რადგან „ყოველი დიდი ხელოვანი სცილდება თავისი ქვეყნის და დროის საზღვრებს“. „ჭეშმარიტად რეალისტური“ ხელოვნება არ გულისხმობს მხოლოდ ცხოვრების პირდაპირ ასახვას, სინამდვილის პრობლემების „განჩხრეკასთან“ ერთად იგი უფრო ფართო და ამაღლებულ სფეროებსაც უკავშირდება, უფრო დიდ მიზანს მიელტვის. ალ. წერეთელი წერდა, რომ ხელოვნება, მოცემულ შემთხვევაში იგულისხმება „ჭეშმარიტი რეალიზ-

¹ კ. აბაშიძე, ეტიუდები, თბ., 1970, გვ. 448.

² ა. გომართელი, ქართული სიმბოლისტური პროზა, თბ., 1997, გვ. 15.

³ „ა“, ჟურნ. „ხომალდი“, 1922, № 2.

მის" ნიშნის ქვეშ გაერთიანებული მწერლობა, უნდა მისწვდეს „მკვდარ მოვლენათა“ „შინაგან არსებას“ და სინამდვილის მიღმა მიმართოს გამახვილებული მხატვრული თვალი, საუკუნეთა მარადისობა ამოიკითხოს და წიგნის ფურცლებზე გახსნას ქვეყნისა და სიცოცხლის საიდუმლოება, „ხელთუქმნელი ამბავი“⁴. როგორც ჩანს, საფუძველი იგივეა: „საიქიოს“ და „სააქაოს“ ურთიერთკავშირის ამოცნობა და გამოსახვა. რეალიზმის პრინციპებსაც განუცდიათ ევოლუციური ცვლილება. გარკვეულწილად მომხდარია რეალიზმის მსოფლმხედველობრივ საფუძველზე „მოდერნიზაცია“ და „ჭეშმარიტი რეალიზმის“ ამგვარად გაგებული პრინციპის გამოჩენითა და წინწამოწევით კიდევ ერთხელ დასტურდება რეალისტური და მოდერნისტული ტენდენციების შინაგანი კავშირი, მათი თანაარსებობა და შემდგომი განვითარებისას ურთიერთგავლენა. სხვა შემთხვევაში შედეგი ხელოვნური და არადღეგრძელი იქნებოდა.

მიუხედავად ასეთი თანაარსებობისა, გარკვეულ ეტაპზე აშკარად გამოხატული რადიკალური მოდერნიზაცია აუცილებელი მოვლენა იყო. „ქართველების წინაშე დღეს რადიკალური პრობლემა დგას, მოდერნიზაცია“, — წერდა კონსტანტინე გამსახურდია. მართალია, იგი უპირისპირდებოდა ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მოდერნისტულ მიმდინარეობას — სიმბოლიზმს. „ცისფერ ყანწებს“, მაგრამ მისი ესთეტიკური მრწამსი, ექსპრესიონიზმის თვალსაზრისით, სუფთად მოდერნისტულია. იგი, უკიდურესად ეროვნული სულისკვეთების მწერალი, როგორც მოდერნისტი, აღიარებს ევროპული კულტურის მიღწევების გაცნობის, ათვისებისა და შემოტანის აუცილებლობას და ქართული ცნობიერების ამ გზით განახლებას. მწერალი მოდერნიზაციას თვლის ქართული ეროვნული კულტურის გადარჩენისა და შემდგომი განვითარებისათვის გადადგმულ ერთადერთ სწორ ნაბიჯად: „მე თავიდანვე დასავლეთის კულტურის აპოლოგეტი ვიყავი. პოეზიაში პირველმა მივეუთითე ურბანისტულ გზებზე (1918), რადგან მჯეროდა და მჯერა, რომ თანადროული კულტურა უცილობდ ურბანისტული უნდა იყოს. დღეს პროვინციალური კულტურა ჩამორჩენილი კულტურაა. ქართულმა კულტურამ სწორედ ეს ხაზი უნდა აიღოს, რომელსაც მისდევდა საბერძნეთით, რომითა და იტალიის რენესანსის სანიშნოებით აღორძინებული დასავლეთის კულტურა...“. „...უწინარის ყოვლისა, ყველამ უნდა იცოდეს, რომ არც ერთი ეროვნების მწერალს არა აქვს მარტოოდენ „ნაციონალური“ იდეები: პლატონს, ქსენოფონს, ევრიპიდეს ინდოელებისა და ეგვიპტელებისგან ჰქონდათ იდეები ნასესხები; დანტეს, გოეთეს ბერძნებისგან და სხვ. მე ქრისტიანული მისტიციზმის იდეოლოგიას ვადექი დღემდის საქართველოში (ჩემს წერილებში: გოეთე, ი. ჭავჭავაძე, დანტე, ნიცშე და სხვ.).“

დასავლეთის კულტურა ამ გზით მიდის დღესაც, ქართული კულტურაც ამ იდეურ ფონზე გაიშალა და სწორედ აქ არის ის მარცვალი, რომელიც ჩვენ ორგანულად გვაკავშირებს დასავლეთის კულტურასთან. მე-19 საუკუნის ქართული კულტურა ასცდა ამ გეზს. დღეს ჩვენ სწორ გზაზე ვლამობთ გამოსვლას“⁵.

ის, რაც ქართულმა მწერლობამ მოდერნიზაციის წინა საფეხურზე დატოვა, იგულისხმება წინა პერიოდის მწერლობა, თავისი ვიწრო სოციალური მიზანდასახულობით და ასახვის მოზღუდული სივრცული ობიექტით, შეიძლება მართლაც არ გამოირჩეოდან მაღალნიჭიერებით და ვიწრო ჩარ-

⁴ ალ. წერეთელი, ახალ საზღვართან, თურნ. „ილიონი“, 1921, № 3, გვ. 68.

⁵ ზ. გუმბაძე, ბიბლიოგრაფია, თურნ. „ილიონი“, 1923, № 4.

ჩოვებში იკეტება, მაგრამ გარკვეული ეტაპი, რგოლი იყო მხატვრული აზროვნების ევოლუციის უწყვეტი ჯაჭვისა. თავის მხრივ, მოდერნიზაციაც, სხვა წინამორბედი მოვლენების მსგავსად, აუცილებელი ახალი ნაბიჯი იყო და თუ მისი თეორეტიკოსების ნააზრევს რაიმეზე გამარჯვების, რაიმეს დაძლევის ფარული სურვილი და აგრესიულობის ელფერი დაჰკრავდა, ესეც განვითარების პროცესში ძველიდან ახალზე გადასვლისას აღძრული ბუნებრივი რეაქციაა და არ შეიძლება იმგვარად შეფასდეს, რომ ახალი აზროვნება ძველის დაძლევის, დამარცხებისა და უკვალოდ აღმოფხვრის სურვილმა წარმოშვა. სიმბოლიზმი, იმპრესიონიზმი, ექსპრესიონიზმი და სხვა მოდერნისტული მიმდინარეობანი გარედან, ევროპული კულტურიდან, სწორედ საერთო საკაცობრიო ცხოველმყოფელ პროცესში ჩართვის მიზნით შემოვიდა საქართველოში და ადგილობრივად არ წარმოშობილა, როგორც რაიმესთან საბრძოლველად ვარგისი მექანიზმი.

მოდერნისტული ხელოვნების და მოდერნისტ ხელოვანთა დახასიათებისას მოდერნიზმის ერთ-ერთი საინტერესო თეორეტიკოსი ზოსე ორტეგა ი გასეტიც მიუთითებდა, რომ ახალი პრინციპების დღევანდელი სახე ევოლუციური განვითარების შედეგია: „მათში ისახება ხელოვნების ახლებური გაგება, ახალი მხატვრული გრძნობა, რომლისთვისაც ნიშნულია სრული სიწმინდე, სიმკაცრე და რაციონალურობა. ეს გრძნობა, რომელსაც ვერასდიდებით ვერ მიიჩნევ ახირებად, ხელოვნების მთელი უწინდელი განვითარების გარდაუვალ და ნაყოფიერ შედეგად გვევლინება“⁶.

მოდერნიზმი მიიღო ქართულმა მწერლობამ, მხატვრულმა აზროვნებამ, როგორც სიახლე, ახალი საფეხური, მნიშვნელოვანი ეტაპი. მწერლობის სიცოცხლისუნარიანმა არსმა, ჯანსაღმა ბუნებამ უკარნახა მას, რომ „თერგდალეულთა“ თუ სხვა სკოლების პრინციპები, თუნდაც ძვირფასი, თუნდაც ერისათვის თავის დროზე ფასეული, ახლა უკვე აღარაა საკმარისი, ევოლუციის განვლილი ეტაპია, რომელმაც შეასრულა თავისი მისია, თავის წიაღში გამოკვირტა მომავალი სიცოცხლის დვრიტა, რომელსაც გადასცა საუკუნეებში ნაწრთობი გენეტიკური კოდი და დაუთმო შემდგომი განვითარებისათვის ფართო ასპარეზი. სიცოცხლისუნარიანმა ქართულმა მწერლობამ გადადგა ერთადერთი სწორი ნაბიჯი და ავიდა ევოლუციის ახალ საფეხურზე, სადაც, ერთი მხრივ, რეალიზმის შემდგომი განვითარება და, მეორე მხრივ, განახლების მძაფრი სურვილით გამოწვეული მოდერნიზაცია მოხდა. ამით მან თავისი მუდმივი ადგილი შეინარჩუნა სულიერი ფასეულობების განვითარების ზოგადსაკაცობრიო, ზოგადადამიანურ (და არავითარ შემთხვევაში კოსმოპოლიტურ) პროცესში. იქნებ სწორედ აქ იმალება ქართველი ერის უმძიმეს ათასწლეულებში უდიდესი დაბრკოლებების მიუხედავად თითქმის სასწაულებრივად გადარჩენის საიდუმლო? ნიკო ლორთქიფანიძე „ყამთა სიავეში“ წერდა: „აჰ, ფინიკიელები ვაჭრები იყვნენ, — გვეჯობნიდნენ მოხერხებით — დაილუპნენ, ჩვენ — დავრჩით; ძლიერი იყვნენ ჯარში რომაელები — გვძლიეს; მაგრამ ჩვენ დავრჩით. — სილამაზის მარად მსახურნი ბერძენნი გადაშენდნენ. ჩვენ კი დავრჩით, როგორც ჭადარი სხვა ხეთა შორის. ჩვენ ვაჭრებიც ვართ, მეომარიც და ქურუმნიც მშვენიერებისა, მაგრამ არაფერში ვაჭარბებთ... ჩვენი დღეც დადგება ოდესმე, უეჭველია, მაგრამ განგებას ჯერ არ გადაუწყვეტია“⁷. იქნებ, მართლაც სულიერების დონეზე მსოფლიო კულტურასთან გახსნილი ურთიერთობის

⁶ ზოსე ორტეგა ი გასეტი, ხელოვნების დეკუმანიზაცია, თბ., 1992, გვ. 23.

⁷ ნ. ლორთქიფანიძე, თხზულებანი ოთხ ტომად, ტ. 11, თბ., 1976, გვ. 324.

უნარშია კონკრეტულად ერის და მისი ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნების და მომავალი ბედნიერების საიდუმლო. სხეულებრივი გადარჩენა კულტურის ღია განვითარებაში, სულიერი პროცესების უწყვეტი ევოლუციის ნაკადში დროულად და ზუსტად ჩართვასაც უკავშირდება.

XX საუკუნის დამდეგს განხორციელებულმა მოდერნიზაციამ, რომელსაც არ ჩაუკლავს რეალისტური აზროვნება, უბრალოდ გაიარა იგი, როგორც ბუნებრივი განვითარების წინა საფეხური, გარკვეულ ეტაპზე თანაარსებობდა მასთან, საბოლოოდ კი გავლენა იქონია მთელი XX საუკუნის ქართული მწერლობის შემდგომ განვითარებაზე. მისმა დროულმა შემოსვლამ ქართულ ლიტერატურაში, დროულმა დამკვიდრებამ და ნაყოფიერმა განვითარებამ, შეიძლება ითქვას, რომ „გადარჩინა“ მწერლობა შემდგომ წლებში, როცა პოლიტიკამ თავისი მძიმე ხელი დაადო ხელოვნებას, როცა ტოტალიტარულმა სახელმწიფომ, რეჟიმმა მოინდომა მწერლობა შიშველი პროპაგანდის იარაღად ექცია, ცენზურის მარწმუნებში მოექცია და სოციალისტური და არა ნამდვილი რეალიზმის ვიწრო საკანში დაეტყვევებინა, სწორედ თავის დროზე გაკეთებულმა სწორმა არჩევანმა შეიტანა თავისი წვლილი ქართული მხატვრული აზროვნების გადარჩენაში (არა მარტო ქართული, არამედ რუსული, აღმოსავლეთევროპული და ა. შ.). სოციალისტური რეალიზმის აჩრდილით დაზაფრულ მწერლებს, რომლებიც შეძლებისდაგვარად თვალს ადევნებდნენ „თავისუფალი“ ლიტერატურების განვითარებას, გარდა ამისა ახსოვდათ ის ლაღი შემოქმედებითი ატმოსფერო, რომელიც სუფევდა 20-იანი წლების დამლევამდე, არ ივიწყებდნენ სხვადასხვა ლიტერატურული სკოლის თეორიებს, ქართულ სალიტერატურო კრიტიკას, რომელმაც საფუძველი მოუმზადა მოდერნიზმს, ახლის ძიების ურთულეს პროცესს, როცა მხატვარი არც შეცდომისგანაა დაზღვეული და დიდ შემოქმედებით სიხარულსა და გამარჯვებასაც ხშირად მოიხვეჭს. თაობიდან თაობაზე გადაეცემოდა ეს ცოდნა, განწყობა, თავისუფალი შემოქმედების ცოცხალი მარცვალი, რომლის ერთი საყრდენი მოდერნიზმიც იყო. თვით უმძიმეს წლებშიც კი ქართულმა მწერლობამ შეინარჩუნა უხილავი კავშირი ჭეშმარიტ შემოქმედებით პროცესთან, შესაძლოა არასრულად, მტკივნეულად, მაგრამ მაინც შეძლო გარკვეულწილად დაფუძნებოდა მისი სიცოცხლისუნარიანობისათვის აუცილებელ მხატვრული აზროვნების განვითარების ზოგადსაკაცობრიო მოდელს.

მაგრამ, ისეც არ უნდა გამოვიდეს, თითქოს მოდერნიზმი პანაცეა იყო XX საუკუნის სალიტერატურო აზროვნების განვითარების გზაზე და მხოლოდ იგი, ერთადერთი და განუმეორებელი, განსაზღვრავდა ქართული ხელოვნების და მწერლობის ინდივიდუალურ სახეს. XX საუკუნის დამდეგს ცოცხალია „თერგდალეულთა“ რეალისტური ტენდენციები, ჯერ კიდევ ძლიერად ჟღერს გ. წერეთლის, დ. კლდიაშვილის სოციალურ-ზნეობრივი პრობლემატიკის გამოძახილი, ცალკე კოლოსივით წამომართულა ვაჟას თვალჩაუწვდენელი სიღრმის და შინაარსის „პოეტური ქვეყანა“, რომელსაც მარადიული ფილოსოფიური კითხვები და სქემები უდევს საძირკვლად. აქვე ჩანს „მესამე დასი“ და ეგნატე ნინოშვილი თავისი მძაფრი სოციალური ტკივილებით, რომელთა გამოსახვაც, განსაკუთრებით ეგნატე ნინოშვილის შემოქმედებაში, სულაც არ არის მოკლებული გარკვეულ მხატვრულ ღირებულებას. თვალნათლივ ჩანს ახალი „ჭეშმარიტი რეალიზმის“ მომძლავრების სასიკეთო და სასურველი პერსპექტივაც, ნამდვილი პრინციპული განახლების პროცესი კი ევროპულ კულტურასთან ზიარების გზით ქართული მწერლობის მოდერნიზაციას უკავშირდება. XX საუკუნის დამდეგის ქარ-

თულმა ინტელიგენციამ განათლება ევროპაში მიიღო. მათ შეძლეს გარკვეულიყვნენ თანამედროვე მსოფლიოს კულტურული ცენტრის — დასავლეთ ევროპის წიაღში მომხდარ სოციალურ-კულტურულ ცვლილებებში და ახალ ტენდენციებში და ქართულ სინამდვილეში შემოეტანათ, გადმოენერგათ ყოველივე ის, რაც თავიანთი გემოვნებით, მხატვრული ალღოთი და რწმენით მშობლიური კულტურისთვის სასიკეთოდ და აუცილებლად მიიჩნიეს. და მაინც, რა იყო მთავარი, თვისობრივი სიახლე, რამაც შექმნა ახალი, ფასეული და გარკვეულწილად თვითმყოფადი სახის მქონე ხელოვნება? მზერის რაკურსის რადიკალური ცვლილება, ყურადღების ცენტრის გადატანა მწვავე პრობლემებიდან (იქნებოდა ეს ეროვნული, საზოგადოებრივ-პოლიტიკური, სოციალური თუ ეთიკური), რომელთა განსჯა და გააზრებაც თავისთავად მოითხოვს პუბლიცისტურ პათოსს (რაც არ უნდა მაღალმხატვრულ ნაწარმოებთანაც არ უნდა გვექონდეს საქმე), წმინდა ესთეტიურ შეგრძნებებზე, ყოფიერებაზე ამაღლებულ ფილოსოფიურ-პოეტურ მედიტაციებზე, მარადიულ განცდებსა და ვნებებზე. განახლებულმა ხელოვნებამ დროებით მაინც შეძლო მოსწყვეტოდა მიწას და თავისუფლად გაჭრილიყო მარადიული ოცნებების ლაქვარდ სივრცეებში, მწვავე პრობლემას სძლია გამძაფრებულმა ესთეტიკურმა განცდამ.

10-იანი წლებისთვის ქართული ხელოვნება და ლიტერატურა უკვე საკმაოდ მჭიდროდ დაუახლოვდა ახალ (თუმცა ევროპისთვის უკვე არცთუ ისე ახალ) სააზროვნო ველს. მაგრამ ახალი ტენდენციების სწორად ათვისებისა და, რაც მთავარია, შემდგომი ნაყოფიერი განვითარებისათვის აუცილებელი იყო მწყობრი თეორიული საფუძვლის შექმნა. თანამედროვე ქართველ მწერალს ხელთ უნდა ჰქონოდა სრული და სანდო ინფორმაცია, რათა შემდეგ თავისი სურვილისამებრ შეერჩია ესა თუ ის სქემა, მატრიცა ან სულაც ამ საფუძველზე შეექმნა რაღაც ახალი. ეს მისია თავის თავზე იტვირთა სალიტერატურო კრიტიკამ. განსაკუთრებით დიდია ღვაწლი არჩილ ჯორჯაძისა და კიტა აბაშიძის. არჩილ ჯორჯაძემ ყურადღება გაამახვილა „წმინდა ხელოვნების“ იდეაზე, შემოიტანა ნეოკანტიანიზმი, შეესო მისტიციზმის საკითხებს და თან პარალელურად განიხილა ასევე მნიშვნელოვანი პოლიტიკური პრობლემებიც. მისი მსოფლმხედველობის ქვაკუთხედს ევროპეიზმი შეადგენდა და მთელ კულტურულ ორიენტაციას ცვლიდა რუსეთიდან დასავლეთ ევროპისაკენ. ამიტომ, ბუნებრივია, მან სრულად აღიარა „წმინდა ხელოვნების“ ევროპული იდეა, შოპენჰაუერისა და ნიცშეს ფილოსოფიური მრწამსი. მან, ფაქტობრივად, საყრდენი შეამზადა ქართული მოდერნიზმის, კერძოდ კი სიმბოლიზმისთვის, როცა „ირაციონალური მოტივების დამკვიდრება ლიტერატურაში“ გამოაცხადა ერთ-ერთ მთავარ პოსტულატად. ხელოვნებაში წმინდა ესთეტიზმის პრიორიტეტის დამკვიდრება მისთვის შემოქმედების ჭეშმარიტი არსის შეცნობის საფუძველად იქცა.

ასევე კიტა აბაშიძეც ევროპეიზაციის მომხრე იყო. მისთვის თეორიული საყრდენი და ამოსავალი წერტილი შეიქნა ბრუნეტიერის თეორია, რომელიც ლიტერატურული სკოლების პერიოდულ მონაცვლეობას გულისხმობდა. კიტა აბაშიძემ ამ მოდელის მიხედვით განიხილა XIX საუკუნის ქართული მწერლობა და ზოგჯერ, სქემის ჩარჩოების დაცვაზე ზრუნვისას, გარკვეული უზუსტობანიც კი დაუშვა. საერთოდ, იგი თავყანს სცემდა ფრანგულ კულტურას და ბრუნეტიერის თეორიის ჩარჩოშიც იოლად მოექცა. სამაგიეროდ, იმით, რომ ღრმად და საფუძვლიანად იცნობდა ფრანგული სიმბოლიზმის თეორიულ მიღწევებს, მან დიდი წვლილი შეიტანა ქართული სიმბოლიზმისთვის თეორიული დასაყრდენის მომზადებაში. კიტა აბაშიძემ

გამიჯნა რეალიზმისა და სიმბოლიზმის ასახვის პრინციპები და ძალზე მახვილგონივრულად შენიშნა რომანტიზმისა და სიმბოლიზმის საერთო მსოფლმხედველობრივი საფუძვლის არსებობა; დიდი ყურადღება დაუთმო სიმბოლისტური აზროვნების ფილოსოფიურ წანამძღვრებსაც: ტრანსცედენტურ საკითხებს, ბედისწერის პრობლემას და ა. შ.

ქართული სიმბოლისტური აზროვნების განვითარებაში დიდი წვლილი მიუძღვის გრიგოლ რობაქიძეს — ჭეშმარიტად მოდერნისტ მწერალს, რომლის კრიტიკულმა მოღვაწეობამ ფაქტობრივად შექმნა ინფორმაციული ბაზისი, ქართველ მწერლებს გააცნო სიმბოლისტური აზროვნების სტილი. ასევე გარკვეული თეორიული მნიშვნელობა ენიჭება უკვე თავად ორთოდოქს სიმბოლისტთა — ტიციან ტაბიძის, ვალერიან გაფრინდაშვილის, კოლაუ ნადირაძის, სანდრო ცირეკიძის და სხვათა ესეებს. ასევე, წმინდა თეორიული თვალსაზრისით, საინტერესოა კონსტანტინე გამსახურდიას შეხედულებანი ექსპრესიონიზმზე, ნიცშესა და შპენგლერზე (თუმც კიდევ უფრო მნიშვნელოვანია მათი მწერლისეული პრაქტიკული განხორციელება).

ახალი ესთეტიკის თეორიული საფუძველი თანდათან შემზადდა. საქმე მწერლობაზე მიდგა: როგორ განავითარებს იგი ახალ იდეებს, რას შესთავაზებს ორიგინალურსა და თვითმყოფადს ხელოვნებისაგან უკვე მხოლოდ წმინდა ესთეტიკური ტკბობისა და მისტიკური განცდის მომლოდინე მკითხველს? როგორც ამირან გომართელი აღნიშნავს, ქართული პროზისა და პოეზიის მოდერნიზაციის გზა განსხვავებულია: „ამიტომ პროზის მოდერნიზება ძირითადად უნდა მომხდარიყო პოეზიის ხარჯზე, პოეტური მგრძნობელობის გააქტივებით, ძველი ქართული პროზის პოეტურობისა თუ თანამედროვე სალექსო რეფორმის გათვალისწინებით, უცხოური გამოცდილების ათვისებით. ასე დაიწერა 10-იან წლებში ვასილ ბარნოვის რომანები, ხოლო შემდგომ ათწლეულში დ. შენგელაიას „სანაევარდო“, „ტფილისი“, კ. გამსახურდიას „დიონისოს ღიმილი“, გრ. რობაქიძის „გველის პერანგი“⁸.

ქართული პროზის მოდერნიზაცია 20-იანი წლებისათვის მოხდა. მანამდე, საუკუნის დასაწყისიდან, განსაკუთრებით კი 10-იან წლებში მიმდინარეობდა გამალებული ძიება, ხდებოდა აზროვნების თანდათანობითი მოდერნიზება, რასაც ბუნებრივად უნდა მოჰყოლოდა უკვე მხატვრულ ნაწარმოებში იდეათა მოდერნიზებული ფორმით ხორცშესხმა. მაგრამ მოდერნიზაცია უპირველეს ყოვლისა შემოქმედების არსს, მოვლენათა განჭვრეტის რაკურსსა და აზრობრივ სისტემებს შეეხო და მხოლოდ შემდეგ გამოვლინდა და აისახა ამ მიმდინარეობებისათვის ნიშნულ ფორმებსა და ჟანრებში. საგულისხმოა, რომ მოდერნისტული ლიტერატურა მოიცავს ფართო სპექტრს, მიუხედავად იმისა, რომ მან გადადგა პირველი ნაბიჯი ეპიკური ფორმის დაშლისაკენ. მოდერნისტული პროზაული ნაწარმოებები ლაგდება ერთ გენეტიკურად მონათესავე ხაზზე რომანიდან მინიატურამდე. ისინი თანაარსებობენ, ავსებენ ერთმანეთს და ზოგ შემთხვევაში ერთი სახე პროზისა ფარულად შეიცავს, კმნის მეორეს. აქედან მომდინარეობს ის მოჩვენებითი ეპიკურობა, რომელიც ახასიათებდა ზოგიერთ რომანს. ყველაზე ნათლად ეს ტენდენცია კონსტანტინე გამსახურდიას „დიონისოს ღიმილში“ გამოვლინდა. რომანის ცალკეული პასაჟები თავადაა პატარა ნოველები ან სულაც მინიატურა, ესკიზი, ეპიკური ფორმის გვერდით არნახულად იფურჩქნება სწორედ მოცულობით და სათქმელის მასშტაბის თვალსაზრისით უმცირესი პროზაული ნაწარმოებები — მინიატურა, ესკიზი, ჩანახატი,

⁸ ა. გომართელი, ქართული სიმბოლისტური პროზა, თბ., 1997, გვ. 18.

ლექსი პროზად. მოდერნიზაცია ამოვიდა პოეზიიდან, უპირველეს ყოვლისა „ცისფერყანწულების“ და გალაკტიონ ტაბიძის პოეტური სამყაროდან და, მართლაც, ბუნებრივია, რომ მისი მთავარი ნიშანი „პოეტური მგრძნობელობის გააქტივებასთან“ ერთად ფრაზისა და ფორმის პოეტურთან მიახლოებაა. პოეტური სახეების და ხერხების, ლირიკული მსოფლგანცდის გამახვილება ბუნებრივად უბიძგებს პროზას ლექსთან დაახლოებული ფორმების მოხმობისაკენ. ასე იჭრება ესკიზის, ჩანახატის, მინიატურის, ნოველისა და მოთხრობის მხატვრულ ქსოვილში პოეტური ელემენტები და თავს იჩენს მიდრეკილება სათქმელის მოზღუდვისა და ფორმის შემცირებისაკენ. მოთხრობა, რომელიც ერთგვარი გარდამავალი საფეხურია მცირე და ეპიკურ ჟანრებს შორის, ამ პერიოდში საგრძნობლად იხრება ნოველისაკენ. რაც, თუ ნოველისა და მოთხრობის ზუსტი ჟანრული დეფინიციის არარსებობას გავითვალისწინებთ, ბევრ სირთულეს ქმნის. სავარაუდოა, რომ მოდერნიზებული მოთხრობა და ნოველა, თავისი პოეტიზირებული მხატვრული სამყაროთი და აგებულებით, არც ემიჯნება ერთმანეთს, რადგან სათქმელის მასშტაბი და გამოსახვის ხერხები თითქმის იდენტურია. XX საუკუნის მოდერნიზებული პროზის მრავალფეროვან ნაკადში თავისი განუმეორებელი ადგილი უჭირავს მოდერნიზულ მოთხრობას, რომლის არსებობამ და განვითარებამ გარკვეული მნიშვნელოვანი შედეგები გამოიღო:

1. არ დაირღვა ქართული მწერლობის ჟანრული მრავალფეროვნების ტრადიცია;

2. მოთხრობის (ნოველის) მიზანდასახულმა ფუნქციონირებამ ხელი შეუშალა მცირე ჟანრებად დაქუცმაცების არცთუ სასურველ პროცესს;

3. თავისი ბუნებით და სათქმელის მასშტაბით ეპიკურობისაკენ მიდრეკილმა მოთხრობის ფორმამ გააწვრივინა პროზის პოეზიის დანამატად, მისი მზა სახეებისა და განწყობილებების დაგვიანებით და მექანიკურად გადმოშვანად გადაქცევის საფრთხე;

4. მოდერნიზებული რომანი მრავალი მწერლის შემოქმედებაში მოთხრობის ეტაპის გავლით შემოვიდა (კ. გამსახურდია, დ. შენგელაია, ლ. ქიქელი...). მხოლოდ მინიატურაზე ორიენტირებული პროზა თანდათანობით დაკარგავდა დიდი ეპიკური ტილოების შექმნისადმი ინტერესსაც და უნარსაც;

5. მოთხრობის საკმაოდ ფართო გავრცელება იმაზე მიანიშნებს, რომ ქართული მხატვრული აზროვნება, მიუხედავად დროებითი და საკმაოდ მძლავრი მიდრეკილებისა „მინიატურიზაციისაკენ“, თავისი არსით და ტრადიციით მასშტაბურია. იგი მოითხოვდა სათქმელის უფრო ფართოდ, მძლავრად გამოხატვას, აინტერესებდა ისეთი თემები და პრობლემები, რომლებიც, შესაძლოა, რომანის ფართო ტილოსათვის საკმარისი არ იყო, მაგრამ პოეტური პროზის მცირე ჟანრების ვიწრო ჩარჩოებშიც ვერ მოთავსდებოდა;

6. მოთხრობა არ იყო ტრადიციულად მოდერნიზებული ფორმა. ქართულმა მწერლობამ ახალი ტენდენციების გვერდით შეინარჩუნა ჟანრის ძირითადი ნიშან-თვისებები და პარალელურად და მასთან კავშირში განავითარა ყველა პარამეტრით ახალი, მოდერნიზებული მოთხრობა. ეს ქართული მწერლობის ტრადიციისადმი ერთგულებაზე და მხატვრული აზროვნების განვითარების საყოველთაო პროცესთან ურღვევ კავშირზე (შინაგან, ზოგ შემთხვევაში, ობიექტური მიზეზების გამო ფარულ კავშირზე) მოწ-

მობს. ამ მოვლენამ განაპირობა XX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული ლიტერატურის მრავალფეროვნება და მრავალპლანიანობა.

И. В. МИЛОРАВА

ПРОЦЕСС МОДЕРНИЗАЦИИ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ И ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАССКАЗА

Резюме

Эпоха сменяет эпоху. Начало каждого нового столетия приносит с собой большие изменения в сфере художественной мысли. У истоков грузинской литературы XX века еще сосуществуют старые и новые тенденции, но глубокие изменения уже неизбежны. К этому времени реалистический, критический пафос изображения уже перешел на второй этап и освободил место для освоения художественных принципов модернизма. Грузинская литература приняла его как новый виток эволюции, важный этап, необходимый для ее дальнейшей жизнедеятельности. У модернизации художественной мысли и средств выражения в грузинской среде появились свои сильные теоретики: Кита Абашидзе, Арчил Джорджадзе, Григол Робакидзе. Они создали сильную теоретическую базу для творческого освоения, осмысления и развития художественных принципов западной литературы. Модернизация вызвала недолгий кризис эпического жанра. Она повлияла на дальнейшую судьбу грузинского рассказа, выявив его новые функциональные возможности.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის უახლესი ქართული ლიტერატურის განყოფილება.

წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

მერი ბაღრიშვილი

მხატვრული ხატი — შემეცნების ინტენსია

ადამიანს, როგორც ამბობენ, გააჩნია „სიმბოლოს შექმნის ძალა“ და სწორედ ეს ძალა ქმნის მას ადამიანად. ამდენად, ყველაფერი, რასაც ადამიანი ქმნის, არის სიმბოლო ფართო გაგებით. სიმბოლო არის მოწოდება, ის ჯადოსნური გასაღები, რომელიც ყველა კარს აღებს და პასუხობს ყველა შეკითხვას. სიმბოლიზმით მთავრდება ყველა ჩვენი აზრი. მეცნიერება სიმბოლურია, ხელოვნება სიმბოლურია, თვით რელიგიაც კი სიმბოლურია. ჩვენს კონცეპტუალურ ცოდნას და შემოქმედებითს პროცესს საერთო ნიადაგი აქვს. ისინი ერთი და იმავე ძირიდან — ადამიანის გონებიდან იზრდებიან, თუმცა ეჭვგარეშეა, რომ სხეადასხვა სფეროს განეკუთვნებიან, და ის, რასაც ჩვენ კონცეპტუალურ ფორმულაში მნიშვნელობას ვუწოდებთ, ძალზე განსხვავდება ხელოვნების ქმნილებათა კვაზი მნიშვნელობისაგან. შეუძლებელია იმსჯელო ლიტერატურის „მნიშვნელობაზე“, თუ არ მიუდგები მას ლიტერატურის თვალსაზრისითვე.

დროდადრო ხალხი ცდილობდა „აეხსნა“ მითები. დაეზუსტებინა მათი სიმბოლური შინაარსი. მათ ახსნეს ისინი, როგორც ბუნებრივი მოვლენების სიმბოლური გამოვლინება. მითოლოგია წარმოადგენს საოცარ პარადოქსს; მაშინ როდესაც მთელი სიმბოლური აზროვნების მიზანია მსოფლიოს „მოწესრიგება“ ნათელ და მოსახერხებელ მოდელებად, მითოლოგია ასრულებს მეტად განსხვავებულ ფუნქციას, იმდენად განსხვავებულს, რომ ზოგი სწავლული თვლიდა მითის შექმნის უნარს ადამიანის ცდად, კი არ გაერკვია, არამედ დაემალა, აერია, შეენილბა, დაენისლა და, უპირველეს ყოვლისა, დაეფარა ის, რისიც ეშინოდა და რასაც ვერ დაუპირისპირდებოდა. მართალია, მითები ახლოს დგანან იდუმალებასთან, ანუ საიდუმლოებასთან, მაგრამ საიდუმლოება არ ნიშნავს დაბნეულობასა და შენიღბვას, თუმცა ხშირად ერთმანეთს ერწყმება, ვისაც შეუძლია მისი ჩაწვდომა. ფილოსოფიის წარმოშობას მითოლოგიას უკავშირებენ. „მისტერია“ საბერძნეთში და „უპანიშადა“ ინდოეთში საიდუმლო სიბრძნეს ნიშნავდა. კაცობრიობას ჩიხში მოაქცევდა ნტკიცება, რომ ფილოსოფიის წარმოშობას ბიძგი მისცა სურვილმა — დაებნია, შეცნობის განსაზღვრისაგან დაემალა ყოველივე უწესრიგობის შესაქმნელად. მითოლოგიის ახსნა ამ თვალსაზრისით მიუღებელია, მიუხედავად ამისა, ჩვენ შეგვიძლია გამოვიტანოთ დასკვნა, რომ არსებობს ორნაირი მიდგომა ცოდნისადმი; პირველი — მითის, ფილოსოფიის, რელიგიისა და ხელოვნების მეშვეობით, მეორე — მეცნიერული სისტემების სიმბოლოებით. თუმცა ისინი საწინააღმდეგო მიმართულებებით ვითარდებიან.

ვინაიდან სიტყვა სიმბოლო საერთოდ იხმარება მეცნიერულ ცოდნასთან დაკავშირებით, ჩვენ გვჭირდება სხვა სიტყვა, სრულიად განსხვავებული ცოდნის აღსანიშნავად, როცა საქმე გვაქვს ხელოვნებასა, მითებსა და რელიგიასთან. ამისათვის სიტყვა „მეტაფორა“ ყველაზე მეტად გამოდგება, თუმცა იგი აქამდე უფრო შეზღუდული მნიშვნელობით იხმარებოდა. ვიდრე

მას ვიხმართ აქ. აზროვნების ისტორიაში პარადოქსს წარმოადგენს ის ამბავი, რომ მეტაფორამ დასაბამი მისცა სწორედ იმ საკითხებს, რომლებსაც უნდა შევეხოთ, მან შეძლო დინამიკური ძალა მიენიჭებინა მითებისა და საერთოდ მხატვრული შემოქმედებისათვის.

მიზანი ამ კვლევისა ერთია — ნათელყოფა მეტაფორული აზროვნება. ამისათვის აუცილებელი იქნება მეტაფორისათვის არა მარტო სპეციფიკური ადგილის მიჩენა აზროვნების სხვა ფორმებს შორის, არამედ ამ ფორმებისა და მეტაფორული აზროვნების ურთიერთდამოკიდებულების ჩვენებაც.

იქ, სადაც მაძიებელ გონებას სტიმულს აძლევს ჭეშმარიტების აუცილებლობა, შედარება და თავისუფალი რეფლექსია თავიანთ მნიშვნელობას კარგავენ, გარდამავალ და საცდელ საფეხურებად იქცევიან. აქ ადამიანი გრძნობს უბრალო შედარების არაადეკვატურობას და მის მიღმა გამოხატულებას ეძიებს მეტაფორაში.

ბევრი სიტყვა შეიძლება გაგებულებო, როგორც პრობლემატური და განვითარებული რაობა, მაგრამ მათ დაკარგეს თავიანთი დინამიკური ფუნქცია და გადაიქცნენ კარგად ნაცნობ უბრალო სიმბოლოდ. სიმბოლოების გაზვიადებით და მათი ჩვეულებრივი მნიშვნელობის შეცვლით მაძიებელი, სწრაფვითი, შორსმჭვრეტი გონების დინამიკური პროცესი იქცევა წარმმართველად და აღადგენს მისი გაბატონებული მნიშვნელობის ჭეშმარიტებას. სწორედ ამას უმიზნებს არისტოტელე, როცა მეტაფორას ენერგიას უწოდებს.

სწორედ მეტაფორა სპეციფიკურ, არსებით, რეალისტურ დეტალთან ერთად წარმოადგენს „საგნის ცოცხალსა და მკაფიო გამოსახვის“ უტყუარ საშუალებას. მეტაფორა სამყაროს საძირკველი სტრუქტურაა, მსოფლმხედველობრივი პრინციპია, რომელიც გულისხმობს სამყაროს ელემენტების წარმოდგენას კავშირთა და ურთიერთობათა განუწყვეტელ პროცესში, მდინარებაში, დიალექტიკაში. იგი აღმოაცენებს თავისუფლების იმპულსს უპირველესად წარმოსახვის სფეროში, რითაც ხელს უშლის ხატის საბოლოო მნიშვნელობის ჩამოყალიბებას, რათა იგი შეაბრუნოს უკან, პროცესში, სასიცოცხლო წრეში. მხატვრული ხატის არსი, დოსტოევსკის განმარტებით, იმაში მდგომარეობს, რომ მკითხველმა ისევე გაიგოს ის, როგორც თვით შემოქმედს ესმის.

ჯალათისა და მსხვერპლის მეტაფორა, რომლის არსთა არსში გაუცნობიერებლადაა ჩაღეჭილი კაცობრიობის არსებობის ფილოსოფია, ესმარება ადამიანს, შეიმეცნოს თავისი როლებრივი ფუნქცია სოციალურ ურთიერთობებში. ამ მხატვრული ხატების ზოგადფილოსოფიური არსი ახალი მნიშვნელობებით ავსებს ჩვენს ცნობიერებას და წარმოდგენას საგნებსა და მოვლენებზე.

ყველა ცნება, ყველა მხატვრული ხატი, მიუხედავად მათი უკიდურესი ზოგადობისა, ისტორიულობით ხასიათდება.

ჩვენ მიერ განსახილველი ჯალათისა და მსხვერპლის მეტაფორა, როგორც დაპირისპირებულთა ერთიანობის მოდელი, აუცილებელი პირობაა სულის გამოსაფხიზლებლად აზროვნებისათვის. ჟ. რუსო და დ. დიდრო მას იკვლევენ, როგორც ისტორიული განვითარების პირობას, რომელშიც ორგანულად ერწყმიან ყოფიერებისა და შემეცნების განვითარების კანონები, რადგან ისინი თავიანთი შინაარსით იგივეობრივი არიან და განსხვავდებიან მხოლოდ ფორმით. მათი წინააღმდეგობრივად დაპირისპირებული მნიშვნელობები და კოსმოგონიური პროცესების ქარცეცხლში გამობრძმედილნი ფუნქციები მაინც არ დაიყვანება ერთმნიშვნელობაზე. ისინი, რო-

გორც ცვალებადობისაკენ მიდრეკილი სტრუქტურები, მოწოდებული არიან დაუსრულებლად შექმნან მნიშვნელობები და გაახანგრძლივონ მათი მოძრაობის პროცესი.

დაპირისპირებულთა ერთიანობის მოდელი წარმოადგენს ევოლუციისა და მასში დაგროვილი გამოცდილების სისტემას, ასახულს მხატვრულად ტრანსფორმირებულ სახეებში. მხატვრული ხატების მნიშვნელობათა სივრცეში ყოფნა არის საკუთრივ ადამიანური სასიცოცხლო მოთხოვნილების — გაგების სურვილის დაკმაყოფილება. ეს კი, თავის მხრივ, სამყაროს მოძრაობასთან სიცოცხლის არსებობისა და გამოხატვის ფორმათა განუწყვეტელ ცვალებადობასთან ფუნქციურად შესაბამისი სულიერი მოძრაობაა. ობიექტური ჭეშმარიტების ქმნადობის რთული, წინააღმდეგობებით აღსავსე გზა შეიძლება გაგებულ იქნეს მხოლოდ შემეცნების პოზიციებიდან. ხელოვნების დარგებიც და სოციალურ-პოლიტიკური მოვლენებიც მიდრეკილნი არიან, შექმნან ეგრეთ წოდებული სიმბოლური სისტემები ან ორიგინალური მხატვრული ხატები, რომლებიც მიზნად ისახავენ გარკვეული ტიპის ინფორმაციის მატარებლის როლს, რომლებიც ჩვენს ცნობიერებას და წარმოდგენას საგნებსა და მოვლენებზე ავსებენ ახალი მნიშვნელობებით, თავისი ზოგადფილოსოფიური არსით. დაპირისპირებულთა ერთიანობის მოდელის საშუალებით დგინდება შესაბამისობები ისეთ კატეგორიებს შორის, როგორიცაა ხატი და დანიშნულება, ტექსტი და ფუნქცია, ხატი და მრავალმნიშვნელობა და ა. შ.

იგი მიზნად ისახავს სიმბოლოების, ხატების პოლივალენტურობის კვლევას, აღმნიშვნელისა და აღნიშნულის ურთიერთმიმართების ლოგიკურობას.

ხატის სიზუსტე აქცენტირებას აკეთებს მხატვრულ-ესთეტიკურ მომენტებზე და აფიქსირებს ჯალათისა და მსხვერპლის მეტაფორის რაობას კაცობრიობის ყოფიერების უამრავ ასპექტში უამრავი ფორმით.

დაპირისპირებულთა ერთიანობის მოდელზე დაყრდნობით მხატვრული ხატი წარმოგვიდგება როგორც შინაარსისა და მისი არსებობის ფორმის სუბსტანცია. შინაარსის სუბსტანციას ქმნიან მნიშვნელობის ვირტუალური ელემენტები, შინაარსის ფორმას — ფუნქციები, რომლებიც აწესრიგებენ მნიშვნელობის ელემენტების ურთიერთკავშირს.

ფუნქციების რაოდენობა მათი გამოვლენის ფორმებთან შედარებით ნაკლებია. ფუნქციები მუდმივია, ფორმები — ცვალებადი. ამის გამო ისინი მნიშვნელობათა ვრცელ ველს ქმნიან, შემოქმედებას, როგორც პრობლემატიკის ქმედითი გამოხატვის საშუალებას, ახასიათებს სისტემასა და პროცესს შორის მყარი კორელაცია, პარადიგმატული არეალის გაფართოებით ალოგიკურიდან ლოგიკურზე გადასვლის გზით განსხვავებათა და მსგავსებათა დაკავშირება ასოციაციური გაღრმავებით, ესე იგი, ერთი მხრივ, ასოციაციური ნიშნების შერბილებითა და, მეორე მხრივ, მათი გაძლიერებით; შედარების პრინციპის გამოყენება, რომელიც საპირისპირო მნიშვნელობებსაც მოიზიდავს. ამგვარად, გადაწყდება საკითხი, თუ რომელი მათგანი იძენს მეტ დატვირთვას კონკრეტულ ავტორთან მხატვრულ ქსოვილში. არის აქ მოცემული მოდელის ფარული და ღრმა ასოციაციური მნიშვნელობები, როგორც აღმნიშვნელისა და აღსანიშნს შორის მეორესხარისხოვანი როლის გამოხატულება. ამ საკითხის ლიტერატურათმცოდნეობითი ანალიზი ინტერპრეტაციას უნდა გულისხმობდეს და არა დოგმას.

მხატვრული ნაწარმოების და მასში შემჩნეულ-აღნიშნული მოდელის ფუნქცია ესთეტიკური დონის გააქტიურებისკენაა მიმართული, ხელს უშლის

ცნებათა მნიშვნელობების დაფანტვას და ასოციაციათა ფართო წრის წარმოქმნისკენ ისწრაფვის. ლიტერატურა ახდენს ყველა იმ მხატვრული ხატის სიმბოლური თუ რეალური შესაძლებლობის აქტუალიზაციას, რომლებიც სიტყვასა თუ მის არსშია ჩადებული. თავის მხრივ, იგი გამომდინარეობს ლიტერატურის, როგორც გამონაგონისა და რეალურის ბუნებიდან და კორელაციაშია „ახალი შესაძლო მიმართების“ იმ მოდელთან, რომელსაც თვით ყოფიერების ასპექტები განასახიერებს. ხდება ცნებათა ველების ურთიერთშეჭრა, რომელთა ერთმანეთისგან განრიდება მაგიური მეტამორფოზის შემდგომ პერსპექტივაშია. მეთოდი, რომელიც ჩვენ ავირჩიეთ, თავისი ძირითადი სამანიპულაციო და სააზროვნო ოპერაციებით მსოფლმხედველობრივად და დაკავშირებული მთელი ისტორიის მსვლელობასთან. მხატვრულ ტექსტებთან მიმართებაში ამ მეტაფორის გაგება წარმოადგენს ამ ცნებათა მნიშვნელობების ინტერპრეტაციის მცდელობას, რომელსაც მხატვრული ხატი, როგორც სისტემა, გუთავაზობს. ესაა სისტემა, რომელიც „მოწოდებულია სამყაროში შეიტანოს გააზრებულობა და არა რაიმე დასრულებული აზრი“. ამდენად, ჩვენი კვლევის ამოცანა გამოიხატება არა ცნებების გაშიფერაში, არამედ იმ წესებისა და პირობების დადგენაში, რომლებითაც მნიშვნელობათა და ფუნქციათა გამომუშავება ხდება. ასეთ შემთხვევაში პრობლემის კვლევის ასპექტი აღნიშნული მეთოდით ანალიზს უქვემდებარებს ინტერპრეტაციული კვლევის ობიექტურ დასკვნებს, რომლებიც ორსახა და ორმნიშვნელიან ხატს ღია სისტემად აღიარებს.

შემოქმედის დამოკიდებულება მხატვრული ხატისადმი და მასში ნაგულისხმევი არსისადმი ადამიანის სამყაროსადმი დამოკიდებულების ანალოგიურია. ყოველი ცდა კვლევის გზაზე სამყაროს შეცნობისკენ გადადგმულ ნაბიჯად უნდა ჩაითვალოს. ნებისმიერ შემთხვევაში ინტერპრეტაციის აქტი, ისევე, როგორც შემოქმედებითი, გაგების აქტია და ადამიანის ყოფიერების არსებით ეგზისტენციას წარმოადგენს. სამყაროს, ადამიანის, ისტორიის, ცნობიერებისა და ყოფიერების პრობლემის ამოხსნისა და გადაჭრის იმპულსი ადამიანს განუწყვეტლივ კარნახობს ახალ მნიშვნელობათა პოვნასა და შემეცნებას. სამყარო თავისი გრძნობადი სახით არსებობს იმისთვის, რომ ადამიანს შეატყობინოს მუდმივად რაღაც ახალი. შემოქმედის შინაგანი მოთხოვნილება, მისი შემოქმედებითი იმპულსი კი ცნებათა არსის შეცნობის, გამოსახვისა და გადაცემის ნებითაა ნაკარნახევი.

მხატვრული ტექსტი წარმოადგენს ალბათობას — რა თქვა ავტორმა და რისი თქმა სურდა. ამდენად, გაგების მომენტი გადამწყვეტ როლს თამაშობს საკითხის დასმისა და მისი ანალიზის პროცესში, როგორც შექმნის, ისე ინტერპრეტაციების აქტებში მონაწილეობენ მეტატექსტური მოვლენები: ისტორიული კონტექსტი, სოციალურ-პოლიტიკური რეალობა, საზოგადოებრივი ცნობიერების დონე და მიმართულება.

თანამედროვე ლიტერატურული ტექსტის ანალიზი პრინციპულად შეუძლებელია ამ ორმხრივი ურთიერთობის გარეშე. გაგების ფაქტორი გადამწყვეტია იმ თვალსაზრისითაც, რომ ნაწარმოების ქსოვილში აღბეჭდილია სამყაროსთან ეროვნული ცნობიერების მიმართების უნიკალური გამოხატულება. დაპირისპირებულთა ერთიანობის მოდელით კვლევისას შეინიშნება აღნიშნული მეთოდის საზღვრების გაფართოების ტენდენცია, როცა მკვლევარი აღმოჩნდება მსოფლმხედველობრივ ზონაში და პირიქით.

ნაშრომში აღნიშნული კვლევის ასპექტები წარმოადგენენ გაგების აქტის სარეალიზაციო გარემოს. მისი ესთეტიკური ნიშნები შესაძლო

მნიშვნელობების სახით შეიცავენ პასუხებს იმ შეკითხვებზე, რომელნიც თანამედროვე მკითხველს აწუხებს. საკუთრივ კვლევის საგანი შემდგომ მნიშვნელობათა მოძრაობის ამპლიტუდის ზრდის პირობას წარმოადგენს.

ცნებათა სივრცეში გადაილახება წინააღმდეგობა ისტორიასა და ადამიანს, სხვადასხვა კულტურულ სისტემებს, სუბიექტსა და კულტურას შორის.

პრობლემის გაგების ეგზისტენცია შეიმეცნება დროის იდეის კონტექსტში და განიფინება ისტორიულ და მითოსურ მასალაზე. ძველის დაკავშირება ახალთან, ისტორიისა — თანამედროვეობასთან თავისი არსებითი მიზანდასახულობით წარმოადგენს გაგების რეალიზაციას. გაგება და პორიზონტების შერევა დროითი მიჯნების გადალახვას ნიშნავს, არსებული პრობლემა კი საკვლევი მოდელის განხორციელებას. — არცოდნიდან ცოდნისაკენ, დაღუპვიდან გადარჩენისაკენ სვლას. ცნობიერების სიღრმისეული და ზედაპირული ფენები დაპირისპირებულთა ერთიანობის მოდელის პრინციპის მეშვეობით ცნებათა არსში აღადგენს იმ კულტურულ ფასეულობათა ინტენციებს, რომელთაც ცნობიერად თუ გაუცნობიერებლად ატარებს მხატვრული ხატი.

ქონდაქარი (იერემია 39. 10) — ასე უწოდებს წინასწარმეტყველი მკვლელობის მოხელეს, კაცთა თუ საკლავთა, რომელთაც თურქნი ჯალათს უწოდებენ.

მსხვერპლი — რომელიმე ღვთაებისათვის შეწირული ნივთი ან ცოცხალი არსება, ძალმომრეობის შედეგად ნავნები ან დაღუპული — აგრესიის მსხვერპლი, პირად სიკეთეზე უარის თქმა, — თავის მსხვერპლად გაღება.

ჯალათსაც და მსხვერპლსაც, ძირითადი არსის გარდა, მრავალი ასპექტი გააჩნია.

ჯალათი და მსხვერპლი — ესაა დაპირისპირებულთა ერთიანობის მეტაფორული სახეები. ამ ცნებათა არსი თავად არსებობის ფილოსოფიაა. კაცობრიობამ თავისი არსებობის მანძილზე მმართველობის მრავალი ფორმა გამოიყენა, გაცვითა და ისტორიის სანაგვეზე გადაყარა. ჯალათისა და მსხვერპლის მმართველობის ფორმა კი მარადიულია, როგორც სამყარო. მსხვერპლი მართავს და თვითვე ხდება მართული ჯალათის მიერ. ჯალათი მართავს და ასევე ხდება მართული მსხვერპლის მიერ. ეს ორი არსი განუყოფელია, ესაა კაცობრიობის არსებობის ერთ-ერთი ძირითადი ფორმა, რომლის გამოვლენის თავისებურებანი კაცობრიობამ თავის თავზე გამოსცადა, საკუთარ ხორცსა და სისხლზე, დაწყებული კაენისა და აბელის მოდგმიდან, ქრისტეს ჯვარცმოდან მოყოლებული დღემდე: უფრო მეტიც, დაწყებული ობობას ქსელში გაბმული მწერიდან, დამთავრებული ადამიანით — ყოვლისმომსვრელი იარაღით ხელში. დიახ, ადამიანით დამთავრებული, რადგან, როგორც გენიალური შექსპირი ამბობს: „ადამიანი — ცხოველთა მეფე!“ — ეს მრავლისმეტყველი ფრაზა შესანიშნავად გამოხატავს ადამიანის შინაგან სუბსტანციას, რადგან სწორედ ადამიანმა შექმნა თავისი ცივილიზაციის პროცესში ისეთი იარაღები, რომლებიც ერთიანად მოსპობენ ცოცხალ და არაცოცხალ სამყაროს. ასე გამოუტანა განაჩენი ადამიანმა საკუთარ თავს, როგორც მსხვერპლს, და გახდა ყველაზე დიდი ჯალათი სამყაროში. იგი შეიქმნა „ხატად და სახად ღვთისა“ და იყო გვირგვინი შექმნილი სამყაროსი, მაგრამ დაცილდა სიკეთის საწყისს და მისი არსი გახდა სატანური, რომლის ძალაუფლებასაც ემორჩილება ცოცხალი და არაცოცხალი მატერია, რადგან ადამიანიც თავისი ბუნებით აგრესიის

კონცეფციას ექვემდებარება, ძალაუფლებისკენ ლტოლვა მისი განუყოფელი და ნიშნული მოთხოვნილებაა. იგი მოქმედებს საკუთარი ცნობიერებით შექმნილი და დაუწერლად დაკანონებული მორალის მეშვეობით, და რადგან მორალი (საზოგადოებრივი ცნობიერების ერთ-ერთი ფორმა, სოციალური ინსტიტუტი, რომელიც ადამიანთა ქცევის რეგულირების ფუნქციებს ასრულებს საზოგადოებრივი ცხოვრების უკლებლივ ყველა სფეროში), როგორც ასეთი, ერს არ გააჩნია (ერს აქვს ფასეულობათა გარკვეული სისტემა). ზეწოლა ადამიანის ქმედებებზე ანთროპოლოგიური იმპულსებით ხდება.

ჯალათი ნების თავისუფლებიდან წარმოიშობა, ამიტომ იგი უბრალოდ ცხოველია ასეთივე ცხოველური ინსტიქტით, არსებობისათვის უნდა მოკლას და გადარჩეს. მორალური კანონებიდან თავისუფალი გონება ხდება სტიმული აბსოლუტურად ბოროტი ნებისა.

რამდენი დამცხრალი და დაუმცხრალი გრძნობები ისპობა ადამიანის სიკვდილთან ერთად, მაგრამ სწორედ ეს დამცხრალი და დაუმცხრალი გრძნობებია კაცთა მოდგმის მამოძრავებელი ძალა.

აქვს კი ვინმეს უფლება მოკლას ან მოაკვდინოს მეორე ადამიანი? საღვთო წერილი მკაცრად ამბობს: „არა კაც ჰკლა“, — ამ მცნებაში რატომღაც მხოლოდ ფიზიკურ სიკვდილს გულისხმობენ, საღვთო სჯული კი გვეუბნება, გაიფიქრებ, იტყვი თუ გააკეთებ — ერთი და იგივეა! შენ უკვე მოკალი, რახან გულში გაივლე! შენ მოკალი ენით, სიტყვით და ეს უკანასკნელი პირველზე უმეტესია. ბიოლოგიური მოსპობით ერთხელ აყენებ ადამიანს ტკივილს. „ენა დაუოკებელი ბოროტებაა“ — ამბობს უფალი, — ენით შეიძლება უამრავჯერ მოკლა ადამიანი და არც კი იცოდე, რომ კაცისმკვლეელი ხარ, ისეთივე ბოროტმოქმედი, ვინც მზის ხილვის სიხარული წაართვა სხვას.

უფალი, ქრისტე იესო, რომელიც ჩვენი ცოდვებისათვის ეწამა, იყო მსხვერპლი, ტარიგი შესაწირავი, თუმცა მისი მცნებების არ შემსრულებელთათვის იგი უზენაესი მსაჯული იქნება. ყოველი, ვინც უფლის კანონმდებლობას არ ემორჩილება, ვინც სიყვარულის და ჭეშმარიტების გზით არ დადის, თვითონვე ხდება საკუთარი თავის ჯალათი.

ჯალათის თვისებები ჩანასახური სახით ყველა ადამიანშია. პირობითად ისინი ორგვარი კატეგორიის არიან: ერთნი — ნებაყოფლობითი, მეორენი — უნებლიენი.

ჯალათის ცნება მრავალ ასპექტში შეიძლება იქნეს განხილული.

ნებაყოფლობითი ჯალათი, — როგორც სოციალური, მორალური, ფიზიკური, ტერიტორიული, ქონებრივი ინსტინქტების ერთიანობა, — აგრესიაში გამოხატული. ჯალათი, რომლის დანიშნულებაა საზოგადოების განწმენდა მავნე ელემენტებისაგან. ის აღმასრულებელია მხოლოდ და მხოლოდ. ეს მისი პროფესიაა, ამიტომ მას არ გააჩნია სინდისის ქენჯნის გრძნობა ამის გამო. ალბათ ძალიან მტანჯველიც კია, როცა გაქვს უფლება წაართვა სიცოცხლე მეორე ადამიანს მხოლოდ იმიტომ, რომ კარგად გესმის საკუთარი საქციელის მნიშვნელობა. მოძრაობა, რომელსაც აკეთებ, არის მხოლოდ და მხოლოდ მექანიკური მოძრაობა, რომელზეც დამოკიდებულია

საზოგადოების ხსნა. იგი ექვემდებარება მორალის შინაგან იმპულსებს და მოქმედებს იმის შეგნებით, რომ სარგებლობა მოაქვს. თუმცა ზოგჯერ დგება მერყეობის ისეთი მომენტი სულში, როცა საკუთარ თავს ეკითხება: „არის კი ეშაფოტზე მდგომი ადამიანი დამნაშავე?“. ეს კითხვა უფრო მეტად აღელვებს ჯალათს, ვიდრე მოსამართლესა და ნაფიც მსაჯულებს. ეს ეჭვი უფრო სიბრალულსა ჰგავს და გრძნობა მომენტალურად აუცილებლობას უთმობს ადგილს. ასეთ ჯალათს თითქმის არასოდეს არა აქვს პირადი სიძულვილი მსხვერპლის მიმართ.

სიკვდილით დასჯის ფაქტი საზოგადოებას გარკვეულ სიმშვიდეს ანიჭებს, თუმცა ასეთი სახის დაცვა ილუზიურია და ბავშვის სიმღერას ჰგავს, რომელსაც ღამით სიბნელეში სიარულის ეშინია.

უნებლიე ჯალათი, — არსებული რეალობის ზეწოლის შედეგი, რომელსაც თავდაცვის ინსტინქტი ამოძრავებს, რომელ მახვილსაც აღმართავ, იმ მახვილითვე მოგკვეთავს!

მსხვერპლიც, როგორც ჯალათი, შეიძლება უნებლიეც იყოს და ნებაყოფლობითიც.

უნებლიე მსხვერპლი — ტრაგიკული ვითარების შედეგი, პოლიტიკური დებრესიების, კატასტროფების, სხვისი შურისგების... აგრესიის მსხვერპლი.

ნებაყოფლობითი მსხვერპლი — საზოგადო ინტერესებისათვის თავის გაღება, ვინმეს სიკვდილის წილ საკუთარი სიცოცხლის ნაცვალგება, ვინმეს ან რაიმე დიდის საბედნიეროდ საკუთარი ბედნიერების შეწირვა — მორალური მსხვერპლი, სოციალური მსხვერპლი, ეთიკური მსხვერპლი.

მსხვერპლის გაღება გულისხმობს სამაგიერო ჯილდოს მიღებას რაიმე სახით: სიტყვით, ქმედებით, მატერიალურად. ყოველი მსხვერპლი კატასტროფის პროცესის შემაყოვნებელია. უანგარო მსხვერპლი — ესაა უზენაესთან აპელაციის უკანასკნელი განწირული ფორმა, მისი შეუცნობელი სამართლიანობის იმედი. მსხვერპლი წონასწორობის აღდგენის პირობაა. ეს შეჩერება პროცესისა არის სწორედ შედეგი და არა ჯილდო, რომელიც ითვალისწინებს პრაგმატულ მორიგებას მსხვერპლსა და მსხვერპლის მიმღებს შორის და ძალიან ჰგავს ჯილდოს მოთხოვნის სიტუაციას. მსხვერპლის იდეა უკავშირდება თავისუფლების, გადარჩენის, მომავლის კონცეპტებს.

ყოველ საზოგადოებაში ჯალათისა და მსხვერპლის თანაფარდობისა და წინააღმდეგობის მომენტი არსებობს. ისინი ერთმანეთს ავსებენ და აწონასწორებენ. ერთი მეორეს გარეშე არ არსებობს, ერთი ყოველთვის გულისხმობს მეორეს. ჯალათისა და მსხვერპლის მოდელი ფსიქოლოგიურ-სოციალური მოდელია. მისი დამძრავი კომპლექსები უფრო ღრმა სოციალურ და ფსიქიკურ სფეროებშია საძიებელი. ამის საფუძველზე თითოეული მხატვრული ხატი თავის სიცოცხლის საზრისს სდებს ძალისხმევაში, მოიპოვოს და შეინარჩუნოს მასზე ბედისწერისაგან დაკისრებული ფუნქცია. რადგან ასე სურს ბედისწერას, ორივე — ჯალათიც და მსხვერპლიც — ბრმად მიჰყვებიან მის ნებას.

М. Г. БАДРИАШВИЛИ

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ОБРАЗ — ИНТЕНЦИЯ ПОЗНАНИЯ

Резюме

Метафора палача и жертвы как модель единства противоположностей представляет обосновательную структуру мира и его восприятия в продолжительности процесса диалектики. В его основе подсознательно лежит философия существования человечества, она помогает человеку познать свою функциональную роль в социальных взаимоотношениях. Суть этих художественных образов — новыми значениями обогащать наше представление и сознание о предметах и явлениях.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის უახლესი ქართული ლიტერატურის განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა გ. ციციშვილმა.

კათევან მებრელოშვილი

ყვავილთა როლი გმირთა სულიერი მდგომარეობის
გადმოსაცემად „ვის ო რამინისა“ და „ვისრამიანის“
მიხედვით

სპარსული კლასიკური პოეზიის სამიჯნურო ხასიათის ძეგლი „ვის ო რამინი“ უპრეცედენტო შემთხვევაა მაშინდელი ეპოქის სპარსულ ლიტერატურაში თავისი რეალისტური ბუნების გამო. თხზულების მთავარი ღერძია სიყვარული. მისი ავტორი — XI საუკუნეში მოღვაწე ფახრ-ედ-დინ გორგანი — ადამიანის ბუნების, მისი ფსიქოლოგიისა და სულის ურთულესი ნიუანსების ღრმა ცოდნას ამჟღავნებს. პოემის ყველა პერსონაჟი დანახული და აღქმულია მთლიანობაში, დახატულია შეუფარავად. უშეღავათოდ — ავისა და კარგის პირუთვნელი ჩვენებით (1; გვ. 63). დედნის ავტორის დიდოსტატობას ტოლს არ უდებს ქართული „ვისრამიანის“ ანონიმი მთარგმნელი და საოცარი სრულყოფილებით აღწერს ადამიანის ხასიათის ყველა დადებით თუ უარყოფით მხარეს. რამდენადაც თხზულება ამქვეყნიურ, მიწიურ სიყვარულს უმღერის, ავტორს ხშირად უხდება გმირთა ვნებათა ღელვის, სულიერი განცდებისა და ემოციების საოცრად რეალური სურათის დახატვა. ამისთვის როგორც დედნის, ისე მთარგმნლის ავტორი თითქმის ყველა მხატვრულ ხერხსა და საშუალებას მიმართავს. სპარსული კლასიკური პოეზიისათვის დამახასიათებელ ხატოვან აზროვნებაში უპირველესი მნიშვნელობა მეტაფორა-შედარებებს ენიჭება და ამ პოეტური ყალიბების შექმნაში დიდი წილი ეკუთვნის ფლორის წარმომადგენლებს — ყვავილებს (ფიტონიმებს).

ყვავილები უმშვენიერეს ესთეტიკურ ფენომენს წარმოდგენენ. მსოფლიოს ვერცერთმა პოეზიამ ვერ დააღწია თავი ყვავილების სიმბოლიკას. „ვის ო რამინისა“ და „ვისრამიანის“ უმდიდრესი ფლორიდან ჩვენ ყურადღებას შევაჩერებთ მხოლოდ რამდენიმე ყვავილზე, რომლებიც გარკვეულ როლს თამაშობენ გმირთა სულიერი განწყობილების გადმოსაცემად.

I. ზაფრანა (სპარსულად — ზა'ფარან), ლათინურად — (*Crocus sativus*). საბა მას „კროკოს“ უწოდებს (9). ზამბახისებრთა ოჯახის წარმომადგენელია, გააჩნია სხვადასხვა სახეობა: თეთრი ზაფრანა, ყვითელი ზაფრანა, რომელსაც ყვითელი ფურცლები და დინგი აქვს და მოჰყავთ, როგორც დეკორატიული მცენარე. მისი გამხმარი დინგები კულინარიაში გამოიყენება სანელებლად. *Crocus* ზაფრანის სახეობაა, დაბალი, 5-დან 15 სმ-მდე. მისი ყვავილები ცისფერ-მოიისფრო ან ბაცი იასამნისფერია. შუაგულში ზაფრანის თითოეულ ყვავილს სამი მწკრივი წითელი აქვს და, საერთო ჯამში, მისი ფასი ოქროზე ძვირია. იგი საექსპორტო ნედლეულს წარმოდგენს. ზაფრანას, გარდა იმისა, რომ საჭმელს კარგ სუნს და ფერს აძლევს, სიცილის გამომწვევი ბუნებაცა აქვს (2, 168).

ძველად ზაფრანა დიდად განთქმული ყვავილი ყოფილა და თვით ვარდსაც კი მეტოქეობას უწევდა. როგორც ამბობს პროფესორი გ. ჰაპნი, აღმოსავლეთის ზაფრანა არა მარტო სურნელით გამოირჩევა, არამედ ფერითაც, იძლევა საღებავს. მითოსურ პოეტურ წარმოდგენებში ზაფრანის ფერი დიდებულების ფერად იყო მიჩნეული (3, 161).

ჩვენ მიერ განსახილველ მასალაში ზაფრანა თითქმის ყოველთვის ყვითელი ფერის აღსანიშნავად გამოიყენება და, აქედან გამომდინარე, გმირთა დარდის, ჭმუნვის, ძლიერი უარყოფითი ემოციების ამსახველია. ქართველი მთარგმნელი ფაქიზად ეპყრობა „ვის ო რამინის“ მეტაფორა-შედარებებს და ცდილობს, არ დაარღვიოს ორიგინალის სული, რასაც დიდი ოსტატობით ახერხებს. ჩვენ ვცადეთ ამ თვალსაზრისით დედნისეული მასალის ქართულ ტექსტთან შეპირისპირება.

1. ქვემოთ მოყვანილ ბეითში ზაფრანა უეცარი ელდის გამო რამინის ფერის დაკარგვას გადმოგვცემს:

როხე გოლგუნაშ გაშთე ზა'ჭარანგუნ. (94₂₄) —

მისი ვარდისფერი ლაწვი ზაფრანისფერი გახდა.

„ვისრამიანის“ შესაბამის ადგილას იკითხება:

„პირი მისი, ვარდისა მსგავსი, ზაფრანად გარდაექცა“ (39₂₀).

მთარგმნელი ზუსტად იცავს დედნისეულ განწყობილებას და მისგან განსხვავებით მეტ მხატვრულობას ანიჭებს მოცემულ ბეითს.

2. „ვის ო რამინი“:

თანაშ პამჩუნ ყაზიბე ხიზარან გაშთ,
ბე რანგ ო გუნე პამჩუნ ზა'ჭარან გაშთ (99₂₄).

მისი ტანი ისეთი გახდა, როგორც ბამბუკის ქოხი,
ფერით და იერით, როგორც ზაფრანა.

„ვისრამიანი“: „სიმჭლითა ნემსისაებრ გაწვლილდა და შეჭირვებითა ზაფრანისაებრ გაყვითლდა“ (42₃₂).

აღნიშნული ბეითი ვისის ფიზიკურ და სულიერ მდგომარეობას გამოხატავს მოაბადთან შეუღლების შემდეგ. ქართველი ავტორი „ბამბუკს“ ცვლის ქართულ მწერლობაში დამკვიდრებული უფრო გავრცელებული და ნაცნობი შედარებით, რათა უფრო გასაგები და ბუნებრივი იყოს მკითხველისათვის.

3. „ვის ო რამინი“:

გაპი ჩუნ ლალე შონ რუიაშ ზე თაშეირ,
გაპი ჩუნ ზა'ჭმრმნ ო გაპ ჩუნ ყირ, (310₂₃).

ხან ტიტის მსგავსი გახდა მისი სახე შერცხვენისაგან,
ხან ზაფრანის მსგავსი, ხანაც კუპრისა.

„ვისრამიანი“: „ზოგჯერ ზაფრანისაებრ გაყვითლდის, ზოგჯერ დაიღრუჯდის“.

დასახელებული ბეითი რამინის სულიერი მდგომარეობის ცვალებადობას გადმოგვცემს ბეგოს შეგონების გამო. მთარგმნელი ორიგინალის რამდენიმე პოეტური ხატიდან აღნიშნულ შემთხვევაში მხოლოდ ერთს — ზაფრანას — მიმართავს. პოეტური სახის ზედმიწევნით გადმოღების შესაძლებლობა და ფორმალურად მისი უთარგმნელობაც ენობრივი აზროვნების თავისებურებითაა განსაზღვრული. მთარგმნელი თავს არიდებს სპარსულისათვის სპეციფიკური შესიტყვების 'ყირ' (კუპრის) ზუსტად გადმოღებას, თუმცა მის მიერ მოწოდებულ კონტექსტს დედნისეული განწყობილების ელფერი ახლავს და ადეკვატურ მხატვრულ-ესთეტიკურ ეფექტს ახდენს გმირის მძაფრი ემოციების გადმოცემისას.

4. „ვის ო რამინი“:

როხი, ქეზ სორხიაშ გოჭთი ნაბიდასთ,
ბედან სან შოდ, ქე გოჭთი შამბალიდასთ (62).

სახე, რომელიც სიწითლისაგან, იტყოდო, ღვინოაო,
ისეთი გახდა, იტყოდო, შაფრანიაო.

„ვისრამიანი“: „პირსა მისსა, ძოწისა მსგავსსა, ზაფრანის ფერი დაედ-
ვა წყრომისა და სიმძიმისაგან“ (20₃₅).

ამ შემთხვევაში ქართველი მთარგმნელი ხაზს უსვამს კონტრასტს. შედარება ზედმიწევნით გადმოსცემს იმ განწყობას, რომელიც ასახულია დედანში: გაღაჟღაჟებული მოაბადის სახე მძიმე მოსასმენი ამბის შემდეგ, ზარდმა რომ მოუტანა ვისის დაქორწინების შესახებ, წყრომისა და მეტი სიმძიმისაგან ერთბაშად იცვლება ზაფრანისფრად. მთარგმნელი კარგად ასახავს ამ უეცარი ცვლილებით გამოწვეულ შთაბეჭდილებას (1, 181).

როგორც სპარსული და ქართული ტექსტის შეპირისპირებიდან ვხედავთ, ქართული „ზაფრანის“ ადგილას სპარსულში „შამბალიდ“ იკითხება, რაც სპარსულ-რუსულ ლექსიკონში განმარტებულია, როგორც მინდვრის შაფრანი, ხოლო შაფრანის ერთ-ერთი განმარტება რუსულ-ქართულ ლექსიკონში ზაფრანაა. მაშასადამე, თუ ჩავთვლით, რომ „შამბალიდ“-ის ერთ-ერთი მნიშვნელობა ზაფრანაა, მაშინ ვერ დავეთანხმებით მ. მამაცაშვილს, რომლის მიხედვითაც მთარგმნელმა ამ ეპიზოდში ახალი შედარება შემოიტანა (1, 181).

ყვითელი ფერის, ჭმუნვისა და სნეულების გამოსახატავად ზაფრანას იცნობს „ვეფხისტყაოსანიც“:

„აწ ზაფრანია, ვის წინას ვერ ვარდი ჰგვანდის, ვერ ია“ (178₁₅);

„რას შეუქმნიხარ ზაფრანად შენ, ფერად მსგავსო ლალისა“... (239₁₆).

მეხოტბეებთან ზაფრანა არ გვხვდება.

ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმ ფაქტს, რომ ჩვენ მიერ განსახილველ მასალაში „ზაფრანა“ თითქმის ყველგან შეჭირვების, მღელვარების, უარყოფითი ემოციების გამოსახატავად გვხვდება. სპარსულ პოეზიაში ამ ფიტონიმს სხვაგვარ ასპექტშიც იყენებენ. როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, ზაფრანას სიცილის გამომწვევი ბუნებაცა აქვს (ძალიან დიდი რაოდენობით მისი მიღება სიცილის დაავადებას იწვევს). მის ყვავილებს მზის ამოსვლამდე კრეფენ, რადგან მზის ამოსვლის შემდეგ ყვავილი იძინებს. ქალები და გოგონები მხიარულ ყიჟინას ტეხენ მინდვრებში და ამბობენ: „სიხარულის ყვავილს ვთესავთ და ნეტარების ნაყოფს ვკრეფთ“. ზაფრანა მზესთან მწყრალად არის, სამაგიეროდ, მთვარეს ემეგობრება. არსებობს თქმულება, რომლის მიხედვითაც ზაფრანა ამბობს: „მე ის ყვავილი ვარ, რომლის გვირგვინის ერთი ფურცელი სხვა ყვავილის ას თაიგულად ფასობს, სილამაზის გამო ჩემი ყველას შურს, ოქროს ყვავილი ვარ, მზეს ვემეტოქები, მთვარეში ტანს ვიბან“. ძვირად ღირებულების გამო ოქროსთან და თვალ-მარგალიტთან ერთად მეფეებს ზაფრანასაც უყრიდნენ ფეხქვეშ. ზოგიერთ ადგილას გავრცელებული ჩვეულებისამებრ ქორწილში ნუფესა და პატარძალს ცოტაოდენ ზაფრანას აჭმევენ, რათა ღიმილმა მათი ბაგე არ მიატოვოს (2, 170).

რადგან ზაფრანა სიხარულის მომნიჭებელია, ხაყანი შირვანელი თავის ერთ-ერთ ყასიდაში წერს:

გარ ქასი რა ზა'ჟარან შადი ქეზაად, გუ, ქეზაი,
ჩუნ თო ბა ლამ ხუ გერეჟთი, ზა'ჟარანე ქას მახორ.

თუ ვინმეს ზაფრანა სიხარულს უმატებს, უთხარი, მოუმატოს;
რადგან შენ ნაღველს მიეჩიე, სხვის ზაფრანას ნუ შეჰამ!

აღნიშნული მნიშვნელობით ჩვენ მიერ განსახილველ მასალაში დასახელებული ფიტონიმი არ შეგვხვედრია. „ვის ო რამინსა“ და „ვისრამიანში“ ზაფრანა მხოლოდ მწუხარებასა და სიმძიმის გამოხატავს.

II. ტიტა (სპარსულად — ლალე). ლათინურად *Tulipa gesneriana*. საბა მას ბალახად მოიხსენიებს და სხვაგვარ განმარტებას არ იძლევა. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით იგი დეკორატიული ბოლქვიანი მცენარეა შროშანისებრთა ოჯახისა. პროფესორი რანგჩი კი თავის შრომაში ტიტას ვრცელ ადგილს უთმობს. მისი ყვავილი სამი გვირგვინის ფურცლისა და სამი ჯამის ფურცლისაგან შედგება. ცნობილია ტიტის 50-მდე სახეობა. არაბულში ტიტას „შაყაჟე“ — ყაყაჩოს უწოდებენ და ზოგჯერ სპარსულ ლიტერატურაშიც ტიტის ადგილას აღნიშნული ლექსემა იხმარება. ზოგი ტიტას კოკნარის ერთ-ერთ სახეობად მიიჩნევს. მაგრამ ამ ორ მცენარეს არანაირი ნათესაობა არ გააჩნია. ყაყაჩო (*Papaver khaeas*) ხაშხაშისებრთა ოჯახის წარმომადგენელია და მხოლოდ ყვავილის ფორმით ჰგავს ტიტას. ტიტა ბოლქვიანია (ყაყაჩოსაგან განსხვავებით), ზამბახის მსგავსი ფოთლები აქვს და (ყაყაჩოსთან შედარებით) სქელი გვირგვინის ფურცლები.

ტიტას ხშირად ლალეჟ ნო'მანს უწოდებენ. ამას ორგვარი ახსნა აქვს. პირველი ის, რომ no'man არაბულ ენაზე სისხლს ნიშნავს. ეს სიტყვა ახლოს დგას ბერძნულ *Anamone*-სთან და, რადგან დასახელებული ყვავილი წითელი ფერისაა, მას ლალეჟ ნო'მან ანუ სისხლისფერი ტიტა უწოდეს. მეორე, ტიტის წითელი ფერი, ძველი ფინიკიელების თქმულების მიხედვით, უკავშირდება დათვის მიერ დაგლეჯილი ულამაზესი ჭაბუკის — ადონისის სისხლს (2, 370—371).

ტიტა ირანის ბევრ რაიონში ველურად იზრდება. შირაზში გავრცელებულ ველურ სახეობას პროფესორმა გაიუბამ პაფეზის საპატივსაცემოდ პაფეზის ტიტა უწოდა (იქვე).

ეს ყვავილი ნაპოვნია ძველი ეგვიპტის სამშენებლო ორნამენტებში და ამშვენებდა პომპეუსის კედლის მხატვრობას; გავრცელებული იყო ეგვიპტელთა, ბერძენთა და რომაელთა ბაღებში, რაც იმის დამადასტურებელია, რომ იგი ძველთაგანვე ცნობილი, პატივდებული იყო (4, 24). ასეთი სიტურფით გამორჩეულ ყვავილს შეუძლებელია ასახვა არ ეპოვა პოეზიაში. სპარსული პოეზია, შეიძლება ითქვას, ხარკმოხდილია მის წინაშე.

„ვის ო რამინში“ ტიტა თავისი ხმარების სიხშირით ვარდის შემდეგ მეორე ადგილზეა. იგი დატვირთულია სხვადასხვა მხატვრული ფუნქციით, სინაზის, სინატიფის და სილამაზის წყალობით აღნიშნული ფიტონიმი ძირითადად გვევლინება ლამაზმანის პირისახის, ლაწვების მეტაფორად, შედარების ობიექტად. ეპითეტად. გარდა ამისა, ფახრ ედ-დინ გორგანი მას არაერთხელ მიმართავს გმირთა სულიერი განწყობილების გადმოსაცემად.

1. უიმედოქმნილი რამინი ბაღში ხეტიალის დროს ძიძის დანახვაზე სიხარულისაგან ისე აღტყინდება, თითქოს საწადელს მიაღწია. მისი ეს სულიერი განცდა ჩინებულად აქვს გადმოცემული ავტორს:

ზე შადი ხუნ ზე როხსარაშ ბეჭუშიდ,
როხაშ, გოქთი, ზე ლალე ჯამე ფუშიდ (11537).

სიხარულისაგან სახეზე სისხლი აუდუღდა,
მისმა ლაწვმა, გეგონებოდა, ტიტის ტანსაცმელი ჩაიცვა.

„და რა რამინ დაინახა ძიძა, ...სიხარულისაგან სისხლი აუდუღდა და ლაწვმან მისმან. თუ სთქვა ყაყაჩოისა პერანგი ჩაიცვა“ (539).

აღნიშნულ ბეითში ტიტა გმირის სიხარულის, მისი დადებითი ემოციის გადმოცემისთვის არის ნახმარი. მთარგმნელი ცდილობს ქართული მხატვრული აზროვნების სფეროში დარჩეს და სპარსელი მკითხველისათვის სრულიად ბუნებრივ და გასაგებ შედარებას ქართველი მკითხველისათვის უფრო ნაცნობი შედარებით — ყაყაჩოთი ცვლის. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ არც „ვისრამიანში“, არც „ვეფხისტყაოსანში“ და არც მეხოტბეებთან ტიტა არ გვხვდება, „ვის ო რამინში“ ხმარებული ტიტის სანაცვლოდ ქართველი ავტორი უმრავლეს შემთხვევაში მიმართავს ვარდს, ზოგჯერ იყენებს ყაყაჩოს, ზოგჯერ კი უთარგმნელად ტოვებს მას.

2. სიხარულის გადმოსაცემად მიმართავს ავტორი ტიტას შემდეგ ბეითშიც:

ჩუ მადარ ბა შაჰენშაჰ ინ სოხან გოქთ,
ზე შადი რუჲე უ ჩუნ ლალე ბეშექოქთ (21574).

როცა დედამ შაჰინშაჰს ეს სიტყვა მოახსენა,
სიხარულისაგან მისი სახე ტიტასავით გაიღურჩქნა.

„ვისრამიანის“ შესაბამის ადგილას იკითხება: „მოაბადს რა ესე ესმა დედისაგან, სიხარული შექმნა და ფერხთა მოეხვია“ (11931).

როგორც ვხედავთ, შენარჩუნებულია დედნისეული განწყობილება, თუმცა ორიგინალის „ლალე“ (ტიტა) არ არის თარგმანში ასახული.

3. თუ შემოხსენებულ ბეითებში „ტიტა“ გმირთა მხიარული გუნება-განწყობილების გადმოსაცემად გამოიყენებოდა, საპირისპირო ფუნქცია აკისრია მას შემდეგ ბეითში:

ჩუ ბარ დარგაჰ რუჲე ზარდ რა დიდ,
თო გოქთი, ლალე ბადე სარდ რა დიდ (26131).

როცა სასახლეში ზარდის სახე დაინახა,
გეგონებოდა, ტიტამ ცივი ქარი ნახაო.

ისედაც განრისხებული მოაბადი ზარდის მშვიდი სახის დანახვაზე, რომელსაც რამინი უგრძნეულოდ შეეპარა ციხე-სიმაგრეში, სულ მთლად გაფითრდა ბრაზისა და სიმწრისაგან. ავტორი დიდი ოსტატობით ზუსტად აგნებს გმირის სულიერი მეტამორფოზის გადმოსაცემად საჭირო მხატვრულ სახეს (ამ შემთხვევაში ეს არის ტიტა, რომელსაც მკაცრი ქარი განადგურებას უქადის). აღნიშნული ბეითი ქართულ თარგმანში არ გვხვდება.

4. უფრო ნათლად რომ გვიჩვენოს გმირთა ემოციები და სულიერი განცდები, ავტორი მიმართავს კონტრასტს. როცა ვისი მოღალატე რამინის წერილს მიიღებს, ცდილობს დაფაროს თავისი მღელვარება და მხიარულად მოაჩვენოს ხალხს თავი. არც ამ შემთხვევაში ღალატობს ალღო ავტორს და მარჯვე შედარებას მიმართავს:

ლაბაშ ბუდ აზ ბორუნ ჩუნ ლალე ხანდან,
შოდე დელ ზე ანდარუნ ჩუნ თაძთე სანდან (342₅).

მისი ბაგე გარედან ტიტასავით მოცინარი იყო,
გული შიგნიდან გახდომოდა, როგორც გახურებული გრდემლი.

„ვისრამიანის“ ავტორი დედნისეულ ტიტას ყაყაჩოდ თარგმნის და უფრო მეტი ოსტატობით აღწერს იმ კონტრასტს, რომელიც ვისის გარეგნობასა და მის სულიერ მდგომარეობას შორის არსებობს: „ყაყაჩოსა ამით ჰგვანდა, რომელ გარეთ მისებურად მხიარულობდა და შიგნით ეგრევე გული გაშავებოდა“ (199₂₆).

ფიქრობთ, ქართველი მთარგმნელის ხატოვანი აზროვნების დიდოსტატობას ამ ეპიზოდში კომენტარი არ ესაჭიროება.

5. იგივე შედარებაა გამოყენებული, როდესაც ვისი რამინის მოღალატური ბუნების ჩვენებას ცდილობს და გამწირაობას საყვედურობს:

ჩუ ბარგე ლალე ბუდათ ხუბ გოჭთარ,
ბე ზირე ლალე დარ ხოჭთე სიაპ მარ (348₁₁₅).

ტიტის ფურცელივით ლამაზი იყო შენი სიტყვები,
ტიტის ძირში (კი) შავი გველი წოლდა.

„ვისრამიანში“ აქაც ყაყაჩო გვაქვს: „ყაყაჩოსა ფურცელსა გიგვანდა საუბარი: ზედათ წითლად ჩნდა და ქვეშეთ შავი გველი წვა“. ამ შემთხვევაშიც კონტრასტია ხაზგასმული.

როგორც დავინახეთ, ტიტა ფართო გამოყენებას პოულობს სპარსულ პოეზიაში. მისი მოქმედების დიაპაზონი მრავალმხრივია. იგი გვევლინება სილამაზის, სინორჩის, ნატიფი სახის მეტაფორად, შედარებად. ჩვენ ამჯერად ყურადღება შევაჩერეთ ტიტის როლზე გმირთა სულიერი განწყობილების გადმოცემისათვის. ამ კუთხითაც არაერთხაზოვანია აღნიშნული ფიგონიმის დანიშნულება: შეიძლება შეგვხვდეს როგორც სიხარულის, ისე ბრაზის აღსანიშნავად, გმირის მოღალატეობისა და ორპირი ბუნების საჩვენებლად. „ვისრამიანი“ ამ ყვავილს არ იცნობს, რამდენადაც ქართველი მკითხველისთვის იგი უცხო და არაბუნებრივი იქნებოდა. მთარგმნელი ტიტის ნაცვლად ზოგჯერ მიმართავს ქართული მხატვრული აზროვნებისათვის უფრო ბუნებრივ ყაყაჩოს. ავტორის არჩევანი არ არის შემთხვევითი და მექანიკური, რადგან ამ ორი მცენარის ყვავილები გარეგნულად თითქმის იდენტურია. თვითონ ფიგონიმი ყაყაჩო (შაყაძე) „ვის ო რამინში“ არ გვხვდება.

ამრიგად, „ვის ო რამინისა“ და „ვისრამიანის“ უმდიდრესი ფლორიდან ჩვენ განვიხილეთ მხოლოდ ორი მათგანი, რომლებიც სხვა მრავალის გვერდით გმირთა ხასიათებისა და ემოციების გადმოცემაში გარკვეულ როლს თამაშობენ. ვცადეთ სპარსული და ქართული ტექსტის შეპირისპირება, რის შედეგადაც გამოვლინდა, რომ ზაფრანა უმთავრესად სევდისა და ჭმუნვის გამოსახატავად იხმარება, (თუმცა სპარსულ კლასიკოსებთან ამ ფიგონიმს სხვა დატვირთვაც გააჩნია), ხოლო ტიტა გმირთა სულიერი მდგომარეობის განსხვავებულ ნიუანსებს ასახავს.

ლიტერატურა

1. მამაცაშვილი მ., გორგანის „ვის ო რამინ“ და ქართული „ვისრამიანი“, თბ., 1977.
2. ლოლაშვილი რანგჩი, გოლ ო გიპ დარ ადაბიათე მანზუმე ქარსი, თეპრან, 1993.
3. ნოზაძე ვ., ვეფხისტყაოსნის ფერთამეტყველება, ბუენოს-აირესი, 1953.

4. ჭიჭიძე თ., ყვავილები ფესტივალზე, თბ., 1957.
5. კობიძე დ., ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობები, I, თბ., 1983.
6. „ვისრამიანი“, ქართული მწერლობა, ტ. 3, თბ., 1988.
7. მაყაშვილი ა., ბოტანიკური ლექსიკონი, მცენარეთა სახელწოდებანი, თბ., 1961.
8. მაყაშვილი ა., ჩვენი ტყისა და მინდორის ყვავილები, თბ., 1957.
9. ორბელიანი ს.-ს., ლექსიკონი ქართული, თბ., 1966.
10. ფახრ-ედ-დინ ასად გორგანი, ვის ო რამინ, (მ. თოდუასა და ალ. გვახარიას რედაქციით), თეჰრან, 1970.
11. რუსულ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1983.
12. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბ., 1986.
13. Восканян Г. А., Русско-персидский словарь, М., 1986.
14. Рубинчик Ю. А., Персидско-русский словарь, М., 1983.

კ. მეგრელიშვილი

РОЛЬ ЦВЕТОВ ПРИ ПЕРЕДАЧЕ ДУШЕВНОГО СОСТОЯНИЯ ГЕРОЕВ (ПО «ВИС О РАМИН» И «ВИСРАМИАНИ»)

Резюме

В поэме персидского поэта Горгани «Вис о Рамин» (XI в.) и древнегрузинской версии «Висрамиани» (XII в.) большую роль при описании душевного состояния героев играют цветы (фитонимы). В этом плане рассмотрены два примера: заферан (шафран) и лале (тюльпан). Первый из них обозначает горе, печаль (желтый цвет), второй — радость, иногда гнев (красный цвет). Автор грузинской версии с большой тонкостью относится к художественным образам подлинника, сохраняет дух и семантическую основу, хотя иногда подменяет более приемлемыми для грузинского читателя терминами. Так, лале (тюльпан) заменен в ряде случаев на фитоним мак (какачо), схожий по своей форме с тюльпаном.

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ირანული ფილოლოგიის კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიამ.

თინათინ ბოლქვაძე

სულხან-საბას „სიტყვის კონა“ და
ენის კოდოფიციროების პრინციპები¹

ცნობილი მოგზაური შარდენი წერდა: „საქართველოში ყველას აქვს უფლება იცხოვროს თავისი რჯულისა და ჩვეულებისამებრ, თავისუფლად ილაპარაკოს ამ საგანზე და დაიცვას საკუთარი შეხედულება. აქ შეხვდებით სომხებს, ბერძნებს, ურიებს, ოსმალებს, სპარსელებს, ინდოელებს, თათრებს, რუსებს, ევროპელებს“ (დამოწმებულია კ. კეკელიძის მიხედვით [9, 315]). მაშასადამე, ამ სანდო მონაცემის თანახმად XVII—XVIII საუკუნეებში ქართულ ენას საქართველოში მრავალ ენასთან უწევდა თანაარსებობა. ამას გარდა, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ სამეფო-სამთავროებად დაშლილ ქვეყანას ფაქტობრივად მხოლოდ ენა აერთიანებდა. და რადგან ენა, ხალხის მსგავსად, ეწინააღმდეგება შინაგან დაქუცმაცებას და გარე ძალების დამლუპველ გავლენას, ბუნებრივად დადგა სახელმწიფო ენის სტანდარტიზაციის საკითხი, რაც გულისხმობს ენის ნორმატიული ორთოგრაფიის, გრამატიკისა და ლექსიკონის შექმნას.

პირველი ქართული ლექსიკონი და გრამატიკა საქართველოს ფარგლებს გარეთ შეიქმნა. მართალია, ხშირად საზგასმით აღნიშნავენ ამ ფაქტის ღრმა ეროვნულ შინაარსს [8, 26]. მაგრამ მისი განხორციელება მაინც კათოლიკური ეკლესიის მესვეურთა ვიწროკლერიკალური მიზნებით იყო შეპირობებული.

საერთოდ, ახალ გეოგრაფიულ აღმოჩენებსა და მისიონერთა მოღვაწეობას შედეგად მრავალი ენის გრამატიკისა და ლექსიკონის შედგენა მოჰყვა, მაგრამ, როგორც მართებულად მიუთითებნ ლეონარდ ბლუმფილდი, ეს შრომები დიდი სიფრთხილით უნდა გამოვიყენოთ, რადგან მათი ავტორები სპეციალური ცოდნის უქონლობის გამო უცხო ენათა ბგერით შედგენილობაში ვერ ერკვეოდნენ და არ შეეძლოთ ზუსტი ჩანაწერის გაკეთება. ამას გარდა, ცდილობდნენ ყველა „ახალი“ ენა ლათინური გრამატიკის სქემაზე აეწყოთ, რაც ენობრივი ფაქტების გაყალბებას იწვევდა [5, 21]. სწორედ ეს ნაკლი აქვს ნიკიფორე ირბახისა და სტეფანე პაოლინის „ქართულ-იტალიურ ლექსიკონსა“ და ფრანჩესკო-მარია მაჯოს „ქართულ გრამატიკას“, რომელთაც „პროპაგანდა ფიდეს“ კონგრეგაცია ძირითადად განიხილავდა როგორც ერთგვარ დამხმარე საშუალებას საქართველოში კათოლიკური სამისიონეროს პრაქტიკულ საჭიროებათა დასაკმაყოფილებლად.

საგულისხმოა, რომ იტალიიდან საქართველოში გამოგზავნილი კათოლიკე მისიონერებისათვის მიცემული ინსტრუქციის უმთავრესი მოთხოვნა ასეთი იყო: საჭიროა ისწავლონ წერა-კითხვა ამ სამეფოში გავრცელებულ ენაზე, განსაკუთრებული ყურადღება მიაქციონ გამოთქმებს, რათა იტალიაში დაბრუნებისას შესძლონ სხვებს გადასცენ თავიანთი ცოდნა; შეიტყონ,

¹ წაკითხულია მოხსენებად პროფ. გ. მაქავარიანის 70 წლისთავისადმი მიძღვნილ ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თსუ ზოგადი ენათმეცნიერების კათედრისა და საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ერთობლივ სამეცნიერო სესიაზე 1997 წლის 10 დეკემბერს. იხ. სესიის პროგრამა და მოხსენებათა თეზისები.

აგრეთვე, აქვს თუ არა ამ ხალხს ლექსიკონები ან გრამატიკები, რომლებზედაც ლაპარაკობენ და, თუ საშუალება ექნებათ, გადაიღონ მათი ასლები და გამოგზავნონ... მას შემდეგ, რაც კათოლიკური ეკლესიის მესვეურნი დარწმუნდნენ, რომ საქართველოში ძირითადი ქართული ენა იყო, „პროპაგანდა ფიდეს“ სტამბამ არ დააყოვნა სათანადო შინაარსის ნაშრომის გამოქვეყნება [8, 21]. რომელსაც, რასაკვირველია, მიზნად არ ექნებოდა ქართული ენის სტანდარტიზაცია. იტალიაში გამოცემული გრამატიკა და ლექსიკონი აღწერენ ქართულ ენას — როგორც კოდს, რადგან კოდის გარეშე საერთოდ შეუძლებელია კომუნიკაცია, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში მისიონრული მოღვაწეობა.

მაშასადამე, ჩვენ ერთმანეთისგან უნდა გავარჩიოთ კოდი და კოდიფიკაცია. მართალია, ტერმინი კოდი სხვადასხვაგვარად განიმარტება, მაგრამ ერთი რამ ცხადია — იგი კომუნიკაციის საყრდენია. ადამიანი მრავალ კოდს ფლობს. მისი არჩევა როგორც კოლექტივის შიგნით, ისე კოლექტივებს შორის კომუნიკაციისათვის სოციოლინგვისტური ფაქტორებითაა განპირობებული — იქნება ეს ერთი და იმავე ენის სხვადასხვა გამოვლინებისა (დიალექტის, ყარგონის, სტილის), თუ მრავალენოვან კოლექტივში რამდენიმე ენის არჩევა ერთდროულად. კოდთა ამ სიმრავლიდან მხოლოდ ერთია კულტურის საფუძველი (ენა → კულტურა). სწორედ ამიტომ ხდება იგი ადამიანის შეგნებული ზრუნვის საგანი, რასაც კოდიფიკაციას ვუწოდებთ.

ყველგან, სადაც არსებობს ენობრივი პრობლემები, სადაც ენობრივი სიტუაცია რაიმე მიზეზით არადამაკმაყოფილებელია, აუცილებელი ხდება ენობრივი დაგეგმვა, რომელიც ცალკეული პირების, სამთავრობო კომისიებისა და აკადემიების ძალისხმევით ხორციელდება [15, 454]. XVII — XVIII საუკუნეების საქართველოში არასახარბიელო ენობრივი სიტუაცია იყო — სამეფო-სამთავროებად დაშლილი ქვეყანა საფრთხეს უქმნიდა ხანგრძლივი წერილობითი ტრადიციის მქონე ქართულ ენას. მეორე მხრივ, პოლიტიკური ცენტრის დაქსაქსვის პირობებში მასზე კეთილისმყოფელ გავლენას ვერაფრით ვერ მოახდენდა მოგზაურ შარდენის მიერ აღწერილი ენათა სიმრავლე, რომლის გარემოცვაში უწევდა არსებობა ქართულ ენას.

ენობრივი დაგეგმვის უმთავრესი მიზანია გავლენის მოხდენა ოფიციალურ სტილზე მის წერილობით ფორმაში ცვლილების შეტანით [15, 449]. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ენობრივი დაგეგმვის მიზანი სტანდარტიზაციაა. იგი სალიტერატურო ენის უმთავრესი ატრიბუტია, რაც ნიშნავს ამ ენის ისეთი კოდიფიცირებული ნორმების არსებობას, რომელიც აღიარებულია ენობრივი კოლექტივის მიერ და გამოდის არბიტრის როლში [3, 195—196]. სწორედ ეს მიზანი ჰქონდა სულხან-საბა ორბელიანს, როცა ლექსიკონს ქმნიდა. ორბელიანი „სიტყვის კონისთვის“ წამძღვარებულ „ანდერძნამავში“ წერს: „ქართულთა ენათა ლექსიკონი აღარ იპოებოდა, რამეთუ ჟამთა ვითარებით უჩინო ქმნილ იყო... ვინათგან პატიოსანი ესე წიგნი დაპარგოდათ, ენა ქართული თავის ნებაზედ გაერყვნათ“ [11, 27]. ილია აბულაძის შეფასებით, სწორედ ენის წახდენის შესაკავებლად, ერთი მხრით, და მისი მდიდარი მარაგის მართებული ცოდნისა და გამოყენების მიზნით, მეორე მხრით, მიუყვია ხელი საბას „ქართული ლექსიკონის“ შედგენისათვის [1]. მაგრამ როგორც „ანდერძნამავში“ მოცემული ცნობები ცხადყოფენ, ეს მხოლოდ სულხან-საბას სურვილი როდი იყო. ლექსიკონი იმდროინდელი სამეფო კარის ენობრივი პოლიტიკის შედეგია. ორბელიანი წერს:

„ვახტანგ მეფის ბიძამ გიორგი მეფემ, მიბრძანა ამისი კელყოფა (Z)“, „აღვწერე მეფისა არჩილისა და მეფისა გიორგისა და ბატონის ლეონის ბრძანებითა“ (11, 27, 31). ვახტანგ მეექვსე დიდად იყო დაინტერესებული ამ ლექსიკონით, რომელსაც „სიტყვის კონა“ უწოდა (იხ. ამასთან დაკავშირებით „ანდერძნამაგი“). ლილი ქუთათელაძის დაკვირვებით, ლექსიკონის ბოლო რედაქციის ერთ-ერთი ნუსხის ზოგი მინაწერის ხასიათი გვაფიქრებინებს, რომ მათი ავტორი ლექსიკონის კრიტიკული თვალთ წამკითხველი ვახტანგ მეფე უნდა იყოს. იგი საბას მიერ აუხსნელ სიტყვებს განმარტავს, ზოგს ურთავს ახალ მნიშვნელობას და იძლევა დამატებით ახსნასაც, რასაც ახალი წყაროთი ამაგრებს. როცა ლექსიკონში მოცემული განმარტებები მწიგნობარ მეფეს არ აკმაყოფილებს, ავსებს და ამარტივებს მათ. ზოგიერთ სიტყვას ურთავს შენიშვნას აღმოსავლური წარმოშობის გამო და განმარტებასაც უწერს. ვახტანგი ზოგჯერ ეკამათება საბას, ორბელიანი კი მეფის ყველა მასალას ერთგვარად არ ექცევა [14, 1957, 100—109].

მიუხედავად კონკრეტულ საკითხებზე აზრთა სხვადასხვაობისა, სულხან-საბამ და მასთან ერთად იმდროინდელმა სამეფო კარმა მიზნად დაისახეს, საზოგადოებისთვის ესწავლებინათ „ენა ქართული, შესრულებული და განვრცელებული და განრკვეული ფარნავაზ ქართველთა პირველისა მეფისა მიერ, ბრძნისა და გონიერისა, რომელი იყო ძეთაგან ქართლოსიანთა წარმართი“ [11, 28]. მართალია, სულხან-საბა ეჭვსაც გამოთქვამს: „გარნა (ხოლო Cab) მრავალნი მოსწავლენი მგმობარ და მოკიცხარ ექმნებიან შრომისათვის და არა სარეწავად მისცემენ ლოცვასა (შენდობასა Cab)“; „ვიცი, მრავალნი საბასრობელად დასდებენ ნაშრომთა ამათ ჩემთა“, ან კიდევ: „ენაგარყვნილებათაგან სწავლულნი მრავალთა აქა წერილთა სიტყუათა იუცხოებენ და შორად განიშორებენო“ [11, 27, 30], მაგრამ მთლიანად „ანდერძნამაგის“ პათოსი აშკარას ხდის ლექსიკოგრაფისა და ვახტანგ მეექვსის სამეფო კარის მიზანს, „სიტყვის კონა“ გამხდარიყო ქართულ ენაზე მოლაპარაკე კოლექტივის მიერ აღიარებული არბიტრი. როგორც ჩანს, ქართულმა ლექსიკონმა მალევე მოიხვეჭა სახელი. „სიტყვის კონის“ ღირსების გამო ორბელიანის სიცოცხლეშივე უცდია ზოგიერთს ფრიად დამაშვრალი მუშაკის ნამოღვაწარის მითვისება [11, 31].

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის ავტორიტეტულობას განაპირობებს ის ფაქტი, რომ მან ენის კოდიფიცირების პრინციპად ეფექტურობისა და ადეკვატურობის კრიტერიუმები აირჩია. ეფექტურია ის ფორმა, რომელიც ადვილად შეისწავლება და ადვილად გამოიყენება. ხოლო ადეკვატურობა არის ენის უნარი, დააკმაყოფილოს მასზე მოლაპარაკე კოლექტივის მოთხოვნები [15, 458—460]. „ქართულ ლექსიკონში“ ასორმოცზე მეტი წყაროა დასახელებული, მათ შორისაა როგორც ორიგინალური, ისე ნათარგმნი ლიტერატურა. ორბელიანი „ანდერძნამაგში“ ხაზგასმით წერს: „საადვილონი ვპოვე და საადვილონი აღვწერე“. ან კიდევ: „საცილობელი არ დავწერე“. რა თქმა უნდა, ლიტერატურული ტრადიცია ქმნის საკუთარ კოდს, რომელსაც შეუძლია გავლენა მოახდინოს ენობრივი კოლექტივის მეტყველებაზე [15, 446]. ამიტომ სულხან-საბა სიტყვას ძველი წერილობითი ძეგლების მიხედვით განმარტავს და ეს განმარტება ყოველთვის მართივი და გასაგებია, რაც მკითხველს მისი მშობლიური ენის ჰომოგენურობაში არწმუნებს (ქართული ენის სოციოლინგვისტური ტიპის შესახებ იხ. [4]. სწორედ ამას დააყრდნო ორბელიანმა ენობრივი დაგეგმვის უმთავრესი მიზანი — ერთი ენობრივი კოლექტივის წევრებს შორის კომუნიკა-

ციის განხორციელება — და ამითვე მოახდინა გავლენა მათ არჩევანზე. საგულისხმოა ერთი მომენტი. სულხან-საბა ლექსიკონში ქართული ენის მონათესავე ენების მასალაც გვხვდება. მართალია, იმ დროს ენათა გენეალოგიური კლასიფიკაციის პრინციპებისთვის ლინგვისტური აზრი ჯერ კიდევ არც ერთ ქვეყანაში არ იყო მომწიფებული და ორბელიანიც მრავალთა მსგავსად, მაგალითად, მეგრულს „მრუდ ქართულად“ მიიჩნევს. მაგრამ იმდენად ძლიერია საკუთრივ ქართულისა და მეგრულ-ჭანურის სიახლოვის, მათი ერთიანობის შეგრძნება და თავად „სიტყვის კონის“ სასწავლო-პრაქტიკული დანიშნულება, რომ სხვა ქართველურ ენათა მასალაც ბუნებრივად ხვდება ლექსიკოგრაფის თვალთახედვის არეში (ამის შესახებ დაწვრილებით იხ. [6]).

ლექსიკონში, ძირითადი ლექსიკური ფონდის სიტყვების გარდა, განმარტებულია არაერთი ფილოსოფიურ თუ საღვთისმეტყველო მწერლობაში ნახმარი სიტყვა და ტერმინი. აქაც ეფექტურობისა და ადეკვატურობის კრიტერიუმებია ამოსავალი. ენობრივი დაგეგმვა, ერთი ენობრივი კოლექტივის წევრებს შორის კომუნიკაციის გარდა, სხვადასხვა ენობრივი კოლექტივების ურთიერთობასაც გულისხმობს, რაც ყველაზე კარგად თარგმანში ჩანს. „რაოდენი ძალ-მედვა საღმრთო წერილთა და ღვთისმეტყველებათა შინა, რომელიმე ღრმათა ფილოსოფოსთა წიგნებთაგან ღმრთისმეტყველებათა კავშირთა, პროკლეს პლატონურთა დიოდოხოსთა, არისტოტელისა კათილორიათაგან გამოვიღე. ნემესიოსა და იოანე დამასკელისა პლატონური სიტყვის საქცევები აღვსწერე, რომელიმე არა მათებრ ღვლარჭნილად, არამედ მათვე წმიდათა მამათაგან, სადა საადვილო ვიპოვე, საადვილონი აღვწერენ“ [11, 28]. აქ ორბელიანი აშკარად იწუნებს ძველი ქართული ელინოფილური სკოლის მთარგმნელ-კომენტატორების ენობრივ არჩევანს, რადგან ღვლარჭნილს უწოდებს და მას უპირისპირებს საადვილოს, რაც თანამედროვე სოციოლინგვისტიკის ტერმინოლოგიაში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეფექტურობის ეკვივალენტია. ასეთ შემთხვევაში ენობრივი ელემენტი ფასდება მთელ სისტემასთან მიმართებით და არა მისგან მოწყვეტით [15, 460].

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში ძალიან ბევრ სიტყვას განმარტების გარდა ახლავს ქართული ასოებით ჩაწერილი თარგმანები იტალიურ, სომხურ და თურქულ ენებზე. „სიტყვის კონის“ მთელ რიგ ნუსხებში ვხვდებით შემდეგ მიწერილ რუსულ თარგმანებსაც [14]. ც. აბულაძეს მიაჩნია, რომ ეს უთუოდ დროის პრაქტიკულმა მოთხოვნებმა განაპირობა. საბა, უეჭველია, გრძნობდა თარგმნითი ლექსიკონების საჭიროებას, — წერს მეცნიერი, — განსაკუთრებით იმ ხალხთა ენებზე თარგმნის საჭიროებას, რომლებთანაც ჰქონდათ მაშინ ქართველებს პოლიტიკური და ეკონომიკური ურთიერთობა. ც. აბულაძის აზრით, სულხან-საბას ლექსიკონის სიტყვანის თურქული თარგმანები ყრმათათვის „თათრულ“-თურქული ენის სასწავლოდ ყოფილა გამიზნული² [2, 194—197]. მაშასადამე, თუ მკვლევარს დავუჯერებთ, ორბელიანს მიზნად დაუსახავს ქართველებისთვის თურქული ესწავლებინა.

რა თქმა უნდა, არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ლექსიკონის სიტყვანის თურქული თარგმანები სანდო და ფასეული მასალაა ქართულ-თურქული ენობრივი ურთიერთობის შესასწავლად, თურქული ენების ისტორიული

² Необходимо было в Грузии того времени знание «татарско»-тюркских языков. Одним из учебных пособий изучению «татарско»-турецкого языка являются и тюркские переводы словника «Лекмтკონი картули» [2, 197].

ფონეტიკის საკვლევად, თურქულ ენათა ლექსიკის ისტორიულ განვითარებასთან დაკავშირებული საკითხების გასაშუქებლად. მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ ქართული ტრანსკრიფციით გამოხატულია იმ დროის თურქული მეტყველება და არა ლიტერატურულ-მწიგნობრული წარმოთქმა [2, 26]. მაგრამ სწორი არ იქნება, ქართული ენის კოდოფიცირების მიზნით შექმნილი ლექსიკონი თურქული ან რომელიმე უცხო ენის შესწავლისთვის დამხმარე სახელმძღვანელოდ გამოეცხადოთ.

მართალია, სულხან-საბა ორბელიანი ხშირად მიმართავს უცხო წყაროებსა და „სხვათა ენას“, ოღონდ ქართული „ძნელი სიტყვების“ განმარტებისათვის, ეტიმოლოგიურ ძიებათათვის და, რაც მთავარია, ქართული ენის წიაღიდან უცხო ლექსიკური მასალის გამოყოფით საბა ქართული ენის სიწმინდის დაცვას ცდილობს [10, 14].

ენის კოდოფიცირების ერთ-ერთი მიზანი ენობრივი კოლექტივის თვითდამკვიდრება და სტაბილურობაა [15, 458]. სწორედ ეს განაპირობებს სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში სხვათა ანუ უცხო ენიდან შემოსულ სიტყვებზე დართულ კომენტარებსა და მათთვის ქართული შესატყვისების ძიებას. ორბელიანი ხშირად უთითებს, რომ უცხო ლექსიკური ერთეულების დამკვიდრების მიზნით „ჟამთა სიავე“ და „ჟამთა ვითარებაა“, ხოლო პოლიტიკური და კულტურული ძალადობის შედეგად შემოსული სიტყვები „უკმარია“. მაგალითად, ქარავენი არაბთა ენაა, — წერს სულხან-საბა ორბელიანი, — ჟამთა ვითარებით შემოსულა, ქართულად მოგზაურნი ეწოდების (D რედ.); ლეში სომხურია და უკმარი, ქართულად მძორი ჰქვია (C რედ.) და ა. შ. უხვად შეიძლება ასეთი მაგალითების დამოწმება, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ სულხან-საბას ენის სიწმინდის დაცვა პქონდა მიზნად. (ამის შესახებ დაწვრილებით იხ. [10, 14, 19 — 20]. ამის შესახებ თავად ორბელიანი წერს „ანდერძნამაგში“: „რომელნიცა ძნელნი სიტყვანი არა ვიცოდნი, ღრმათა წიგნებთა შინა ვეძიე და რომელიმე სხვათა ენათა შევამოწმე და გამოწვლილვით რომელნიცა ვპოე, ადვილად თან მოვაწერე... რაოდენი ძალ-მედვა, ვეცადე, ელლენთა, ლათინთა, სპანიათა, სომხურთა და რუსთა წიგნებთა შემოწმებითა გარდმოვიღე“. სულხან-საბას უცხო სიტყვებისთვის სპეციალური პირობითი ნიშანი აქვს შემოტანილი, რომელსაც ასე განმარტავს: „სადაცა... ესე ჯდეს, უკმარი სიტყვაა და სოფლისა ჟამთა ვითარებათა მიერ და წარყვნათაგან შემოღებული. ამისთვის ესეცა დავსწერე, რათა სცნათ მოსწავლემან საკმარი და უკმარი, ჯეროვანი და უჯერო“. სწორედ ამან განაპირობა „სიტყვის კონის“ გამოცემა 1884 წელს რაფიელ ერისთავის რედაქტორობითა და ალექსანდრე ეპისკოპოსის საფასით. რ. ერისთავი ლექსიკონისთვის წამძღვარებულ წინასიტყვაობაში ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ დიდია მოთხოვნილება ორბელიანის ლექსიკონზე. „ეს აზრი არის დაფუძნებული, სხვათა შორის, იმაზედაც, — წერს რედაქტორი, — რომ ახლანდელი ზოგიერთი ჩვენი ლიტერატორის ნაწერებში შემორეულია უცხო ენის სიტყვები, რომლების სამაგიერონი და უფრო ნამდვილნი მოიპოვებიან სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში... იქნება სთქვან, რომ ქართული სიტყვები დაძველებულან და გაუგებარნი არიანო, მაგრამ, ჩემის აზრით, სჯობს, რომ ისევ ის ძველი

სიტყვები განვაახლოთ და შემოვიტანოთ ლიტერატურაში სახმარებლათ, ვიდრე სხვა ენას დავესესხოთ”³.

თავად სულხან-საბა ორბელიანს დასრულებულად არ მიაჩნდა ქართულ ენაში უცხო სიტყვათა გამოყოფა. იგი „ანდერძნამაგში“ წერს: „თუ ვინმე სხვაგან უცხო სიტყვა ჰპოოთ, ანუ თარგმანი სიტყვისა, გინა წერილთაგან გამოიღოთ, ამა წიგნთა შინა ჩაურთევით. რამეთუ მე მრავალი სიტყვა დამიშთა, რომელიმე არა სმენითა და წერილთა უნახაობითა, რომელიმე ნუსხათა დაკარგვითა და დავიწყებითა“ [11, 29].

თუმცა მეცნიერთა ერთი ნაწილი თვლის, რომ სულხან-საბა დიდად იყო დავალებული ქართული ლექსიკონების შემდგენელი იტალიელი მისიონერებისაგან [13, 123], მაგრამ ნ. ორლოვსკაიამ დამაჯერებლად აჩვენა, რომ ორბელიანის ლექსიკონში მოხვედრილი თვით იტალიური მასალაც კი არ მომდინარეობს XVII საუკუნის ქართულ-იტალიური და იტალიურ-ქართული ლექსიკონებიდან, რომ არაფერი ვთქვათ საკუთრივ ქართულ ლექსიკაზე [12, 195]. „სიტყვის კონაში“ იტალიურ თარგმანებს მხოლოდ იმ რედაქციაში ვხვდებით, რომელზეც სულხან-საბა უცხოეთში მოგზაურობის დროს მუშაობდა. სრულიად ბუნებრივია, რომ სწორედ იტალიაში, იტალიურ ენობრივ გარემოში შეეძლო ორბელიანს შესდგომოდა თავისი ლექსიკონის ამ მასალით შევსებას. საგულისხმოა კიდევ ერთი ფაქტი — „სიტყვის კონის“ ბოლო რედაქციაში ავტორმა არ გადაიტანა იტალიური მასალა, რაც, ნ. ორლოვსკაიას აზრით, განპირობებული იყო ევროპაში სულხან-საბას მისიის წარუმატებლობით და საქართველოში შეცვლილი პოლიტიკური კონიუნქტურით. როგორცა ჩანს, თვით ავტორის თვალშიც დაეკარგა ფასი ამ მასალას, რადგან გაქრა ევროპასთან კავშირის ყოველგვარი იმედი [12, 210].

როგორც ეინარ ჰაუგენი წერს, დროთა განმავლობაში იცვლება დამოკიდებულება კოდიფიკატორის მიმართ. თავიდან კოდიფიკატორი იყო ქურუმი, შემდგომში კანონმდებელი, კარგი ტონისა და გემოვნების მაჩვენებელი, ჩვენს დროში — ენის ტექნოლოგი, დაბოლოს, კოდში ხედავდნენ ეროვნულ სიმბოლოს, კოდიფიკატორში კი — ეროვნულ გმირს [15, 453]. მართლაც, რადგან ენით იცნობა ერი, სულხან-საბა ორბელიანი ყოველთვის დარჩება ქართველთა ეროვნულ გმირად. „ქვეყნის მამად“, როგორც თავის დროზე უწოდებდნენ მას.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. აბულაძე ი., 1991: ი. აბულაძე, თანასიტყვაობა წიგნისა სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, თბ., 1991.
2. აბულაძე ც., 1968: ც. აბულაძე, სულხან-საბა ორბელიანის სიტყვანის თურქული თარგმანები, თბ., 1968.
3. ბელი, 1968: Р. Белл, Социалингвистика, М., 1968.
4. ბოლქვაძე, 1997: თ. ბოლქვაძე, თანამედროვე ქართული ენა სოციოლინგვისტური თვალსაზრისით, პროფ. ზ. ჭუმბურიძის 70 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული, თბ., 1997.
5. ბლუმფილდი, 1968: Л. Блумфилд. Язык, М., 1968.

³ აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ რაფიელ ერისთავი უცხო ენიდან შემოსულ ყველა სიტყვას ერთნაირად უარყოფითად როდი უყურებს. იგი წერს: „თუკი უცხო ენებიდან იმგვარი სიტყვების შემოტანა დაგვკვირდა, რომლებიც ქართულში სრულიად არ მოიპოვებიან, მაშინ ჩვენც ვისარგებლოთ იმ სიტყვებით, რომლის სესხობასაც არ თაკილობენ ჩვენზედ უფრო დაწინაურებულნი და განათლებულნი ხალხნი“ [7, 11], რა თქმა უნდა, ეს აზრი გასაზიარებელია.

6. მაყნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1998, № 1—4.

6. დანელია, 1984: კ. დანელია, მეგრულ-ქანური ლექსიკა სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 245, თბ., 1984.
7. ერისთავი, 1884: რ. ერისთავი, წინასიტყვაობა წიგნისა — ქართული ლექსიკონი, შედგენილი სულხან-საბა ორბელიანისაგან, გამოცემული რაფ. ერისთავის რედაქტორობითა და ალექსანდრე ეპისკოპოსის საფასითა, თბ., 1884.
8. ვათეიშვილი, 1983: ჯ. ვათეიშვილი, ქართული ბეჭდური სიტყვის სათავესთან, წიგნში: არნ. ჩიქობავა, ჯ. ვათეიშვილი, პირველი ნაბეჭდი გამოცემები, თბ., 1983.
9. კეკელიძე, 1981: კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბ., 1981.
10. მეტრეველი, 1956: ელ. მეტრეველი, სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის უძველესი ავტოგრაფი, აკად. ს. ჯანაშიას სახელობის საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XIX-B, 1956.
11. ორბელიანი, 1991: სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, თბ., 1991.
12. ორლოვსკაია, 1960: Н. К. Орловская, Итальянский материал в словаре Сулхан-Саба Орбелиани, სტალინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 85, 1960.
13. უთურგაიძე, 1990: თ. უთურგაიძე, ქართული ენის შესწავლა იტალიელ მისიონერთა მიერ და მათი მეცნიერული ნააზრევის ურთიერთმიმართება, ივე, ტ. XXIX, თბ., 1990.
14. ქუთათელაძე, 1957: ლ. ქუთათელაძე, სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის რედაქციები, თბ., 1957.
15. ჰაუგენი, 1975: Э. Хауген, Лингвистика и языковое планирование, «Новое в лингвистике», вып. VII, М., 1975.

Т. Л. БОЛКВАДЗЕ

ГРУЗИНСКИЙ СЛОВАРЬ СУЛХАН-САБА ОРБЕЛИАНИ И ПРИНЦИПЫ КОДИФИКАЦИИ ЯЗЫКА

Резюме

Кодификация языка — одна из составных частей государственной языковой политики. Признание языковых норм коллективом зависит от избранных принципов. Сулхан-Саба Орбелиани исходит из критериев эффективности и адекватности, что обеспечивает жизнестойкость грузинского словаря не только в период его создания, но и сегодня.

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ზოგადი ენათმეცნიერების კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა მ. ანდრონიკაშვილმა.

ბურაჩი თიფლაძე

ქართული ლექსთწყობის კომპიუტერული კვლევის საფუძვლები

ვერსიფიკაცია (ლექსთწყობა) — აზრის პოეტური ფორმით გამოხატვის ხელოვნებაა. ვერსიფიკაციული კვლევა კი — ამ ფორმათა ანალიზი. სხვა სიტყვებით, ვერსიფიკაციული კვლევის მიზანს პოეტური ნაწარმოების მეტრული, რითმული და სტროფული სტრუქტურებისა და მათი ურთიერთმიმართებების დადგენა შეადგენს.

იმის გამო, რომ ზემოთ აღნიშნული სამივე სტრუქტურა მთლიანობაში მხოლოდ დასრულებულ ნაწარმოებში ვლინდება, ბუნებრივია, ვერსიფიკაციული კვლევის ერთეულად უნდა განვიხილოთ ერთი ლექსი და არა მისი ცალკე აღებული რომელიმე სტროფი. მიუხედავად იმისა, რომ ეს უკანასკნელი რიტმულად (ე. ი. მეტრულადაც და რითმულადაც) ჩაკეტილ სისტემას წარმოადგენს.

ვერსიფიკაციულად შეიძლება შესწავლილ იქნეს როგორც ცალკეული პოეტური ნაწარმოები, ასევე რომელიმე ერთი პოეტის მოღვაწეობის გარკვეული პერიოდი (მაგალითად, ადრეული), მისი შემოქმედების რომელიმე ეპოქა (მაგალითად, ლირიკა) ან მთლიანად შემოქმედება. აგრეთვე, საერთო მხატვრული პრინციპის მქონე პოეტთა ნაწარმოებები, მაგალითად, რომანტიკოს ან სიმბოლისტ პოეტთა ლექსები, ქართული პოეზიის განვითარების რომელიმე საფეხური ან პერიოდი (მაგალითად, მე-18 საუკუნე) და ასე შემდეგ. დაბოლოს — მთელი ქართული პოეზიაც.

ცხადია, იმის მიხედვით, თუ ვერსიფიკაციული კვლევის რომელ დონესთან გვაქვს საქმე, იცვლება საკვლევი მასალის მოცულობაც: სტრუქტურულ ერთეულთა რაოდენობის ზედა საზღვარი მერყეობს რამდენიმე ასეულიდან ათეულ ათასებამდე. ამის გამო, ლექსთმცოდნე-სპეციალისტის მიერ ვერსიფიკაციულ კვლევაზე გაწეული შრომის უმეტესი ნაწილი არაშემოქმედებითია: ესაა სტროფების, სტრიქონებისა და თითოეულ სტრიქონში შემავალ მარცვალთა რაოდენობის მექანიკური დათვლა, ყოველი მათგანის მეტრული სქემის დადგენა, რითმათა მოძებნა და მათი დახასიათება სხვადასხვა ნიშნის მიხედვით, ლექსთწყობის სისტემათა კლასიფიკაცია, დაბოლოს, ყოველივე ამის სტატისტიკა და აღნუსხვა. ასეთ ვითარებაში კვლევის ძირითადი მიზნის განხორციელება, რაც შეგროვილი მასალის დამუშავებაში მდგომარეობს (სისტემატიზაცია, პარალელებისა და კანონზომიერებების აღმოჩენა, სხვადასხვა მხარეთა სინთეზი და ურთიერთმიმართებათა დადგენა), პრაქტიკულად თითქმის შეუძლებელი ხდება. ამასთან, გამორიცხული არაა როგორც მცდარი დასკვნებისა და შედეგების მიღება, ასევე მათი საერთოდ მიუღებლობაც: მკვლევარი კმაყოფილდება მხოლოდ სტატისტიკური მონაცემებით და ფაქტების აღწერით. ამგვარად, ძნელი არ უნდა იყოს იმის წარმოდგენა, თუ რა კოლოსალური შრომის ფასად უჯდება ვერსიფიკაციული ანალიზის ჩატარება იმ მკვლევარს, რომელიც საბოლოო მიზანს აღწევს!

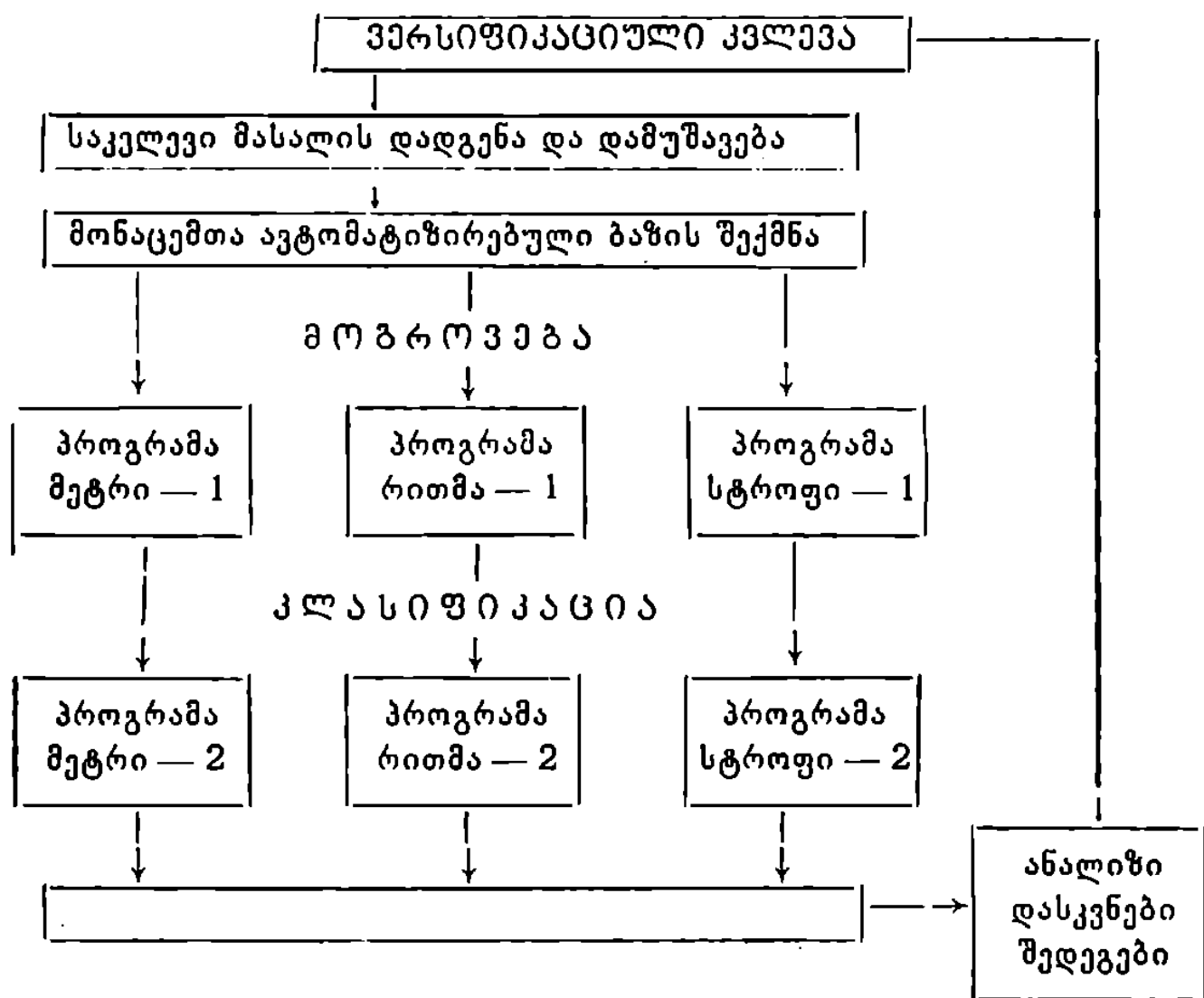
ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, ბუნებრივია იმის მტკიცება, რომ ვერსიფიკაციული კვლევის გარკვეული (როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საკ-

მაოდ დიდი და არაშემოქმედებითი) ნაწილის გადაბარება კომპიუტერისათვის მნიშვნელოვნად გაზრდის ლექსთმცოდნე-სპეციალისტის შრომის ნაყოფიერებას და შესაბამისად — მისი კვლევის ეფექტურობასაც. აქვე შევნიშნავთ, რომ კომპიუტერის შესაძლებლობები არ ამოიწურება მხოლოდ „მექანიკური“ დათვლით — ის შეუდარებელია ინფორმაციის დიდი მასივების დამუშავებასა და მოწესრიგებაში, ე. ი. ვერსიფიკაციული კვლევის, ასე ვთქვათ, გარდამავალ ეტაპზე: სტატისტიკური მასალის მოგროვებიდან მის ანალიზამდე.

სწორედ ამ მიზნის განხორციელებას ემსახურება წარმოდგენილი ნაშრომი, რომელშიც განხილულია ქართული ვერსიფიკაციის კომპიუტერული კვლევის ერთი მოდელი. სქემატურად ეს მოდელი ნაჩვენებია ქვემოთ მოყვანილ ნახაზზე.

ნაშრომში დასაბუთებულია აღნიშნული მოდელის პრინციპული გადაწყვეტის შესაძლებლობა და დასახულია მისი პრაქტიკული განხორციელების გზები.

უნდა აღინიშნოს, რომ ალგორითმების შედგენა კომპიუტერისათვის დაკავშირებული იყო თეორიული ხასიათის გარკვეულ სირთულეებთან, რომლებიც განხილულია და, შეძლებისდაგვარად, გადაჭრილი. ასე, მაგალითად, შემოღებულია ქართული რითმის ახალი, არსებულისაგან განსხვავებული კლასიფიკაცია, რომელიც ემყარება სიმრავლეთა კლასიფიკაციის თეორიის ძირითად პრინციპებს; სტრუქტურათა ზოგადი თეორიის საფუძველზე შედგენილია ქართული ლექსის მეტრული სტრუქტურის მათემატიკური მოდელი; მანქანური ალგორითმი დაწერილია ბეისიკის საპროგრამო ენაზე; ვერსიფიკაციული კვლევის ერთეულისათვის განხილულია პრაქტიკული რეალიზაციის კონკრეტული მაგალითები.



მიღებული შედეგები პირველი ნაბიჯებია ამ მიმართულებით და ამდენად არა აქვთ სრულყოფილების პრეტენზია. მიუხედავად ამისა, ისინი სავსებით საკმარისია დასკვნისათვის: კომპიუტერული კვლევა ეფექტური და პერსპექტიული მიმართულებაა ქართული ვერსიფიკაციის შემდგომი განვითარების გზაზე.

ქართული ლექსის ანალიზის თეორიული ასპექტები

კომპიუტერულ კვლევას წინ უნდა უსწრებდეს შესასწავლი ობიექტის (ჩვენს შემთხვევაში ქართული ლექსის) თეორიული ანალიზი და ამ ანალიზის საფუძველზე მისი მათემატიკური მოდელის შექმნა. უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამ პროცესში გამორიცხული არ არის ზოგიერთი ტრადიციული პრობლემის ახალი კუთხით გაშუქების ან გადაჭრის შესაძლებლობა. აქედამ გამომდინარე, აუცილებელია, რომ ქართული ლექსთმცოდნეობითი ანალიზის პრინციპთა თეორიული ასპექტები მიმოვიხილოთ.

ლექსთწყობის სისტემათა პრინციპული დახასიათება სამ ფუნდამენტურ გამოკვლევას ემყარება: სისტემის სტრუქტურულ ანალიზს, დიაქრონიის ანალიზს და სისტემის კვალიფიკაციას (იხ. ა. სილაგაძე, ლექსთმცოდნეობითი ანალიზის პრინციპების შესახებ, 1987, გვ. 6). აღსანიშნავია, რომ კვლევა სწორედ მითითებული თანმიმდევრობით უნდა ჩატარდეს, ვინაიდან დიაქრონიის ანალიზი შესაძლებელია მხოლოდ ლექსის სტრუქტურული მოდელის დადგენის შემდეგ, ხოლო ქართული ლექსთწყობის სისტემის ადგილი ტიპოლოგიური კლასიფიკაციის ცხრილში ამ ანალიზის საფუძველზე განისაზღვრება.

1. სისტემის სტრუქტურული ანალიზი¹

ამ საკითხს სტრუქტურათა თეორიის პოზიციებიდან უნდა მივუდგეთ, რომელიც ნებისმიერ სისტემათა კვანტიფიკაციის ანუ კონტინუუმის დისკრეტულზე დაყვანის პროცესებს შეისწავლის. ეს პროცესები მოიცავს ადამიანის მოღვაწეობასთან, საერთოდ, ადამიანთან დაკავშირებულ ყველა სფეროს. გამონაკლისს არც პოეტური ენა წარმოადგენს, რომლის ინტერპრეტირება შეიძლება განსხვავებულ ენებზე მოლაპარაკე საზოგადოებისათვის, როგორც ამ საზოგადოების ბუნებრივი ენის კვანტიფიკაცია რაიმე რიტმული ნიშნის მიხედვით. ასეთი ნიშნებია, მაგალითად: მარცვალთა რაოდენობა, მისი სიმაღლე, სიძლიერე და სიგრძე, შესაბამისად სილაბურ, სილაბურ-ტონურ, ტონურ და მეტრულ (კვანტიტატიურ) ლექსთწყობათა სისტემებში.

აუცილებელია აღვნიშნოს, რომ პოეტური ენის ჩამოყალიბებისას არაა გამორიცხული ბუნებრივი ენის კვანტიფიკაციის შესაძლებლობა არც ამ ნიშანთა გარკვეული ერთობლიობითა და არც რაიმე სხვა ნიშნის მიხედვით.

არსებული მოდელის თანახმად, ქართული ლექსის ზოგადი სტრუქტურა დიქტომიის (ორად გაკვეთის) უნივერსალური პრინციპით განისაზღვრება და შემდეგ დონეებს იძლევა: სეგმენტი, ორწევრედი (2 სეგმენტი), სტრიქონი (2 ორწევრედი), ორსტრიქონედი (2 სტრიქონი) და სტრო-

¹ „ლექსის სტრუქტურაში“ ვგულისხმობთ მის რიტმულ ორგანიზაციას, როგორც ძირითად განმსაზღვრელ ფაქტორს.

ფი (2 ორსტრიქონედი), რომელშიც რიტმულ ერთეულს მეორე დონის ელემენტები (ორწევრედები) წარმოადგენს. ეს მოდელი ეკუთვნის ა. სილაგაძეს და აღწერილია ზემოთ მითითებულ მის ნაშრომში. თუ შევნიშნავთ იმ ფაქტს, რომ ამ მოდელში არ ჯდება ე. წ. „ნეგატიური რეალიზაციის“ ცნებაში გაერთიანებული პოეტური ნიმუშები (განსხვავებით მარკირებულებისაგან, „სისტემა-ეტალონს“ რომ ქმნიან), რომელთა რაოდენობაც საკმაოდ დიდია (გვხვდება ყოველი იერარქიული დონის ფარგლებში ლექსის განვითარების ყველა ეტაპზე), ლოგიკური იქნება გამოვთქვათ მოსაზრება იმის შესახებ, რომ ქართულ ლექსთწყობაში, გარდა დიქტომიურისა, არსებობს ტრიქტომიური სტრუქტურაც. ამ ჰიპოთეზის სასარგებლოდ შეიძლება მოვიყვანოთ მამუკა ბარათაშვილისეული „სამკვეთის“ განმარტება: „ისინი საცა ორად გაიჭრება, იმ ალავს ეს სამად გაიჭრება...“, რაც, სტრუქტურათა თეორიის ტერმინებით სხვა არაფერია, თუ არა კვანტიფიკაცია 3-ის ტოლი მოდულით. აქვე შევნიშნოთ, რომ ქართული აზროვნებისათვის უცხო არაა საერთოდ 3-ის ტოლი მოდულით კვანტიფიკაციები (საკმარისია ჩამოვთვალოთ ცნობილი ტრიადები ფოლკლორიდან — სამი ძმა, სამი ვაჟიშვილი ან ქალიშვილი, სამი სურვილი, სამი ცდა, სამი გზა და ა. შ.).

მაგალითისათვის განვიხილოთ გალაკტიონის სტრიქონი: „მინდვრები, ჭალები, ტყეები“.

არსებული მოდელის მიხედვით ის ნეგატიური რეალიზაციაა, ვინაიდან არ არის არც $(3 + 0) + (3 + 3)$ და არც $(3 + 3) + (3 + 0)$. ჩვენი ჰიპოთეზის თანახმად კი მას აქვს სტრუქტურა: $(3 + 0) + (3 + 0) + (3 + 0)$. ანუ, ამ შემთხვევაში სტრიქონი წარმოადგენს ორწევრედის კვანტიფიკაციას $M = 3$ მოდულით. ანალოგიური მდგომარეობაა სხვა დონეებზეც. მაგალითად, ტერცინასამსტრიქონიანი სტროფი — არსებული მოდულით ნეგატიური მოვლენაა, ჩვენი მოდულით კი სტრიქონის კვანტიფიკაცია მოხდა ისევ $M = 3$ მოდულით და ა. შ.

ამ პრობლემასთან დაკავშირებით უნდა დაისვას და გადაწყდეს ორი ძირითადი საკითხი: რიტმული ერთეულის და იერარქიულ რიტმულ დონეთა განსაზღვრის საკითხები. არ არის გამორიცხული, რომ სხვადასხვა მოდულს განსხვავებული ერთეულები და სხვადასხვა დონე (ან მათი რაოდენობა) ჰქონდეთ. ყოველ შემთხვევაში, ამ ეტაპზე ორივე საკითხი სადავოდ მიგვაჩნია. მაგალითად, ზემოთ მოყვანილი სტრიქონის რიტმული ერთეული აშკარად 3-მარცვლიანი სეგმენტია (333), ხოლო ტერცინის რიტმულ ერთეულად, ცხადია, არ შეიძლება ჩაითვალოს ორსტრიქონედი. მართალია, არსებული მოდელი არ გამორიცხავს სეგმენტურ რიტმს (ვინაიდან 3-მარცვლიანი სეგმენტი მასში გაიგივებულია $(3 + 0)$ ორწევრედთან, რომელიც რიტმული ერთეულია), მაგრამ ის მაინც ვერ ასხვავებს ერთმანეთისაგან, მაგალითად, ასეთ სტრუქტურებს: 4 4 და 2 2 2 2, თუმცა აშკარაა, რომ მეორე უფრო ძლიერი რიტმია. ჩვენი აზრით, ავტორს ბოლომდე უნდა განევრცო თავისივე მიკვლეული უნივერსალური პრინციპი (ორად გაკვეთა), ანუ, 4-იანი გაეყო 2-ზე, და უფრო მეტიც, 2-იც გაეყო შუაზე (აღვნიშნავთ, რომ თეორიულად არაა გამორიცხული სტრუქტურა 1 1 1 1 1 1 1 — „ფქვავს ქვას, ხევს ხეს, წვავს ცას...“ და ა. შ.).

აქ ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ 16-მარცვლიანი საზომი ერთადერთია (1), რომელიც თეორიულად 6 რიტმულ დონეს უშვებს ($M = 3$): მარცვალი, სეგმენტი, ორწევრედი, სტრიქონი, ორსტრიქონედი, სტროფი.

ნებისმიერი სხვა საზომის თეორიული შესაძლებლობა არ აღემატება 4 იერარქიულ დონეს.

მცირე გადახვევა: გ. წერეთელი რუსთაველის მიერ 16-მარცვლიანი საზომის გამორჩევას იმით ასაბუთებს, რომ შოთა რუსთაველი კარგად იცნობდა ოქროს კვეთის პროპორციას. კიდევ ერთ არგუმენტად შეიძლება დავასახელოთ ის ფაქტიც, რომ პოეტისათვის ცნობილი იქნებოდა უფრო ელემენტარული რამ, ანუ ის, რაც ზემოთ ვთქვით. მის ქმნილებაში 6 თეორიულად შესაძლო რიტმიდან გამოყენებულია 5. მაგალითად, სეგმენტური რიტმია შემდეგ სტრიქონში:

„შორით ბნედა, შორით კვდომა, შორით დაგვა, შორით აღვა“.

დასასრულს, თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ პოეტური ენის ბაზა არის ბუნებრივი ენის, როგორც სიტყვათა სიმრავლის, ელემენტები, ხოლო ეს უკანასკნელი კი თვითორგანიზებადი სისტემაა, განხილულ პრობლემასთან დაკავშირებით შეიძლება გამოვთქვათ შემდეგი მოსაზრება: ქართული ლექსი რიტმული სტრუქტურის მიხედვით განეკუთვნება თვითორგანიზებად იერარქიულ მოდულარულ სისტემებს დონეთა შორის მუდმივი ან ცვლადი M მოდულით. სტრუქტურები ($M = 2$ და $M = 3$) განსხვავებულია და ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი. თითოეული სტრუქტურისათვის დღეისათვის სადავოა რიტმული ერთეულისა და იერარქიული დონეების დადგენის საკითხები, არსებული მოდულისაგან განსხვავებით, ასეთი ინტერპრეტაცია გამორიცხავს ე. წ. „ნეგატიურ მოვლენებს“ (მამუკა ბარათაშვილის „სამკვეთი“, ბესიკური საზომი, ტერცინა და მრავალი სხვა).

2. დიაქრონიის ანალიზი

შესაძლებელია, რომ სტრუქტურიზებული სისტემა დროთა განმავლობაში იცვლებოდა ორნაირად: ა. რევოლუციურად — როდესაც იცვლება თვით სისტემის სტრუქტურა და ბ. ევოლუციურად — როდესაც იცვლება სისტემის შემადგენელ ელემენტთა ტიპი ან რაოდენობა, ხოლო მათი კავშირები და ურთიერთქმედება, რომლებიც ახასიათებენ სტრუქტურას, უცვლელია. ეს ანალოგიურია შემდეგი გარდაქმნებისა მათემატიკაში: $2' \rightarrow 3''$ (რევოლუციური), და $2' \rightarrow 2''$ (ევოლუციური).

T -თი აღვნიშნოთ დროის რაიმე $[t_1, t_1 + T]$ შუალედი, $n = n(t)$ და $l = l(t)$ -ით კი, შესაბამისად, დონეთა რაოდენობა და რიტმული ერთეული t დროისათვის. ვთქვათ, $K_i (i = \overline{1, n-1})$ არის i -ური დონის მოდული (ე. ი. $K_i = M_i / M_{i-1}, M_0 = 1, i = \overline{1, n-1}$). მაშინ დიაქრონიის ანალიზი, რაც ნიშნავს ლექსთწყობის დროში განვითარების დადგენას, დაიყვანება n -განზომილებიანი

$$\bar{K}_n(t) = (1, K_1, \dots, K_{n-1})$$

ვექტორის კოორდინატთა დადგენაზე, სადაც n — საზომის სიგრძეა, სხვადასხვა m -სთვის ერთეულის (რაც იგივეა K_1 კოორდინატის) შეცვლა, ცხადია, ტოლფასი იქნება რევოლუციური ცვლილებისა, ხოლო $K_i (i = \overline{2, n-1})$ კოორდინატთა ცვლილება კი — ევოლუციურისა. აქედან გამომდი-

ნარე, $\bar{K}_m(T)$ ვექტორის დადგენა საშუალებას მოგვცემს ზუსტად განისაზღვროს როგორც ქართული ლექსთწყობის განვითარების ეტაპები, ასევე რეფორმატორი (სტრუქტურული ერთეულის შემცველი), ვერსიფიკატორი ($K_i, i = 2, n-1$) — (კოორდინატთა შემცველი) და ნოვატორი (არსებული $\bar{K}_m(T)$ ვექტორის ფარგლებში სიახლის შემომტანი) პოეტებიც. შევნიშნავთ, რომ ასეთნაირად მიღებული დაყოფა (პერიოდებად და პოეტებად) მოსალოდნელია დაემთხვეს დღეისათვის მიღებულ კლასიფიკაციებს: ამის საფუძველს იძლევა ქართველ ლექსმცოდნეთა ფუნდამენტური გამოკვლევები, დაწყებული მამუკა ბარათაშვილიდან დღემდე.

ცხადია, რომ $\bar{K}_m(T)$ ვექტორის დადგენა უნდა განხორციელდეს T პერიოდის ყველა პოეტის ვერსიფიკაციის გამოკვლევით, თუმცა აუცილებელი არაა მათი ყველა ნაწარმოების განხილვა. მათემატიკური სტატისტიკის მეთოდები საშუალებას იძლევა გარკვეული წესებით შედგეს ლექსთა (ან სტროფთა, ან სტრიქონთა) რაიმე არჩევანი, რომელიც საჭირო სიზუსტით ასახავს ყველა ნაწარმოებთა სიმრავლეს.

არსებული მოდელის მიხედვით, დროისაგან დამოუკიდებლად, გვაქვს მუდმივი ვექტორი $\bar{K} = (1, 2, 4, 8)$, ხოლო ყველა გარდაქმნა, ჩვენი კლასიფიკაციით, არის ნოვატორული. $\bar{K}$ ვექტორის ნებისმიერი შეცვლა ნეგატიურ მოვლენადაა მიჩნეული (1-ით აღნიშნულია ორწევრედი).

ზემოთქმულიდან შეიძლება დავასკვნათ:

ქართული ლექსთწყობის დიაქრონიის ანალიზი უნდა ჩატარდეს დროითი ფაქტორის გათვალისწინებით თითოეული პოეტის გარკვეული წესის თანახმად არჩეულ ნაწარმოებთა სტრუქტურული ანალიზის საფუძველზე. რაც ტოლფასია $\bar{K}_m(T)$ ვექტორის კოორდინატთა დადგენისა დროში. ეს მტკიცე საფუძველი იქნება იმისათვის, რომ დადგინდეს, როგორც ქართული ლექსის განვითარების პერიოდები, ასევე რეფორმატორი, ვერსიფიკატორი და ნოვატორი პოეტები. დღეისათვის არსებული მოდელი გამორიცხავს K ვექტორის ცვლილებას დროში და ითვალისწინებს მხოლოდ ნოვატორულ გარდაქმნებს მუდმივი სტრუქტურის ფარგლებში, რაც სადავოდ მიგვაჩნია.

Г. Д. ТЕВЗАДЗЕ

У ИСТОКОВ КОМПЬЮТЕРНОГО ИЗУЧЕНИЯ ГРУЗИНСКОГО СТИХОСЛОЖЕНИЯ

Резюме

В работе предлагаются решения компьютерного анализа поэтического текста и даны не только теоретические обоснования структурного анализа системы, диахронии, классификации системы, но и выявляется математическая модель структурного строения грузинского стиха..

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ლექსმცოდნეობის განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა გ. ციციშვილმა.

ქათეპან ბაზარაშვილი

ბაძვის ცნების ახალი, ქრისტიანული ასპექტი ეფრემ მცირესთან
და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში

ბიზანტიური რიტორიკის თეორიის უმნიშვნელოვანესი საკითხები დაკავშირებულია გრიგოლ ღვთისმეტყველის შრომათა სტილის შეფასებასთან (მიქაელ ფსელოსის (XI ს.) ვრცელი მონოგრაფია-ტრაქტატი „საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ“¹). გრიგოლ ღვთისმეტყველის შრომების სტილური შეფასება აისახა ქართულ მწერლობაშიც (ეფრემ მცირის ეპისტოლე კვირიკე ბერის მიმართ, დართული გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 სადღესასწაულო ჰომილიის მისეულ თარგმანზე — Icr. 43, 1r-4r²). ფსელოსის ტრაქტატი ბიზანტიულ ავტორზე შექმნილი ერთადერთი მონოგრაფიაა. ამასთან, იგი ისეთივე დანართი იყო გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა შემცველი ზოგი ბერძნული ხელნაწერისათვის³, როგორც ბასილი მინიმუსის (X ს.) რიტორიკული კომენტარები. ამდენად, ეფრემის რანგის ელინოფილი მოღვაწისათვის, რომელიც სპეციალურად იკვლევდა ბერძნულ დედნებს და ისე თარგმნიდა მათ, ბასილი მინიმუსთან ერთად მიქაელ ფსელოსის ცოდნაც გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული კორპუსის შექმნისას სრულიად ბუნებრივია.

ჩვენი მიზანია გამოვაკლინოთ მსგავსი სააზროვნო პროცესები ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში და ეფრემ მცირესთან. შევისწავლით ეფრემის კოლოფონებში დასმულ იმ ლიტერატურულ-თეორიულ შეხედულებებს და მოსაზრებებს, რაც აქტუალური იყო ეფრემის დროისათვის ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში. ვსწავლობთ ბაძვის ცნების ორგვარ ასპექტს ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში, რაც, ვფიქრობთ, მინიშნებული და ასახულია ეფრემ მცირესთანაც. ჟურნალ „მაცნეს“ (ელს) 1997 წლის № 1—4-ში გამოქვეყნებულ ჩვენს წერილში „ეფრემ მცირის ლიტერატურულ-თეორიული შეხედულებებიდან“⁴ ვეხებოდით ბაძვის ტრადიციულ, ელინისტური რიტორიკის თეორიისათვის დამახასიათებელ ცნებას, წინამდებარე წერილში კი ვეხებით ბაძვის ცნების ახალ, ქრისტიანულ გაგებას.

ბაძვის ცნების ახალი, ქრისტიანული გაგების არსი მიქაელ ფსელოსთან. შევისწავლეთ რა მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატები ბიზანტიური რიტორიკის თეორიის თვალსაზრისით, ანუ ქრისტიანული რიტორიკის თვალსაზრისით, ელინური რიტორიკის თეორიებისაგან განსხვავებით მათში მთელი რიგი სიახლენი გამოვყავით. ამათგან უმთავრესია საღვთისმეტყველო სტილის ცნება. საღვთისმეტყველო სტილის ცნება (θεολογικὸς χαρακτήρ) ფსელოსის შემოღებულია, ისევე, როგორც ფოტიოსმა შემოიღო საეკლესიო სტილის ცნება (ἐκκλησιαστικὸς χαρακτήρ). საღვთისმეტყველო სტილის მთავარი მახასიათებელია ბაძვის (μύμησις) ცნების ორგვარი გაგების შერწყმა. ერთია ბაძვის ცნების ტრადიციული, კლასიკური გაგება, მეორე კი — ახალი, ქრისტიანული, კლასიკურისაგან არსობრივად განსხვავებული. კლასიკური რიტორიკის თეორიებში ბაძვის ცნება გულისხმობდა ძველი

მწერლების სიტყვიერი ხელოვნების საუკეთესო თვისებების, ღირსებების მიბაძვას — *κατὰ ἱεροὺν ἀρχαίων*, რაც, თავის მხრივ, ბიზანტიური რიტორიკის თეორიამაც იმეძკვიდრა. ამასთან, ბიზანტიური რიტორიკის თეორიამ ბაძვის ძველი ცნების პარალელურად შემოიტანა ამ ცნების ახალი, ქრისტიანული გაგება. ასე რომ, ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში თანაარსებობდა ბაძვის ცნების ორგვარი გაგება.

ბაძვის ცნების ტრადიციული გაგების მემკვიდრეობითობაზე ყოველთვის იყო ყურადღება გამახვილებული ბიზანტინოლოგიურ ლიტერატურაში⁵. ბაძვის ცნების ახალ ასპექტზე კი მხოლოდ მინიშნება იყო გ. კუსტასის შრომაში „ბიზანტიური რიტორიკის საკითხები“, სადაც ნათქვამია, რომ ბიზანტიურ სამყაროში მიმესისის საბოლოო სახე გაიგება. როგორც ღმერთის მიბაძვა, მისი სიტყვის ჭეშმარიტების სიტყვიერი წმინდა გამოხატულება, რამდენადაც ღვთის-სახე-ქმნა, ღვთის მიმსგავსება (*ὁμοίωσις Θεοῦ*) არის ადამიანის მიზანი (შდრ. „ფილოსოფოსობაა არს მსგავსებაა ღმერთისა (ὁμοίωσις Θεοῦ) ძალისებრ კაცობრივისა“ — იოანე დამასკელი, დიალექტიკა 52, 4 ქართ. (66, 5 ბერძნ.). ამ ორგვარი მემკვიდრეობის თანაარსებობა, ბუნებრივია, წინააღმდეგობასაც და აზრთა სხვადასხვაობასაც იწვევდა, რაც ჩანს თუნდაც პერმოგენეს რიტორიკულ ტრაქტატთა გვიანდელი კომენტარების ანალიზით. ეს წინააღმდეგობა გარკვეულწილად ეფუძნებოდა აგრეთვე ქრისტიანული მწერლობის ანტინომიურ სახეებს და ა. შ.⁶

მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატების შესწავლის შემდეგ ცხადი გახდა, რომ საღვთისმეტყველო სტილის წინ წამოწევა ფსელოსის მიერ, განსხვავებით ელინურ სტილთა თეორიებისაგან, საფუძველს ქმნიდა უფრო მეტი ყურადღება მიგვექცია ბაძვის ცნების ახალი გაგებისათვის, რაც სწორედ საღვთისმეტყველო სტილის ერთ-ერთი ძირითადი მახასიათებელია. ამდენად, იგი უფრო გამოკვეთილად გამოვყავით ჩვენს შრომებში⁷. ბაძვის ცნების ახალი, ქრისტიანული გაგება პავლესეული ბაძვის ცნებიდან იღებს სათავეს და საღვთისმეტყველო სტილის შინაარსის გაგებას იძენს ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში — მიქაელ ფსელოსთან. იგი, ჩვენი დაკვირვებით, ნიშნავს საღვთო აზრისა და მისი გამოხატვის ფორმის — ევანგელური სისადავის (*ἀπλότης*) ბაძვას.

ბაძვის, მიმესისის (*μίμησις, ἑλπίσμοσις*) ცნების ახალი, ქრისტიანული ასპექტი ფსელოსთან არ არის ნახმარი არც პლატონისეული და არც არისტოტელესეული შინაარსით⁸, მას ქრისტიანული შინაარსი აქვს⁹. ფსელოსის მიხედვით, გრიგოლის ბაძვის საგანი „მისი პავლეა“ — ბაძავს თავის პავლეს, — ამბობს იგი (*τὸν καίνοισ Πᾶσιον μιμοῖμεναι*, § 15). ბაძვის პავლესეული მნიშვნელობა კი ქრისტეს, საღვთო სიბრძნის და მისი მშვენიერების, საღვთო სიყვარულის და კეთილის, გამოუთქმელი სულიერი მშვენიერების, პირველსახის ბაძვას გულისხმობს („მობაძავ ჩემდა იყვნით, ვითარცა მე ქრისტესა“ — *μιμηταί μου γίνεσθε* — I კორ., 4, 16; 11, 1; „შეუდევით სიყვარულსა და პაპედვით სულიერსა მას — *Διακείτε τὴν ἀγάπην, ἡλπίσθε δὲ τὰ πνευματικά*. I კორ., 14, 11; „კეთილ არს ბაძვაჲ კეთილისათვის მარადის“ — *τὸ ἑλπίσμοσαι ἐν καλῷ*. გალატ. 4, 18). ამ თვალსაზრისით, პავლე და სხვა მოციქულნი სახე (*τύπον*) არიან ქრისტიანთათვის (ფილიპ. 3, 17). ეს არის ზეციური საღვთო მშვენიერების ბაძვა და იქიდან მიღება შთაგონებისა (ფსელოსის დასახ. ტრაქტატი, § 12, 15).

ამავე დროს, ფსელოსთან იგი გულისხმობს საღვთო სისადავის ბაძვასაც. რადგანაც, ქრისტიანული თვალთახედვით, მშვენიერება თავად საღვთო აზრშია, ღვთის სიტყვაშია და არა მისი გამოსახვის ფორმაში. ეს აზრი ასე აქვს გამოხატული პავლე მოციქულს: „დაღათუ უცებ ვარ სიტყვითა (ἡμῶν τὸ λόγιον), არამედ არა ცნობითაცა“ (ὅτι οὐ γινώσκω. II კორ., 11, 6). გრიგოლ ღვთისმეტყველისათვის მშვენიერება ჭვრეტაშია (τὸ καλλὸς ἔμειν ἐν ψαροῖς. PG 37, c. II, 1, 39, v. 51). ფოტიოსი ამას უწოდებს ჭეშმარიტების მშვენიერებას (τὸ τῆς ἀληθείας καλλὸς — epist. p. 20, 1, 1, Pap. - Keram.). ფსელოსი კი — ზეციურ მშვენიერებას და სიდიადეს (მონოგრაფია, § 6), ან საღვთისმეტყველო და ჩვენს მშვენიერებას (τὸ θεολογικὸν καὶ ἡμέτερον καλλὸς. § 12).

მიქაელ ფსელოსი ისევე საუბრობს ქრისტიანული მწერლობის სისადავეზე, როგორც ფოტიოსი, რომელმაც შემოიღო კლასიკური რიტორიკის თეორიის ეს ცნებები — ἀπλὸς, ἀφελὲς წმ. წერილის სტილის, კერძოდ, პავლეს ეპისტოლეთა ევანგელური უბრალოების დასახასიათებლად. ცნება ἀπλότης ან ἀφελεία, შეთვისებული ელინისტური რიტორიკის თეორიებიდან, ქრისტიანული რიტორიკის თეორიაში იღებს ჭეშმარიტების და არა ოდენ სტილური მშვენიერების ღირებულებას¹⁰. ეს ცნება — სისადავე — ქრისტიანული საღვთო სიბრძნისა და მისი გადმოცემის მშვენიერებას გულისხმობს, პირველსახისა და სიწრფოების ბაძვას და რიტორიკული სამკაულების ნაკლებობას. საუბარია სტილის სისადავეზე მაღალი, საღვთო გაგებით და არა დაბალ სტილზე, რადგან იგი — სტილის საღვთო სისადავე — თავისი წარმოშობით სტილის ყველა კლასიკურ სახეობაზე აღმატებულია და სტილთა ტრადიციული თეორიების მიღმაც კი რჩება.

პავლე მოციქულმა უარყო თავის ეპოქაში გავრცელებული რიტორიკულ-სტილური მოდელები — წარმართული ატიკური დახვეწილი სტილი და „აზიანური“ მაღალფარდოვნება. ადრექრისტიანული რიტორიკა თავისუფალი იყო ამ სიტყვის — „რიტორიკა“ — უარყოფითი შინაარსისაგან — გადაჭარბებული მჭევრმეტყველებისაგან. როცა პავლე მოციქული ამბობდა, რომ „მომაველინა მე უფალმან... სახარებად არა სიბრძნისა სიტყვითა“ (ὅτι ἐν σοφίᾳ λόγιον. I კორ., 1, 17), იგი ერთბაშად უარყოფდა სასკოლო ფილოსოფიის ფრაზეოლოგიას და რიტორიკულ ტექნიკას, როგორც მაღალფარდოვნებას, რომელიც ფერმკრთალდება ქრისტიანული ჭეშმარიტების, ქრისტიანულ საიდუმლოთა ფონზე. პავლეს სტილის სიახლე კი ენის ხარიზმატულ ძალაში მდგომარეობდა (II კორ., 2, 13). ახალი სტილი იყო განწმენდა და განბრძნობა ხალხური ენისა, საყოველთაო სამეტყველო ენისა — კოინესი¹¹. იგი იყო მოუკაზმველი, არარიტორიკული, ანუ ამ სიტყვის ზემოთ აღნიშნული უარყოფითი მნიშვნელობისაგან თავისუფალი.

როცა პავლე მოციქული ასევე ამბობდა, რომ „სიწრფოებითა (სიწმიდითა. AB) და ჭეშმარიტებითა ღმრთისაჲთა (ἐν ἀπλότητι καὶ εὐαγγελίᾳ Θεοῦ) და არა სიბრძნითა კორციელითა (ὅτι ἐν σοφίᾳ σαρκίᾳ), არამედ მადლითა ღმრთისაჲთა (ἀλλ' ἐν χάριτι Θεοῦ) ვიქცეოდეთ სოფელსა შინაო“ (II კორ., 1, 12), იგი უპირისპირებდა ერთმანეთს არა მხოლოდ ორგვარ სიბრძნეს (საღვთოს და ამსოფლიურს), არამედ, ვფიქრობთ, მათი გამოსახვის ფორმებსაც — ევანგელურ ἀπλότηს-ს და „გარეშე“ σοφίას-ს თავისი რიტორიკულ-ფილოსოფიური გამოვლინებით. მართალია, სტილისტური ἀπλότης, ἀφελὲς „უცებთათვის“ (ἡμῶν — II კორ., 11, 6)

იყო განკუთვნილი (შდრ. *ἀφ' ἑλπίος* — უნაკლულობა, *ἀφ' ἑλπίος* — წრფელი, უნაკლულო, *ἀφ' ἑλπίος* — უსწავლელი, იხ. ბიზანტიურ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი), ხოლო *ἀφ' ἑλπίος* და *ἐλπίος* ერთმანეთს უკავშირდებოდა ელინისტურ რიტორიკაში (მაგ., სექსტუს ემპირიკუსი II ს. — *Πρὸς ῥήτορας*), მაგრამ იოანე ოქროპირის შემდეგ იგი ხდება ამაღლებული და დიადი სტილის (*σεμνὰ*) გამომხატველი ქრისტიანული თვალსაზრისით.

გავიხსენოთ, რომ სახარებისა და პავლენის სტილს ეფრემ მცირეც ასევე „ლიტონითა სიტყვთა აღწერილს“ უწოდებს იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ წინასიტყვაობაში (A 24, 2r)¹². მაგრამ ეს „ლიტონობა“, რომელიც ღვთის სიტყვის გამომხატველია, განსხვავდება ჩვეულებრივი სტილური „ლიტონობისაგან“, რადგან იგი არის „ლიტონობა“ საღვთო სისადავის გაგებით. გრიგოლ ღვთისმეტყველის კომენტატორის ბასილი მინიმუსის მიხედვით, „არათუ ლიტონი აღებაჲ პირისაჲ მიიზიდავს სულსა, არამედ სიტყვთა ღმრთისაჲთა აღებაჲ, რომელ-ესე არს სიტყუაჲ წმიდათა წერილთაგან აღმოთქმული“ (ორ. 44, კომ. 47, Ier. 13, 378r).

ბიზანტიური მწერლობისათვის დამახასიათებელი ზემოთქმული ანტინომიურობიდან გამომდინარე, ფსელოსი ქრისტიან ორატორებს და გრიგოლ ნაზიანზელის საღვთისმეტყველო სტილს ორგვარად ახასიათებს: 1. სტილთა კლასიკური თეორიის შესაბამისად, რომლის მიხედვით, წმ. მამათა, განსაკუთრებით კი გრიგოლის, თხზულებები მაღალფარდოვანი სტილის გამოხატულებაა და სხვა ორატორებზე ამით ბევრად წარმატებულია; 2. მეორე მხრივ კი, ფოტიოსის მიერ შემოღებული სტილის ახალი, ქრისტიანული კანონის მიხედვით, წმ. წერილისა და წმ. მამათა თხზულებათა სტილის ევანგელური უბრალოებიდან, სისადავიდან გამომდინარე. ამის მიხედვით კი, გრიგოლის თხზულებათა როგორც შინაარსობრივი, ისე სიტყვიერი დახვეწილობა და სისადავე, როგორც საღვთისმეტყველო სტილის უმნიშვნელოვანესი მახასიათებელი, სანიმუშო და მისაბამია, სტილთა კლასიკური დონეების ჩარჩოებში არ თავსდება და სხვა რიტორებზე ბევრად ამაღლებულია (§ 3, 20). ამდენად, აზრის მშვენიერება აღემატება რიტორიკული სამკაულების მშვენიერებას. შემთხვევითი არ არის ამ ტერმინის — *ἀπλότης* აღება საღვთისმეტყველო სტილის სისადავის, ლიტონობის გამოსახატავად, რადგან სიწრფოება, ლიტონობა, განმარტებულება თავად ღმერთის თვისებებია (*ἐν ἀπλότητι ... τοῦ Θεοῦ*. II კორ. 1, 12; *ἐν τῇ ἀπλότητι τῆς μετέωρου* — გრ. ნოსელი კაცისა შეს., *Θεὸς ἀπλὸς* — ი.დამ. გარდამოც, 792 c და ა. შ.) *ἀφ' ἑλπίος* და *σεμνὸς χαρακτήρ* ან *ἀπλὸς* და *γενναῖος* — სიმარტივე და სიდიადე თანაბარი სტილური ღირებულებებისა ხდებოდა, რადგან თავად ღმერთია სისადავეც და სიდიადეც¹³.

გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილისათვის დამახასიათებელი ამავე ანტინომიურობიდან გამომდინარე, ფსელოსის მიხედვით, გრიგოლიც მიმართავს ბაძვის ცნების ორგვარ ასპექტს. ფსელოსი, როცა საუბრობს გრიგოლის თხზულებათა მშვენიერების ზეციურ საღვთო წყაროზე (სულ სხვა წყაროზე, — როგორც ამბობს იგი). სულიერი საწყისის, ზეციურის, იმქვეყნიურის მიბაძვაზე (§ 2-3) გრიგოლის მიერ, სადაც მან მიაგნო თვითმყოფად ცხოველმყოფელ წყაროს (§ 12), რომელიც თავისი ცხოველმყოფელობით სულიერის მიბაძვაა (§ 2-3), საიდანაც ამ ზეციურ წყაროს დაწაფებული გრიგოლი ადინებდა სიტყვიერი მშვენიერების მდინარეებს და ა. შ., ვფიქრობთ, უნდა გულისხმობდეს სწორედ ქრისტიანული საღვთო

სიბრძნის მიბაძვას პავლეს ანალოგიით (რაც მრავალი მაგალითით დავადასტურეთ (იხ. შენ. 9), მათ შორის, ფსელოსის მიერ ბაძვის პავლესეული ცნების შემოტანით). ამასთან, ფსელოსის მიხედვით, გრიგოლის სიტყვა უბრალო ხატოვანი სიტყვა კი არ არის, არამედ საღვთო ცხოველი (ცოცხალი) სიტყვაა, რადგან მას სულიერი ცხოველყოფელობა ახასიათებს (§§ 6, 12, 13, 16, 21, 22, 23). ისიც აღსანიშნავია, რომ ფსელოსი გრიგოლის თვითყოფადობას, მისი სტილის არქექტიპულობას (§ 2, 12) ტრადიციული ლიტერატურულ-თეორიული მოსაზრებებითაც ასაბუთებს — მრავლის ერთქმნით უმაღლესი პარმონიულობის მიღწევა (§ 2, წ. 16). მშვენიერების შემქმნელი წყაროების ზომიერად გამოყენება და ა. შ. (§ 2, 5, 7, 9 და ა. შ.) და ქრისტიანული სულიერი საწყისებითაც — ბაძვის პავლესეული ცნებით (§ 2, 3, 4, 5, 6, 10, 15, 17) — ზეციურის მიბაძვა, უმაღლესი პარმონიის მიბაძვა და ა. შ.

საინტერესოა, თუ რა კონტექსტში მოიხსენიებს ფსელოსი მონოგრაფიაში პავლესეულ ბაძვის ცნებას. იგი საუბრობს გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის თაჩისებურებებზე: „[გრიგოლი] ამის შემდგომ განაგრძობს სიტყვას და საუბრობს უსხეულო [საგნებზე], არ ამყდავენებს, რომ იცნობს მათ და ყველაფერში ბაძავს თავის პავლეს (παυλαχον τον εχεινους Πανσιον μιμισηναι). ვფიქრობ, რომ ოდესღაც თვითონ იყო აღყვანებული, ესმოდა გამოუთქმელი და იტევდა თავის თავში განუყოფელს. სიტყვებს განგებასა და სამსჯავროზე იგი იქ იყენებს, სადაც დროულია, მსმენელს აძლევს იმდენის ათვისების საშუალებას, რამდენსაც საჭიროდ მიიჩნევს, დანარჩენს კი ზეშთა საგანძურში იტოვებს“ (§ 15). ფსელოსი აქ საუბრობს გრიგოლის საღვთო აზრის დაფარულებასა და სიღრმეზე, რაც ქვემოთ უფრო დაწვრილებით აქვს განხილული.

აქ ფსელოსი გულისხმობს გრიგოლის საღვთისმეტყველო პომილიას (or. 28, § 20, PG-36, Col. 49-52. T¹⁴; A 87, 148r), სადაც საუბარია ღვთის არსების და ბუნების შეუმეცნებლობაზე, დაუტევნელობაზე, გამოუთქმელობაზე. საუბარია საღვთო ჭეშმარიტებასა და საიდუმლოზე, რომელიც პავლე მოციქულმაც ვერ გამოთქვა, ცხადად ვერ განსაზღვრა, თუმცა კი თავად იყო ამაღლებული მესამე ცამდე (II კორ., 12, 2) და ყველაზე მეტად მას შეეფერებოდა ამის განსაზღვრა („პავლეს მიერ უკუე უმეტეს სათქუმელ იყო უმაღლესი“ — or. 28). მაგრამ პავლეს კი, „დიდი იგი ჭეშმარიტებისა მოღუაწე და მოძღუარი“, რომელიც თუმცა არ იყო მჭევრმეტყველი, მაგრამ ჰქონდა სწორი ცნობიერება („დალათუ უცებ ვარ სიტყვთა, არამედ არა გონებითაცა AB (ცნობითაცა CD)“, II კორ., 11, 6) და „რომლისა მიერ იტყვს ქრისტე“ (II კორ., 13, 13), აღიარებს, რომ მეტად მცირე ცოდნა გვაქვს უმაღლესზე, რადგან მხოლოდ სრული შემეცნებაა ჭეშმარიტი შემეცნება. ეს კი სრულიად მიუწვდომელია ადამიანური გონებისათვის (I კორ. 13, 9). იგი ჩვენს ცოდნას უმაღლესზე ადარებს ღვთის ცნობას მის გამოსახულებაში, როგორც სახისა — სარკეში: „არარას უმეტესსა იტყვს იგი ქუმოჲსა ამის მეცნიერებისათჳს ყოვლისავე უფროჲსა სახისა და სარკისა“, (or. 28). შდრ. „რამეთუ ვხედავ აწ, ვითარცა სარკითა და სახითა, ხოლო მაშინ პირსა პირისპირ: აწ ვიცი მცირედ, ხოლო მერმე ვიცნა, ვითარცა შევემეცნე“. (I კორ. 13, 12). პავლე მიუწვდომლად და გამოუთქმელად თელის არა მარტო ღვთის არსებას და ბუნებას, არა-

მედ განკითხვასაც („მ სიღრმე სიმდიდრისა და სიბრძნისა (თიფლ) და მეცნიერებისა ღმრთისაჲ (ሃገረኛ — იგულისხმება ჩვენი შემოცნება ღმერთზე). ვითარ გამოუძიებელ არიან განკითხვანი მისნი და გამოუკულებელ არიან გზანი მისნი (რომ. 11, 33), „რამეთუ მარადის ჩანს კლება იგი ვერ მიწთომისაჲ“ (or. 28)¹⁵.

მიქაელ ფსელოსის მიხედვით. გრიგოლი იმით ბაძავს პავლეს, რომ მასავით იცნობს უმაღლესს, გამოუთქმელს, თითქოს ისიც მასავით იყო აღყვანებული. მაგრამ არ ამჟღავნებს, რომ იცნობს მათ — უსხეულო საგნებს და ბოლომდე გამოუთქმელი რჩება მასთან უზეშთაესი, რომელზედაც მხოლოდ მიაწინებს, დანარჩენს თავად იტოვებს ზეშთა საგანძურში. ამასთან, იგი პავლეს ბაძავს იმითაც, რომ სადად საუბრობს გამოუთქმელზე, დაფარულზე, და ყოველნაირ მსმენელს აძლევს საშუალებას მიიღოს მისი შესაფერისი ცოდნა საკუთარი შესაძლებლობებისა და შესაბამისად.

ფსელოსი აგრძელებს: „ამის შემდეგ იგი გადადის ღვთისმეტყველებაზე და ყველაფერში კანონს მიიჩნევს საწყისად“. პავლეს ანალოგიით აქ ისევ ქრისტიანულ კანონზე, აზროვნების ქრისტიანულ წესზეა მითითება (შდრ. „და რაოდენნი წესსა ამას ზედა ეგნენ (αἱ ἡαὶ τῶν ἀναβνι τῶν τῶν τοιχῆς-υπο), მშვდობაჲ მათ ზედა და წყალობაჲ“ — გალატ. 6, 16; „...მასვე წესსა ზედა ვეგნეთ (τῶν ἁπλῶν τοιχῆς ἀναβνι), მობაძავ ჩემდა იქმნენით ძმანო, და ხედევდით, რომელნი-იგი ესრეთ ვლენან, ვითარცა-ესე ვართ ჩუენ სახე (τὸνο) თქუენდა“ — ფილიპ. 3, 16-17). „მრავალთა აზრით, იგი არაფერს ამბობს მოუფიქრებლად (სიტყვასიტყვით: ყმაწვილური ალტყინებით), არამედ იცნობს საცნაურ მონადასაც, ზეშთა არსსაც, ზეშთა გონებასაც და ზეშთა ცხოვრებასაც, ხოლო აღიარებს მხოლოდ ერთ არსს და ცხოვრებას და იმ გონებას, საიდანაც ეს გამომდინარეობს. იშვიათად და ისიც მცირედთა წინაშე საუბრობს იგი ამაღლებული აზრებით, ხან იცავს ისტორიულ თხრობას, ხან არღვევს მას, უმეტესად კი ეხება იმას, რაც მრავალს სულის ერთ სიმწყობრედ აერთიანებს“ (§ 16)¹⁶. ერთიანობის პარმონია გრიგოლის სტილის უმთავრესი მახასიათებელია (§ 2). რითაც იგი ზეციურ საღვთო სიმწყობრეს და პარმონიას უახლოვდება და ბაძავს. შესაძლოა, სამების ერთარსებობასაც. ფსელოსი საუბრობს იმის შესახებ, რომ გრიგოლის სიტყვები ნათელიცაა და გაუგებარიც. მისი სიტყვიერი ქსოვილი ცხადია და გამჭვირვალე, მაგრამ შინაარსობრივი სიცხადე ყველასათვის გასაგები არაა და საჭიროებს განმარტებას. გრიგოლის სტილის სიცხადე-ბუნდოვანებაზე ფსელოსი საუბრობს როგორც ერთიანზე. მრავალთათვის მიუწვდომელია სწორედ მისი საღვთისმეტყველო აზრის სიღრმე, თუნდაც სტილისის სისადავით გადმოცემული. ამავე დროს გასაგებია მისეული განმარტება დაფარულისა, გამოუთქმელისა, დოგმატისა (§ 21—22). ეს გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის ღირსებაა — სისადავე და სიღრმე ერთდროულად, რომელთა მიხედვით, იგი თითოეულისათვის იმდენადაა გასაგები, რამდენის მიღებაც მას შეუძლია (ე. ი. როგორც განუსწავლელისთვის, ისე განსწავლულისთვის მისაღები და სასურველია). ამასთან, მისი სიტყვის ალეგორიულობა გულისხმობს ორგვარი აზრის თანაარსებობას მის პომილიებში: ფარულისა და ცხადისა, საიდუმლო დოგმებისა და ისტორიული თხრობებისა. იგი ზოგჯერ ცხადყოფს დაფარულს, ან ხსნის ისტორიული თხრობების ალეგორიას (§ 13, 21)¹⁷.

სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ იმის შესახებ (რადგან ეს საგანგებოდ გვაქვს შესწავლილი ფსელოსის ტრაქტატების თარგმანებზე დართულ გამოკვლევებში), რომ ფსელოსი ყველგან თავის ტრაქტატებში უპირისპირებს

ერთმანეთს ბაძვის ცნების ძველ და ახალ გაგებას და ამავე დროს ერთად წარმოადგენს მათ, როგორც საღვთისმეტყველო სტილის მახასიათებლებს. იგი აღნიშნავს იმასაც, რომ წმ. მამები მშვენივრად ფლობდნენ კლასიკური რიტორიკის ხერხებს და ბაძავდნენ ძველ ავტორებს, თუმცა ამ თვალსაზრისითაც — ოდენ რიტორიკული ხელოვნების (τέχνη-ს) თვალსაზრისითაც ორიგინალური არიან: ის, რითაც ისინი აღემატებიან წარმართ რიტორებს, არის სწორედ ბაძვის ცნების ახალი, ქრისტიანული ასპექტი — ზეციურის მიბაძვა, საღვთისმეტყველო მშვენიერების წარმოჩენა, სიტყვიერი ნაკადის წყაროს ცხოველყოფილობა, საღვთო სისადავის მიბაძვა და ა. შ.¹⁸. სხვადასხვა ქრისტიან ავტორთან მეტ-ნაკლებად ბაძვის ამ ორ ასპექტთაგან ან სხვადასხვა სტილთაგან რომელიმე ჭარბობდა. ზოგადად კი მათ ნაწერებში ბაძვისა და სტილის ორგვარი გაგება თანაარსებობდა.

საყურადღებოა, რომ ბაძვის ცნების ამ ორი ასპექტის დაპირისპირება გვხვდება სხვაგანაც — წმ. გრიგოლის თხზულებათა სტილთან დაკავშირებით. მაგ., ნიკიტა პაფლაღონელისეულ (X ს.) გრიგოლ ღვთისმეტყველისადმი მიძღვნილ ენკომიაში ავტორი საუბრობს რა გრიგოლის მიერ საღვთო ცოცხალი სიტყვისადმი და მისი სიბრძნისადმი ბაძვაზე (ἀδύα Θεὸν ὑεννηθεῖς τε καὶ κατὰ τὰς εἰρηνικὰς τῶν ἁγίων Θεῶν ἀδύα παρὰ τὴν αἰσθητικὴν καὶ λογικὴν νομοθεσίαν, ἀλλὰ κατὰ τὴν εὐαγγελικὴν νομοθεσίαν ...)¹⁹.

თავისთავად პავლეს მიბაძვა, მოციქულთა თუ წინასწარმეტყველთა ბაძვის პრობლემა, როგორც საღვთო სიკეთისა და ა. შ. შეიძლება ხშირად შეგვხვდეს სასულიერო ლიტერატურაში²⁰, მაგრამ მხოლოდ მაშინ შეგვიძლია ვისაუბროთ ბაძვის ცნების ახალ, ქრისტიანულ, პავლესეულ გაგებაზე, როგორც ლიტერატურულ-თეორიულ მოვლენაზე, როცა იგი გვხვდება სტილური დახასიათების კონტექსტში (მაგ., დასახ. ნიკიტა პაფლაღონელთან, მიქაელ ფსელოსთან, ეფრემ მცირესთან და ა. შ.). ამასთან, ვფიქრობთ, რომ ნიკიტას ენკომიის აღნიშნულ ერთ ფრაზაში უშუალოდ არის დაპირისპირებული ბაძვის ცნების ორგვარი გაგება — კლასიკური და ქრისტიანული, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს ბაძვის ცნების ამ ორი ასპექტის გამოყოფის და მათი დაპირისპირების ჩვენს მიერ წამოჭრილი საკითხის მართებულობას ფსელოსის ტრაქტატებში და საერთოდ, ამ პრობლემის არსებობას ბიზანტიურ აზროვნებაში.

ბაძვის ცნების ახალ ასპექტზე მინიშნება გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16-სიტყვედის ბასილი მინიმუსისეულ კომენტარში. ბაძვის ცნების ეს ახალი, ქრისტიანული რიტორიკული გაგება ასე გამოკვეთილად არ არის ჩამოყალიბებული ბასილი მინიმუსის კომენტარებში, მაგრამ ვფიქრობთ, იგულისხმება, რადგან იგი, ბუნებრივია, ბიზანტიური რიტორიკის ყველა თეორეტიკოსს უნდა სცოდნოდა.

ბასილის მინიმუსი (და შესაბამისად, მისი მთარგმნელი ეფრემ მცირე) სულ რამდენჯერმე ახსენებს ბაძვას. იგი მას ახსენებს შურის ცნების

გასამიჯნავად საღვთო შურისაგან, ანუ ბაძვისაგან („შური შორს და ბაძვაა სასწრაფო“ — or. 43, § 20; „ამიერ გვიჩვენებს განყოფილებასა შურისა და ბაძვისასა, რამეთუ ბაძვაა მსგავსებაა არს კეთილთა მკურვალედ მგზებარებითა და წადიერებითა მათდა მიმართ, ხოლო შური მწუხარებაა არს მოყუასისა კეთილთა ზუდა“ — or. 43, კომენტარი 5:²¹; ანდა „აწინდელი ესე შურვებაა არა სათნოებისა კეთილთა ბაძვაა არს, არამედ წყლვაა და ტკივნება“ — or. 42, კომ. 43). ასეთ შემთხვევებში „ბაძვის“ ცნებას ბასილი ხმარობს საღვთო სიკეთის, თავად ღვთის ბაძვის მნიშვნელობით, მაგ., „მობაძვთა ღმრთისა კაცთმოყუარებისათა“ (or. 24, კომ. 6). პირველსახის ბაძვის, მისი მიმსგავსების მნიშვნელობით, მაგ., „მრავალსახედ თარგმნილ არს ხატებისა სიტყუა მამათა მიერ და მსგავსებისა პირსა ზუდა თარგმანებულ, ხოლო „სახისდასაბამ“ არს საღმრთო ბუნება. ვინაჲცა აწ იტყვს, ვითარმედ: „რაოდენ შესაძლებელ იყოს ჩუენ, კორცთა მიერ შეკრულთადა, დავიცვიდეთ მსგავსებასა სახის დასაბამისასა ძალისაებრ მიწდომისა; არათუ სახოვნებით და ხატოვნებით, რომელი-იგი თავადი უსახო არს და დაუხატველ და არარაა წარმაქალთა სახეთა და ფერთა მიმსგავსებულ, არამედ კეთილთა საქმეთა მერ და სახეთა და ფერთა სათნოებისათა ძალისაებრ ვისწრაფოთ მიმსგავსებად ღმრთისა, რაჲთა კნინლა სადმე და მცირე ნაკადული კეთილისა მითუალვად უძლოთ“ (or. 24, კომ. 42).

ერთგან ბასილი უპირისპირებს ერთმანეთს ჰომილიის ორატორული ხელოვნების ტკბილსიტყვაობას, სასმენელისათვის საამურობას (ანუ სასიამოვნო ფორმას — *γλῆξαρτης*, რიტორიკული ხელოვნების მიხედვით) და სიტყვის საღვთო შინაარსის ბაძვას: „არა ხოლო ტკბილსასმენელ იყოს სიტყუა ესე, არამედ ჰლოცვიდესცა მათ ქმნად სათნოებისა, რამეთუ რაჲცა რაჲ ვინ შეიყუარის და აქებნ, მისსავე ქმნა მიიზიდვინ ქებისა მიერ და სიყუარულისა. ამისთვსცა იტყვს, ვითარმედ რომელთა საქმეთანი უწყნი ქებანი, ამათდავე აღორძინება და შემატება იქმნების ქება იგი მიბაძვებითა საქებელისაჲთა“ (or. 43, კომ. 4). ნაწარმოების ფორმის ტკბილსიტყვაობას, საამურობას (*γλῆξαρτης*, *ῥῆμα*) ბასილი რომ ქრისტიანული რიტორიკისათვის ჩვეული უარყოფითი შინაარსით ახსენებს და ისიც (ამ შემთხვევაში) საღვთო შინაარსის ბაძვასთან დაპირისპირების კონტექსტში, ჩანს კიდევ ერთი მაგალითიდან: „ტკბილსიტყუაობისა არს წესი ესე, რაჲთა მიაჩემის წინაგანზრახვა, ვერაჲსგან მზრახთა და სიტყვერება — პირუტყუთა“ (or. 43, კომ. 47), ე. ი. რიტორიკის წესია, რომ მიაწერენ ვილაცას ისეთ რამეს, რაც მას არ შეუძლია, ხოლო პირუტყვს კი — სიტყვერებასო (ეს ცნობილი სოფისტური ხერხია, რომლითაც ერთი და იგივე საგანი და მოვლენა შეიძლება წარმოჩნდეს როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი კუთხით²²). ბასილისათვის, როგორც ქრისტიანი კომენტატორისათვის, ცხადია, საღვთო შინაარსის ბაძვაა მთავარი, რასაც იგი საგანგებოდ გამოკვეთს სწორედ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა მისეულ კომენტარებში. მის მიხედვით, „ბაძვა არს მსგავსება კეთილთაჲ, ... სახისდასაბამისაჲ, ... საქებელისაჲ“ და ა. შ.

მოტანილი მაგალითებიდან ცხადია, რომ ბასილისათვის, როგორც ქრისტიანული რიტორიკის თეორეტიკოსისათვის, ცნობილია ბაძვის ცნების ორგვარი გაგება და აპირისპირებს კიდევ მათ ერთმანეთთან, მაგრამ ამა თუ იმ თხზულების სტილის დახასიათების კონტექსტში, ლიტერატურულ-თეორიული ფორმულირების მიზანდასახულებით ბასილს ეს ცნება არა აქვს მოხმობილი და ჩამოყალიბებული. იგი კომენტარს ურთავს მხოლოდ გრიგოლის თხზულებათა ცალკეულ ადგილებს და ამდენად ეხება მათ.

ბაძვის ცნების ახალი გაგება ეფრემ მცირესთან (ეფრემის ეპისტოლე კვირიკე ბერის მიმართ). აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ ბაძვის ცნების ეფრემისეული გაგება (რასაც ქვემოთ განვიხილავთ) უფრო ახლოა მიქაელ ფსელოსის ფორმულირებასთან, რადგან ფსელოსი, როგორც ვნახეთ, სპეციალურად მსჯელობს მასზე თავს ტრაქტატში გრიგოლის შრომებთან დაკავშირებით. ორივე — ფსელოსიც და ეფრემიც უშუალოდ პავლე მოციქულს. ანუ ბაძვის ქრისტიანული ცნების პირველწყაროს იხსენიებს და ეხება. თუ რას გულისხმობდა ფსელოსი ბაძვის პავლესეულ ცნებაში. ეს უკვე ვნახეთ ზემოთ. ახლა დავუკვირდეთ, თუ რას გულისხმობს მასში ეფრემი. ეფრემი წერს თავის ეპისტოლეში (Ier. 43, 2v-3r):

„ვინაჲცა ნუმცა უკვრს, უკუეთუ წმიდაჲ მამაჲ ჩუენი ეფთჳმე ამათგანსა რასმე (-იხულისხმება ეფრემის მიერ საგანგებოდ მოძიებული დედნები და სათარგმნი ტერმინების თარგმნისას კომენტარების მოშველიება და ა. შ.) თანა-წარკდა და სიჩჩოებასა ჩუენისა ნათესავისასა სძითა ზრდიდა და მხლითა. ხოლო აწ მის მიერ აღზრდილი ერი მისითავე მადლითა მტკიცისა საზრდელისა მოქენე იქმნა (შდრ. ებრ. 5, 12-14). და რამეთუ მას პავლესგან ესწავა ესე და ურწყულობასა ძლიერისა ამის ღმრთისმეტყუელისა წიგნისა ღვინისასა განჰზავებდა წყალთაგან სულიერითა, რაჟამს სიტყუაჲ-სიმოკლე მოძღურისაჲ განაჳრცის ლიტონისა ერისათვის, რამეთუ ჩუენი ნათესავი მაშინ ლიტონ იყო და ჩჩკლ მისდადმდი. ამისთჳს რომელიმე თარგმანთა-განიცა წმიდისა სიტყუათა შინა განეზავა. ხოლო შენ, თავადი ეგე წინამძღუარი ჩუენ მიერ აღზრდილთაჲ (იგულისხმება ეპისტოლის ადრესატი კვირიკე ბერი — ქ. ბ.), მებრვე ამას წადიერ იქმენ, რაჲთა ზედადართული ყოველი და თარგმანისაგან ჩართული დაუტეო და თჳთ წმიდისა ოდენ სიტყუანი მარტოდ ეთარგმნენ... იგი (E) ყოველთა ეკლესიათა ზედა განფენილი ბრწყინავს, ხოლო ესე (M) იშჳთ ვიეთთჳსმე იდჳს გულისცმისყოფელთათვის. ესე (M) ცხადჳყოფდინ სიტყუა-სიმოკლესა და სიღრმესა დიდისა გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისასა (შდრ. ეფრემისაჲე ანდერძი A 292-ში: „არცალათუ შთაჭურეტად ღირს ვიყავ სიმაღლესა ამათ სიტყუათასა“ — 329r). ხოლო იგი (E) სიტყუა-სივრცესა და განათლებასა წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფთჳმესსა... ხოლო უკუეთუ ღომი ვერ ციდამტკავლებრ ხლდებოდა კარებსა ფილოსოფოსთასა (ამ მონაკვეთის ანალიზი იხ. დასახ. სტატიაში — მაცნე, 1997, № 1-4)... და უკუეთუ ვინ იკვრვობდეს ამათ ახალ თარგმნილთა სიტყუათა წიგნისა უჩუეველობასა ანუ სხუებრობასა, ანუ ღმრთისმეტყუელებისა სიტყუათა მიფარულებასა, რომელი მას (E) ნუუკუე და ერისა არ მინდობისათვის სხუებრ შეეცვალა, მისთჳს მე სიწმიდე შენი მყავს მოწმედ და ღმერთი, რომელ არარას კელმეწიფებოდა თჳსით გულით დართუად და სხუებრ ცვალებად, ვიდრე დონანთამდეცა“.

იმასვე ამბობს ეფრემი გრიგოლის 16-სიტყვედის მეორე ხელნაწერი კრებულის — Ier. 13-ის ანდერძში. ამ კრებულის დედანი, თ. ოთხმეზურის აზრით, ასევე ეფრემის შედგენილია, ხოლო მისი ანდერძი კი წარმოადგენს Ier. 43-ის ეპისტოლის ძირითადი საკითხების გარდათქმას ეფრემის მიერვე²³. აქაც 16 სადღესასწაულო სიტყვის ხელმეორედ თარგმნაზე ამბობს ეფრემი, „რაჲთა... იქმნეს მეძიებელთა მიერ და მაყვედრებელთა, თუ ვითარისა სიღრმისა და სიტყუამოკლეობისაგან ვითარად საკითხავად და განათლებად მიეწინეს... წმიდასა მამასა ჩუენსა ეფთჳმეს, დიდისა პავლეს მსგავსად სძითა მზრდელსა ჩუენისა სიჩჩოებისასა და ესოდენ პასაკად მიმაწევნელსა... აწ უმტკიცესისა საზრდელისათჳს აღვისურვეთ

(შდრ. ებრ. 5, 12-14) და უკუეთუ პპოვეთცა, ესე მისთა ოხათა და... დამა-
შურალობათაჲ არს...“ (Ier. 13, 250r)²⁴.

პაველენის ეს ადგილი სულიერ სიჩჩოებასა და გონებით სრულობაზე (ებრ. 5, 12-14) რომ დაიმოწმა ეფრემმა, ეს არცაა გასაკვირი. ამ ადგილს ხშირად იმოწმებენ წმ. მამები, მათ შორის გრიგოლ ღვთისმეტყვე-
ლიც. ეფრემსაც გამოუყენებია იგი თავის სხვა ნაწერში, მაგ., თეოდორიტე კვირელის „ფილოთეონ ისტორიის“ (ღმრთისმოყვარებითი თხრობის) მისე-
ული თარგმანის წინასიტყვაობაში (A 689, XIII ს., 18:v), ეფრემი განარ-
ტავს, რომ ამ წიგნის სირთულე (სიტყვათა სიღრმე) თარგმანში არაა გამარ-
ტივებული, რადგან იგი განკუთვნილია მათთვის, ვინც უკვე მტკიცე საზრდე-
ლის მოსურნეა, ანუ სულიერად მომზადებულთათვის; „აქუს წიგნსა ამას
ფრიადი სიღრმე სიტყუათაჲ, უმრავლესი ბერძულად და არა მცირედი ქარ-
თულადცა, რომლისა შეცვალეზა და გამარტივებაჲ არა ძნელ იყო, გარნა
შეზინდეთ უღირსსა მონასა თქუენსა ეფრემსა მცირესა, რამეთუ ესრეთ
უმჯობეს ვპგონე, რაჲთა ხატი და მოქცევი სიტყუათაჲ იგივე აქუნდეს ბერ-
ძულისაჲ, რამეთუ ესეცა არავე უკმარ არს მათთვის, რომელნი მრავალ ჟამ
ზრდილ არიან სძითა სიტყუათა მარტივობისაჲთა და მიწევნულ პასაკსა,
მოქენესა მტკიცისა საზრდელისასა...“²⁵ (შდრ. ებრ. 5, 12—14 და სხვ.).

როგორც ვხედავთ, ისევე როგორც ეფრემის ეპისტოლეში, „ფილოთეონ
ისტორიის“ ზემოთ განხილულ წინასიტყვაობაშიც ეს დამოწმება მოხსენიე-
ბულია ნათარგმნი თხზულების და მისი დედნის სტილის დახასიათებისას.
მაგრამ საყურადღებოა ის, რომ ეფრემის ეპისტოლესა და ფსელოსის
ტრაქტატს აკავშირებს პაველს ხსენება სტილის განხილვასთან დაკავშირე-
ბით, ამდენად, ბაძვის ცნების პაველესულ, ახალ, ქრისტიანულ გაგებაზე
მინიშნება ერთი და იმავე ავტორის — გრიგოლის თხზულებათა თუ მათი
თარგმანების სტილთან დაკავშირებულ კონტექსტში.

იმისათვის რომ დავრწმუნდეთ, თუ რა კონტექსტშია პაველს დამოწ-
მება მოხსენიებული ეფრემის ეპისტოლეში და რით პკავს იგი ფსელოსის
დამოწმებას, ჯერ ვნახოთ, თუ რას ნიშნავს იგი პაველსთან და გრიგოლის
პომილიებში. აქ იგი, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, უბრალოდ, სხვადასხვა
პიროვნების სხვადასხვა სულიერი ასაკის გამომხატველია.

პაველე მოციქული სულიერი ასაკის შესახებ. ებრაელთა მიმართ პავ-
ლეს ეპისტოლეში (5, 12-14) ნათქვამია: „და რამეთუ თანაგედვა, რაჲთამცა
იყენით მოძღუარ (ἐκδιδάσκοντες) ჟამისა ამისგან; მერმე კუალად გიკმსაო-
ლა მოძღურება (ἐκδιδάσκουσιν) თქუენ წესი ასოთა რათმე დასაბამისა (მის)
სიტყუათა ღმრთისათაჲ (τὰ στοιχεῖα τῆς διδασκαλίας τῶν λογίων τῶν Θεῶν);
და იქმნენით მოქენე სძისა და არა მტკიცისა საზრდელისა“ (καὶ γεγόνατε
χρειαὶ ἔχοντες γίλειατοι, καὶ οὐ στερεαὶ τροφή); „რამეთუ ყოველი,
რომელი მიიღებნ სძესა, უმეცარ არს სიტყუასა მას სიმართლისასა
(ἀπειροὶ λόγου δικαιοσύνης), რამეთუ ჩჩვლ არს (νηπιος γὰρ ἔστι); ხოლო
სრულთაჲ არს მტკიცე იგი საზრდელი, რომლითა წესითა (სახითა AB)
τελειῶν δὲ ἔστιν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τῆν ἡξιν) მით გონე-
ბანი წურთილნი პქონედ განრჩევად (ცნობად AB) კეთილისა და ბორო-
ტისა“ CD (τα ἀισθητήρια γυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διδασκίαν καλὴν τε καὶ
κακὴν).

ამაზე საუბრობს პაველე მოციქული სხვა ეპისტოლეებშიც: „და მე, ძმა-
ნო, ვერ უძლე სიტყუად თქუენდა ვითარცა სულიერთა (ὡς πνευματικοί),
არამედ ვითარცა კორციელთა (ὡς σαρκαῖκοι). ვითარცა ჩჩვლთა
ქრისტეს მიერ (ὡς νηπιος ἐν Χριστῷ), (CD, I კორ. 3, 1); „სძმ გასუ

თქუენ და არა საჭმელი (γὰρ ἡμᾶς ἐπιβίωσιν, καὶ οὐ βίρωμεν), რამეთუ არღა გეძლო, არამედ არცაღა აწ გიძლავს" (CD. I კორ. 3, 2), იგულისხმება, რომ სულიერად ჩვილს მხოლოდ რბილი საკვები — სიტყვიერი რძე მიეწოდება. მას არა აქვს მეტის აღქმის უნარი. შეიძლება იგი იყოს განათლებულიც, მჭევრმეტყველიც. მაგრამ საღვთო წერილის სულიერი შინაარსი სრულიად დაფარულია მისთვის²⁶, ანუ ეს არის პავლეს მიხედვით, გონებით ყრმობა — „ყრმა გონებითა“: „ნუ ყრმა იქმნებით გონებითა, არამედ ბოროტისათვის ყრმა იყვენით, ხოლო გონებითა სრულ იყვენით“ (I კორ. 13, 11; 14, 20). ხოლო სრულყოფილი ასაკი არის სულიერი ასაკი ქრისტესი, ანუ სრული შემეცნება ჭეშმარიტებისა (ეფეს. 4, 13): მან მოგვცა მოციქულნი, წინასწარმეტყველნი, მახარებელნი, მწყემსნი, მოძღვარნი, — ამბობს პავლე. — „...ვიდრემდე მივიწინეთ ყოველნი ერთობასა სარწმუნოებისასა და მეცნიერებასა ძისა ღმრთისასა, მამაკაცად სრულად, საზომად პასაკისა მის ქრისტესისა“.

პავლე მოციქულის სიმბოლიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის პოშილიებში. ახლა ვნახოთ, თუ რა კონტექსტშია მოხმობილი პავლეს ეს სიმბოლიკა გრიგოლის პოშილიებში. აქ ყველგან საუბარია იმის შესახებ, თუ ქრისტიანული მოძღვრება, დოგმატთა სწავლება როგორ უნდა მიეწოდოს სხვადასხვა სულიერი ასაკის მრევლს.

Or. 41-ში „მევრგასისათვის“, ანუ სულთმოფენობის საკითხავში (§ 6, PG 36, 437 A 15-B 9. A 109, 213v) საუბარია, რომ სული წმიდის დოგმატის — სულიწმიდის ღმრთად აღიარების ქადაგება უგუნურთა მიმართ გაუმართლებელია, რადგან ეს იგივეა, რაც მარგალიტი ღორთათვის, ქუხილი სუსტი სმენისათვის, მზის სხივი ავადმყოფი თვალისათვის და მაგარი საკვები „ჯერეთ სძის მსუმელთათვის“ (καὶ τριτὸν σαρπελὸν τοῦτο γὰρ ἡμᾶς ποτιζόμενοις) მაშინ, როცა საჭირო იყო მათი თანდათან მიყვანა ჭეშმარიტებისაკენ.

Or. 32-შიც (§ 13, PG 36, 189 A 7-11. A 292, ფ. 462) საუბარია სულიერად მოუმზადებელთათვის სიტყვიერი რძის მიწოდებაზე: „უკუეთუ ჯერეთ ჩჩვლ ხარ, გინა ქუემეთრევ გონებითა, და არა კმა აღსლვად უმაღლესთა მიმართ, იქმენ კორინთელ (შდრ. I კორ. 3, 2), გამოიზარდე სძითა. რად გიკმს უმტკიცესი საზრდელი, რომელსა ვერ დაადნობს გუამი უძლურებისაგან თვისისა და ვერცა ჰყოფს გამოსაზრდელ კორცთა?“.

ქრისტეშობისა და აღვსების საკითხავებში (or. 38, § 12, PG 36, 324 C 1-6. A 109, 13r, შდრ. or. 45, § 8) ასევე საუბარია იმაზე, რომ ხე ცნობადისა (ξύλον τῆς γνώσεως), როგორც ხედვის, შემეცნების ხე, რომელსაც უსაფრთხოდ მიეახლებიან მხოლოდ სრულყოფილნი, აკრძალული იყო სულიერად ჩვილთათვის, ისევე როგორც საზრდელი სრული არა ჯერ არს „ჯერეთ ჩჩვლთათვის და მოქენეთა სძისათა“.

Or. 2-შიც (§ 45, PG 35, 953 A 7-B-9. T: S 1696, 217r), რომელიც მოძღვრისა და სულიერი შეილის ურთიერთობას ეხება, ასევე საუბარია სხვადასხვა სულიერი ასაკის მრევლზე, მათთან ურთიერთობის სიძნელეზე, რაც აღელვებდა გრიგოლს, როგორც მოძღვარს და თავს იმართლებდა პონტოში გაქცევის გამო. აქ მრევლის ერთ კატეგორიას — გონებით ჩვილს, რძე შეეფერება, როგორც მარტივი სიტყვიერი საზრდელი და პირველდაწყებითი გაკვეთილები — „უგანმარტებულესნი მოძღურებანი“ (შდრ. I კორ. 3, 1-2). სხვებს კი, რომელთა „საცნობელნი მოწურთილ იყვნენ“ ჭეშმარიტისა და ცრუს გარჩევაში და საჭიროებენ უმაღლესი სიბრძნის სწავლებას, ვითარცა სრულნი (შდრ. I კორ. 2, 6), შეეფერებათ სრული და მტკიცე საზ-

რდელი (ებრ. 5, 14), მათი სრული ასაკის შესაფერისი სიტყვა, რათა მამაკაცად განსრულებულნი განმტკიცდნენ ქრისტეს მცნებაში (კოლას, 2, 19; ეფეს. 4, 13. *ἦν ἐργάζεσθαι λόγος τελειῶν εἰς ἀνδρα, καὶ εἰς μέτρον ἡλικίας* ჯγონ *πνευματικῆς*). მაშასადამე, მათ სხვადასხვა სულიერი საზრდელი სხვადასხვა დონისა და სიღრმის სიტყვა ესაჭიროებათ მათი შესაძლებლობებისდა მიხედვით.

ორ. 2-ის ეს ადგილი თითქმის არაფრით განსხვავდება გრიგოლის სხვა ჰომილიებისაგან პავლეს ამ ფრაზის დამოწმებისას, მაგრამ საგულისხმოა ეფრემის ეპისტოლესთან დაკავშირებით ის განსჯა, რაც მოსდევს ორ. 2-ში ამ პასაჟს. ეს არის გრიგოლის მსჯელობა ბიბლიური ციტაციის დამოწმებით, რომ მას არ შეუძლია, როგორც მრავალთ, ღვთის ჭეშმარიტი სიტყვის შერყვნა — ღვინოსთან წყლის შეზავება: *Ὁς γὰρ ἐσμεν ὧς οἱ πολλοὶ καπηλεύειν δυνάμενοι τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* (შლრ. II კორ. 2, 17), *καὶ ἀναμύγνυναι τὸν οἶνον ὕδατι* (შლრ. ესაია 1, 22). *τὸν εὐφραίνοντα καρδίας ἀνθρῶπου λόγον* (შლრ. ფსალ. 103, 15) *τῶν πολλῶν καὶ εὐὼν καὶ χαμαὶ συρομένων ...* (ორ. 2, § 46-47. PG 35, 453 B 12-456 A 4).

პირველი ბიბლიური დამოწმება ორ. 2-ში პავლენიდანაა: *ὁς γὰρ ἐσμεν ὧς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ* (II კორ. 2, 17) — „რამეთუ არა ვართ, ვითარცა-იგი მრავალნი, ვაჭარ სიტყუასა მას ღმრთისასა, არამედ ვითარცა წადიერებისაგან, არამედ ვითარცა ღმრთისაგან, წინაშე ღმრთისა ქრისტეს მიერ ვიტყვთ“ (II კორ. 2, 17 CD).

შემდეგ გრიგოლი ამ ფრაზას, რომ არ შეუძლია ჭეშმარიტების დამახინჯება, ურთავს შედარებას, რომ მას არ შეუძლია ასევე ღვინოსთან წყლის შეზავება — *καὶ ἀναμύγνυναι τὸν οἶνον ὕδατι*. ამ ფრაზის წყაროა ესაია 1, 22: „ვეცხლი თქუენი გამოუცდელ, ხამარნი თქუენნი შერევენ ღვინოსა წყლითა“. ესაიასთან საუბარია იერუსალიმის დაცემაზე. წინასწარმეტყველი აქ უწინასწარმეტყველებს იერუსალიმს ღვთის სამსჯავროს, სადაც რჩეულნი განიწმინდებიან და იერუსალიმი კვლავ სიმაართლის ქალაქი იქნება, ცოდვილნი კი დაიღუპებიან. გრიგოლთან კი ეს ბიბლიური სახე გამოყენებულია იმ მოძღვრების აღსანიშნავად, რომელიც შემდგომი ბიბლიური დამოწმების მიხედვით, „ახარებს გულსა კაცისასა“ (ფს. 103, 15), რასაც ცრუ მოძღვრები (*κενολόγοι* — „სიტყუაცუდნი“ TG) წყლის, ე. ი. ფუჭი სწავლების შერევით შერყვნიან.

გრიგოლი თავმდაბლობით აგრძელებს მსჯელობას, რომ ასეთ შემთხვევაში სჯობს სხვას გადასცე მმართველობა, ვიდრე იყო სხვათა უვიცი მმართველი; სჯობს მორჩილი ყური მიუპყრა სხვას, ვიდრე უწვრთნელი ენა ამოძრაო; სჯობს თავად ისწავლო, ვიდრე უსწავლელმა ასწავლო. ამის შემდეგ (§ 48-დან) საუბარია უშუალოდ პრაქტიკულ მაგალითზე, თუ რას ნიშნავს სხვადასხვა სულიერი ასაკის მქონეთათვის სხვადასხვა სიძლიერის სულიერი სამოძღვრო სიტყვის მიწოდება — მას მოჰყავს ებრაული წესი წმინდა წერილის წიგნების სხვადასხვა ასაკში კითხვის შესახებ. ის წიგნები, რომლებიც გარეგნული მნიშვნელობითაც სამომძღვრო-დიდაქტიკურია, თავიდანვე დასაშვები იყო ყველასათვის, ხოლო წიგნები, რომელნიც უმნიშვნელო გარეგნულ სახეში იფარავდნენ დაფარულ მშვენიერებას (*τὸ μυστικὸν ἀέλλοις* — „საიდუმლო სიკეთეს“ — ორ. 2G, A 292, ფ. 576), მხოლოდ გონებით განწმენდილთათვის იყო დაშვებული — 25 წლის ზემოთ, რადგან მხოლოდ და მხოლოდ ამ ასაკში მალდება კაცი ხორცზე, განწმენდილი გონებით წარმატებით წვდება საღვთო შინაარსის სიღრმეს

(„სიდრმე ძალისა“ — or. 3E, S 383, 224v) და გადადის წერილიდან სულზე.

გრიგოლ ღეთისმეტყველის II ჰომილია — ეფრემ მცირის ეპისტოლის ერთ-ერთი ფრაზეოლოგიური წყარო. ამგვარად, როგორც ვხედავთ, or. 2-ში პავლეს დამოწმება სხვადასხვა სულიერი ასაკისა და საზრდოს შესახებ განსხვავდება გრიგოლის სხვა ჰომილიების ანალოგიური პასაჟებისაგან იმით, რომ ეხება მოძღვრისა და მრევლის ურთიერთმიმართებას და უშუალოდ პრაქტიკულ მაგალითს — სხვადასხვაგვარი წიგნის სხვადასხვა ასაკში კითხვას. ამასთან, მხოლოდ და მხოლოდ ამ ჰომილიაშია მოხმობილი მხატვრული სახე ღვინის წყლით შეზავების შესახებ, რაც მოსდევს პავლეს მაგალითის დამოწმებას. ზუსტად ასევე მოსდევს ეფრემის ეპისტოლის განსახილველ ნაწილში პავლეს დამოწმებას მხატვრული სახე ღვინის წყლით შეზავების შესახებ, მხოლოდ სხვა კონტექსტში — ეფთვიმე ათონელის თარგმანთა სტილის დახასიათების კონტექსტში („ურწყულობასა ამის ღმრთისმეტყუელისა წიგნისა ღვინისა და ღვინისა განჰზავებდა წყალთაგან სულიერთა, რაჟამს სიტყუაჲ მოძღვრისაჲ განავრცის ლიტონისა ერისათჳს... ამისთჳ რომელიმე თარგმანთაგანიცა წმიდისა სიტყუათა შინა განეზავა“ — 1cr. 43, 3r). ამდენად, ვფიქრობთ, რომ ეფრემის ეპისტოლის განსახილველი პასაჟის ერთ-ერთი ფრაზეოლოგიური წყარო უნდა იყოს თავად გრიგოლის II ჰომილია. ამ ჰომილიის დავით ტბელისეული და ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანები უკვე არსებობდა გრიგოლის თხზულებათა ქართული კორპუსისათვის ეფრემის დროისათვის. უკვე ვნახეთ, თუ რა კონტექსტშია ეს სახე მოხმობილი პირველწყაროში — გრიგოლის ჰომილიაში. ვნახოთ, თუ როგორ აისახა იგი ან რა ცვლილებები განიცადა მან ეფრემის ეპისტოლეში:

Or. 2-ში სახე „ღვინის წყლით განზავებისა“ ბიბლიურ წყაროებზე დაყრდნობით უარყოფითი შინაარსითაა წარმოდგენილი. „განუზავებელი ღვინო“ არის საღვთო მოძღვრების სიდრმე და სიძლიერე, ხოლო „წყალი“ არის მისი შემბლალველი. ეფრემი კი იყენებს აღნიშნულ სახეს დადებითი შინაარსით: „განუზავებელი ღვინო“ არის გრიგოლის საღვთო სიბრძნის სიდრმის, სიძლიერის გამომხატველი, ხოლო „წყალი“ ეფთვიმე ათონელის სტილისთვის დამახასიათებელი სისადავეა, მის მიერ ჩართული განმარტებებია თარგმანში, რათა ადვილად გასაგები გახადოს ლიტონი მკითხველისათვის გრიგოლის სიბრძნე. ვფიქრობთ, ეფრემის მიერ ამ სახის მოხმობა დადებით კონტექსტში ქართველი მკითხველის თხზულებათა აღქმასთან დაკავშირებით გამოწვეული იყო იმითაც, რომ თავად გრიგოლის ჰომილიაში იყო საუბარი სხვადასხვა სულიერი ასაკის მრევლის შესახებ და თანაც ძველი შჯულიდან პრაქტიკული მაგალითის მოხმობით — სხვადასხვა სირთულის საღვთო წიგნთა კითხვასა და აღქმასთან დაკავშირებით.

საყურადღებოა, რომ ეფრემი, იყენებს რა or. 2-ის ამ მაგალითს დადებითი შინაარსით, ფრაზეოლოგიურად მისდევს ამ ჰომილიის ხან ეფთვიმესეულ თარგმანს და ხან დავით ტბელისეულს²⁷. მაგ., ეფთვიმესეულად გვესახება სიტყვა „განზავების“ ხმარება (§ 46) ნაცვლად ტბელისეული „აღმრევლისა“ (შდრ., ეფრემის შემდგომი გელათური თარგმანის სიტყვა

„აღრევა“), მით უმეტეს, რომ ეფრემი იყენებს ამ სიტყვას ეფთვიმეს თარგმანის სტილთან მიმართებაში.

ეფრემი ამბობს, რომ ეფთვიმე „ურწყულობასა ძლიერისა ამის ღმრთის-მეტყუელისა წიგნისა ღვინისასა განჰზავებდა წყალთაგან სულიერთა“. შდრ. or. 2 E: „და რაათა განჰკრძალის მათგან, რომელთა შეზავიან ღვინოსა წყალი, ვითარცა-იგი აყუედრებს წინაჲსწარმეტყუელი ერსა მას, პირველსა ამას აუწყებს, რამეთუ ღვინომან ახარის გულსა კაცისასა“ და ა. შ. (or. 2-ის ეს ნაწილი (§ 46), იხ. or. 3 E-ში, S 1696, 183r). შდრ. T: „არა ვართ ჩუენ, ვითარ-იგი არიან მრავალნი მოფარდულ სიტყუასა მას ჭეშმარიტებისასა და აღმრეველ ღვინოსა მას წყლითა მახარებელსა მას სიტყუასა, რომელმან-იგი ახარის გულსა კაცისასა, უნდოათა მით და არა საკმრითა და რომელი-იგი ცუდად მდინარე იყვის ყოველსა ადგილსა და მცირედ სასყიდლის, ვითარმცა შესაძინელ რაჲმე მექმნებოდა ჩუენ მოფარდულობაჲ იგი და სხუად და სხუად სახედმცა ვიქმნებოდეთ შემცვალებელ სიტყვსა მათდა მიმართ, რომელნი-იგი მომეახლნიან ჩუენ სათნოებად მათდა“... (S 1696, 217v. შდრ. G: „ვითარცა მრავალნი მოფარდულობად შემძლებელნი სიტყუასა ჭეშმარიტებისასა და აღრევად ღვინისა თანა წყლისა, მახარებელსა თანა გულსა კაცისასა სიტყუასა სიმრავლისა და იუფსა და ქუეწარმდინარსა და უნდოსა და მედად მეთხევსა...“ A 292, ფ. 575). კაცის გულის გამხარებელი ღვინო ღვთის ჭეშმარიტი სიტყვის სიმბოლოა — *ὁὖν οἶνον... ὁὖν εὐφραίνονται... ἀπό, წყალი კი — იაფი და ცუდად მდინარი მრავალმეტყველებისა — ὁὖν... ὁὖν πᾶσι [ἀπό]*. შდრ. ზემოთ ამ პასაჟის სრული ბერძნული ტექსტი. ეფრემის ეპისტოლეში ეფთვიმეს სტილის დახასიათებისას წყალი სიტყვათა სიმრავლის კი არა, სიტყვაგავრცობის სიმბოლოა, რომელსაც განმარტებითი ფუნქცია აქვს გრიგოლის ღრმა აზრის (სიტყვათა სიღრმისა და სიმაღლის) მარტივად გადმოსაცემად.

ვფიქრობთ, რომ ეფრემი უარყოფითი შინაარსის ფრაზისათვის დადებითი შინაარსის მისანიჭებლად იყენებს დავით ტბელის ფრაზეოლოგიასაც. Or. 2-ის იმ ადგილას, სადაც საუბარია ებრაელთა შჯულის მიხედვით 25 წლის ასაკიდან ღრმა საღვთო წიგნების კითხვის შესახებ, დავით ტბელის თარგმანში, მისი მთარგმნელობითი მეთოდის წესისამებრ, განმარტებულია ეს ადგილი და დამატებულია ფრაზა, რომ აღსვლა სულიერ სიმაღლეზე ხდება სული წმიდის დახმარებით: „რამეთუ მიერ პასაკითგან შემძლებელ არნ თანა-წარსლვად კორციელთა მათ და აღსლვად [სულისა მიერ წმიდისა] კეთილად სულიერთა მიმართ, რომელსა ენებოს“ (*καὶ διαβήτης καλῶς ἐν τῷ πνεύματι ἀπὸ τοῦ ὑψίστου*. PG 35, 456, B 12-C 5 — 457 A 1-8. S 1696, 218r). ეფრემიც ასევე უმატებს სიტყვას „სულიერი“ გრიგოლის ფრაზის სიტყვა „წყალს“. („განჰზავებდა წყალთაგან სულიერთა“). ამით ფრაზა, რომელიც გულისხმობდა ჭეშმარიტი მოძღვრების, საღვთო სიბრძნის შერყენას უკეთურებით (რაც გამოხატული იყო სიმბოლურად ღვინოსთან წყლის შერევით) გარდაიქმნება ეფრემის ფრაზად, რომელიც გულისხმობს ჭეშმარიტი მოძღვრების ღვინის სიძლიერის განზავებას სულიერი წყლით, ანუ სიმარტივით, რომელიც უკეთურებისაგან კი არ მომდინარეობს, არამედ თავად „სულისა მიერ წმიდისა“ არს. ხოლო სიმარტივე, ლიტონობა, როგორც ზემოთ ვთქვით, თავად ღმერთის თვისებაა. ამასთან, სიტყვა „სიმარტივე“ სტილის დახასიათების კონტექსტში (როგორც ზემოთ ვნახეთ „ფილოთეონ ისტორიის“ ეფრემისეულ ანდერძში) იმავე სძის სიმბოლიკითაა გამოხატული პავლეს ანა-

ლოგიით: „რომელნი მრავალჯამ ზრდილ არიან სძითა სიტყუათა მარტივობისათა“ (A 689. 187v). წყალი ეფრემთან უკვე ცრუ მოძღვრების, უქმი მჭევრმეტყველების გამომხატველი კი აღარაა, არამედ სისადავის, სიმარტივის გამოხატულებაა ღვინის სიძლიერესთან, ანუ გრიგოლის თხზულებათა სიღრმესთან შედარებით და სიტყუათა გავრცობის მოშველიებით მისი მარტივად გადმოცემის გამომხატველია.

მეორე მხრივ, „წყალი სულიერი“ ასევე ბიბლიური წარმომავლობის სახეა, უფლის სიმბოლოა და როგორც „ნათელი“, ისიც გამომხატველია ცხოველმყოფელობისა, საღვთო ჭეშმარიტებისა, სულიერი საზრდოსი, სიბრძნის, განახლების, განწმენდის, განათლებისა (ფს. 22, 5; 35, 9-10; 50, 9; 64, 10-11; 71, 6; 115, 4; 132, 3; II შჯ. 32, 2; ეზეკ. 24, 27; იერ. 2, 13; 17, 13; ეს. 30, 28; 44, 3; 45, 8; 55, 10-11; იგავ. 18, 4; 20, 5; მთ. 3, 11. 16; ი. 4, 10-14; 7, 37-38; გამოცხ. 21, 6; 22, 1; I კორ. 10, 2-4). ეს არის „წყალი წმიდაა, ცხოველმყოფელი, სულიერი; სასუმელი ცხორებისა; წყარო უკუდავებისა უხრწნელებისა, სათნოებისა, სიხარულისა; ნაკადულნი მადლისანი; გონების წყარო ბრწყინვალე“ და სხვ. ბიბლიურ წიგნებსა და ჰიმნოგრაფიაში.

კიდევ ერთი სიტყვა ეფრემის ფრაზაში, რომელსაც დამატებითი წყარო აქვს or. 2-ის შესაბამისი მონაკვეთისა და მისი ბიბლიური წყაროების გარდა, არის სიტყვა „ურწყულობა“: „ურწყულობასა ძლიერისა ამის ღმრთისმეტყუელისა წიგნისა ღვინისასა განჰზავებდა წყალთაგან სულიერთა“. მისი წყარო უნდა იყოს ფსალმ. 74, 9: „რამეთუ სასუმელი კელთა შინა უფლისათა ღვინისა ურწყოსა სავსე არს სხმულითა და მიდრკა ამიერ მუნ, ხოლო თხლე მისი არა წარმოაცალიერა; სუან იგი ყოველთა ცოდვითა ქუეყანისათა“. ურწყო (ურწყული), ანუ წმინდა, წყალშეურევნელი (უწყლო) ღვინო აქაც იგივეა, რაც ესაიას დამოწმებულ მუხლში და აქაც სხმულით მისი განზავება უარყოფით კონტექსტშია მოხსენიებული („სასუმელი... სავსე სხმულითა“ არის აღმოსავლეთში გავრცელებული ღვინისათვის დამატებული ძალის მიმანიჭებელი განმაზავებელი სანელებელი, რაც უფლის რისხვას გამოხატავს, რითაც იგი დაარწყულებს იერუსალიმის მტრებს, რომლებიც ყველაზე მწარეს — თხლესაც კი დალევენ²⁸).

მაშასადამე, ეფრემმა დაუპირისპირა ერთმანეთს არა ურწყული ღვინო და უბრალო, უკეთური წყალი, როგორც ეს or. 2-ში და მის ბიბლიურ წყაროებში იყო მოწოდებული, არამედ ურწყული ღვინო და წყალი სულიერი. Or. 2-ის მსჯელობა სხვადასხვა სულიერი ასაკისათვის სხვადასხვა სახის საკითხავის მოწოდების შესახებ კი დაუკავშირა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართულად სხვადასხვაგვარად თარგმნის ტრადიციას — ეფთვიმეს მიერ ლიტონად, „სიტყუათა მარტივობით“, ანუ „სძედ“ თარგმნის ტრადიციას და თავად მის მიერ მტკიცე საზრდელად, ანუ ღრმად თარგმნის ახალ ტრადიციას. ამიტომ არაა გასაკვირი რომ ღვინის წყლით განზავების ბიბლიისეული და გრიგოლ ღვთისმეტყველისეული უარყოფითი სახე, or. 2-ში სულიერი ასაკის კონტექსტში მოხსენიებული, ეფრემმა გამოიყენა დადებითი შინაარსით იმავე კონტექსტში ქართველი მკითხველის სხვადასხვა სულიერი ასაკის გამოსახატავად და ქართული მთარგმნელობითი ტრადიციის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი საფეხურის დასახასიათებლად.

მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი და ბასილი მინიმუსის ეპისტოლე და კომენტარი — ეფრემ მცირის ეპისტოლის შინაარსობრივ-ტიპოლოგიური წყაროები. აღნიშნულ ადგილს ეფრემის ეპისტოლეში შეიძლება კიდევ ერთი

პარალელი თუ წყარო მოქმედბნოს ბასილი მინიმუსის ეპისტოლედან (რასაც მიუთითებდა თ. ოთხმეზური). წყალი, ბასილის ეპისტოლის მიხედვით, გრიგოლის ჰომილიებში დაუნჯებული ქრისტიანული სიბრძნის მეტაფორაა, რომელთანაც დაპირისპირებულია წარმართული, არაქრისტიანული სამყარო. ქრისტეს შობის დღესასწაულზე უქმად ყოფნა შედარებულია ძაღლისა და ათენელის უგუნურებასა და მოშურნეობასთან (ათენელში წარმართი, არაქრისტიანი იგულისხმება, რადგან ათენის აკადემია VI საუკუნემდე ანტიკური განათლების ცენტრი იყო საქრისტიანოში). ამასთან კი დაპირისპირებულია პეშვების სულიერი წყლისადმი მიპყრობა, ანუ გრიგოლ ღვთისმეტყველის სიტყვათა მოსმენა: „და უფროდსა დღესასწაულსა ამას ქრისტეს შობისასა და სამადლობელსა მტერთა ძლევისასა სათნო-მიჩნდა, რაათა არა ჩუენ მხოლოდ ესრეთ ურგებად მსხდომარე ვიყვნეთ, ანუ ცუდსა რასმე ვმომრთუმელობდეთ და ურგებად ჭირისემნახელობდეთ იქი და აქა საზოგადოასა (შდრ. *κοινός*. უნდა იყოს: ძაღლისა — *κύν* *κοινός*) მისებრ უგუნურებისა, და ძკრისემხილველობდეთ, რეცა განსაქიქებელისა მისებრ ერისათჳს ათინელთაჲსა, არამედ ანუ პეშვებით ამით წყალსა ერთგულებით მიპყრობად...“²⁹.

სულიერი ცხოველმყოფელი წყალი, როგორც უფლის სიმბოლო, ბუნებრივია, რომ გრიგოლის საღვთო სიბრძნის სიმბოლოც გამხდარიყო. ამიტომ იგი გვხვდება არა მხოლოდ ბასილი უნდოს (მინიმუსის) ეპისტოლეში, არამედ მიქაელ ფსელოსის ზემოთ განხილულ ტრაქტატშიც გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ. ფსელოსი, განიხილავს რა გრიგოლის სტილის თავისებურებებს როგორც კლასიკური რიტორიკის სისტემის მიხედვით, ისე სტილის ახალი ქრისტიანული კანონის შესაბამისად, წმ. მამის შთაგონების წყაროს და ორატორულ ხელოვნებას ადარებს ზეციურ ნაკადს და ცხოველმყოფელ წყალს (ზეციური სიტყვის წყაროდან ან საკუთარი წყაროდან წარმოდინებული სიტყვიერი მშვენიერების მდინარეები — § 2; „ყოველთვის, როცა ვცდილობ მოვიხელთო [რიტორიკული] ხერხები (*εργασίαι*) და გამოვიკვლიო მათგან მომდინარე მშვენიერება გრიგოლთან, ვხედავ სხვა წყაროებს, საიდანაც მასთან მოედინება მშვენიერების ნაკადი“ — § 10; „მან ერთიანად იგება მთელი ნაკადი ხელოვნებისა და ნაწილობრივ იქიდან დაარწყულა თავისი გონება და ნაწილობრივ საკუთარი სულიდან გამოიყვანა ისეთი ცხოველმყოფელი წყლის წყარო, რომ ნიშუშის გარეშე ქმნიდა სიტყვებს, როცა თავადვე იყო პირველსახე სტილისა“ — § 12³⁰).

ბასილის ეპისტოლეში და ფსელოსის ტრაქტატში წყალი გრიგოლის ღვთისმეტყველების სიღრმის აღმნიშვნელი სახეა, ეფრემის ეპისტოლეში კი ეფთვიმე ათონელის სტილის დამახასიათებელი ნიშანია გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა თარგმნისას. საინტერესოა, თუ კონკრეტულად რაში გამოიხატებოდა ეფთვიმეს მიერ გრიგოლის თხზულებათა ურწყული ღვინის სულიერი წყლით განზავება („განზავებდა წყალთაგან სულიერთა“-ო). როგორც იმავე ეპისტოლეში იქვე ქვემოთ მიუთითებს ეფრემი, ეს გულისხმობდა გრიგოლის თხზულებათა კომენტარებიდან გრიგოლის ტექსტის ქართულ თარგმანში რაღაც ნაწილების ჩართვას — „ამისთვის რომელიმე თარგმანთაგანიცა წმიდისა სიტყუათა შინა განეზავა“³¹.

მხატვრული სახე, რომელიც გამოხატავს სათარგმნი დედნის სიცხადით განზავებას (რასაც გულისხმობდა ღვინის წყლით განზავება) ეფრემს შეეძლო აეღო აგრეთვე or. 44-ის ბასილი მინიმუსისეული კომენტარების შესავლიდან: „აწინდელსა ამასცა სიტყუასა სადღესასწაულო ხატი შედა-აც.

ხოლო განზავებულ არს სწავლათაგანცა დასასრულის კერძოთა მით სწავლითა, რომლითა შეტკობასა კეთილთასა და განგდებასა ბოროტთასა აწუევს აღმრჩეველთა მართლისა ცხორებისათა. ხოლო იტყუან ვიეთნიმე, ვითარმედ აწინდელი ესე სიტყუაჲ ანზიანზოჲსა ქალაქსა შინა აღუწერა მოძღუარსა, ხოლო აღმოიკითხა მახლობელად კესარიისა შენებულსა შინა ტაძარსა წმიდისა მოწამისა მამაჲსსა მუნ ყოფასა დიდისა ბასილისსა ..., რომელსა შინა მაშინცა და ვიდრე მოაქამდე დღესასწაულობად ახალ-კურიაკისა შემოკრებიან ყოვლით კერძოთა ქალაქთა და სოფლებითგან. ამისთვისცა, ვითარცა ლიტონისა ერისა მიმართ ითქუა სიტყუაჲ ესე, განზავებული სიცხადითა და სიადვილითა და უმეტესსა დღესასწაულისა სახისა აქუს თანამზრახველობითი წესი“ (A 109, 205r).

ბასილის კომენტარის ეფრემისეული თარგმანის ფრაზები, რითაც იგი ახასიათებს გრიგოლ ღვთისმეტყველის პომილიათა სტილის ზოგიერთ თავისებურებას — „განზავებული „სწავლათაგანცა“, „განზავებული სიცხადითა და სიადვილითა“, „ლიტონისა ერისა მიმართ“ პირდაპირი ახსნაა თითქოს ეფრემის ეპისტოლის შესაბამისი ფრაზებისა ეფთვიმე ათონელის თარგმანთა სტილის შესახებ. ამავე დროს „განზავება“ თითქოს ირ. 2-ის ეფთვიმეს თარგმანის ზემოხსენებულ ტერმინოლოგიასაც გვაგონებს, რითაც „ზეპირით კსოვნების ჩუეულების გამო“ (Ier. 43, 3v) სარგებლობდა ეფრემი კვირიკე ბერისადმი მიმართული ეპისტოლის შედგენისას (იხ. ზემოთ).

აღნიშნული სახეები, ფრაზები ბასილის კომენტარებიდან (და მასთან ფსელოსის მონოგრაფიიდან) არა მხოლოდ ფრაზეოლოგიური, არამედ შინა-არსობრივი წყაროა ეფრემ მცირის ეპისტოლისათვის, ტიპოლოგიურად მახლობელია მისთვის, რადგან ბერძნულ წყაროებში ისინი მოხმობილია გრიგოლის თხზულებათა სტილის დახასიათების კონტექსტში, ქართულ წყაროში კი — ამ თხზულებათა თარგმანების სტილის დახასიათებისას. ცხოველმყოფელი და სულიერი წყალი დასახ. ბერძნულ წყაროებში (ბასილი მინიმუსი, მიქაელ ფსელოსი) გულისხმობს გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის საღვთო წარმოშობას და მასთან, ამ სტილის სიცხადეს და სიადვილეს ლიტონი ერისათვის, რომელიც მიიღწევა „სწავლათაგანცა განზავებით“ (ბასილის მიხედვით). ეს გრიგოლისათვის დამახასიათებელი ერთ-ერთი სტილური ნიშანი და მეთოდია: პომილიის ჩანართებით — მცირე გავრცობებით თუ შენაკადი თემებით, ფრაზებით და სახეებით განზავებისა (ფსელოსის მონოგრაფიის მიხედვით — § 15, 20), რომელიც სწორედ რიტორიკული მაღალფარდოვნებისაგან არის განსხვავებული და სიადვილისა და სისადავისთვისაა დამახასიათებელი. ფსელოსი ამბობს: „ამ დიდი მამის გაჭიანურებული თხრობაც კი არ არის მომაბეზრებელი, როცა ამრავალფეროვნებს და განმარტავს მას [თავისი] სიტყვებით. იგი არ ფარავს ამას საუბრისას, არ აჰყავს თხრობა მაღალფარდოვნებამდე (ὕψιστον — მეტისმეტად მაღალი სტილი იგულისხმება) და არ ახვავებს ერთს მეორეზე“ (§ 15). „ზოგიერთი მის მიერ მიკვლეული ხერხის საშუალებით იგი ანაწევრებს სიტყვას და აერთიანებს, შეჰკრავს და შლის მას, უმოკლესს (βραχύτεστα) ავრცობს განყოფითა და სიტყვის განკვეთით, გაჭიანურებულს და გრძელს კვეცავს და დაჰყავს უმთავრესის მოკლე გადმოცემამდე. იგი თავისებურად (ახლებურად — ἁλυστοπρεπεί:) წყვეტს [აზრებს] და ქმნის მრავალრიცხოვან ნამატებს... განცალკევებულ აზრებს იგი აერთებს და ათანხმებს შემავსებელი და შემარიგებელი აზრებით და იყენებს მათ

დანაწევრებული თხრობის შემაერთებელ ნაწილად..." (§ 20). „როცა იწყებს ნათქვამის მოკლედ განმეორებას, დახვეწილი და ლაკონიურია (σύντομος), იქ კი, სადაც მას სურს სიტყვა გახადოს დასრულებული, მისი სიტყვა თავისუფალია და შეუბოჭავი" (§ 23).

ეს მეთოდი — სასულიერო თემის შესაბამისად მოექცეს სათქმელს — ახალია რიტორიკის ელინურ თეორიებთან შედარებით, იგი გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის მახასიათებელია და, ამდენად, საღვთო წარმოშობისად არის დასახული. გაფართოება-გავრცობა, პლეონაზმი და სხვა — აზრობრივი ფიგურებია, რაც გრიგოლის თხზულებათა სტილს ახასიათებდა³² და ნაწილობრივ, ეფთვიმე ათონელის თარგმანსაც (ეფთვიმესეული თარგმანის სტილისათვის დამახასიათებელი გავრცობები ამავე დროს ეგზეგეტიკური, განმარტებითი ხასიათისაა — იხ. ქვემოთ).

გრიგოლის სტილის ღირსებად ფსელოსი იმასაც სახავს, რომ იგი გასაგებია არა მხოლოდ განსწავლულთათვის, არამედ განუსწავლელთათვისაც (იხ. ქვემოთ). განუსწავლელთათვის, ლიტონი ერისათვის კი გრიგოლი, როგორც ჩანს, სპეციალურად ზრუნავდა (ბასილი მინიმუსის მიხედვით), როცა მრევლისათვის გახკუთენილ საღვესასწაულო სიტყვაში მიმართავდა სიცხადითა და სიადვილით განზავების მეთოდს (ამაზე ხაზგასმითაა ნათქვამი ბასილის კომენტარში, რომ გრიგოლმა ჯერ აღწერა, შემდეგ კი აღმოიკითხა კესარიის მახლობელ წმ. მამაის სახელობის ეკლესიაში ეს სიტყვა, სადაც ყოველი მხრიდან უამრავი ხალხი იკრიბებოდა). მაშასადამე, ლიტონი ერისათვის, მრავალთათვის საჭირო იყო უფრო ცხადი, ადვილი, მარტივი სიტყვა. სხვათა შორის, იმავე პრინციპითაა აგებული იერ. 2-ის ეფთვიმე ათონელისეული, დედნისაგან განსხვავებული თარგმანი³³. ეფრემის ეპისტოლის მიხედვითაც, გრიგოლის საღვესასწაულო ჰომილიების ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანი ასევე განზავებულია „წყალთაგან სულიერთა“, ანუ სიმარტივით — სიცხადითა და სიადვილით — პავლე მოციქულისეული სულიერად მოუმწიფებლებისათვის განკუთვნილი საკვების ანალოგიით.

როგორც ვხედავთ, ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობითი მეთოდი და სტილი (გამოყენებული გრიგოლის თხზულებათა მისეულ თარგმანებში — ეფრემის ანდერძის მიხედვით), ნაწილობრივ, თავად გრიგოლის თხზულებათა ზოგიერთი სტილური თავისებურების და მის მიერ გამოყენებული რიტორიკული მეთოდის მიმბაძველი გამოდის (რაზედაც საუბრობენ ბასილი და ფსელოსი). მხოლოდ ეფთვიმეს სიადვილით განზავების უშუალო წყაროა გრიგოლის ჰომილიათა კომენტარები — „რომელიმე თარგმანთაგან იცა წმიდისა სიტყუათა შინა განეზავა“ (Ier. 43, 3r).

ეს მოვლენა ადრეც იყო შენიშნული ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში. ეფთვიმეს თავისუფალი დამოკიდებულება სათარგმნი ტექსტისადმი („შემატებაჲცა და დაკლებაჲცა“ ან სიტყვაშემატება — „შემატებაჲ სიტყვისაჲ რეცა განმაცხადებლად ძალისა“ — A 24, 2v³⁴), ზოგჯერ გამოწვეული იყო ბიზანტიური რიტორიკის იმ წესებით, რითაც სარგებლობდნენ თავად ის ბიზანტიელი ავტორები, ვისაც თარგმნიდა ეფთვიმე ათონელი. ასე მაგალითად, იერ. 2-3-ის თარგმნისას იგი იყენებს კომპოზიციის ხელოვნებას, კერძოდ, ამ ხელოვნების კლასიკურისაგან განსხვავებულ ახალ, ქრისტიანულ კანონს (იხ. ზემოთ წარმოდგენილი გავრცობა-შემოკლებების გრიგოლისეული მეთოდი ფსელოსის მიხედვით). ამ ახალ მეთოდს ფლობდა სწორედ გრიგოლი³⁵. ასევე მაგ., ეფთვიმეს ანტიწარმართულ

დამოკიდებულებას სათარგმნი დედნისადმი და ანტიწარმართულ ჩანართებს გრიგოლის თხზულებებისა და მითოლოგიური კომენტარების თარგმანში პარალელი ეძებნება ისევე გრიგოლის თხზულებებისა და მათი კომენტარებისათვის დამახასიათებელი მხატვრული გამოსახვის პრინციპებში — თხრობის მანერაში³⁶.

ცხადია, ეფთვიმეს თარგმანთა სტილი — „წყალთაგან სულიერთა განზავება“ ბაძავს გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის ერთ-ერთ თავისებურებას — „სიცხადითა და სიადვილით (სწავლათაგან) განაზავოს“ ლიტონი მრევლისათვის, მრავალთათვის განკუთვნილი სიტყვა. ეს სტილური კავშირი სათარგმნსა და თარგმანს შორის ეფრემის ეპისტოლეში გამოკვეთილია თავად ტერმინით „განზავება“, რომლითაც იბმება კავშირი or. 44-ის კომენტარის აღნიშნულ ფრაზასთან, ასევე or. 2-ის ეფთვიმესეული თარგმანის ფრაზასთან და ა. შ. მაგრამ იმავე ეფრემის ეპისტოლეში ლიტონობის, სიადვილის ეს სტილური თავისებურება აზრობრივი კავშირით პავლე მოციქულის მეთოდამდე მიდის — ეფთვიმეს პავლესაგან ის ესწავლა, რომ „სიჩჩოებასა ჩუენისა ნათესავისასა სძითა ზრდიდა და მხლითა“. ამასთან, იგი ღვთისმეტყველის წიგნის ძლიერი ღვინის ურწყულობას განჰზავებდა წყალთაგან სულიერთა და ლიტონი ერისათვის გრიგოლის „სიტყუა-სიმოკლეს“ „სიტყუა-სივრცელედ“ გადააქცევდა („სიტყუა-სიმოკლე მოძღურისაჲ განაგრცის ლიტონისა ერისათვის“ — Ier. 43, 3r; „ვითარისა სიღრმისა და სიტყუამოკლეობისაგან ვითარად საკითხავად და განათლებად მიეწინეს“ — Ier. 13, 250r). ვფიქრობთ, საჭიროა განიმარტოს ეს კავშირი პავლე მოციქულს, გრიგოლ ღვთისმეტყველსა და ეფთვიმე ათონელს (მის თარგმანებს) შორის.

პავლე მოციქულის ეპისტოლეთა სტილი; გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა სტილი და ეფთვიმე ათონელის თარგმანთა სტილი მიქაელ ფსელოსისა და ეფრემ მცირის მიხედვით. პავლენის ძირითადი სტილური თავისებურება — საღვთო სისადავე (ἀκρίβεια) და დაფარული აზრი ზემოთ გვექონდა განხილული. ფოტიოსამდე ბევრად ადრე, სანამ იგი პავლენის სტილურ ღირებულებას დაასაბუთებდა, იოანე ოქროპირმა უწოდა პავლეს სამოციქულოს მისეულ განმარტებებში საუკეთესო და უმაღლესი სტილისტი³⁷. სისადავესთან ერთად სტილურ ღირებულებად განიხილავდნენ სიდიადესაც (იხ. ზემოთ ἀφελής და σεμνὸς χαράκηρ ან ἀκρίβεια და φειναιος).

ზემოთ განხილულ სისადავე-სიდიადესთან ერთად პავლენის სტილის მეორე უმთავრესი მახასიათებელია ლაკონიურობა. შეფარდებითი სიმოკლე ადრექრიტიანული სიტყვიერი ფორმებისა ახლოსაა სიტყვის სიცრუის, ამოების ეკლესიასტესეულ გაგებასთან („ვერ შემძლებელ არს კაცი სიტყუად“ — ეკლ. 1, 8: „იყუენედ სიტყუანნი შენნი მცირე“ — ეკლ. 5, 1)³⁸. მეორე მიზეზი პავლენის სტილის ლაკონიურობისა, ისევე როგორც მთლიანად ახალი აღთქმისა, ის არის, რომ მისი მიზანია გამოცხადება და არა დარწმუნება. დარწმუნება მოითხოვს გრძელ საუბრებს და არგუმენტებს, გამოცხადება კი — მოკლე სიტყვას³⁹. ამისი ერთ-ერთი მიზეზი აგრეთვე ადრესატთა ლიტონობაც უნდა იყოს. აი, რას ამბობს გრიგოლ ღვთისმეტყველი პავლეს სტილის ამ თავისებურებაზე: „ქადაგი იგი და დამამტკიცებელი სიტყვსა შემოკლებულისა, მოწაფე და მოძღუარი მეთევზურთა (ὁ τοῦ συστειμμένου λόγιος κηρὺς καὶ βαπτιστής — or. 27, § 1, PG 36, col. 12 A 3-13. A 292, ფ. 613-614).

მესამე ასევე ძირითადი თავისებურება პავლენის სტილისა სიცხადეა, რომელიც იქმნება მისი სტილის — სიტყვის თანდაყოლილი საღვთო მშვენებით და არა რიტორიკული ხელოვნებით (τέχνη-თი). თუმც მკვლევართა აზრით, პავლენისთვის არც ესაა უცხო. Εἰσθημὸς καὶ οὐκ ὁμοειρὸς — სიცხადე და სიმყარე სტილისა აუცილებელია განსწავლულთათვისაც და განუსწავლელისთვისაც — რიტორიკული ხელოვნების ზედნათათვის და საღვთო აზრების მსხენელთათვისაც (შდრ. „ეგრეცა თქვენ ენისა მიერ უკუეთუ არა გამოცხადებულად სიტყუაჲ იგი (εἰσθημὸν λόγον) გამოსცეთ, ვითარ საცნაურ იქმნეს თქუმული იგი? რაჟეთუ იყვნეთ, ვითარცა პავროსა ჰეტყუელი“ — I კორ. 14, 9)⁴⁰.

ფოტიოსმა ჩამოაყალიბა პავლეს სტილის სისადავის ქრისტიანული კანონი — არც ზედმეტი ატიციზმები და არც მეტისმეტი უბოალოება. მან ცხადყო მისი როგორც საღვთო სიღრმე, ისე ლიტერატურული ბრწყინვალება⁴¹; აგრეთვე ბუნებრივი მშვენიერება და ამალღებულობა, დაფარული ჭეშმარიტების დიდებულად და ცხადად გამოხატვა. სხვანაირად იგი იუდეველებზე და ათენელებზე შთაბეჭდილებას ვერ მოახდენდა.

რა იყო გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა სტილის არსებითი თავისებურება? — ეს იყო ადრექრისტიანულ თხზულებათათვის დამახასიათებელი საღვთო სისადავე, შერწყმული კლასიკური რიტორიკის ხელოვნებასთან (ახგვარი უჩვეულო შერწყმა ბიზანტიური ლიტერატურისა და რიტორიკის თეორიისათვის დამახასიათებელი ანტინომიურობიდან გამომდინარეობდა — იხ. ზემოთ)⁴².

ფსელოსის მიხედვით, გრიგოლთან ყველგან იგრძნობა ენაწყლიანობა და სიტყვის დიდებულება (ὑψηλολογία — მაღალი სტილი ან მაღალფარდოვანი მეტყველება — § 13; ὁ τὸν λόγον ἔχει — სიტყვის დიდებულება — § 20), რომელიც, როგორც გამოსახვის ფორმა, უმაღლესი სულიერი აზრის შესაფერისი გამოხატულებაა. მასთანვე იგრძნობა ბუნებრივი სიდიადე და სადა მშვენიერება (τὸν ἀπλὸν — § 3, შდრ. ἀφελή — § 9; ἀνεπιδέσσειον καὶ λλοῖς — § 20; εὐαριμεία — (ენობრივი) სისადავე — § 23). ასეთი სტილი წარმოშობით უვნებო და მოუკაზმველია (უფიგურო — ἀσχηματιστοῖς — § 20). იგი უპირატესობას ანიჭებს სულიერ მხარეს, ბუნებრივად განმარტავს და არსად არ იყენებს საგანგებოდ მოძიებულ სიტყვებს (ἐπιτετηδευμένοις λόγοις — § 20). აქ არ ჩანს ზრუნვა რიტორიკაზე, თუმცა კი მისი სიტყვა სავსეა რიტორიკის ფერებით (§ 12).

ფსელოსმა შეაჯამა თავისი შეხედულება გრიგოლის სტილის შესახებ და დაახასიათა იგი, როგორც მაღალფარდოვანი სტილი. წმ. გრიგოლის ნაწერებში გაერთიანებულია ყველანაირი კლასიკური სტილი — დაბალი, შუა, მაღალი, რადგან მისი სტილის მახასიათებელი მრავლის ერთქმნაა (§ 2, 7, 16, 21). ამასთან, ტერმინით ἀπλός (სისადავე, სადა, არახელოვნური, მოუკაზმველი მშვენიერება), ვფიქრობთ, ფოტიოსიც და ფსელოსიც გამოხატავენ საღვთო წერილისა და ქრისტიანული ლიტერატურისათვის დამახასიათებელ თვისებას. ამ თვალსაზრისით, ἀπλότης სტილთა სახეობებზე მაღლა დგას და მისგან განცალკევებულია. ფსელოსი ამბობს, რომ გრიგოლი „წარმართავს ჰომილიას სადად (ἀπλῶ) და სიტყვის ხელოვნების მიერ (τέχνη) წინასწარშემუშავებული ხერხების გარეშე (ἀμειβόμενος), მაგრამ მაინც მეტად დახელოვნებულად (ἐντέχως) — § 23). ფსელოსის მიხედვით, ამ წმ. მამამ შეუთავსებელი შეათავსა (§ 20).

გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის თავისებურება სწორედ შეუთავსებელის შეთავსებაშია, ანუ კლასიკურ და ქრისტიანულ სტილთა თეორიების (მაღალფარდოვნებისა და სისადავის) შერწყმაშია. მისი საღვთისმეტყველო სტილის მშვენიერება ბუნებრიობაშია, ქრისტიანულ სისადავეშია, რომელიც სიტყვაკაზმულობაში სასიამოვნოდ გადადის, ბუნებრივია და სიტყვაკაზმულიც ერთდროულად (§ 12). ეს ორი მომენტი შეუმჩნევლად თანაარსებობს გრიგოლის ნაწერებში. ამიტომ იგი განსწავლულისთვისაც და განუსწავლელისთვისაც ერთნაირად სასურველია: მიესადაგება უმრავლესობის გაგებას და უმრავლესობის გაგებაზე ამალღებულია — იგი ესმით როგორც რიტორიკის მცოდნეთ, ისე ოდენ მოძღვრების შინაარსის აღმქმელთაც (§ 15-16, 21).

ფსელოსი საუბრობს გრიგოლის თხზულებათა სტილური და შინაარსობრივი სიცხადის პრობლემაზე. გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის ღირსებაზე — სისადავესა და სიღრმეზე (სიმაღლეზე) ერთდროულად, რომელიც თითოეულისათვის იმდენადაა გასაგები, რამდენის მიღებაც მას შეუძლია, რადგან მიუწვდომელი საღვთო აზრის სიღრმე სტილის სისადავეითაა გადმოცემული. მეორე მხრივ კი, გასაგებია დაფარულის გრიგოლისეული განმარტება (§ 21). გრიგოლის თხზულებათა ბუნდოვანება განსხვავდება იმ სიძნელეებისაგან, რომლებიც წარმართ ავტორებთან გვხვდება და ამ ავტორების შეცდომებს უკავშირდება (არისტოტელე და არისტიდე ძალიან მოკლედ წერდნენ და ისინი გაუგებარნი არიან ენობრივი გამოხატულების გამო. პლუტარქე გაუგებარია არა ფორმის მიხედვით, არამედ საგნის — მოძღვრებათა აღრევის გამო და ა. შ. (§ 21).

გარდა გრიგოლის ნაწერების სიღრმე-სისადავის ერთდროულად განხილვისა, როგორც მაღალფარდოვნებისა და ამავე დროს სიცხადე-სინათლისა, ფსელოსი განიხილავს აგრეთვე გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის სხვა ღირსებებსაც. ელინური რიტორიკის შესაბამისობის ცნების (πρόπον) საწინააღმდეგოდ, რომლის მიხედვით, დიადზე ამალღებულად ხამს საუბარი და მდაბალზე დამდაბლებულად, გრიგოლთან საღვთო ჭეშმარიტება, დოგმატები და უბრალო ბიბლიური ამბები ერთნაირადაა წარმოდგენილი: „ფილოსოფიას მან პატივი მიაგო სიტყვათა კეთილხმოვანებით და მჭევრმეტყველებით, თავისი ორატორული ენა კი გონების აღვირით მართა. დოგმატთაგან მაღალსა და ძნელად გამოსათქმელზე ისე ხატოვნად საუბრობს, როგორც ვარდთა სილამაზეზე, ხოლო ისტორიულ თუ მომხდარ ამბავთაგან მოხმობილი უმდაბლესი თემებისადმი სულიერი მნიშვნელობის მინიჭებით იგი მაღალფარდოვან მეთყველებას გვთავაზობს. ამიტომაც რომ იგი ზოგჯერ არ გაურბის საყოველთაო სახელებს, არამედ მის სიტყვებში გვხვდება მართანი და მარიაშები, პეტრენი და სიმონები და ისინი იხსენებიან ხან ჭვრეტითი მნიშვნელობით, ხან კი, საგულეებელია, რომ რჩებიან ისტორიის საზღვრებში. ამიტომ როგორც შეგონებაში, მათში სხვა რამ დაფარული აზრი იგულისხმება, ზეციურზე დაუნჯებული გონება საკითხს წარმოადგენს სხვა რამედ და მდაბალს ხედავს ამალღებულად (σφηλὸν οὐρανόν τε τὰ πτωχόν — § 13).

გრიგოლთან ჩვეულებრივი, ყოველდღიური, უბრალო თემები სულიერ, ანაგოგიკურ, აღყვანებით მნიშვნელობას იძენენ, მდაბალი ამალღებულია. ასე რომ მაღალფარდოვანი მეთყველება (σφηλαλισμός) აქ ჩვეულებრივი თემის ანაგოგიკური შინაარსის გამოსატყულებაა (ფსელოსის ტრაქტატში კლასიკური რიტორიკა-ფილოსოფია და ქრისტიანული ეგზეგეტიკა, როგორც

წყაროები, ერწყმიან ერთმანეთს). გრიგოლთან ეს არ იღებს თხრობის გარეგნული მაღალფარდოვნების სახეს, არამედ აქ საუბარია აზრის, შინაარსის მაღალფარდოვნებაზე (§ 13). სხვაგან ფსელოსი ამბობს, რომ გრიგოლს გაჭიანურებული და გამრავალფეროვნებული თხრობაც კი არ აჰყავს მაღალფარდოვნებამდე (§ 15), აქ კი უკვე საუბარია თხრობის გარეგნულ მაღალფარდოვნებაზე. ეს იმიტომ, რომ საღვთისმეტყველო სტილი სტილის ყველა სახეობაზე თუ დონეზე აღმატებულია და მათ ჩარჩოებში არ თავსდება (§ 2, 3, 6).

გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის სიცხადე-ბუნდოვანებაზე, სიღრმე-სიმაღლესა და სისადავეზე ერთდროულად, ორგვარ აზრზე — საჩინოსა და დაფარულზე ფსელოსი საუბრობს როგორც ერთიანზე, რადგან გრიგოლის სიტყვის ალეგორიულობა გულისხმობს ორგვარი აზრის თანაარსებობას — საიდუმლო დოგმებისა და ისტორიული თხრობებისა, ფარულისა და ცხადისა: „სიტყვებში იგი ნათელია (σφής), როგორც ნებისმიერი სხვა, თუმცა თითქმის ყველასთვის გაუგებარიცაა ამავე დროს. გაუგებარია არა იქ, სადაც დაფარულად გვიცხადებს ღვთისმეტყველებას, არც იქ, სადაც დოგმატის საშუალებით იმავდროულად საცნაურს გვიხდის მას, არამედ იგი მკითხველისთვის გაუგებარია იქ, სადაც წარმოდგენილი აზრი უბრალოა, სიტყვა დაწმენდილია და მკაფიო (§ 21), თუმცა მასთან მრავლად არ არის დოგმატური დამოძღვრებები და ყველგან სიცხადეზე ზრუნავს, მის თხზულებებზე მაინც განმარტებათა მრავალი წიგნი შეითხზა, მათ შორის ფსელოსისაც (§ 22). უმაღლეს დონეს აღწევს იგი სისადავით (τῇ εὐκρίτει) და არსად სცილდება სიცხადეს (τὸν σφαινόν)... ბევრ თავის პომილიაში მან ორგვარი აზრი შეურწყა ერთმანეთს — საჩინო და ფარული — და სურს განმარტოს, რაც დაფარა და ვრცლად წარმოადგენს საკითხს, რათა აიცილოს [განსხვავებული] ცდები. მისი სიტყვები ორაზროვანია, ისე რომ, ერთის აღნიშვნაც შეუძლიათ და მეორისაც... იგი ვერ ბედავს სრულყოფილად იმსჯელოს საიდუმლო დოგმებზე მსმენელთა აღქმის უნარის გამო და გადადის ისტორიულ თხრობებზე, ამასთან აქვე ალეგორიულად გამოხატავს მას, თუმცა არ ხსნის ალეგორიას (§ 23).

თანამედროვე მკვლევართა მიხედვით, გრიგოლის ნაწერებში შერწყმულია კლასიკური ატიკური სტილი, როგორც *ἀγῶς πειραιῆς* და *ἄρχαι-ის* (ძველების) მიბაძვა და მასთან „აზიანური“ სტილი, როგორც *ἀγῶς ἄφελῆς* (ე. ი. გრძელი, დახვეწილი და მაღალფარდოვანი პერიოდები; ასევე მოკლე, სადა პერიოდები). ამასთან, გრიგოლის ენასა და სტილს ძალზე არქაული ხასიათი არა აქვს, იგი ზომიერია, რადგან კლასიკურ ატიკურ ლექსიკონთან შერეულია კოინეს ახალი ლექსიკა. კლასიკური ლიტერატურული სახეები და ბიბლიური სახეები (როგორც დასავლურ-აღმოსავლური) აქ ერთმანეთს ენაცვლება. შესაბამისად, რიტორიკული სტილი და ევანგელური სისადავე თანაარსებობს გრიგოლის ნაწერებში. ამდენად, მიჩნეულია, რომ გრიგოლმა დაამყარა სტილის მოქნილობა (ყველანაირი სტილის ფლობით) და ჭეშმარიტი სისადავე თავის თხზულებებში⁴³.

გრიგოლის თხზულებათა სტილის ზემოთ განხილული ანტინომიური თავისებურებანი, „ფორმობრივად ყველასათვის სასმენად განკუთვნილი პანეგირიკული სტილი და არსობრივად რთული, ძნელად შესამეცნებელი პომილიები“⁴⁴, ბერძნულ დედანში ერთ მთლიანობად წარმოდგენილი, მათ ქართულ თარგმანებში — ეფთვიმესა და ეფრემის თარგმანებში — თითქოს ორადაა გაყოფილი. სისადავე, სიცხადე, როგორც შინაარსობრივ-აზ-

რობრივი, ისე ენობრივი (როგორც ვთქვით, გრიგოლის თხზულებების სისადავე-სიღრმე განუყოფლად განიხილება). ბუნებრივი, სადა, მწყობრი ენა და მისი ხატოვანება უფრო ეფთვიმეს თარგმანებშია დაცული, ხოლო თეოლოგიური სიღრმე და მისი ლაკონიურად გადმოცემა („სიტყუა-სიმოკლე“). სტილის მაღალფარდოვნება და რიტორიკული სამკაულები, სიტყვის რიტმიზაცია და სხვა კი — ეფრემის თარგმანებში⁴⁵. ამასთან, როგორც ე. ჭელიძე აღნიშნავს, ეფრემის თარგმანი ბერძნულთან მაქსიმალური სიახლოვის გამო ფორმობრივად (ტიქსტობრივადაც) მეტად რთულია და ფორმითვე იმიჯნება მარტივად მსმენელთაგან (ლიტურგიკული ფუნქცია მას არ უნდა დაკისრებოდა, რადგან ეფრემის მიხედვით, განკუთვნილია „იშუთ ვიეთთესმე გულისკმისმოფელთათეს“⁴⁶). ასე რომ, ეფთვიმე ამ შემთხვევაშიც გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის გარკვეული თავისებურებების მიმდევარია, ისევე როგორც ეფრემი. როგორც აღნიშნავენ, გრიგოლის თხზულებათა ორი თარგმანი ორგვარი საღვთისმეტყველო წვდომის ნიმუშია — სულიერად ჩვილთათვის და მომზადებულთათვის⁴⁷.

გრიგოლის თხზულებათა ქართული თარგმანებისათვის დამახასიათებელი ეს გაორება — სიცხადე და სიღრმე უჩვეულო რომ არ არის და ერთი და იმავე თხზულების სხვადასხვა სტილური დონის რედაქცია რომ თავად ბერძნული მწერლობისთვისაა დამახასიათებელი, ამას ცხადყოფს დიმიტრი თესალონიკელის მეტაფრასულ ცხოვრებაზე დართული ეფრემის ანდერძი: „არა თუ ამისთვის დაწერილ არს, ვითარცა უმეტესსა რასმე მეტყუელი პირველისსა, გარნა რამეთუ ყოველთავე ამათ დიდთა მოწამეთა ორ-ორი აქუს წამებაჲ — უძუელესი და უახლესი. არა თუ უმრუდესი და უმართლესი, არამედ უცხადესი და უღრმესი. ეგრეთვე აქუნდენ ამასცა მეორე ესე პირველსავე თანა, რამეთუ ესე ბერძენთაცა ესრეთ აქუს, რაჲთა რომელიცა ვის სთნდეს, მას იკითხვიდეს...“ (S 384, XI-XII სს. კრებული, გვ. 488)⁴⁸.

რაც შეეხება საკუთრივ ეფთვიმე ათონელის თარგმანთა სტილს, მისი სისადავე-სიცხადე-სინათლე, „სიტყუა-სივრცელე“ ეფრემის მიერვე იყო დახასიათებული და ქვემოთაც თანდათან წარმოჩნდება გრიგოლის თხზულებათა და პავლენის სტილთან მიმართებაში (ეფთვიმეს თარგმანი, „სიტყუა-სივრცელით“ (Ier. 43, 3r), „სიცხადითა და სიადვილით“ (Ier. 44 კომ. A 109, 205r) განზავებული, „საკითხავად და განათლებად“ (Ier. 13, 250r) არის განკუთვნილი, ანუ განმანათლებლური, საყოველთაო-საეკლესიო დანიშნულება აქვს, ეფრემისაგან განსხვავებით). მაგრამ აქ აღსანიშნავია ერთი უმნიშვნელოვანესი გარემოება. ეფრემის შეფასებით, ეფთვიმეს „მადლითა სულისა წმიდისაჲთა კელეწიფებოდა შემატებაჲცა და დაკლებაჲცა“ (A 24, 2v)⁴⁹. (აქ იგულისხმება როგორც კომპოზიციური, ისე სტილური კლება-მატება). უმნიშვნელოვანესია ის, რომ ეფთვიმეს მთარგმნელობითი და სტილური თავისებურება, სისადავისთვის განკუთვნილი კლება თუ შემატება იქმნებოდა სულიწმიდის მადლითა და შთაგონებით. მას აგრეთვე „პავლესაგან ესწავა ესე“, რომ ლიტონი ერისათვის თარგმანი სიცხადით განეზავებინა კომენტართაგან („თარგმანთაგან“) ჩართული განმარტებებით, ანუ ვრცელმეტყველებით განემარტა გრიგოლის

„ღრმახეტყველება“ (ე. ჭელიძე). ასევე სულიწმიდის შთაგონებით იქმნებოდა პავლენის სტილის სისადავე ლიტონთათვის (იხ. ზემოთ). ორივე — პავლეს და ეფთვიმეს იმთავითვე ემიჯნებოდა რიტორიკას, მის უარყოფით შინაარსს — გადაჭარბებულ მჭევრმეტყველებას. ასეთი რიტორიკული სტილისაგან თავის დასაღწევად ეფთვიმე განმარტებითი სიტყვაშეგების გვერდით სიტყვანაკლებობასაც მიმართავდა — რიტორიკული სამკაულებისა და დეტალებისაგან, პასაჟებისაგან განტვირთვას⁵⁰. ასე რომ, წინასწარვე შეიძლება ითქვას — ეფთვიმე პავლეს ბაძავს არარიტორიკულობით, სისადავით, რითაც ემიჯნება ეფრემის თარგმანს, რომელიც სწორედ გრიგოლის თხზულებათა ფილოსოფიურ-რიტორიკული დეტალების დამუშავებას ისახავდა მიზნად⁵¹.

ბაძვის ცნების ახალი, ქრისტიანული ასპექტის ერთნაირი მოაზრება მიქაელ ფსელოსთან და ეფრემ მცირესთან. ამგვარად, მიუხედავ იმ საკითხამდე, თუ რაში გამოიხატება ეფრემის ეპისტოლის განხილული მონაკვეთის კავშირი ფსელოსის ტრაქტატთან და პავლეს ანალოგიის მოხმობით ბაძვის პავლესეულ ცნებაზე. ანუ სტილის ახალ, ქრისტიანულ კანონზე მინიშნება.

თუ დავუკვირდებით ეფრემის ეპისტოლის განსახილველი მონაკვეთის ფრაზას „და პავლესგან ესწავა ესე“ (Ier. 43, 3r), ვნახავთ, რომ პავლე აქ მარტო წყაროს დამოწმება კი არაა წინა ფრაზაში ნახსენები სულიერი საკვების შესაფერისად შერჩევის შესახებ, რომელსაც მოსდევს ხსენებული დამოწმება, არამედ ვფიქრობთ, სტილური ღირებულებითაა დატვირთული ისევე, როგორც ფსელოსის ტრაქტატში („ბაძავს თავის პავლესო“) და ბაძვის ცნების ახალ ასპექტზე, სტილის ახალ, ქრისტიანულ კანონზე — შინაარსობრივ და ფორმობრივ საღვთო სისადავეზე (επιλογία) მიმანიშნებელია; რადგან იგი ნახმარია ერის ლიტონობის, სიწრფოების, ურწყული ღვინის წყლით განზავების და მოძღვრის — გრიგოლს სტილის გადმოცემის თუ გადასხვაფერების კონტექსტში, ე. ი. გრიგოლის თხზულებათა თუ მათი თარგმანების სტილზე მსჯელობის კონტექსტში. შევეცდებით უფრო თვალნათლივ ავხსნათ ნათქვამი.

ეფრემის ეპისტოლის ფრაზას Ier. 43-ში „და რამეთუ მას პავლესაგან ესწავა ესე“ Ier. 13-ში ენაცვლება იმავე შინაარსის ფრაზა „პავლეს მსგავსად სძითა მზრდელისა ჩუენისა სიჩროებისა“ (ანდერძები სრულად იხ. ზემოთ). სწავლება ვისგანმე, მიმსგავსება ვისიმე და ბაძვა ერთი მნიშვნელობის ცნებებია. პავლეს ბაძვა, მიმსგავსება თავისთავად გულისხმობს ბაძვის ცნების პავლესეულ, ანუ ქრისტიანულ გაგებას. (შდრ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის მოკლე განმარტებები ქრისტიანული დოგმებისა და ცნებებისა ლექსში „საზღვარნი ზრქელკერძობითნი“ (c. I, 2, 34. vv. 79—81): „ბაძვაჲ“ (ζηλός) — მსგავსებაჲ (μimήσις) და სხუა უკურნებელი, სიყუარულისა წარსლეჲ უცხოოდ სურვილად, უწოდენ ამას შურის მიმსგავსებად (ζηλοῦσαν) ძუელნი“ (S 2568, 59v). ფსელოსის ტრაქტატის მიხედვით, იგი ლიტერატურულ-თეორიული შინაარსით, როგორც ვნახეთ, გულისხმობდა საღვთო შთაგონების, საღვთო სისადავის, საღვთო ცხოველი სიტყვის უბრალოების ბაძვას. ასევე პავლეს ბაძვის კონტექსტში განიხილავს მიქაელ ფსელოსი გრიგოლის სტილს. როცა ფსელოსი გრიგოლზე ამბობდა: ბაძავს თავის პავლესო, ან ზემოთ ცხოველმყოფელ წყაროსო, — იგი გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილს ეხებოდა, რომელიც ზემოთ დავახასიათეთ. როცა ეფრემი ამბობს ეფთვიმეზე, რომ მას პავლესგან ესწავა ან პავლეს მსგავსად სძით გამოზარდა ლიტონი ქართველი ერის სიჩრებო

(იმით, რომ მოძღვრის „სიტყუა-სიმოკლე“, ლაკონიური სტილი განაგრცო და განაზავა კომენტირებით, ანუ „ღმრთისმეტყველებისა სიტყუათა მიფარულება... სხუებრ შეეცვალა“, იგივე „სიტყუა სივრცელით და განათლებით“ (Ier. 43, 3v; შდრ. Ier. 13, 250r), ანუ ანალოგად რომ მოვიხმოთ „ფილოთეონ ისტორიის“ ანდერძი, — „სიტყუათა მარტივობით“ — (A 689, 187v), მაშინაც, რა თქმა უნდა, იგი გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა და მათი თარგმანების სტილს ეხებოდა. ასე რომ, ამ კონტექსტში, ვფიქრობთ, პავლესაგან სწავლება ან მისი მიმსგავსება, გარდა წყაროს დამოწმებისა, უნდა გულისხმობდეს აგრეთვე პავლეს ბაძვას, მის სტილთან მიმსგავსებას. პავლეს მსგავსება თუ მისგან სწავლა ჩვილი ერის სძიოთ გამოკვებაზე ეფრემის ეპისტოლე-ანდერძში (Ier. 43-ში და Ier. 13-ში) რომ პავლეს სტილის სისადავის ბაძვას გულისხმობს, ცხადყოფს ზემოთ განხილული „ფილოთეონ ისტორიის“ ეფრემისეული ანდერძიც, სადაც განმარტებულია პავლესეული სძის სიმბოლიკა სწორედ როგორც სტილის სისადავე — „სიტყუათა მარტივობა“. ამ თარგმანში ეფრემს, მისივე სიტყვით, სიტყუათა სიღრმე არ შეუცვლია და არ გაუმარტივებია მათთვის, რომელნიც უკვე დიდი ხანია იზრდებოდნენ „სძითა სიტყუათა მარტივობისაჲთა“ (A 689, 187v).

პავლეს საბაძავი ეფთვიმეს აქვს არა მხოლოდ სწავლების, მოძღვრების მეთოდი, რომ დროის, ეპოქის მოთხოვნათა შესაბამისად ჯერ რძე მიაწოდა სულიერად ჩვილ ერს, რომელიც შემდგომ მტკიცე საზრდელის მოქენე გახდა, არამედ, ვფიქრობ, პავლეს ბაძავს ეფთვიმე სტილის სიადავითაც — „სიტყუათა მარტივობით“, მაღალი საღვთო აზრის უბრალოდ გადმოცემით, სიცხადით.

პავლეს ბაძავს, ფსელოსის მიხედვით, გრიგოლიც თავისი საღვთისმეტყველო სტილით, რომელიც პავლესეულ სტილურ სისადავესთან ითავსებდა რიტორიკულ დახვეწილობას და მაღალფარდოვნებას თავის თავში.

„სიტყუა-სივრცელე“ და „სიტყუა-სიმოკლე“ რიტორიკაში. პავლეს და გრიგოლის ანალოგიით ეფთვიმეს სტილის სისადავე გამოწვეული იყო შემდეგი მიზეზებით:

1. ბუნებრივია, უპირველესი მიზეზი თავად საღვთო სისადავის ბაძვის სურვილია შინაარსობრივ-ფორმობრივი ასპექტით, რადგან საღვთო სისადავე დასახულია საღვთისმეტყველო სტილის უმთავრეს მახასიათებლად და ქრისტიან ორატორთა ბაძვის უპირველეს საგნად ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში. ამიტომ ეს სურვილი გააჩნია როგორც გრიგოლს, ისე ეფთვიმეს, რათა პავლესავით უბრალოდ, სადად, ცხადად გადმოსცენ ზემოთაზრი. გრიგოლი, რომლის საღვთისმეტყველო აზრი მეტად ღრმაა, ერთმანეთთან ათავსებს ამ სისადავეს და კლასიკური და რიტორიკული ხერხების დახვეწილ და ორიგინალურ ფლობას (ფსელოსის მიხედვით), რითაც იგი, როგორც ზემოთ ვთქვით, ორივე სახის მკითხველისათვის (განუსწავლელისთვისაც და განსწავლულისთვისაც) გასაგებია.

2. სისადავის მეორე მიზეზი ეპისტოლეთა თუ ჰომილიათა ადრესატების სიჩრება-ლიტონობაა. ამ მიზეზს ემორჩილება როგორც პავლე, ისე გრიგოლი და მისი მთარგმნელი ეფთვიმე. პავლენის სტილის უბრალოება, სისადავე, ლიტონობა მასში საღვთო სისადავის თავისთავადობის გარდა გამოწვეული იყო არა მარტო იმით, რომ თავად პავლე იყო „უმეცარი“, ანუ განუსწავლელი, როგორც თვითონ უწოდებდა თავის თავს, თუმცა კი ფლობდა უმაღლეს საღვთო სიბრძნეს (იხ. ზემოთ II კორ. 11, 6), არამ. მაყნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1998, № 1 — 4.

მედ გამოწვეული იყო მისი ეპისტოლეების ადრესატთა სიჩიოებითაც. გავიხსენოთ, თუ ვინ იყვნენ მისი ადრესატები — ებრაელთა გარდა ესენი იყვნენ ის წარმართი ხალხები (რომაელები, კორინთელები, გალატელები, თესალონიკელები, ეფესელები და სხვ.), ვისაც საღვთო სიტყვა არასოდეს სმენია; წარმართები, რომლებიც, როგორც ვთქვით, შესაძლოა, განათლებულნიც იყვნენ. მჭევრმეტყველებაში გაწაფულნიც, ამსოფლიური სიბრძნის მფლობელნიც, მაგრამ საღვთო წერილის სულიერი შინაარსი, საღვთო სიბრძნე, რომელიც ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მიხედვით აღემატება კაცობრივ სიბრძნეს, სრულიად დაფარული იყო მათთვის. ამიტომ უყენებს პავლე ებრაელებს უფრო მაღალ მოთხოვნებს, რადგან მათ თავიდანვე გააჩნდათ საღვთო სიტყვა — სიბრძნე, მაგრამ ვერ მისწოდნენ მას, რადგან არ სცნეს მაცხოვარი. თქვენ შეგეფერებოდით მოძღვარი ყოფილიყავით, მაგრამ თავიდან გჭირდებათ განსწავლა საღვთო სიტყვის დასაწყისით, ე. ი. სძითო, — ეუბნება იგი მათ (ებრ. 5, 12). მაშასადამე, სტილის სისადავე — სიტყვის სიმარტივე განსაზღვრულია აგრეთვე მისი დანიშნულებით ლიტონი ერისათვის — სულიერად ჩვილთათვის.

მართალია, გრიგოლ ღვთისმეტყველის და კაპადოკიელთა სტილი მაღალფარდოვანი კლასიკური სტილის ნორმებში ექცევა, მაგრამ იგი (გრიგოლი) ზოგჯერ პავლესავით იქცევა ლიტონი მსმენელისათვის. ფსელოსის მიხედვით, გრიგოლიც პავლესავით სიღრმეს სიადვილის მიღმა იტოვებს, „ზეშთა საგანძურში“ იტოვებს ძნელად გამოსათქმელ სათქმელს, ზოგჯერ კი, ბასილი მინიმუსის მიხედვით, სიცხადით და სიადვილით აზავებს ლიტონი ერისათვის წარმოსათქმელ სიტყვას მსმენელთა აღქმის უნარის განსხვავებულობის გამო. საყურადღებოა, რომ გრიგოლი, ღვთისმეტყველის წოდებით შემკული (იოანე ღვთისმეტყველის შემდეგ), მაღალი მცოდნე ღვთისმეტყველებისა, ფსელოსის მიხედვით, მეტად ცხადად გადმოსცემს უმაღლეს, ძნელად გამოსათქმელ საღვთო დოგმებს, ხოლო პირიქით, უბრალო თემებისადმი სულიერი მნიშვნელობის მინიჭებით მაღალფარდოვან მეტყველებას გვთავაზობს და ა. შ. (იხ. ზემოთ).

ამასვე იქმს ეფთვიმე ათონელი („რამეთუ მაშინ ჩუენი ნათესავი ლიტონ იყო და ჩჩვლ“ — Ier. 43, 3r). ეფთვიმეც მაღალი მცოდნეა ღვთისმეტყველებისა, რაც არაერთგზისაა ხაზგასმული ეფრემის ანდერძებში, განსაკუთრებით ეპისტოლის იმ ადგილას, სადაც იგი ასევე ეფთვიმეს წვლილად მიიჩნევს გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ძირითადი ნაწილის — ღვთისმეტყველების („ყოველი მჭელის“) გადმოღებას, ანდა ლომებრიობით, ანუ სტილური თვითმყოფადობით ახასიათებს ეფთვიმეს თარგმანებს, როცა საკუთარ თარგმანებს „კუვილთა აკრეფას“ ან ციდამტკაველის პრიმიტიული ბაძვის ნიჭს ადარებს და მხოლოდ ფილოსოფიური დეტალების და რიტორიკული სამკაულების დამუშავებას მიაწერს⁵². ეპისტოლეში ეფრემი ეფთვიმეს მოწაფედ თვლის თავს, მაგრამ ლიტონი ერისათვის ეფთვიმეც პავლეს ანალოგიით და გრიგოლის ზოგიერთი სტილურ-რიტორიკული ხერხის მიბაძვით მიმართავს სისადავესა და უბრალოებას (იხ. ზემოთ).

შედეგი კი ის არის, რომ როგორც პავლეს ეპისტოლენია საყოველთაო ეკლესიისათვის განკუთვნილი, ისევე ეფთვიმეს თარგმანი, ეფრემის შეფასებით, „ყოველთა ეკლესიათა ზედა განფენილი ბრწყინავს“ (Ier. 43, 3v). როგორც პავლეს ეპისტოლეთა გარეგნული სისადავე იტევს საღვთო სიბრძნის სიღრმეს, ისევე ინახავს გრიგოლის მოძღვრების სიღრმეს ეფთვიმეს თარგმანის გარეგნული უბრალოება. როგორც მოგვიწოდებს ბაძვის პავლე-

სეული ცნება უმაღლესის, ზემოთა შინაარსის ბაძვისაკენ, ისევე ბაძავს და გამოხატავს ეფთვიმესა და მასთან, ეფრემის თარგმანიც გრიგოლის საღვთო სიბრძნის მაღალ დაფარულ შინაარსს.

3. მაშასადამე, გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის ერთ-ერთი უმთავრესი მახასიათებელი, როგორც ზემოთ ვნახეთ, პავლეს სიმარტივის, მოუკაზმველი, არარიტორიკული სტილის ბაძვაა. ეფთვიმე კი ბაძავს ერთდროულად ამ სიმარტივით პავლესაც და ნაწილობრივ გრიგოლსაც. პავლეს ბაძვის საფუძველი გრიგოლისთვისაც (და ეფთვიმესთვისაც) სიცხადესიადვილება (*ἀπλοτης, ὁμοφυνεία*), რომელზედაც დაფუძნებულია გრიგოლის, და შესაბამისად, ეფრემის თარგმანის ლაკონიურობა („სიტყუა-სიმოკლე“) და ეფთვიმეს „სიტყუა-სივრცელე“ (იხ. ზემოთ ეფრემის ეპისტოლე).

აი, აქ შეიძლება ერთი შეხედვით შეუსაბამობა მოგვეჩვენოს ბაძვის საგნის, ე. ი. პავლენის სტილის სისადავესა და მიმბაძველის (ამ შემთხვევაში ეფთვიმეს თარგმანის) სისადავეს შორის. პავლეს სისადავე ლაკონიურია, ეფთვიმესი — ვრცელი. ეფრემიც, უდარებს რა ეპისტოლეში ერთმანეთს ეფთვიმეს თარგმანის სტილს და საკუთარი თარგმანის სტილს, ეფთვიმეს თარგმანს ახასიათებს როგორც „სიტყუა-სივრცელეს“ და საკუთარს, — როგორც „სიტყუა-სიმოკლეს“, რომელიც ზუსტად იცავს გრიგოლის სტილის ლაკონიურობას. თუმცა, როგორც ზემოთ ვნახეთ, ეფთვიმესეული მეთოდი „სიცხადით განზავებისა, გავრცობისა“ ნაწილობრივ ასევე გრიგოლისეულია და არა პავლესეული (შდრ. ზემოთ or. 44-ის ბასილისეულ კომენტართა შესავალი). პავლესაგან და გრიგოლისაგან განსხვავებით, ეფთვიმემ სისადავეს იმითაც მიაღწია, ეფრემის მიხედვით, რომ მან „სიტყუა-სიმოკლე მოძღურისაჲ (-გრიგოლისა) განავრცო ლიტონისა ერისათვის“ და „განაზავა თარგმანთაგან“ (ე. ი. კომენტარებიდან) მოხმობილი განმარტებებით.

აღნიშნული შეუსაბამობის მოსახსენებლად აქ გასათვალისწინებელია რამდენიმე მომენტი:

ა) უპირველესად აღსანიშნავია, რომ თავად ეფრემის ასეთი შეფასება შეფარდებითია და ზედმიწევნითი კატეგორიულობისაგან თავისუფალი. ამავე დროს იგი ანტინომიურია, ისევე როგორც ანტინომიურია საზოგადოდ ქრისტიანული მწერლობის შეხედულებანი ზემოთ დასმულ საკითხებზე. ეპისტოლეში ეფრემი საუბრობს გრიგოლის 16-სიტყვედის საკუთარი თარგმანების ღირსებებზე — სიახლეზე: გრიგოლის თხზულებათა ფილოსოფიური დეტალების და რიტორიკული სამკაულების დამუშავებაზე⁵³. იმავე ეპისტოლის დასაწყისში კი იგი თავს იმართლებს: „არცა საღრამატიკოსოთა, არცა საფილოსოფოსოთა, არამედ შემდგომნი თარგმანნი პირველდამაშურალთა თარგმანთა წიგნებისაგან განვისწავლებით და ვითარცა ღმრთისად. ეგრეთვე ჩუენთა უწინარესთად შევპრაცხთ მადლსა მას და მათსა მეოხებასა ძალმწედ ვიკუმევთ, ვითარცა ყოველთა წმიდათასა“ (1er. 43, 1v). პირველდამაშვრალთა მადლსა და ლოცვას, როგორც წმინდანთა მადლს ეფრემი ღვთის მადლის ტოლფასად მიიჩნევს თარგმანში შეწვევისას. რადგან პირველდამაშვრალ თარგმანთა (მთარგმნელთა) ნაწერი, მათ შორის ეფთვიმესი, როგორც პირველქრისტიანთა თხზულებანი, საღვთო სიტყვის სიმარტივის და ბაძვის პავლესეული ცნების (ანუ სტილის სისადავის) გამომხატველია, რაც პირველი ეტაპია ქრისტიანული მწერლობისა. შემდგომი ეტაპი იყო კლასიკური რიტორიკული მაღალფარდოვანი სტილის გამოყენება ქრისტიანული საღვთო შინაარსისათვის. ეს ფაქტიურად, ე. წ. „ელინოფი-

ლური“ მიმართულება იყო ბიზანტიურ მწერლობაში ფორმობრივი ასპექტით (მაგ., კაპადოკიელები. იგი ნიშნავდა კულტურულ ორიენტაციას ელინურობაზე, როგორც კლასიკური სალიტერატურო ფორმების გამოყენებაზე ქრისტიანული ღვთისმეტყველების ქადაგებისათვის). ეს მოვლენა ფსულოსმა დაახასიათა, როგორც საუკეთესო შერწყმა კლასიკური ფორმისა ქრისტიანულ შინაარსთან და ქრისტიანულ თხზულებათა პირველქმნილ სისადავესთან⁵⁴.

აღნიშნული მოვლენის ეს ქრონოლოგიური თანათარღობა მომდევნო საუკუნეებში აბსოლუტური სიზუსტით არ ყოფილა დაცული (იგულისხმება, რომ გვიანდელი ავტორიც შეიძლება პირველდამაშვრალთა სისადავით გამოირჩეოდეს), მაგრამ შეფარდებით მაინც ბიზანტიური მწერლობის ნიმუშების ქართული თარგმანების ქრონოლოგიაც იმეორებს ბიზანტიური მწერლობის ამ სალიტერატურო პროცესებს სიმარტივიდან სირთულისაკენ, სისადავიდან მაღალფარდოვანი სტილისაკენ (გზა, რომელიც გაიარა ბერძნულმა ქრისტიანულმა მწერლობამ ადრექრისტიანული მწერლობიდან კაპადოკიელთა რიტორიკულობამდე) და რაც ელინოფილური იდეოლოგიის სახით გამოიხატა ქართულ მწერლობაშიც. ეფრემის ეპისტოლეში პირველდამაშვრალთა ლიტონობა „სძის“ სიმბოლიკით იყო გამოხატული, ხოლო შემდგომდროინდელთა რიტორიკულ-ფილოსოფიური სისრულე — „მტკიცე საზრდელით“.

ასე რომ, ეფრემისეული „დაპირისპირება“ თარგმანის გავრცობისა და ორიგინალის (გრიგოლის თხზულებათა) სტილის ლაკონიურობისა, ეფიქრობთ, ხელს არ უშლის პავლეს სტილის ბაძვის წამოყენებულ თეორიას, რადგან ეპისტოლეში უმთავრესად დაპირისპირებულია პირველდამაშვრალთა არარიტორიკულობა და ელინოფილთა რიტორიკულობა. ამასთან კი „სიტყუა-სიმოკლის“ და „სიტყუა-სივრცელის“ ერთგვარი დაპირისპირება შეფარდებითია და კატეგორიულობისაგან თავისუფალი, რადგან უმთავრესია, როგორც ვთქვით, დაპირისპირება სწორედ სისადავესა და რიტორიკულობას შორის. ამდენად, ერთიანდება სწორედ სისადავე-სიცხადე და „სიტყუა-სივრცელე“ (Ier. 43, 3r), იგივე „სიტყუაშემატება განმაცხადებელად ძალსა სიტყვასა“ (A 24, 3r) ან „სიტყუადართვა“ A 292, 279v)⁵⁵. (იხ. ქვემოთ, განსაკუთრებით პუნქტი დ), რადგან ეფთვიმეს „სიტყუა-სივრცელე“ არ არის რიტორიკული სიტყვა-მეტობა და იგი ხელს არ უშლის იმას, რომ მთარგმნელის სტილი თავისი არარიტორიკულობით და მოუკაზმველობით დაუახლოვდეს პავლენის სტილის არარიტორიკულობას და ნაკლებად მჭევრმეტყველურობას (განსხვავებით ელინოფილურ სტილთა თეორიებისაგან).

ბ) მეორე მხრივ, რომც არ ყოფილიყო ეფრემის ეპისტოლეში ეფთვიმეს თარგმანის გავრცობაზე საუბარი, მაინც ნათელი იქნებოდა, რომ ეფთვიმე პავლეს სისადავეს ბაძავს პირველ რიგში სიცხადით (სიცხადე გულისხმობს არც ძალიან მაღალფარდოვან და არც ძალიან მდაბიურ სტილს Arist. Rhet. 1404 b). ეს საგანგებოდ არაა აღნიშნული ეფრემის ეპისტოლეში, მაგრამ ეფიქრობთ, იგულისხმება, მეტადრე ეპისტოლის იმ ადგილას, სადაც პირველდამაშვრალ თარგმანთა ღვაწლი, განსაკუთრებით ეფთვიმეს ნაღვაწი, დაპირისპირებულია შემდგომდროინდელთა საგრაბატიკოსო და საფილოსოფოსო მოღვაწეობასთან — ვითარცა სადა, ლიტონი და ცხადი — მაღალფარდოვანთან და რთულთან (შდრ. სისადავესთან ერთად სიცხადე მახასიათებელია როგორც პავლენის, ისე გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა სტილისათვის. ფსელოსის

მონოგრაფია-ტრაქტატში სიცხადე სისადავესთან ერთად არის განხილული — §22, 23), ორივე კი თანაარსებობს სიღრმე-სირთულესთან ერთად (იხ. ზემოთ).

სამეცნიერო ლიტერატურაში (ე. ჭელიძე) შესწავლილია, რომ ეფთვიმეს, ვითარცა პირველდამაშვრალი თარგმანის ტერმინოლოგიური ცხადლივობა, იგივე საღვთისმეტყველო ცხადმეტყველება ეფრემმა ტერმინული სიზუსტით, იგივე საღვთისმეტყველო ფარულმეტყველებით ან იგივე საღვთისმეტყველო ტერმინთა გრიგოლისეული დაფარულობით შეცვალა, განსაკუთრებით კი, გრიგოლის 16-სიტყვედის თარგმანში. ეს კი იგივეა, რომ მან ადეკვატურად გადმოიტანა გრიგოლ ნაზიანზელის დაფარული ტერმინები. ამდენად, ეფთვიმეს „სიტყუა-სივრცელე“ იყო იგივე „ეგზეგეტიური თარგმანი“ (ე. ჭელიძე), ანუ კომენტარი ორიგინალისა, ეფრემის თარგმანი კი გამოირჩეოდა ორიგინალთან ზედმიწევნით თანმსვდრი ტერმინთმესატყვისობებით. შედეგად, სისადავე შეიცვალა ახალი თარგმანის სტილური ხელოვნურობითა და ენობრივი სირთულით⁶⁶.

გ) ამგვარად, პავლეს სისადავის მისაბამივად ლიტონი ერისათვის ეფთვიმეს დასჭირდა გრიგოლის ლაკონიურობის გავრცობა-განმარტება. გარდა ეგზეგეტიური თარგმანისა და ტერმინოლოგიური სიცხადისა, მან ეს გააკეთა თავად გრიგოლისავე ერთი სტილური მეთოდის მიბაძვითაც (იხ. ზემოთ or. 44 კომ.). საფუძველი მაინც სტილის სისადავე და ლიტონობა იყო ეფთვიმესთვის, რომლის მიხედვით შეიძლება მისი „სიტყუა-სივრცელე“ პავლეს ლაკონიურობის ტოლფასადაც კი გავიაზროთ. ეს იმიტომ, რომ პავლეს ლაკონიურობის ერთ-ერთი მიზეზია, როგორც ვთქვით, მისი გამოცხადებითი ბუნება, რომელიც მოკლე სიტყვას მოითხოვს, ჰომილიის მიზანი კი არის დარწმუნება, რომელიც გრძელ, არგუმენტირებულ საუბარს საჭიროებს (იხ. ზემოთ). (ამიტომაც ვერ იქნებოდა ეფთვიმეს ბაძვის საგანი პავლენის ლაკონიურობა). კიდევ უფრო მეტადაა ზოგჯერ ეს არგუმენტაცია გაშლილი ეფთვიმეს თარგმანში ლიტონთა „განათლებისათვის“. თუ გრიგოლი, ფსელოსის მიხედვით, „ბაძავს თავის პავლეს“, იგი მას ბაძავს არა იმდენად ლაკონიურობით (თუმცა თავისთავად ამითაც ბაძავს, რადგან საღვთისმეტყველო ფარულმეტყველება თავისთავად გულისხმობს ლაკონიურობასაც — იხ. ქვემოთ), არამედ უფრო მეტად უსხეულო საგნების ცოდნით, მაგრამ გამოუთქმელის სადად გადმოცემით, რთულის ზეშთა საგანძურში დატოვებით; იმიტომ, რომ იშვიათად და ისიც მცირედთა წინაშე საუბრობს იგი ამაღლებული აზრებით და ა. შ. ისე რომ, იგი ყოველნაირ მსმენელს აძლევს იმდენის ათვისების საშუალებას, რამდენიც მას შეუძლია. ფსელოსის მიხედვით ხომ გრიგოლის სტილი ნათელიცაა და გაუგებარიც იმავე დროს და მისი შინაარსობრივი სიცხადეც კი ყველასათვის გასაგები არაა და საჭიროებს განმარტებას (რაზედაც ზემოთ ვისაუბრეთ).

დ) აქვე უნდა განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან რიტორიკული სიტყვა-მეტობა და ეფთვიმეს მიერ გამოყენებული „სიტყვა-სივრცელის“ მეთოდი. ქრისტიანულ მწერლობაში სიტყვამეტობა ან რიტორიკული გავრცობა, როგორც ანტიკური „ცრუ მჭევრმეტყველება“ უპირისპირდება ქრისტიანული მჭევრმეტყველებისათვის დამახასიათებელ სიტყვის სისადავეს, სიმარტივეს, ლაკონიურობას. მაგ., ბასილი მინიმუსის მიხედვით, „მეტნობაჲ“ და „ენამჭევრობაჲ“ ატტიკელთათვის ითქუმის, რომელ არიან ათინელნი, რამეთუ ერთსა ამას შინა ენასა ბერძენთასა თითოსახენი არიან გუარნი მეტყუელებათანი, რომელთაგანთა „მეტნობა“ და „მჭევრობა“ უწოდიან უმრავლესთა“ (or. 21, კომ. 37). „ხოლო ესე არს სიმარტივე სიტყვსაჲ,

რამათა არა სიტყუამჭევრობისა, არამედ ჭეშმარიტთა საქმეთა გამოცხადებასა ილუწიდეს და ესე სასწრაფო ღმრთისმსახურთაგან, რამათა შჯულნი და გულისკმისყოფანი საღმრთონი შესძინნენ, არათუ ტყუილით წმასნილნი სიტყუანი განმრავლნენ" (or. 21, კომ. 38, A 109, 126r). ეს „სიტყუამეტობა“ ხან სიცრუესთან, სიტყვის „ტყუილით წმასნასთან“ არის დაკავშირებული, ხან კი „სიტყუამაძღრობის“ ტოლფასია, ე. ი. გადაჭარბებულ მჭევრმეტყველებას ნიშნავს. ბასილი მინიმუსისათვის, ისევე როგორც გრიგოლისათვის (cp. 51) ზომიერებაა წარმმართველი რიტორიკულ ხელოვნებაში: „წინამდებარე სიტყუა ღმრთისმეტყველებისაჲ, რომელ უსრულეს არს ზეშთა სრულებისათჳს ჯეროვანთა ღმრთისმეტყველებითაჲსა, ხოლო უშემოკლებულეს, რამათა ევლტოდის სიტყუამაძღრობასა ზომიერად სასმენელთა თანაშეზავებითა თხრობისათა, რამათა ესრეთ არცა ჯეროვნისაგან ნაკლულეჲანებითა შეაურვოს მსმენელი, არცა კუალად სიტყუამეტნობითა სიმძიმე ექმნეს განმაძღებელობისა მიერ" (or. 38, კომ. 46, ler. 15, 13v); შდრ. გრიგოლ ღვთისმეტყველი: „ხოლო იყოს ესევე (= სიტყუა) თანად უსრულესცა და უშემოკლებულესცა, რამათა არა ნაკლულებით შემაწუხებელ, არცა სიმძიმით საძულელ იყოს" (or. 45, 2, 12, A 1091r, PG 36, col 625, B 10-12). ერთმანეთს უპირისპირდება სიტყვის სიმდიდრე, როგორც უკმა მჭევრმეტყველება და სიტყვის სიმცირე, ლაკონიურობა, როგორც სიბრძნე: „არცა სიტყვით უმდიდრესი უბრძნესისა უმჯობეს, რამეთუ პირველმან მან მცირედ მახარებელმან წარვლო და თანად წყლვასავე თანა პაერისასა დაიქსნა, ვერარაჲ უძლო ზეშთ მისსა და უძლებსა სასმენელსა პმოგუნა ენაკეთილობითა. ხოლო მეორემან გონებად წიაღვლო და განიერცო რაჲ პირი, აღავსო სულითა და უგანგრძობილეს იხილა შობილობისასა და ფრიად იმუშავა მცირითა მარცულებითა" (or. 16, § 1, PG 35, 936, B 3-6, ler. 15, 182v).

მეორე მხრივ, „სიტყუა-სივრცელე“, „განზავება სიადვილით და სიცხადით“ რიტორიკული სირთულის საპირისპიროდ ლიტონობის, სისადავის დამახასიათებელია და აუცილებელი ხდება ლიტონი ერისათვის წარმოთქმულ ჰომილიაში (იხ. ზემოთ ბასილი მინიმუსის დასახ. შესავალი or. 44-ის კომენტარებისა), ხოლო ლაკონიურობა და მიფარულება, როგორც რიტორიკულ-ფილოსოფიური ხელოვნება, „ფილოსოფოსთა წესია" (იხ. წინა სტატიაში — „მაცნე“, 1997, № 1-4 — დასახ კომენტარები: „მიფარულად იტყვს წესისაებრ ფილოსოფოსთაჲსა“, „ჩვეულებისაებრ ფილოსოფოსთაჲსა შეამოკლებს სიტყუასა" და სხვ.: or. 19, კომ. 8; or. 38, კომ. 2; or. 38, კომ. 96; or. 43, კომ. 13; or. 43, კომ. 92; or. 43, კომ. 118; or. 43, კომ. 145; or. 14, კომ. 21 და ა. შ.).

ასე რომ, ეფთვიმესეული „სიტყუა-სივრცელე" არ არის რიტორიკული სიტყვამეტობა და ისევ და ისევ პავლესეული საღვთო სისადავის გამომხატველია, ხოლო გრიგოლის ლაკონიურობა კი („სიტყუა-სიმოკლე") — მაღალფარდოვანი სტილისა და რიტორიკული ხელოვნებისთვისაა დამახასიათებელი. ამდენად, ეფრემი „უპირისპირებს" რა თითქოს ერთმანეთს ეპისტოლეში ეფთვიმეს „სიტყუა-სივრცელეს" და გრიგოლის თხზულებებისა და საკუთარი თარგმანის „სიტყუა-სიმოკლეს", უპირისპირებს ერთმანეთს ნამდვილად უფრო პირველდამაშვრალ ქრისტიან მწერალთა (პავლეს, ეფთვიმეს და სხვ.) ლიტონ და მოუკაზმველ სტილს შემდგომდროინდელთა, ანუ ელინოფილთა (გრიგოლისა ნაწილობრივ თუ თავად ეფრემის) მაღალფარდოვნებას და რიტორიკულობას.

ე) როგორც ვთქვით, პავლენის სისადავის გამომხატველი აღნიშნული ლაკონიურობა და მასთან, დაფარული შინაარსი მისი გამოცხადებითი ბუნებისაგან გამომდინარეობს. ბასილი მინიმუსის მიხედვით, „არა კმა არიან ლიტონნი ოდენ სიტყუანი წერილისანი გამომაჩინებელ ღმრთისმეტყუელებისა სიმალლესა, არათუ წულილად გამოეძიებდეთ მათ შორის დაფარულსა ძალსა“ (or. 43, კომ. 195, A 109, 63v). გრიგოლის ფილოსოფიურ-რიტორიკული ლაკონიურობა და, შესაბამისად, მისი მთარგმნელის — ეფრემის თარგმანთა ლაკონიურობა (βραχυλογία, σύντομος) კი არა სისადავის, არამედ რიტორიკულ-ფილოსოფიური სიღრმით გამოვლენილი მიფარული ღვთისმეტყველების, სიბრძნის ნიშანია და აფორისტულობის გამომხატველია⁵⁷. კლიმენტი ალექსანდრიელის მიხედვით, მოკლე სიტყვა სწორი ღვთისმეტყველების და სიბრძნის დამახასიათებელი ნიშანია (πρὸς βραχυλογίαν ἀσκητικὴν καὶ κερματικὴν ἐνδεῆξιν — Stromat. 5, 9: 56, 2). მაქსიმე აღმსარებლის მიხედვით, ღვთის სიტყვა მრავალმეტყველი ან მრავალმეტყველება კი არ არის, არამედ ერთადერთია (πρὸς τὸν Θεὸν λόγος ὅντα πολυλογία ὅντα πολυλογία ἐστίν, ἀλλὰ εἷς — Cap. Theol. II, PG 90, 1133c)⁵⁸. ეს ლაკონიურობა, ანუ „სიტყუანაკლულობა“ ან „სიტყუა-სიმოკლე“ დაფარულად მეტყველებასთან ერთად ფილოსოფოსთა წესია, რიტორიკული ხელოვნებაა, ბასილი მინიმუსის მიხედვით (იხ. ზემოთ და ჩვენი დასახ. შრომა). მიქაელ ფსელოსიც თავის ტრაქტატში საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ გრიგოლის თხზულებათა საღვთისმეტყველო მიფარულებაზე, ანუ დაფარულ ღვთისმეტყველებაზე და სიღრმეზე საუბრის შემდეგ ეხება ლაკონიურობას (σύντομος — § 21-23).

შესაბამისად, ამას გულისხმობს ეფრემიც, როცა ერთად განიხილავს ლაკონიურობასა და საღვთისმეტყველო სიღრმესა და მიფარულებას: „ესე ცხად-ჰყოფდინ სიტყუა-სიმოკლესა და სიღრმესა დიდისა გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისასა... ღმრთისმეტყუელებისა სიტყუათა მიფარულებასა... (Ier. 43, 3r-v). აქვეა საუბარი სწორედ ხლდომაზე „კარებსა ფილოსოფოსთასა“, რაც განემარტეთ როგორც ეფრემის მიერ გრიგოლის ფილოსოფიურ-რიტორიკული ხელოვნების ფლობა და შესაბამისად გადმოტანა ქართულ თარგმანში⁵⁹. ცხადია, ამგვარი ფილოსოფიური სიტყვამოკლეობა ლიტონი ერისათვის სრულიად გაუგებარი იქნებოდა და დარწმუნებისათვის საჭიროებდა სპეციალურ გავრცობა-განმარტებას, ანუ „ეგზეგეტიკურ თარგმანს“ (როგორც მას უწოდა ე. ჭელიძემ), რაც ეფთვიმემ დაისახა მიზნად. ეფრემის მიხედვით, ეფთვიმეს „ღმრთისმეტყუელებისა სიტყუათა მიფარულება... ერისა არ მინდობისათჳს სხუებრ შეეცვალა“. ეფრემის თარგმანი კი უკვე გაკვალულ ნიადაგზე უფრო მაღალი დონის მკითხველისათვის იყო განკუთვნილი — „იშვთ ვიეთჳსმე გულისკმის-მყოფელთათჳს“, რასაც თავადაც აღნიშნავს (Ier. 43, 3r). ამიტომაც ეფრემმა ზუსტად დაიცვა და გადმოიტანა ქართულად გრიგოლის საღვთისმეტყველო სიღრმე და მისთვის დამახასიათებელი ფილოსოფიური ლაკონიურობა. ზემოთ განხილული პრინციპით ეფრემ მცირე სრულიად მარტებულად და საკითხის შესანიშნავი ცოდნით განიხილავს (მსგავსად ბასილ მინიმუსისა და მიქაელ ფსელოსისა) გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის სიღრმე-სირთულეს ლაკონიურობასთან ერთად, როგორც ერთ მთლიანს.

ვფიქრობთ, რომ ამიტომაც და ამ მნიშვნელობითვე უნდა განიხილავდეს რუსთველიც თხზულების ლაკონიურობის საკითხს, როგორც აფორისტულობას, როგორც სტილურ ნიშანს საღვთო სიბრძნის გადმოცემის განხილ-

ვის კონტექსტში: „შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი, საღმრთო საღმრთოდ გასაგონი... / გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის...“⁶⁰.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, სტილის სისადავის გამოხატულება, თავის მხრივ, შეიძლება იყოს ლაკონიურობაც და განმარტებითი „სიტყუა-სივრცელეც“. ასევე რიტორიკულ-ფილოსოფიური მაღალფარდოვნების გამოხატულება თავისთავად შეიძლება იყოს „სიტყუა-სიმოკლეს“ (ლაკონიურობა) და რიტორიკული სიტყვამეტობაც. ასე რომ, პავლეს სტილის მხოლოდ ლაკონიურობა ვერ იქნებოდა ეფთვიმეს ბაძვის საგანი. ბაძვის საერთო საგანი როგორც გრიგოლისათვის, ისე ეფთვიმესათვის პავლეს სტილიდან მხოლოდ და მხოლოდ აზრის სისადავეა, სტილის მოუკაზმველობაა, რომელსაც ისინი ერთნაირი და განსხვავებული მეთოდებით აღწევენ. ერთნაირია — სიცხადე, განსხვავებულია კი — „სიტყუა-სივრცელე“ ეფთვიმესთან, რომელიც არ არის რიტორიკული გადაჭარბებულობა და „სიტყუა-სიმოკლე“, რომლითაც გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ერთი მხრივ, პავლესაც ბაძავს, მის გამოცხადებით ლაკონიურობას, მაგრამ მეორე მხრივ, უმეტესად ელინურ ფილოსოფიურ-რიტორიკულ სტილს უახლოვდება, რაც თანაარსებობს მის ნაწერებში, როგორც აღვნიშნეთ, სიცხადესთან და პავლესეულ სისადავესთან ერთად.

ამასთან, ეფრემის ეპისტოლეში დაპირისპირებულია ერთმანეთთან სწორედ: 1. პავლესეული სისადავე, როგორც არარიტორიკულობა, როგორც „ჩვილთა საზრდელი“ და ლიტონთა, რომელნიც „ზრდილ არიან სძითა სიტყუათა მარტივობისაჲთა“ (შდრ. ზემოთ „ფილოთეონ ისტორიის“ ანდერძი), რასაც იცავს ეფთვიმე და 2. „ფილოსოფოსთა კარებზე ხლდომა“, როგორც ელინოფილური, გრიგოლისეული რიტორიკულ-ფილოსოფიური სიღრმე-სიმაღლე და საღვთისმეტყველო მიფარულება-ლაკონიურობა, როგორც „მტკიცე საზრდელი“, რასაც იცავს ეფრემი. რაც შეეხება ეფთვიმეს „სიტყუა-სივრცელეს“, იგი, როგორც ვთქვით, რიტორიკული „სიტყვამეტობა“ კი არაა, არამედ „ეგზეგეტური თარგმანია“ გრიგოლის რიტორიკულ-ფილოსოფიური „სიტყუა-სიმცირისა“ და დაფარული ღვთისმეტყველების განმარტებისას. ამდენად, იგი ხელის შემშლელი ვერ იქნებოდა აღნიშნული დაპირისპირებისათვის.

აქვე აღსანიშნავია, რომ როცა ლაკონიურობასა („სიტყუა-სიმოკლესა“) და „სიტყუა-სივრცელეზეა“ საუბარი ეფრემის განსახილველ ეპისტოლეში, აქ იგულისხმება უფრო სტილური სიმოკლე და სივრცელე. სხვა საქმეა კომპოზიციური კლება-შემატება. ორივე ეს საკითხი, როგორც ნიშნუშები დინამიკური ეკვივალენტისა და ექსპოზიციური თარგმანის თუ ფორმალური ეკვივალენტის თარგმანისა, ცალკეა განსახილველი მთარგმნელობითი მეთოდის კონკრეტული მაგალითების განხილვისას.

* * *

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ შემდეგი:

მიქაელ ფსელოსმა, ისევე როგორც ფოტიოსმა, შემოიღო სტილის ახალი, ქრისტიანული ცნება — საღვთისმეტყველო სტილის ცნება, რომელიც ანტიხომიურია, ისევე როგორც ბიზანტიური მწერლობა და ბიზანტიური რიტორიკის თეორია მთლიანად.) იგი გულისხმობს ფორმა-შინაარსის უჩვეულო შერ-

წყმას: ქრისტიანული მაღალი შინაარსისა და წარმართული მაღალფარდოვანი ფორმის შერწყმას. ამავე დროს მას ახასიათებს მეორე ტიპის ანტინომიურობა: იგი გულისხმობს აგრეთვე სტილთა ორი ნორმის შერწყმასაც. გრიგოლის თხზულებათა სტილი ორგვარად არის დახასიათებული ფსელოსის მიერ: 1. სტილის ქრისტიანული კანონის მიხედვით, რომელიც გულისხმობს ქრისტიანულ სისადავესა და უბრალოებას (ἀπλότης, ἀφελεία) საღვთო შინაარსისა და მისი გამოსახვის ფორმისა — შინაარსის მშვენიერებას და ფორმის უბრალოებას, რომლის პირველსავე პავლე მოციქულის ნაწერებია. იგი დამყარებულია სისადავისა და წონასწორობის პრინციპზე — არც ზედმეტი ატიციზმები და არც მეტისმეტი უბრალოება (ფოტიოსი). სტილის ეს ახალი კანონი შინაარსობრივ-ფორმობრივი ასპექტით განიხილება. 2. სტილის კლასიკური რიტორიკის ნორმის მიხედვით, რომლის შესაბამისად გრიგოლის თხზულებანი მაღალფარდოვანი სტილის ნიმუშია ფორმობრივი ასპექტით. სტილის ამ ორი ნორმის თანაარსებობა და შერწყმა არის სწორედ საღვთისმეტყველო სტილის ახალი ცნება (ἀειὼν... ὁρατός — ფსელოსის მიხედვით, დასახ. ტრაქტატი, § 2; ἀλητ... τὸν λόγον... βέβαιον — გრიგოლის მიხედვით — PG 37, c. II, 1. 39, v. 22).

საღვთისმეტყველო სტილს მრავალი მახასიათებელი გააჩნია. მათ შორის უმთავრესია ბაძვის ცნების ორგვარი გაგება, რომელიც ასევე ანტინომიურობის გამოხატულებაა. ბაძვის ცნების კლასიკური გაგება გულისხმობს ძველი ავტორების საუკეთესო გამომსახველობითი ფორმის, მაღალფარდოვანი სტილის ბაძვას, ბაძვის ცნების ახალი გაგება კი — ქრისტიანული საღვთო შინაარსის სიმაღლის და სისადავის ბაძვას შინაარსობრივ-ფორმობრივი ასპექტით. ფსელოსის მიხედვით, გრიგოლის სტილს ერთდროულად ახასიათებს მიფარულება, სიღრმე-სიმაღლე და ბუნდოვანება-სირთულე, მასთან, ლაკონიურობა და. ამავე დროს, მეორე მხრივ, სიცხადე-სინათლე და უბრალოება-სისადავე.

გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის დასახელებული ანტინომიურობიდან ეფთვიმე ათონელი ბაძავს სტილის ქრისტიანულ კანონს — გრიგოლის სტილის ერთ-ერთ თავისებურებას — ევანგელურ სისადავეს და ამით ბაძავს ამ სტილის პირველწყაროს — პავლეს და პირველ ქრისტიან მამათა შინაარსობრივ-ფორმობრივ სიცხადე-უბრალოებას. ამას თავად ეფთვიმემ მიაღწია „სიტყუა-სივრცელით“. „განვრცობა-განათლებით“ (Ier. 13, 250r). ანუ „ეგზეგეტური თარგმანით“ — გრიგოლის საღვთისმეტყველო სიღრმე-სიმაღლის განმარტებით. ეფრემ მცირე კი ბაძავს გრიგოლის სტილის მეორე თავისებურებას, რომელიც კლასიკური რიტორიკის ბაძვით, ენის გაელინურებით იყო მიღებული — ფილოსოფიურ-რიტორიკულ ფორმას, საღვთისმეტყველო სიღრმე-სირთულეს, ფორმობრივ ლაკონიურობას („სიტყუა-სიმოკლეს“ (Ier. 43, 3v), „სიტყუამოკლეობას“ (Ier. 13, 250r; or 38, კომ. 96 და სხვ. A 109, 13v), „მიფარულად თქმას“ (Ier. 43, 3r-v; or. 19, კომ. 8, Ier. 43, 5r და ა. შ.), რასაც „თანა-წარკდა“ ეფთვიმე, ეფრემის ეპისტოლის მიხედვით (Ier. 43, 2v).

ასე რომ, გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილი მიემსგავსება პავლეს სტილს სიღრმე-სიცხადით ერთდროულად. ეფრემის ეპისტოლის მიხედვით, თავად მისი სტილი იმეორებს გრიგოლის სტილის საღვთისმეტყველო სიღრმე-მიფარულებას და ლაკონიურობას. ეფთვიმეს სტილი ნაწილობრივ მიემსგავსება გრიგოლის სტილს სიცხადით, ამასთან, ლიტონი ერისათვის „განზავებული სიადვილით“; ხოლო ბაძავს პავლეს სტილს სისადავე-სიცხადით, რაც სული წმიდისაგან შთაგონების, ანუ გამოცხადებითი საღვთო

სიტყვის გარდა, ადრესატთა სიჩქოვებითაც იყო განპირობებული. ამავე დროს, მასში არის დაფარული სიღრმე, რომელიც განმარტა-განაერცო, სიადვილით განაზავა ეფთვიმემ. „განზავება“ მარტო გაერცობა-მეტობას არ გულისხმობს, არამედ სტილის სისადავეს, ფრაზის ბუნებრიობას, უბრალო ხატოვან ენას, „ტერმინთსიცხადეს“ (რახუდაც ზემო ვისაუბრეთ).

ამდენად, ბაძვის ახალი ცნება, განსხვავებით კლასიკური ცნებისაგან, ბუნებრივია, რომ მისაბაძი და სამაგალითო უნდა ყოფილიყო როგორც გრიგოლისათვის (ფსელოსის მიხედვით), ისე მისი ორივე ქართველი მთარგმნელისათვის (ეფრემის მიხედვით). პავლეს ბაძავს ეფთვიმეც და ეფრემიც — გრიგოლის თხზულებათა მაღალი საღვთო შინაარსის წვდომით და გადმოცემით. ფორმით კი, ეფრემის თარგმანი არის, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, „ელლენ-ყოფაჲ ენათაჲ“ (ორ. 43, კომ. 70) — გაელინურებული, გარიტორიკებული ენით გადმოცემული გრიგოლის საღვთისმეტყველო სიღრმე. ეფთვიმეს თარგმანი კი არის იმავე საღვთისმეტყველო სიღრმის სისადავით გადმოცემა. ამით ეფთვიმე მართლაც რომ ბაძავს პავლეს გამოსახვის ფორმის სისადავეს სიცხადესთან ერთად. სიცხადეც ხომ გრიგოლის თხზულებათა სტილური ნიშანია სიღრმესთან ერთად. ვფიქრობთ, ამიტომაც ახსენებს ეფრემი პავლეს ბაძვას მხოლოდ ეფთვიმესთან მიმართებით, როცა მისი თარგმანის სტილზე საუბრობს, და არა საკუთარ თარგმანთან დამოკიდებულებაში. მაშასადამე, ეფთვიმე ბაძავს პავლეს სტილის სისადავე-უბრალოებას და სიცხადეს.

პავლეს ბაძვა, მისი სტილის სისადავის ბაძვა, ვისგანაც არ უნდა იყოს ის, არის რიტორიკის ახალი ქრისტიანული კანონის — საღვთისმეტყველო სტილის მთავარი მახასიათებელი, რითაც იგი სტილის ყველა კლასიკურ დონეზე, მათ შორის მაღალფარდოვან სტილზეც აღმატებულია (ფსელოსის მიხედვით).

ამდენად, პავლეს ბაძვა სტილური ღირებულების მნიშვნელობით ეფრემისაგან ეფთვიმეს უდიდესი შეფასებაა და ბიზანტიური რიტორიკის უძირითადეს საკითხზე ძინიშნებაცაა, რაც თეორიულად აქვს ეფრემს მოკლედ აღნიშნული ეპისტოლეში და გაშლილი და გაანალიზებული აქვს იქვე ქვემოთ. თუ რაში გამოიხატება გრიგოლის, როგორც ფსელოსის სიტყვით რომ ვთქვათ, საღვთისმეტყველო სტილის მთავარი წარმომადგენლის ეს თავისებურებანი. სტილის ამ ახალი ქრისტიანული კანონის ეს ნიშნები ძირითადად შემდეგია: საღვთო სიტყვის სიცხადე-სისადავე, მიფარულება, ანუ სიღრმე-სიმაღლე-სიძლიერე, სიტყუა-სიმოკლე, ღვთივშუენიერება (ფსელოსის მიხედვით, საღვთისმეტყველო და „ჩვენს“, ანუ საეკლესიოს მშვენიერებად წოდებული), სიტყვის სიცხოველე და ა. შ. საღვთისმეტყველო სტილის ამ მახასიათებლებს ცალკე შევეხებით.

ამგვარად, ეფრემ მცირის ეპისტოლეში, ისევე როგორც მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატებში განხილულია ერთი მხრივ, საღვთო სისადავის ბაძვა, როგორც სტილის ახალი ქრისტიანული კანონის თავისებურება და, მეორე მხრივ, რიტორიკული ფორმის ბაძვა — ამ ცნების კლასიკური, ელინური რიტორიკისათვის დამახასიათებელი შინაარსით. ბაძვის ცნების ეს ორი ასპექტი დაპირისპირებულია ეფრემის ეპისტოლეში, ისევე როგორც დაპირისპირებულია ისინი ფსელოსის ტრაქტატში. ბაძვის ქრისტიანულ გაგებას — პავლესეულ ბაძვას იგი ახსენებს გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა (16-სიტყვედის) ეფთვიმე ათონელისეულ თარგმანებთან მიმართებით, რომელთაც უპირისპირებს ამ თხზულებათა საკუთარ თარგმანებს, როგორც გრიგოლის რთული რიტორიკულ-ფილოსოფიური ფორმის ბაძვას.

შენიშვნები

1. მიქაელ ფსელოსის ეპისტოლე-ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ (გამოკლევა, თარგმანი, კომენტარები), ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია (X-XII სს.), ტ. 111, თბ., 1996, გვ. 108-156. ბერძნული ტექსტისათვის იხ. A. Mayer. Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios vor Nazianz, BZ 20, 1911. s. 27-100. P. Levy, Michaelis Pselli de Gregorii Theologi Charactere iudicium. Lipsiae. 1912. მიქაელ ფსელოსის ეკუთვნის აგრეთვე მცირე ტრაქტატი წმ. მამათა (გრიგოლ ღვთისმეტყველის, ბასილი დიდის, გრიგოლ ნოსელისა და იოანე ოქროპირის) სტილის შესახებ — ქ. ბეზარაშვილი, მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი კაპადოკიელ მამათა და იოანე ოქროპირის სტილზე (წინასიტყვაობა, თარგმანი, კომენტარები), „გზა სამეუფეო“, 1996, № 1 (4), გვ. 73-88. ბერძნული ტექსტისათვის იხ. J. P. Migne, PG 122, col. 901-908. Psellos, De operatione daemonum, ed. I. F. Boissonade, Norimbergae, 1839, p. 124-131.

2. თ. ბრეგაძე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1988, გვ. 147-149.

3. A. Mayer, op. cit., p. 30.

4. ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის ლიტერატურულ-თეორიული შეხედულებებიდან: ბაძვის ტრადიციული, კლასიკური ცნება ეფრემ მცირესთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში, „მაცნე“, ენის და ლიტერატურის სერია, 1997, № 1-4, გვ. 138-161.

5. იხ. ჩვენს დასახ. შრომაში.

6. იხ. G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric (Ἀνάλυσις βλαταδῶν 17), Θεσσαλονίκη, 1973, p. 198, 18, 30, 170.

7. იხ. შენ. 1-ში დასახ. ფსელოსის მონოგრაფია-ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ, § 12, 15 (გამოკლევა, გვ. 115, 122, 144, 147 და ა. შ.).

8. მართალია, ცნობილ გამოკლევაში, რომელსაც „მიმესისი“ ეწოდება, ავტორმა პლატონისაგან მომდინარე ამ პრობლემის (იხ. Respubl. X, სადაც „მიმეზისი“ „ქეშმარიტების“ შემდეგ მესამე ადგილზეა) თავდაპირველად ფართოდ დასახული კვლევა დააეწროვა და მხოლოდ სხვადასხვა ეპოქის ლიტერატურის მიერ სინამდვილის გააზრების და ასახვის (ლიტერატურული განსახოვნების, ბაძვის) კვლევამდე დაიყვანა; მაგრამ სრულიად ბუნებრივია, რომ ამგვარ ნაკვლევებში ცხადად გამოკვეთა აღნიშნული საკითხისადმი ორი ძირითადი დამოკიდებულების და სტილის — ანტიკურისა და ბიბლიურ-ქრისტიანულის იმგვარი განსხვავება, როგორიცაა დაახლოებით ბაძვის თეორიული ცნების ასპექტთა ჩვენს მიერ განხილული განსხვავებანი ელინური და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიებში. ე. აუერბახის შრომის მიხედვით შეიძლება დავასკვნათ, რომ ანტიკური დამოკიდებულება განსახოვნებისადმი გულისხმობდა რეალური ამქვეყნიური სინამდვილის განსახოვნებას დროისა და სივრცის დაკონკრეტებით, დაფარული აზრის გარეშე. იგი გულისხმობდა აგრეთვე ლიტერატურული განსახოვნების სტილთა მკვეთრად განსხვავებულ სხვადასხვა დონეს და იერარქიას, რომელთან დამოკიდებულებაში არის განხილული შემდგომდროინდელ ლიტერატურათა თავისებურებანი. იმავე აუერბახის მიხედვით, ქრისტიანული დამოკიდებულება განსახოვნებისადმი გულისხმობდა ქეშმარიტების ასახვას ზეშთა, „უზენაესი“ და საღვთო ქეშმარიტების მნიშვნელობით. იგი გულისხმობდა აგრეთვე სწავლით, დამოძღვრით დამოკიდებულებას, ანტიკურისაგან განსხვავებულ გაგებას ამაღლებულისა და მაღალი სტილისა უბრალოში ამაღლებულის დანახვას; განსახოვნებას დროისა და სივრცის კონკრეტიზაციის გარეშე ვერტიკალურად მიმართული ხაზით (Э. Ауэрбах, Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе, Перевод с немецкого, М., 1976, с. 5-44, 545-548). აქედან, გასაგებია კლასიკურ თხზულებათა გამოსახვის ფორმების მრავალფეროვნება, ფიგურათა (ტროპთა) სიმრავლე და ა. შ., რომლისადმი განსაკუთრებულ ინტერესს ამჟღავნებს ელინური ლიტერატურის თეორიები და ბაძვის საგნად სახავს საუკეთესო მწერალთა მიერ მიკვლეულ საუკეთესო ლიტერატურულ ხერხებს, ხოლო ბიზანტიური ლიტერატურის თეორიაში ბაძვის საგნად დასახულია საღვთო აზრი, რომელზედაც ესაუბრობთ კიდევაც წინამდებარე სტატიაში.

9. იხ. ქ. ბეზარაშვილი, მიქაელ ფსელოსი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ, გვ. 121-122.

მართალია, ფსელოსი პაელეს ბაძვას მხოლოდ ერთხელ ახსენებს თავის ტრაქტატში (§ 15) და სხვა შემთხვევებში იგი საუბრობს იმქვეყნიურის მიბაძვაზე, როგორც ამქვეყნიური მშვე-

ნიერების ტრანსცენდენტურ წყაროზე, გრიგოლის თხზულებათა სტილის მშვენიერების ერთიან ზეშთა საწყისზე და ა. შ., მაგრამ ეფიქრობთ, აქაც კი ბაძვის ცნების ახალი, ქრისტიანული ასპექტი უნდა იგულისხმებოდეს და არა მხოლოდ პლატონისეული მოძღვრება ზემოქმედების მუსიკური წარმოშობის შესახებ, რადგან: 1. ქრისტიანული სახისმეტყველებითაა გახმარებული გრიგოლის შთაგონების ზეშთა წყარო, როგორც ცხოველყოფელი, თავად გრიგოლი — როგორც საღვთო ცოცხალი სიტყვის მიმბაძველი, მისი სიტყვა კი — სულიერი სიტყვების მიმნიჭებელი (§§ 2, 3, 5, 10, 15, 17), ერთგან კი დაკოსკრებულა ეს ზეციური წარმოშობა, როგორც ბიბლიური, სამოთხისეული (§ 4); 2. არისტოტელეს „პოეტიკადას“ მოყოლებული ბუნებრივმა ნიჭმა (φύσις) შეცვალა ზემოქმედების მუსიკური წარმოშობის მოძღვრება. ფსელოსმა კი მის ნაცვლად გრიგოლის განსაყუთრებული სტილური ღირსება ბუნებაზე აღმატებულად მიიჩნია (παέρ φάσις — § 2) და მის წყაროდ ზეშთა ღვთიური შთაგონება დასახა (რომელიც, როგორც ზემოთ ვთქვით, ქრისტიანულ საღვთო სიბრძნეს გულისხმობს და არა სხვა რამეს). ამდენად, ეფიქრობთ, რომ თუკი საღვთო ფსელოსის ტრაქტატში ვხვდებით ბაძვის ცნების ხსენებას, მასში სწორედ ზემოთ დასახ. მიზეზების გამო ბაძვის ახალი, ქრისტიანული გაგება უნდა იგულისხმებოდეს, მაგ., § 2: „თუკი ამქვეყნიური მშვენიერებანი (χαλκί), გამომდინარენი სულიერი თუ ბუნებრივი საწყისებიდან, იმქვეყნიურის მიბაძვა (μιμνήσμεθα), მაშინაც კი ეს საკვირველი კაცი ბუნებაზე აღმატებული ჩანს (παέρ φάσις)“ და ა. შ.

10. საგულისხმოა, რომ ფოტოქოსამდე (IX ს.) ბევრად ადრე ამ ცნებას არა ტერმინული ღირებულებით, არამედ, უბრალოდ, ჩვეულებრივ, იმავე საღვთო სისადავის, სიმარტივის მნიშვნელობით იყენებდა გრიგოლ ღვთისმეტყველიც და ალბათ, ბევრი სხვა წმ. მამაც (απλότης — იმქვეყნიური სიმარტივე — PG 37, c 11, 1, n. 30, vv. 223-226; ἀπλότης — მარტივი და უსწავლელი, or. 29, § 3. PG 36, 72 B 7-8, S 1696, ფ. 112). „გლაზაკი — თანაწარსრული სიტყვასა და ცნობისა (ὁ πένης ἐν λόγῳ καὶ γνῶσει), მინდობილი სიტყუათა მარტივთასა (τοῖς ἀπλοῖς ῥήμασι) და მათ მიერ ცხოვნებულ“ შედარებულია „ბაგემრედ უგუნურსა (παρεβλήθημεν ἄφρονι), რომელი-იგი მინდობილ არნ სიტყუათა საჩინობასა და თანად უსწავლელობით (αὐτὸν ἀμαθίᾳ) ცალიერ-ჰყოფნ ჟუარსა ქრისტესსა...“ or. 32, § 26, PG 36, col. 204, A 13-B 7, A 292, ფ. 471-472). აქ კი (or. 32) ეს ტერმინი ἀπλότης სტილური ღირებულებითაც არის უკვე ნახმარი ქრისტიანული ლიტერატურის სიტყუათა სისადავის აღსანიშნავად, რომელსაც შეიძლება ახლდეს რიტორიკული სიტყვის უცოდინრობა, მაგრამ იგი მაინც მაცხოვრებელია, რადგან საღვთო წარმოშობისაა. ამასთან, იგი დაპირისპირებულია საჩინო რიტორიკული სიტყვის უგუნურებასთან, რომელსაც ახლავს განუსწავლელობა საღვთო სიბრძნეში.

11. G. L. K u s t a s, *Studies in Byzantine Rhetoric*, p. 37-38, G. L. K u s t a s, *The Literary criticism of Photius. A Christian Definition of Style*, *Ελληνικά*, t. 17, 1962, p. 132-169. B. W y s s, *Photius über den Stil des Paulus*, *Museum Helveticum* 12, 1955, გვ. 236-251. A. N. W i l d e r, *Early Christian Rhetoric. The Language of the Gospel*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1971, p. 19, 24, 34. E. N o r d e n, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhunderts v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, Leipzig, 1898, vol 2., s. 493. I. Š e v č e n k o, *Levels of Style in Byzantine Prose*, *Internationale Byzantinischen Kongres. Akten I. 1*, Wien, 1981 (*Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 31/1), p. 295-299. С. С. А в е р и н ц е в, Школьная норма литературного творчества в составе византийской культуры, сб. *Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье*, М., 1986, с. 65.

С. С. А в е р и н ц е в, Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда, сб. *Новое в современной классической филологии*, М., 1979, с. 78.

12. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ. რაფაეას გამოცემა, თბ., 1976, გვ. 68.

13. შდრ. ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის მასალები, ს. ყაუხჩიშვილის რედაქციით, გამოსაცემად მომზადებული ლ. კვირიკაშვილის მიერ (ს. v. ἀπλότης, ἀπλότης, ἀφρονός).

14. ლიტერებით აღნიშნულია გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა სხვადასხვა ქართული თარგმანი: E — ეფთვიმე ათონელის, T — დავით ტბელის, M — ეფრემ მცირის, G — გელათური სკოლის (ანონიმური) თარგმანები.

15. *The Five Theological orations of Gregory Nazianzen. Introduction and commentary by F. W. Norris*, transl. Leiden, 1991, or. 28, 20-21.

16. მიქაელ ფსელოსის ვრცელი ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ. ზემოთ, აქაც და ქვემოთაც იგი ყველგან დამოწმებულია ჩვენი ქართული თარგმანით — ბიზანტიური მწერლობის კრესტომათია, III, 1996, გვ. 147-148 და სხვ.

17. იქვე, გვ. 153-155.

18. იქვე, იხ. აგრეთვე მცირე ტრაქტატი წმ. მამათა სტილის შესახებ (ზემოთ დასახ. შენ. 1).

19. The Encomium of Gregory Nazianzen by Nicetas the Paphlagonian. Greek text edited and translated by J. J. Rizzo (Subsidia Hagiographica 58), Société des Bollandistes, Bruxelles, 1976, p. 19-20.

20. მაგ., s. v. $\mu\acute{\iota}\mu\epsilon\sigma\alpha\iota$, $\mu\acute{\iota}\mu\eta\tau\acute{\eta}\varsigma$, $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ — „მსგავსება“, „მობაძაობა“, „აღბაძეობა“ იმ მაგალითებში, სადაც საუბარია ღვთის, ზეშთასოფლის მსგავსებაზე, წმინდანის მოქალაქეობის თუ საწილობათა მშვენიერების მსგავსებაზე და ა. შ. (იხ. E. Hath, H. Redpath, A Concordance to the Greek Testament, ed. P. W. F. Moulton, Edinburgh. იხ. აგრეთვე ბიზანტიურ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის მასალები).

21. ეს აღგილი, როგორც სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის წყარო, განხილული აქვს მ. რაფაევას, სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის ერთი სიტყვის გაგებისათვის („შური“), „მაცნე“, ელს., 1989, № 3, გვ. 88-94. s. v. $\zeta\eta\lambda\acute{o}\tau\omega$, $\zeta\eta\lambda\omega\tau\acute{\iota}\varsigma$, $\zeta\eta\lambda\omicron\sigma\tau\upsilon\pi\acute{\iota}\omega$ — „მოშურნეობა“, „ბაძვა“ (საღვთო შურის მნიშვნელობით — ეზეც. 39, 20; III, მეფ. 19, 10; სიბრძნ. 1, 12; რიცხ. 15, 25 და სხვა მაგალითები სასულიერო მწერლობიდან), ბიზანტიურ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის მასალები.

ბასილი მინიმუსის კომენტარები ყველგან მოგვსახსნის თ. ოთხმეზურის მიერ გამოსაცემად მომზადებული ტექსტის მიხედვით.

22. H. Hunger, Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum untergiant von Byzanz, Wien, 1972, s. 3-27.

23. თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16-სიტყვედის შემცველ ეფრემ მცირის კრებულთა ურთიერთმიმართებისათვის (ხელნაწერი).

24. გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა კრებულებზე დართული ეფრემის ანდერძებისათვის (Ier. 43, XII-XIII სს., 1r-4r; Ier. 13, XIII-XIV სს., 250r; A 292, 1800 წ., 329r-v) იხ. თ. ბრეგაძე, დასახ. შრომა, გვ. 147-149; 163, 182.

25. „ფილოთეონ ისტორიის“ ეფრემისეული ანდერძისათვის იხ. ზ. სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი, თბ., 1984, გვ. 204-205, 219.

26. А. П. Лопухин, Толковая Библия, XI, С.-П., 1913, с. 26-27; 454.

27. ეს არც არის გასაკვირი, რადგან ეპისტოლეში კვირიკეს მიმართ ეფრემი აღნიშნავს, რომ „ძველმან წამზიდნის ზეპირით კსოვნებისა ჩეულებამანო“ (Ier. 43, 3v, იხ. თ. ბრეგაძის დასახ. აღწერილობა). ეფრემის მიერ ეფთვიმე ათონელისა და დავით ტბელის თარგმანების ფრაზეოლოგიური გამოყენების მსგავსი მაგალითი მრავალჯერ დაედასტურეთ გრიგოლის თხზულებების ეფრემისავე თარგმანებში. მაგ., „ასეულ იამბიკოში“ გრიგოლის ცხოვრების ეფთვიმესეული თარგმანიდან, OF. 4-ის დავით ტბელისეული თარგმანიდან და ა. შ. თავის კოლოფონებშიც ეფრემი უმეტესად იყენებს სახეებს როგორც გრიგოლის პომილიებიდან, ასევე ბასილი მინიმუსის კომენტარებიდან (იხ. აქვე და ქვემოთ. იხ. აგრეთვე ჩვენი დასახ. შრომა, „მაცნე“, 1997, № 1-4).

28. А. П. Лопухин, Толковая Библия, IV, С.-П., 1907, с. 281.

29. თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა კომენტარების ისტორიიდან, „მრავალთავე“, XV, თბ., 1989, გვ. 18-31.

30. მიქაელ ფსელოსი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ. ბიზანტიური მწერლობის კრესტომათია, III, გვ. 132, 144.

31. ეფთვიმე ათონელის მიერ გრიგოლ ღვთისმეტყველის პომილიებში ბასილი მინიმუსის კომენტარებიდან განმარტებების ჩართვის მაგალითები დადასტურებულია სამეცნიერო ლიტერატურაში: მ. რაფაევა, „თარგმანთაგანისა“ და „ზედადართულის“ გაგებისათვის გრიგოლ ნაზიანზელის პომილიათა ეფთვიმე მთაწმიდლის თარგმანის მიხედვით, „მრავალთავე“, XVII, 1992, გვ. 85-92. თ. ოთხმეზური, კომენტართა გავლენა გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ქართულ თარგმანებზე, „ფილოლოგიური ძიებანი“, II, თბ., 1994, გვ. 150-163.

32. M. Guignel, St. Grégoire de Nazianze et la rhétorique, Paris, 1911.

33. ქ. ბეზარაშვილი, მ. მაქაეარიანი, გრიგოლ ღვთისმეტყველის II და III პომილიების ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანების თავისებურებანი და ეფრემ მცირის ერთი ანდერძ-მინაწერი. „ფილოლოგიური ძიებანი“, II, თბ., 1995, გვ. 226-288.

34. იოანე დამასკელის დიალექტიკის დასახ. გამოცემა, გვ. 67.

35. ქ. ბეზარაშვილი, მ. მაქავეარიანი, დასახ. შრომა. K. Bezarashvili, Some Methods Used in Byzantine Rhetoric as Reflected by Euthymius the Alhonite in his Georgian Translations, XIX International Congress of Byzantine Studies. Copenhagen, 18-24. VIII, 1996, 6426.

36. თ. ოთხმეზური. ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა ქართული თარგმანი, თბ., 1989, გვ. 69.

37. PG 60-63. K. Staab, Die Pauluskatenen, Rome. 1926, 263 ff. იხ. G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, p. 37.

38. G. L. Kustas, op. cit p. 37-38. A. N. Wilder, Early Christian Rhetoric, p. 23.

39. A. N. Wilder, op. cit. p. 21.

40. G. L. Kustas, The Literary criticism of Photius, p. 142.

41. I. Ševčenko, Levels of Style ... p. 296-299. G. L. Kustas, The Literary criticism of Photius, p. 140, 162. B. Wyss, op. cit. G. A. Kennedy, New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism, Chapel Hill and London, 1973.

42. მიქაელ ფსელოსის მიერ დახასიათებული გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა სტილის თავისებურებები ზოგადად ბიზანტიური რიტორიკის თავისებურებების ფონზე გაანალიზებული გვაქვს შენ. 1-ში დასახ. შრომებში.

43. M. Guignel, St. Grégoire de Nazianze et la Rhétorique, Paris, 1911, p. 85. M. Guignel, Les procédés épistolaires de S. Gregoire de Nazianze, Paris, 1911, p. 93-94. P. Gallay, Langue et style de saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance, Paris, 1933, p. 71-97 (esp. 75, 91).

44. E. Chelidze, The Two Georgian Translations of the Works of St. Gregory the Theologian, Studia Patristica 33, 1996, p. 506-508.

45. ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პომილიების ზოგიერთი თავისებურება ძველ ქართულ თარგმანებში. ახალგაზრდა მეცნიერთა რესპუბლიკური კონფერენცია, მიძღვნილი თსუ დაარსების 70 წლისთავისადმი. პუბლიკატარული მეცნიერებანი. თეზისები, თბ., 1988, გვ. 23-24.

46. ე. ქელიძე, დასახ. შრომა. იხ. მისივე, ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, I, თბ., 1996, გვ. 556.

47. იქვე.

48. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (S) I, თბ., 1960, გვ. 465, ორგვარი სტილის შესახებ იხ. H. G. Beck, Kirche und theologische literatur in byzantinischen Reich, München, 1959, გვ. 564, 572.

49. იოანე დამასკელის დიალექტიკის დასახ. გამოც., გვ. 67.

50. იხ. ორ. 2-ის ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის კომპოზიცია — ქ. ბეზარაშვილი, მ. მაქავეარიანი, დასახ. შრომა. იხ. აგრეთვე ორ. 43-ის ეფთვიმესეული თარგმანის შედგენილობა — ე. ქურციკიძე, გრიგოლ ღვთისმეტყველის XLIII პომილიის ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის თავისებურება, „ფილოლოგიური ძიებანი“, II, გვ. 42-63.

51. იხ. ქ. ბეზარაშვილი, დასახ. სტატია, მაცნე, 1997, № 1-4.

52. იქვე.

53. იქვე.

54. ქ. ბეზარაშვილი. მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ. იხ. გამოკვლევა (ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია. (III).

55. A 24-ის ეფრემისეული ანდერძისათვის იხ. იოანე დამასკელის დიალექტიკის დასახ. გამოცემა. Ier. 43-ისა და A 292-ის ეფრემისეული ანდერძებისათვის იხ. თ. ბრეგაძის დასახ. აღწერილობა, გვ. 147-149; 182.

56. იხ. ე. ქელიძის დასახ. შრომები.

57. აქაც შეფარდებობასთან და ანტინომიურობასთან გვაქვს საქმე: რიტორიკული სიტყვა-სივრცელე შეფარდებითი, პირობითი ცნებაა, უფრო გარეგნული რიტორიკული სამკაულია, რიტორიკულ-ფილოსოფიური ლაკონიურობა კი ღრმა და რთული რიტორიკული ხერხია.

58. G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, p. 142-143; 168.

59. ქ. ბეზარაშვილი, დასახ. შრომა, მაცნე, 1997, № 1-4.

60. ეს არის სწორედ ის სტილისტური ლაკონიურობა (αβ λακωνικῆς), რომელსაც გრიგოლ ღვთისმეტყველი განმარტავდა არა როგორც „სიტყვათა სიმცირეს“, არამედ როგორც „სიტყვებით დიდი სათქმელის გადმოცემას“. ასე რომ, ეს კომპოზიციური ლაკონიურობა არ არის, რადგან ერეკლე პოემების ავტორ პომეროსს გრიგოლი ყველაზე მოკლედ-

მეტყველ (πραχσιλογωτας) მწერალს უწოდებს, ანტიმაქოს კოლოფონელს კი (ძვ. წ. V-IV სს.), რომელიც ასევე გრძელ პოემებს და გრძელ ელეგიებს წერდა, იგი მრავალმეტყველების ნიმუშად ასახელებს. მაშასადამე, მისივე დასკვნით, იგი სათქმელის სიგრძეზე შინაარსის მიხედვით (τοις πράγμασι) მსჯელობს და არა ასოთა სიმრავლით, ანუ ნაწერის სიგრძით (ὡς τοῖς γράμμασι). (ср. 54. ჩვენი თარგმანი და კომენტარები იხ. ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათიაში. I, 1994, გვ. 36-37).

К. П. БЕЗАРАШВИЛИ

НОВЫЙ, ХРИСТИАНСКИЙ АСПЕКТ ПОНЯТИЯ МИМЕСИСА В ВИЗАНТИЙСКОЙ РИТОРИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ И У ЕФРЕМА МЦИРЕ

Резюме

В византийской риторической теории (Михаил Пселл XI в. и др.) противопоставляются друг другу два аспекта мимесиса, т. е. подражания. Традиционное, классическое понимание мимесиса предусматривает подражание утонченной риторическо-философской форме античных авторов. Новое, христианское понимание мимесиса предусматривает подражание Божественной простоте в смыслово-формальном значении, т. е. подражание Божественной мудрости и стилистической простоте Посланий апостола Павла и сочинений первых христианских авторов. Эти два понимания мимесиса встречаются и в теоретических воззрениях выдающегося грузинского церковного деятеля XI в., основоположника эллинофилизма в грузинской литературе, Ефрема Мцире.

В опубликованной в предыдущем номере журнала «Мацне» статье (1997, № 1-4) было рассмотрено традиционное, классическое понимание мимесиса в одном колофоне Ефрема Мцире, примером для которого, по мнению автора статьи, мог служить т. н. малый трактат Михаила Пселла «О стиле св. отцов».

В предлагаемой статье рассматривается новое, христианское понимание мимесиса в том же колофоне Ефрема Мцире, который находится в сборнике переводов литургических сочинений Григория Богослова (Ier. 43, XII-XIII вв., Iг-4г. ср. Ier. 13, XIII-XIV вв., 250г). Примером для упомянутого Ефремом Мцире христианского понимания мимесиса, по мнению автора статьи, мог служить т. н. монография-трактат Михаила Пселла «О богословском стиле». У обоих авторов (у Михаила Пселла и у Ефрема Мцире) подражание стилистической простоте Посланий Апостола Павла выражается с помощью сходных фраз: «подражает своему Павлу» (Михаил Пселл) или «научился у Павла» (Ier. 43), «по образу Павла» (Ier. 13), т. е. «простота слов» (ср. другой колофон Ефрема Мцире — A 689, XIII в., 187v),

Тема подражания ап. Павлу часто встречается в христианских сочинениях, но лишь только в трактате Михаила Пселла и в колофоне Ефрема Мцире она упомянута в контексте стилистической характеристики, что и придает ей литературно-теоретическое значение. Михаил Пселл упоминает подражание Павлу, разбирая стиль сочинений Григория Богослова, а Ефрем Мцире — разбирая стиль грузинских переводов сочинений Григория Богослова. По словам Ефрема Мцире, сам он перевел сочинения Григория, соблюдая риторическо-философские формы Богослова, а по мнению автора статьи, это и есть традиционное понимание мимесиса. По его же словам, Евфимий Атонели перевел сочинения Григория по образу Павла — т. е. соблюдая простоту стиля посланий ап. Павла, а по мнению автора статьи, это и есть новое, христианское понимание мимесиса.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის კოდიკოლოგიისა და ტექსტოლოგიის განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა ე. მეტრეველმა.

მ ა ნ ა რ ა ზ ა ვ ა

ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი მოღვაწეობიდან

(რამდენიმე დაკვირვება გრიგოლ ნაზიანზელის საკითხავების ეფრემისეული თარგმანების შემცველ კრებულებზე)

გრიგოლ ნაზიანზელის 16 ლიტურგიკული ჰომილიის ეფრემ მცირისეული კრებულები ძალზე საყურადღებოა შედგენილობისა და ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით. კრებულების შედგენილობის ანალიზს გარკვეული სინათლე შეაქვს ბერძნულ ორიგინალებთან მათი მიმართების რკვევაში, რაც თავის მხრივ მიზნად ისახავს ეფრემისეული კრებულების დედნების დადგენას და მათი ქრონოლოგიის გამოვლენას¹.

ამჯერად, წარმოვადგენთ რამდენიმე დაკვირვებას ეფრემ მცირისეულ კრებულებთან დაკავშირებით. ვითვალისწინებთ რა სხვა მკვლევართა მოსაზრებებს, ჩვენი დაკვირვებები, ვფიქრობთ, ხელს შეუწყობენ ზოგი მომენტის დაზუსტებას და ეფრემისეული კრებულების რაობის დადგენას.

როგორც ცნობილია, ტექსტობრივი ვარიანტების თვალსაზრისით ეფრემის თარგმანის შემცველი ხელნაწერები დაჯგუფებულია ორ ძირითად ჯგუფად: AC ნუსხებად და BDFHE ნუსხებად. ტექსტობრივი ვარიანტები აშკარად ავლენენ იმას, რომ ტექსტების შემდგომი რედაქცია მოუხდენია თვით ეფრემ მცირეს, ასევე მრავლად არის ნუსხათა გადამწერების მიერ შეტანილი ცვლილებებიც².

რაც შეეხება ეფრემისეული თარგმანების შემცველი ხელნაწერების, როგორც კრებულების, რაობასა და შედგენილობას, ძალზე საინტერესო სურათი იკვეთება. კრებულების ურთიერთმიმართების გარკვევისას ვეყრდნობით შემდეგ მონაცემებს: იამბიკოები, კომენტარები, სხვა კოდოკლოგიური ნიშნები. როგორც შემდგომ ვნახავთ, ამ მონაცემების საფუძველზე ერთად დგანან: ABC ნუსხები და ერთად — DHF ქუთ. 9 ნუსხები³.

ძალზე საინტერესო სურათი ვლინდება ABC ნუსხების ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით. როგორც აღვნიშნეთ, ტექსტობრივად ერთად დგანან A და C ნუსხები, მაგრამ შედგენილობის მხრივ მათ შორის საკმაო სხვაობაა. ხელნაწერების შესწავლით ირკვევა, რომ ის, რაც ამ ნუსხებს

¹ ეფრემისეული კრებულების შესახებ რამდენიმე შრომა არსებობს: ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი ე. წ. ბიზანტიური რიტმული პოეზიის აღრეული ნიმუში („სიტყვა სწავლა ქალწულისა მიმართ“), „გულანი“, თბ., 1989, გვ. 72—115. ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზიის კომენტარების ქართული ვერსიებიდან (ეფრემ მცირის თარგმანი), „გულანი“, თბ., 1989, გვ. 116—159. თ. ოთხმეზური, ეფრემ მცირის თარგმანების შემცველ ნუსხათა ერთი თავისებურების შესახებ, ფილოლოგიური ძიებანი, 11, თბ., 1995, გვ. 144—149. თ. ოთხმეზური, ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული საკითხავების კრებულის ტიპები და მათი ურთიერთმიმართება (ხელნაწერი).

² ნ. მელიქიშვილი, გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ჰომილეტიკური სიტყვის ეფრემ მცირისეული თარგმანის შემცველი ნუსხების ურთიერთმიმართება და ამ თარგმანის ბერძნული წყარო, „მაცნე“, ელს, 1993, № 2, გვ. 76—81.

³ დასახელებული ლიტერებით, როგორც მოღებული გვაქვს, აღნიშნულია შემდეგი ხელნაწერები: A — A 109, B — Ier. 15, C — Ier. 43, D — Ier. 8, H — Ier. 13, F — A 1490, E — Sin 79.

ერთმანეთისგან განასხვავებს შედგენილობის მხრივ, A ნუსხაში გვიან არის ჩართული. რა მიგვაჩნია ჩვენ გვიანდელ ჩანართებად?

1. იამბიკოები. როგორც ცნობილია, ეფრემის კრებულის დასაწყისს საკითხავებს ორ ნუსხაში: A-სა და B-ში დართული აქვთ იამბიკოები⁴. ჩვენი ვარაუდით, იამბიკო უნდა ჰქონოდა ყველა საკითხავს, თუმცა ეს არც ისე აუცილებელი იყო. გრიგოლ ღვთისმეტყველის ბერძნულ ხელნაწერთა ტრადიციით იამბიკოები ყველა საკითხავთან არაა დადასტურებული⁵. ეფრემის თარგმანის პირველ სამ საკითხავთან A და B ნუსხებში დღეს ისინი არ ჩანან, რადგან ხელნაწერები თავნაკლულია. B ნუსხა დღესაც ნაკლულია, ხოლო A გვიან. მე-18 ს-შია აღდგენილი⁶. გამოითქვა აზრი, რომ აღნიშნული იამბიკოები არ უნდა ეკუთვნოდეს ეფრემ მცირეს. თავიანთი ენობრივ-ლექსიკური ფორმებით ისინი აშკარად გვიანდელია და გელათურ სკოლაში უნდა იყოს შექმნილი⁷. A და B ნუსხებში იამბიკოთა ადგილისა და გაფორმების მხრივ სხვადასხვა სურათია, რაც გამორიცხავს ამ ორი ნუსხის თანადროულობას.

B ნუსხა, რომელიც დაწერილია ლამაზი კალიგრაფიული ხელით, მხატვრულადაც მაღალ დონეზეა გაფორმებული: მოხატული სათაურებით და საზედაო ასოებით, თავსამკაულებით, მარგინალიათა ნიშნებით. თითოეული იამბიკო წერია არა უშუალოდ იმ საკითხავის წინ, რომელსაც იგი ეკუთვნის. არამედ წინამავალი საკითხავის ბოლოს. იამბიკო ამთავრებს ხელნაწერის ერთ ფურცელს, ხოლო საკითხავი, რომელსაც იგი ეკუთვნის, იწყება მომდევნო ფურცელზე. (10r, 21v, 79v, 146v). ერთადერთი იამბიკო, რომელიც ახლავს მე-11 საკითხავს, დაწერილია ასომთავრულით ტექსტის დასაწყისში, არშიაზე (122r). B ნუსხაში, ამ უკანასკნელის გარდა, სხვა იამბიკოები წერია ისეთივე ლამაზი კალიგრაფიული ხელით, რითაც ტექსტი, რაც იმაზე მიანიშნებს, რომ იამბიკოები ტექსტის თანადროულად იწერებოდა. ეს ფაქტი B ნუსხის შედარებით გვიან გადაწერაზე მიუთითებს.

განსხვავებული სურათია A ნუსხაში. აქ ზოგი იამბიკო დაწერილია ნაჩქარევი ნუსხურით იმ მინიატურის ქვეშ, რომელიც უძღვის ამა თუ იმ საკითხავს (173v, 139v). ზოგი კი ასევე ნაჩქარევი ასომთავრულით საკითხავის დასაწყისში, ზედა ან გვერდითა არშიებზე (116r, 121v). ტექსტისაგან განსხვავებული ხელით იამბიკოების დაწერა აშკარად მიანიშნებს იმაზე, რომ ისინი ხელნაწერის გადაწერის შემდგომ არის მიწერილი. იამბიკოების არსებობა და თანაც მსგავსი მანერით დაწერა მეტყველებს იმაზე, რომ A ნუსხა იამბიკოებით შეივსო გადაწერის შემდეგ.

A და B ნუსხებში იამბიკოების არსებობა შეიძლება ერთი საერთო წყაროდან მომდინარეობით აიხსნას. ასევე დასაშვებია, რომ A ნუსხაში იამბიკოები B ნუსხის ან მისი ტიპის რომელიმე სხვა ნუსხის მიხედვით ჩართეს.

იამბიკოების არსებობის მხრივ, A ნუსხა დგება B-სთან და განსხვავდება C ნუსხისაგან, რომელთანაც მას მკვეთრად გამოხატული ტექსტობრივი სიახლოვე აქვს. მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ ზემოაღნიშნულ

⁴ მ. რაფაეა. გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილიათა ეფრემ მცირისეული კრებულების შედგენილობისათვის, „მაცნე“, ელს, 1990, № 2, გვ. 74—77.

⁵ I. Sajdak, *Historia critica shollastorum et commentatorum Gregorii Nazianzeni*, p. 1, Cracove, გვ. 37 — 89.

⁶ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების შემცველ ხელნაწერთა აღწერილობა, თ. ბრეგვაძის გამოცემა, თბ., 1988, გვ. 133—151.

⁷ ე. ჯელიძე, ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, I, თბ., 1996, გვ. 543.

ფაქტს, რომ იამბიკოები გვიან არის დამატებული A ნუსხაში, მაშინ იამბიკოების მხრივაც A და C — ორივე ადრინდელ ვითარებას ავლენს: არც A ნუსხაში C-ს მსგავსად თავდაპირველად არ იყო იამბიკოები.

ამრიგად, იამბიკოები გვიანდელი ელემენტია ეფრემის კრებულებში. B ნუსხაში ისინი ტექსტის თანადროულად არის დაწერილი, ხოლო A ნუსხაში მოგვიანებით არის ჩამატებული.

2. მინიატურები. A ნუსხის, როგორც კრებული (და არა ტექსტის), გვიანდლობას მხარს უჭერს ხელნაწერში არსებული მინიატურებიც. გ. ალიბეგაშვილის აზრით, A ნუსხის მინიატურები თავიანთი მიდრეკილებით მონუმენტალიზაციისადმი იმეორებენ XII ს. ბოლოსა და XIII ს-ის დასაწყისის ბიზანტიური მონუმენტური მხატვრულობის სტილს. ქართულ სინამდვილეში A ნუსხის სტილი ჩანს გელათურ სახარებაში⁸. A ნუსხის მინიატურების ანალოგია გელათურ სახარებასთან ძალზე ნიშანდობლივია A ნუსხაში (ასევე B ნუსხაში) არსებული იამბიკოების გელათური სკოლიდან წარმომავლობის დასაბუთებისათვის.

3. კალენდარზე მითითება. გარდა იმისა, რომ A და B ნუსხები იამბიკოების არსებობის მხრივ მსგავსებას ავლენენ, მათ კიდევ ერთი ტექსტობრივი მსგავსება გააჩნიათ, რაც სხვა ნუსხებში არ დასტურდება. საქმე ისაა, რომ ორსავე ნუსხაში, საკითხავთა უმრავლესობაში, სათაურის წინ (A-ში არშიაზე, B-ში თავსამკაულში) მითითებულია კალენდრის ის დღე, როცა ეს საკითხავი იკითხებოდა⁹. საფიქრებელია, რომ კალენდრული მითითებანიც იამბიკოების მსგავსად გვიანდელი ჩანარითაა აღნიშნულ ნუსხებში.

4. კომენტარ-სქოლიოები. A, B და C ნუსხების ურთიერთმიმართებისა და AC ნუსხების ერთი დედნიდან მომდინარეობის თვალსაზრისით საყურადღებოა კრებულებში არსებული კომენტარები. ეფრემისეული კრებულები კომენტარების მხრივ დაჯგუფებულია ორ ჯგუფად: ABC ნუსხები, რომლებშიც კომენტარები მოთავსებულია სათანადო ტექსტებთან ხელნაწერის მარგინალიებზე, და H ნუსხა, რომელშიც კომენტარები დაჯგუფებულია ტექსტების ბოლოს. გამოთქმულია ვარაუდი, რომ დანარჩენი DEF ქუთ. 9 ნუსხები ამ ტიპში ერთიანდებიან¹⁰.

ჩვენ შევჩერდებით ერთ საკითხზე, რომელმაც კომენტარებთან დაკავშირებით მიიქცია ჩვენი ყურადღება და, როგორც ვფიქრობთ, კრებულების შევსება-რედაქტირების პროცესს წარმოაჩენს.

კომენტარების რაოდენობის მხრივ ნუსხებში ერთნაირი სურათი არ არის. ABH ნუსხებში კომენტარები სრული სახითაა წარმოდგენილი, ხოლო C ნუსხაში კომენტართა მცირე რაოდენობაა. ყველა სქოლიო, რაც არის C ნუსხაში, დასტურდება ABH ნუსხებში. ამ უკანასკნელებში მათ გარდა არის კიდევ სხვა კომენტარები. ამ ფაქტს თ. ოთხმეზური ხსნის იმით, რომ C ხელნაწერი A-სთან შედარებით მცირე ფორმატისაა და გადამწერმა ალბათ ყველა კომენტარი ვერ დაატია ხელნაწერის არშიებზე¹¹.

ჩვენი მოსაზრებით კი, C ნუსხაში უბრალო გამოტოვებასთან კი არ გვაქვს საქმე, არამედ კომენტართა ასეთი რაოდენობა უნდა ყოფილიყო იმ

⁸ Г. Алибегашвили, Художественный принцип иллюстрированной грузинской рукописной книги XI — начала XIII вв., Тбилиси, 1990, გვ. 126—148.

⁹ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა... აღწერილობა, გვ. 133—138, 151—158.

¹⁰ თ. ოთხმეზური, ეფრემ მცირის მეორე მთარგმნელობა...

¹¹ იქვე.

დედანში, რითაც გადამწერმა ისარგებლა. რაც შეეხება A ნუსხას, კომენტართა შემთხვევაშიც გამოვლინდა ზუსტად ისეთი სურათი, რაც დადასტურდა იამბიკოების შემთხვევაში. საქმე ისაა, რომ A ნუსხაში კომენტართა გარკვეული ნაწილი გვიან არის ჩამატებული. ის სქოლიოები, რომლებიც მარგინალიებზე დასტურდება C ნუსხაში, A-შიც ასევე მარგინალიებზე, სათანადო ადგილას წერია წვრილი ნუსხურით, ხოლო C-სგან განსხვავებული სქოლიოები, ე. ი. B და H ნუსხებთან თანმხვედრი სქოლიოები, ერთი-ორი გამონაკლისის გარდა, დაწერილია ნაჩქარევი, გაკრული ხელით ზედა. ქვედა და გვერდითა არშიებზე, რაც მიუთითებს იმაზე, რომ A ნუსხაში C-სგან განსხვავებული სქოლიოები შემდეგ არის ჩართული ხელნაწერში.

ეს ფაქტი შენიშნულია ნაზიანზელის თხზულებათა ქართული თარგმანების აღმწერლის თ. ბრეგაძის მიერ. იგი წერს: „განმარტებების ერთი ნაწილი დაწერილია მკრთალი მელნით ხელნაწერის გადამწერის მიერ. მეორე ნაწილი, შედარებით მოგრძო ნუსხურით და მუქი ფერის მელნით, დაწერილი უნდა იყოს სხვის მიერ, ხელნაწერის გადაწერის შემდეგ (დაახლოებით XIV—XV სს-ში)“¹².

საფიქრებელია, რომ A ნუსხაში დამატებული კომენტარები შევსებულია B ნუსხის ან მასთან ტიპურად ახლო მდგომი ნუსხის მიხედვით.

ამრიგად, A ნუსხა როგორც ტექსტობრივად, ისე თავისი პირვანდელი შედგენილობით, C ნუსხასთან დგას. A-ს პირვანდელი სახე და C ნუსხა კრებული ს უფრო ადრეულ ტიპს წარმოადგენენ, ვიდრე სხვები. ამავე დროს, A და C ერთიმეორისაგან კი არ არიან გადაწერილი, არამედ საერთო არქეტიპიდან მომდინარეობენ, რასაც ტექსტების გარდა ადასტურებს კომენტარების გაფორმებაც. საქმე ისაა, რომ კომენტარების მითითებისას ერთ რომელიმე სიტყვასთან ნახმარი ტექნიკური ნიშანი ზოგ შემთხვევაში ერთნაირია ორსავე ნუსხაში, ზოგ შემთხვევაში კი განსხვავებული, თანაც ზოგან ეს ტექნიკური ნიშანი სხვადასხვა სიტყვას ახლავს. ეს ფაქტიც კიდევ ერთხელ გამორიცხავს მათ ერთიმეორისაგან წარმომავლობას.

ყველაზე ადრინდელი და თანაც სრული სახე კრებულისა დაცულია C ნუსხაში, ვინაიდან ერთადერთი C ნუსხაში დასტურდება ეფრემ მცირის შესავალი-ებისტოლე კვირიკე ალექსანდრიელისადმი, ნაზიანზელის საკითხავთა ზანდუკი, იამბიკო-აკროსტიქი და მარგინალურ ნიშანთა განმარტება¹³.

საფიქრებელია, რომ ეფრემისეული კრებულის ეს დასაწყისი ნაწილები იყო სხვა ნუსხებშიც, მაგრამ იმის გამო, რომ A და B ორივე თავნაკლულია, გადაჭრით რაიმეს თქმა ძნელია.

სხვათა შორის, A და C ნუსხებში პირველ საკითხავთან (Or 19) დადასტურდა სამი ისეთი კომენტარი, რომელიც არ არის B და H ნუსხებში (A 188r, 189r; C 202r, 204r). ეს ფაქტი შეიძლება შემდეგნაირად აიხსნას: B და H ნუსხების გადამწერთ უბრალოდ გამორჩათ ეს კომენტარები. ამ ვარაუდს მხარს უჭერს ის ვითარება, რომ 2 თუ 3 შემთხვევაში B-შიც გამორჩენილი ყოფილა კომენტარი და სხვა ხელით, გაკრული ნუსხურით შემდეგ ჩაუწერიათ (B 195-ზე).

ეფრემისეულ კრებულებში კომენტართა რაოდენობის მხრივ ორი ვარიანტის არსებობა (AC ნუსხების ვარიანტი და BHD ნუსხებისა), ჩვენი აზრით, ისევ ეფრემ მცირეს უნდა მივაწეროთ. ჩვენი ვარაუდი ასეთია:

¹² გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა... აღწერილობა, გვ. 156.

¹³ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა... აღწერილობა, გვ. 147—150.

ეფრემმა თავის მიერ თარგმნილ საკითხავებს დაურთო ბასილი მინიმუსის კომენტარები იმ რაოდენობით, რაც წარმოდგენილია C კრებულში; ეს არის პირვანდელი და მოკლე ვარიანტი. შემდგომ მანვე, თავისი თარგმანის გარკვეული გადამუშავების შემდეგ, სხვა ბერძნული დედნების საფუძველზე, სადაც კომენტართა რაოდენობა უფრო სრული იყო, შეავსო კომენტართა რაოდენობა. ის ვითარება, რომ ის ყოველ სიტყვას „თარგმნითა“, ე . ი. კომენტარებით უკირკიტებდა, იძლევა იმის საფუძველს, რომ იგი ამ კომენტარების შემცველ ბერძნულ ნუსხებში კარგად იყო გაცნობიერებული.

D და H ნუსხების მიმართება. კომენტარების თვალსაზრისით კიდევ ერთი საინტერესო ფაქტი დადასტურდა. აქამდე ცნობილი იყო, რომ ერთადერთი H ნუსხა იძლეოდა ტიპოლოგიურად განსხვავებულ სურათს ABC ნუსხებთან შედარებით, რადგან მხოლოდ ამ ნუსხაში მოიპოვება საკითხავთა ტექსტების ბოლოს დაჯგუფებული კომენტარები. ივარაუდებოდა, რომ DEF ნუსხებშიც ანალოგიური სურათი უნდა ყოფილიყო¹⁴. ვინაიდან ეს ხელნაწერები ბოლონაკლულია, მკვლევარი ვარაუდის სახით უშვებს მათში კომენტარების არსებობას ხელნაწერის ბოლოს, დაკარგულ ფურცლებზე.

სულ ახლახანს აღმოჩნდა D (Ier 8) ნუსხის მეორე, დაკარგულად მიჩნეული ნაწილი¹⁵, სადაც დასტურდება 16 ლიტურგიკულ საკითხავთა ბოლო, (მე-14 — 24-ე) საკითხავები და გრიგოლ ხუცესის „ცხოვრება“. აღმწერლის შენიშვნით, ხელნაწერში კიდევ არის 10 ფურცელი, რომლებზეც ტექსტი ისეა დაზიანებული, რომ არ იკითხება. საფიქრებელია, რომ ეს ტექსტი წარმოადგენს მინიმუსის კომენტარებს, როგორც ამას ვარაუდობდა თ. ოთხმეზური. და რომ ეს მართლაც ასეა, ადასტურებს ის გარემოებაც, რომ D ნუსხაში საკითხავების ტექსტში მოიპოვება კომენტარების დანომვრა ანბანის ასოთა მიხედვით. ისინი ძალზე მკრთალი მელნითაა დაწერილი და ფოტოზე ძნელი შესამჩნევია, მაგრამ მაინც ხერხდება მათი გამორჩევა. ტექსტში კომენტარების მისათითებელი ციფრების არსებობა ნათლად მეტყველებს იმაზე, რომ D ნუსხაში, ისევე როგორც H ნუსხაში, ბასილი მინიმუსის კომენტარები ბოლოში იყო დაჯგუფებული. ამ მხრივ D ნუსხა გვერდით უდგას H ნუსხას და ტიპოლოგიურად მისი ანალოგიაა.

მაგრამ რაც შეეხება შედგენილობას, D ნუსხა ზოგიერთ მომენტში განსხვავდება H ნუსხისაგან. საქმე ისაა, რომ H ნუსხაში, როგორც ვიცით, ყველა სხვა ნუსხისაგან განსხვავებით, ნაზიანზელის 16 საკითხავის შემდეგ, დასტურდება სოფრონ იერუსალიმელის „შესხმა“ გრიგოლ ღვთისმეტყველისა¹⁶. სხვა კრებულებში კი, ასევე ბერძნული ორიგინალის შემცველ ხელნაწერებში, გვაქვს გრიგოლ ხუცესის „ცხოვრება გრიგოლ ღვთისმეტყველისა“. საკითხავებზე წამძღვარებულ ზანდუკში დასახელებულია მხოლოდ 16 საკითხავი და „ცხოვრება“ (C, 43v), რაც იმეორებს ბერძნულ ხელნაწერებში არსებულ ვითარებას. როგორც ვხედავთ, H ნუსხა ამ საერთო სურათიდან ერთადერთი გამონაკლისია, რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ გრიგოლ ხუცესის „ცხოვრების“ ნაცვლად სოფრონ იერუსალიმელის „შესხმის“ ჩართვა კრებულში ხელნაწერის გადამწერის ინიციატივა უნდა იყოს. ნუსხის გადამწერმა სოფრონის „შესხმა“ შეიტანა ღვთისმეტყველის კრე-

¹⁴ თ. ოთხმეზური, ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი...

¹⁵ იერუსალიმში მივლინებით მყოფმა ხელნაწერთა ინსტიტუტის თანამშრომელმა თ. ცე-რაძემ დაადგინა, რომ იერუსალიმის ქართულ ხელნაწერთა კატალოგში 157-ე ნომრად აღნიშნული ხელნაწერი წარმოადგენს სწორედ Ier. 8-ის მეორე ნაწილს. მანვე მოგვაწოდა ამ ნაწილის აღწერილობა, რისთვისაც დიდ მადლობას მოვახსენებთ.

¹⁶ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა... აღწერილობა, გვ. 163.

ბულში ეფრემ მცირის ავტოგრაფული ნუსხიდან, მეტაფრასული კრებულიდან. ეს კრებული (S 1276) პოპულარული და ცნობილი იყო როგორც შავი მთის ქართულ სამწიგნობრო კერებში, ისე ალბათ საქართველოშიც. ამ ვარაუდის დაშვების უფლებას გვაძლევს ის გარემოება, რომ, როგორც ჩვენ ერთ-ერთ შრომაში ვუჩვენეთ, ეს ავტოგრაფული ნუსხა ითვლებოდა სადღესასწაულო წიგნად, რომელსაც თავისი მნიშვნელობის გამო ეფრემ მცირემ წინ წაუმიძღვარა თავისი ორიგინალური შრომა „უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა“¹⁷.

H ნუსხის გადამწერი უთუოდ იცნობდა ეფრემის ავტოგრაფულ ნუსხას ან მისგან გადაწერილ რომელიმე ნუსხას. მან აქედან აიღო სოფრონ იერუსალიმელის „შესხმა“ და შეიტანა იგი ღვთისმეტყველის კრებულში გრიგოლ ხუცესის „ცხოვრების“ ნაცვლად.

ამრიგად, სოფრონის „შესხმის“ არსებობა H ნუსხაში მეორეული მოვლენაა, გადამწერის თაოსნობა. ამ მხრივ H კრებულთან შედარებით უფრო პირვანდელი ვითარება დაცულია D ნუსხაში.

შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ „ცხოვრების“ ნაცვლად „შესხმის“ ჩართვა გრიგოლ ღვთისმეტყველის კრებულში იმავე ეფრემ მცირეს მოუხდენია, მაგრამ ამ შემთხვევაში უთუოდ გასათვალისწინებელია ის პოზიცია, რომელსაც ასე აქტიურად და ხაზგასმით ამჟღავნებს ეფრემ მცირე გრიგოლ ღვთისმეტყველის საკითხავების თარგმნასთან დაკავშირებით. ბერძენთა მხრივ ყვედრების გამო, ის პირწმინდად და ერთგულად მისდევს ბერძნულ ორიგინალს, სარგებლობს საგანგებოდ შერჩეული და გამართული ბერძნული დედნებით. „ვითარ-იგი ბერძულად და ყოველივე ბერძულისაგან“¹⁸. ყველა თავის თარგმანთან შედარებით, გრიგოლ ღვთისმეტყველის საკითხავების თარგმნისას ეფრემ მცირე ითვალისწინებს ბერძენთა მხრიდან შესაძლო კრიტიკას და ცდილობს, არაფერი შეცვალოს ბერძნულ დედნებთან მიმართებით. ამ გარემოებათა გამო ჩვენ დაუშვებლად მიგვაჩნია, რომ ეფრემ მცირეს დაერღვია ღვთისმეტყველის ბერძნულ ხელნაწერებში არსებული ტრადიცია და გრიგოლ ხუცესის „ცხოვრება“ შეეცვალა სოფრონ იერუსალიმელის „შესხმით“.

D და H კრებულების სიახლოვე კიდევ ერთ ფაქტში ვლინდება. ორივე ნუსხაში 16 საკითხავის შემდეგ დასტურდება ანდერძი (D 83rv, H 250r), რომელიც დაახლოებით ისეთ ინფორმაციას შეიცავს, რაც დასტურდება ეფრემის შესავალ-ებისტოლეში. ეს ერთგვარად დამამთავრებელი ანდერძია. სხვა ნუსხებში (BC) ამ ადგილას მცირე შენიშვნაა მთარგმნელის, თუ გადამწერისა იმის შესახებ, რომ აქ დამთავრდა 16 საეკლესიო საკითხავი. ოღონდ უთუოდ გასათვალისწინებელია ის, რომ H ნუსხაში ანდერძი სრულიად განსხვავებული მანერით არის დაწერილი. ანდერძის წინა ფურცელზე (249v) 16 სიტყვის უკანასკნელი საკითხავის (Or. 24) დასასრული ტექსტი არაბუნებრივად არის გაწელილი ფურცლის მე-2 სვეტში. მომდევნო ფურცელზე (250r). მარცხენა სვეტში, წვრილი ნუსხურით წერია ანდერძი. თავისი გარეგნული გაფორმებით ეს ანდერძი შემდეგ მიწერილის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ანდერძის ასეთი დაწერილობა მეტყველებს, რომ იგი ნუსხის დაწერის თანადროული არ არის. ეს კიდევ ერთხელ მეტყველებს D ნუსხის ადრინდელობას და სანდოობას, ხოლო H ნუსხის გვიანდელობას.

¹⁷ მ. რაფაეა, „უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა“ და „სადღესასწაულო წიგნი“, „მაცნე“, ელს, 1990, № 4, გვ. 98—111.

¹⁸ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა... აღწერილობა, გვ. 182.

თავისი შედგენილობით (16 საკითხავი + გრიგოლის ცხოვრება + კომენტარების უქონლობა არშიებზე, დანართების უქონლობა) D ნუსხასთან დგას ქუთ. 9 ნუსხაც, რომელიც სხვა ნუსხებისგან გამორჩევით კიდევ ერთ სიახლოვეს იჩენს D ნუსხასთან. კერძოდ, ზოგი საკითხავის დასათაურებაში D-სა და ქუთ. 9-ში სხვებისგან განსხვავებით ერთნაირი ვარიანტები დასტურდება:

D, ქუთ. 9 (აღწ. 139—140, 158—159)	ABCEFH (133—137, 151—155)
Or 19: წმიდათაგანისა მამისა ჩუენისა გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისა სიტყუათა მიმართ...	წმიდათა შორის მამისა ჩუენისა გრიგოლ ღმრთისმეტყუელისა სიტყუათა მიმართ...
Or 43: წმიდათაგანისა...	წმიდათა შორის...
Or 14: „————“	„————“
Or 44: „————“	„————“
Or 41: „————“	„————“
Or 24: „————“	„————“
Or 38: მისივე, შობისათჳს	წმიდათა შორის მამისა ჩუენისა გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისა სიტყუაჲ შობისათჳს
Or 40: მისივე, ნათლისღებისა მიმართ	წმიდათა შორის მამისა ჩუენისა გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისა სიტყუაჲ ნათლ-სღებისა მიმართ
Or 99: გრიგოლისა მიერ ღმრთისმეტყუელისა ეპიტაფიაჲ ბასილისა სტახოსნი იროიკონი, პარაფრასნი ნიკიტა ფილოსოფოსისანი	გრიგოლის მიერ ღმრთისმეტყუელისა დიდისა ბასილის საფლავსა ჴედა წარწერილნი სიტყუანი

თუ ზემოჩამოთვლილ მონაცემებს თავს მოვუყრით, ვფიქრობთ, ყველა საფუძველი არსებობს იმის დასამტკიცებლად, რომ ეფრემ მცირეს მოუხდენია გრიგოლ ღმრთისმეტყუელის 16 ლიტურგიკული საკითხავის მისეული თარგმანების შემცველი კრებულების რედაქტირება. ბიზანტიური ლიტერატურის ტრადიციებზე დამყარებით, ხელმძღვანელობდა რა საკუთარი ლიტერატურულ-თეორიული პრინციპებით, თარგმნის პროცესში და, ალბათ, შემდეგაც, იგი არა ერთხელ მიუბრუნდა თავის თარგმანებს როგორც ტექსტის დახვეწის, შინაარსის გაგების, სიტყვის მნიშვნელობის დაზუსტების თვალსაზრისით, ისე კრებულების შედგენილობის მხრივაც. თავის შესავალ ეპისტოლეში ეფრემი შენიშნავს: 16 საკითხავზე მუშაობას „მრჩობლ ექუსეულცა... და მცირედ წამართ“ დრო მოვანდომეო, რადგან „არცაღა შესაძლებელ იყო გარეწარად ქმნაჲ ამათ ადგილთაჲ“. ტექსტებზე სკრუპულოზური მუშაობით ამართლებს ეფრემი თარგმნის პროცესის გახანგრძლივებას: „ამის პირისათჳს დიდად დავიყოვნე“¹⁹.

¹⁹ იქვე, გვ. 149.

აქვე უნდა გავითვალისწინოთ ის გარემოება, რომ ეფრემის მიერ გაწეული რედაქტორული მუშაობა ისევ და ისევ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ბერძნულ ხელნაწერებზე დაყრდნობით სრულდებოდა. სხვადასხვა ბერძნული ნუსხების შერჩევისა და მართებულ დედანზე დაყრდნობით, კომენტარების მოშველიებითა და მაშინდელი ანტიოქიის კულტურულ-სამწიგნობრო კერებში მოღვაწე სხვადასხვა პირებთან კონსულტაციების შედეგად ეფრემ მცირეს უმძიმესი და ურთულესი ტექსტოლოგიური და ფილოლოგიური მუშაობა აქვს ჩატარებული, რათა სრულყოფილების სრულ კონდიციამდე მიეყვანა თავისი თარგმანები. იმ პოზიციიდან გამომდინარე, რაც ეფრემის კოლოფონებშია გაცხადებული, ვფიქრობთ, უნდა გამოირიცხოს ეფრემ მცირის მხრიდან რაიმე ორიგინალობის გამოვლენა: კრებულებში ისეთი ცვლილებების შეტანა, რომლებიც ბერძნული ხელნაწერული ტრადიციით არ იქნებოდა ნაკარნახევი.

როგორც ეფრემის შესავლიდან ჩანს, რედაქტირება ღვთისმეტყველის საკითხავეების ტექსტსაც შეხებია და ამ საკითხავეების შემცველ კრებულსაც. მაგრამ ყველგან ეფრემი ხელმძღვანელობდა მხოლოდ ბერძნული ხელნაწერების ტრადიციით. ეს კარგად ჩანს შესავლის შემდეგი ადგილიდან: „უკუეთუ ვინმე იკრავოდეს ამათ ახალ თარგმნილთა სიტყუათა წიგნისა უჩუეველობასა ანუ სხუებრობასა, ანუ ღმრთისმეტყუელებისა სიტყუათა მიფარულებასა... მისთვის მე სიწმიდე შენი მყავს მოწამედ და ღმერთი, რომელ არარას კელმეწიფებოდა თვსით გულით დართვად და სხუებროცვალეზად, ვიდრე დონანთამდეცა. ხოლო ოდეს ესე ზედამიწევნით უჩუენო, ანუ თუ ნახოს, ვითარმედ ბერძულსა შინა ეგრეთ არს და ღმრთისმეტყუელსა ეგრეთ უთქუამს, მიერიტგან ნულარა მე, არამედ წიგნსა ეშჯოდენ და ღმრთისმეტყუელსა ამისსა გამომეტყუელსა“²⁰. აქ აშკარად ლაპარაკია იმაზე, რომ როგორც წიგნის უჩუეველობა ანუ სხუებრობა, ე. ი. კრებულის განსხვავებული ტიპი, ასევე „ღმრთისმეტყუელებისა სიტყუათა მიფარულება“, ე. ი. სიტყუათა მნიშვნელობა, ეფრემს აღებული აქვს ბერძნული ორიგინალის შემცველი ხელნაწერებიდან. მისი არაერთგზისი განცხადება იმის შესახებ, რომ იგი მხოლოდ ბერძნული ხელნაწერებით ხელმძღვანელობს, „ვითარ-იგი ბერძულად და ყოველივე ბერძულისაგან“ და თავის მხრივ არაფერს არ ცვლის, არც უმატებს, არც აკლებს რამეს დედნისეულ ტექსტში, გაპირობებულია იმ ექსტრემალური ვითარებით, რაც ქართველ მწიგნობართა გარშემო შექმნილა შავი მთის სამწიგნობრო კერებში: კონკრეტულად გრიგოლ ღვთისმეტყველის საკითხავეების ეფთვიმე მთაწმიდელისეულ თარგმანთან დაკავშირებით დიდი ყვედრება და „ძიება“ (მითქმამოთქმა) ამტყდარა ბერძენი ბერების მხრივ.

ამდენად, ეფრემ მცირის თარგმანების ტექსტში არსებული შესწორებანი (გარდა იმ ვარიანტებისა, რომლებიც შეიძლება ნუსხების გადამწერთა ინიციატივას მივაკუთვნოთ), ასევე ეფრემისეული კრებულების სხვადასხვა ტიპი (გარდა H 13-ში სოფრონ იერუსალიმელის „შესხმის“ შეტანისა) ისევ და ისევ ბერძნული ნუსხების ტრადიციით ჩანს გაპირობებული.

ეფრემ მცირეს მოუხდენია გრიგოლ ღვთისმეტყველის საკითხავეების მის მიერ თარგმნილი ტექსტების, ასევე ამ ტექსტების შემცველი კრებულების შემდგომი გადამუშავება, რედაქტირება მისი დროის ბიზანტიურ

²⁰ იქვე.

ლიტერატურულ-თეორიულ შეხედულებათა შესაბამისად და გრიგოლ ღვთისმეტყველის საკითხაუბების ბერძნულ ხელნაწერთა ტრადიციის გათვალისწინებით.

М. А. РАПАВА

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕТКИ О СБОРНИКАХ ЕФРЕМА МЦИРЕ С ПЕРЕВОДАМИ ГОМИЛИЙ ГРИГОРИЯ НАЗИАНЗИНА

Резюме

Сборники Ефрема Мцире, содержащие переводы гомилий Григория Назианзина, как по текстологическим вариантам, так и по составу и некоторым кодикологическим данным, составляют две основные группы. Они явно выражают этапы работы Ефрема Мцире над переводами гомилий Григория Назианзина. Руководствуясь литературно--теоретическими принципами современной ему византийской литературы и опираясь на рукописную традицию гомилий Назианзина, Ефрем Мцире неоднократно обрабатывал тексты своих переводов, а также редактировал свои сборники с целью усовершенствования и сближения их с греческим оригиналом.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ძველი ქართული ფილოლოგიის განყოფილება.
წარმოადგინა კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტმა.

თამარ ოთხმეზური

ეფრემ მცირის „შეისწავენი“ გრიგოლ ღვთისმეტყველის
ლიტურგიკული საკითხავების ბერძნული წყაროს შესახებ

ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილ გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკულ საკითხავთა კრებულში¹ ვხვდებით ეფრემის შენიშვნებს — „შეისწავნებს“, რომლებიც გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნიან ამ კრებულის ბერძნული წყაროს შესახებ. ეს „შეისწავენი“ ერთიან გრიგოლ ღვთისმეტყველის 41-ე ჰომილიის („მეურგასისათვის და სულისა წმიდისათვის“) ერთ პასაჟს, სადაც საუბარია შვიდი რიცხვის სიმბოლიკაზე². ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებიდან მოყვანილია მაგალითები, სადაც შვიდი რიცხვია ნახსენები. აქ არის ერთი ფრაზა, რომელიც ბერძნულ ხელნაწერებში ორი საკმაოდ განსხვავებული ვარიანტითაა წარმოდგენილი. ფრაზა, რომელიც ხელნაწერთა დიდ ჯგუფში დასტურდება და კრიტიკულ გამოცემაში ძირითად ტექსტშია წარმოდგენილი, არის: ὁ δὲ θεὸς αὐτὸν ἐξέβαλεν ἀναστρέψας *ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς*³. ამ ფრაზის განსხვავებული, ასევე ბერძნულ ხელნაწერებში დადასტურებული ვარიანტია: ὁ πατὴρ δὲ μόνος αὐτὸν τῶν ἁγίων ἐμψύχων⁴. აქ იგულისხმება ელია წინააღმართმეტყველის მიერ სარეფთელის ქვრივის ძის გაცოცხლების ამბავი მეფეთა III წიგნიდან, რომლის მიხედვითაც ელიამ სამჯერ შთაბერა სული სარეფთელის ქვრივის შვილს და ამ გზით გააცოცხლა იგი⁵. 41-ე ჰომილიის ექვთიმე ათონელის თარგმანში ფრაზის პირველი ვარიანტული წაკითხვის თარგმანს ვხვდებით: „გულისკმა-ვჰყოფ... კუალად შვდგზის მოქცევასა მას ელია წინააღმართმეტყველისასა ძესა მას ზედა სარეფთელისასა“ (A 1, 135v). ხოლო ეფრემ მცირის თარგმანში მეორე ვარიანტის თარგმანი დასტურდება: „გულისკმა-ვჰყოფ... ვითარ-იგი საიდუმლოდ სამშთაბერვასაცა ელია წინააღმართმეტყველისასა სარეფთელის ქვრივის ძისა ცხორების მიმფენელისა“ (A 109, 212v).

ეფრემ მცირეს გრიგოლის ჰომილიებთან ერთად მათი კომენტარებიცა აქვს ნათარგმნი, რომელიც X საუკუნის ბიზანტიელ ავტორს, ბასილი მინიმუსს ეკუთვნის. 41-ე ჰომილიის ბასილი მინიმუსის კომენტარში განმარტებულია ფრაზის პირველი ვარიანტი⁶. ეფრემ მცირეს შეუნიშნავს შეუსაბამობა მის ხელთ არსებული ბერძნული ხელნაწერის წაკითხვასა და ბასილი მინიმუსის მიერ კომენტირებულ ტექსტს შორის. ეფრემის „შეისწავნე“ ამ შეუსაბამოების შედეგად წარმოშობილ გაუგებრობას ეხება:

„შეისწავნე, რამეთუ ესე შვდმოქცევაჲ ელიაჲსი არცა საწინააღმართმეტყველოთა შინა იპოვების და არცა ზოგთა ღმრთისმეტყველთა. ვინაჲცა საძიებელ არს, თუ სადაჲთ მოღებულ არს ამისდა შვდმოქცევაჲ ელიაჲსი. რომელიმე მას დედასა, რომლისაგან ვთარგმნენ ესე ღმრთისმეტყველისა საკითხავნი, ესრეთ ვპოე, ვითარმედ: „ვითარ-იგი საიდუმლოდ სამშთაბერვასაცა ელია წინააღმართმეტყველისასა“. და ეგრეთვე მითარგმნია სიტყუაჲ ესე, ვითა მუნ ვპოე, რამეთუ ელისესთვის ოდენ წერილ არს საწინააღმართმეტყველოსა შინა შვდგზის მოქცევაჲ, რომლისა თანა შვდგზის შეიკუნძა. ხოლო აქა კულა ესრეთ ვთარგმნე, ვითა ვპოე და ესრეთვე სხუათა ზოგთა ღმრთისმეტყველთა იპოვების ბერძულად. და მამასა ეფთჳმესცა ეგრეთვე უთარგმნია. შემინდევით, თუ ესრეთ იყოს, აჰა, წინაშე არს,

და თუ ეგრე იყოს, ვითა ჩუენსა დედასა შინა ეწერა, მაშინ ესე თარგმანი სამშთაბერვისათვისცა გითარგმნის. თუ ვითარ სწორრიცხუდ არს სამი შვდისაა⁷.

„შეისწავე“ ეფრემისთვის ჩვეული მწყობრი მსჯელობითაა აგებული. მისთვის გაუგებარია, საიდან გაჩნდა კომენტარში მის ხელთ არსებული ბერძნული დედნისაგან განსხვავებული ვარიანტული წაკითხვის „შვდმოქცევაჲ ელიაჲსი“ განმარტება. ეფრემის შენიშვნით, არც წინასწარმეტყველთა წიგნებში, არც ბიზანტიელ მამათა თხზულებებში ამგვარი რამ არ დასტურდება. მართლაც, მეფეთა III წიგნში ელიას შესახებ ვკითხულობთ: *ἐν εὐστροφίᾳ τῷ πατριάρχῃ τῷ* (III მეფეთა, 17, 21)⁸. ამ პასაჟის ძველი ქართული თარგმანია: „დაჰბერა ყრმასა მას სამგზის“⁹. ებრაულშიც, ასევე არაბულ, სირიულ, ლათინურ თარგმანებშიც, საუბარი ყველგან ელიას სამშთაბერვაზეა¹⁰. შვდგზის მოქცევაჲ, ეფრემის შენიშვნით, წინასწარმეტყველ ელისესთანაა დაკავშირებული, რომელმაც ელიას მსგავსად გააცოცხლა ყრმა და რომლის შესახებაც მეფეთა IV წიგნში ვკითხულობთ: „დააწვა ყრმასა მას ზედა შვდგზის“ (IV მეფეთა, 4, 35). ეფრემი მიუთითებს, რომ იმ ბერძნულ დედანში, რომელიც მას ხელთ ჰქონდა გრიგოლის ლიტურგიკული საკითხავების თარგმნისას და რომელსაც იგი ერთგულად მისდევდა, „სამშთაბერვაჲ ელიაჲსი“ ეწერა — „ხოლო აქა ესრეთ ვთარგმნე, ვითა ვპოე“. ამის შემდგომ ეფრემი მიუთითებს: „და მამასა ეფთჳმესცა ეგრეთვე უთარგმნია“. როგორც ცნობილია, ეფრემი კარგად იცნობდა გრიგოლ ღვთისმეტყველის ქართულ თარგმანებს. კვირიკე ალექსანდრიელისადმი მიძღვნილ ეპისტოლეში, რომელიც წინ უძღვის გრიგოლის ლიტურგიკული საკითხავების ეფრემისეული თარგმანების კრებულს¹¹, იგი აღნიშნავს, რომ საკუთარ თარგმანებზე მუშაობისას, გრიგოლის ბერძნული ტექსტის ადეკვატური ქართული თარგმანის შექმნის პროცესში, ექვთიმეს თარგმანების „ზეპირით კსოვნების ჩუეულება“ ზოგ შემთხვევაში დამაბრკოლებელი მიზეზიც კი იყო მისთვის. ასეთ ვითარებაში ეფრემისათვის, რა თქმა უნდა, კარგად იქნებოდა ცნობილი ამ კონკრეტული პასაჟის ექვთიმესეული თარგმანიც, რასაც იგი მიუთითებს კიდევ „შეისწავეში“: თავად მან „ესრეთ“ თარგმნა, ხოლო ექვთიმეს „ეგრეთვე“ უთარგმნია. აქ არის დაპირისპირება „ესრეთ“ — „ეგრეთ“, სადაც „ესრეთ“ ნიშნავს: ასე, როგორც ეფრემს აქვს თარგმნილი, ხოლო „ეგრეთვე“: ისე, როგორც ექვთიმეს უთარგმნია (ასეთივე დაპირისპირებას მიმართავს ეფრემი, როდესაც კვირიკესადმი მიძღვნილ ეპისტოლეში საუბრობს მისი და ექვთიმეს მიერ თარგმნილი გრიგოლ ნაზიანზელის კრებულების განსხვავებულ დანიშნულებასა და სპეციფიკაზე: „იგი ყოველთა ეკლესიათა ზედა განფენილი ბრწყინავს, ხოლო ესე იშვთ ვიეთთჳსმე იდვას გულისკმისსაყოფელთათჳს. ესე ცხად-ჰყოფდინ სიტყუა-სიმოკლესა და სიღრმესა დიდისა გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისასა, ხოლო იგი სიტყუა-სივრცელესა და განათლებასა წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფთჳმესსა“ (Jer. 43, 3 r-v.)).

შემდგომ ეფრემი შენიშნავს, რომ თუ კი ექვთიმესეული თარგმანის ვარიანტული წაკითხვაა სწორი (იგულისხმება „შვდგზის მოქცევაჲ“), „აჰა, წინაშე არს“, ხოლო თუკი ისეა მართებული, როგორც მის ხელთ არსებულ ბერძნულ დედანში, მაშინ ეფრემის ბერძნული დედნის ვარიანტული წაკითხვის — *τῆς τρισεῖς ἐξάστρου* — ბასილი მინიმუსის განმარტებას „ელიას შვდმოქცევით“. ეფრემის აზრით, თავად ბასილის კომენტარში ეძებნება ახსნა, სადაც ბასილი მსჯელობს, „თუ ვითარ სწორრიცხუდ არს სამი შვდისაა“. მართლაც, „ელიას შვდმოქცევის“ განმარტებას ბასილთან მოს-

დეეს კომენტარი, სადაც სამისა და შვიდის „სწორრიცხუედობაზეა“ საუბარი¹², მაგრამ ეს განმარტება უკავშირდება არა ფრაზას სარეფთელის ქვრივის ძის შესახებ, არამედ მის მომდევნო წინადადებას 41-ე ჰომილიაში: *καὶ τοῦ αὐτοῦ τοῦ ἱερέως κατὰ τὸν σχιζματικὸν ἐπὶ κλυσιν*¹³ — „და მისსავე სწორრიცხუედსა კოცოთა ზედა მოდინებასა“ (A 109, 212v). ეს არის მინიშნება ისევ ელია წინასწარმეტყველთან დაკავშირებულ, ამჯერად უკვე სხვა ეპიზოდზე მეფეთა III წიგნიდან, რომლის მიხედვით ელიამ სამგზის დაასხმევინა წყალი შესაწირავად გამზადებულ მსხვერპლზე (მეფეთა III, 18, 25—40). ამგვარად, მინიშნება ეპიზოდზე, სადაც სამ რიცხვზეა საუბარი, გრიგოლის მიერ შვიდი რიცხვის სიმბოლიკაზე აგებულ პასაჟშია ჩართული. ბასილი მინიმუსი შვიდისა და სამის „სწორრიცხუედობაზე“ საუბრობს ჰომილიის სწორედ ამ ფრაზის განმარტებისას, რათა ლოგიკური გახადოს მისი ფუნქცია მოცემულ კონტექსტში. განმარტება „თუ ვითარ სწორრიცხუედ არს სამი შვიდისაჲ“ ეხება ფრაზას *τοῦ αὐτοῦ τοῦ ἱερέως* და არა „სამ-შთაბერვას“, ხოლო ბასილის კომენტარი „ელიას შვდმოქცევის“ შესახებ ბერძნულ ხელნაწერ ტრადიციაში არაერთგზის დადასტურებული, ასევე ექვთიმეს თარგმანში ასახული ვარიანტული წაკითხვის *ὁ δὲ θεὸς καὶ τοῦ ἐπίσκοπου ἀναστροφῆς* *ἡλίου τοῦ πατριάρχου* განმარტებას წარმოადგენს.

„შეისწავეში“ ეფრემი ეხება კიდევ ერთ საკითხს: საიდან გაჩნდა კომენტატორთან „შვდმოქცევაჲ ელიაჲსი“ — „საძიებელ არს, თუ სადაჲთ მოღებულ არს ამისდა შვდმოქცევაჲ ელიაჲსი“. ამ კითხვაზე პასუხს იძლევა ეფრემის მეორე „შეისწავე“, რომელიც ზემოთ განხილულ „შეისწავეს“ მოსდევს გრიგოლ ნაზიანზელის კრებულებში: „შეისწავე, რამეთუ სხუათა ბერძულთა დედათა ესრეთ იპოა — „ვითარ-იგი შვდმოქცევსაცა ელია წინაჲსწარმეტყუელისასა სარეფთე“ და თარგმანიცა ამასვე თარგმნის. გინა ამას დედასა, რომელ მე მქონდა, ესე „საიდუმლოდ სამშთაბერვა“ ეწერა, ვითა აქა დამიწერია, და არცა საწინაჲსწარმეტყუელოთა შინა იპოების თუმცა მსგავსად ელისესა შვდგზის მოქცეულ და შეკუნძვილ იყო ელიაცა, გარნა სამგზის შთაბერა“¹⁴.

ეფრემს, როგორც ჩანს, იმ გაუგებრობის გასარკვევად, რომელიც წარმოიშვა მის წინაშე 41-ე ჰომილიის და მისი კომენტარის თარგმნისას, ჩაუტარებია გარკვეული კვლევა და მოუძიებია ისეთი ხელნაწერი, სადაც იყო ვარიანტული წაკითხვა *τοῦ ἐπίσκοπου ἀναστροφῆς*. ამის შემდგომ მისთვის ცხადი გამხდარა იმ შეუსაბამობის მიზეზი, რომელიც იყო მის ხელთ არსებულ ბერძნულ ტექსტსა და კომენტარს შორის. გაირკვა, რომ იმ ბერძნულ დედანში, რომელსაც განმარტავდა ბასილი, იყო ვარიანტული წაკითხვა *τοῦ ἐπίσκοπου ἀναστροφῆς*, რის გამოც კომენტარში გაჩნდა ამ ფრაზის განმარტება. თუ პირველი „შეისწავე“ უშუალოდ ბერძნულ ტექსტზე მუშაობის პროცესშია შექმნილი თარგმნისას წარმოშობილი სირთულეებისა და გაუგებრობის გამო, მეორე შედგენილია ტექსტზე მუშაობის დასრულების შემდგომ და შედეგია ეფრემის მწიგნობრული ძიებებისა¹⁵. ორივე „შეისწავე“ კარგად წარმოაჩენს ეფრემის ბერძნულ ტექსტზე, ბერძნულ ხელნაწერებზე მუშაობის სპეციფიკას.

აქ დაისმის კიდევ ერთი საკითხი — ხომ არ იძლევიან „შეისწავეები“ სარეფთელის ქვრივის ძის შესახებ გარკვეული დასკვნის გაკეთების საშუალებას ეფრემის მიერ თარგმნილი ლიტურგიკული საკითხავების კრებულის ბერძნული დედნის შესახებ. ამ მიზნით შევეცდებით წარმოვადგინოთ, თუ რა სურათია ბასილი მინიმუსის კომენტარების შემცველ ბერძნულ ხელნა-

წერებში ზემოთ განხილული განსხვავებული ვარიანტული წაკითხვების თვალსაზრისით.

როგორც ცნობილია, არსებობს ბასილი მინიმუსის კომენტართა შემცველი ხელნაწერების ორი ტიპი: ე. წ. ლემებიანი კრებულები, რომლებიც შეიცავენ მხოლოდ ბასილის კომენტარებს — გრიგოლის ჰომილიებიდან ამოკრებილია ლემები (განსამარტავი ფრაზები), რომლებსაც მოსდევს კომენტართა გაბმული ტექსტი, და გრიგოლის ჰომილიათა კრებულები, რომლებსაც არშიებზე ახლავს ბასილის კომენტარები¹⁶. ლემებიან ხელნაწერებში, როგორც მოსალოდნელი იყო, ვხვდებით ვარიანტულ წაკითხვას *τῆς ἐξῆς τῆς ἀναστροφῆς Ἡλίου* (Paris. Coisl. 240, 172r; Vat. Gr. 437, 135r). ეს ვარიანტი დასტურდება, აგრეთვე, სქოლიოებიან კრებულებშიც, მაგალითად, Paris. Coisl. 52, 48v. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ხელნაწერი Mosq. Synod. 53 (147, 53/LIV)¹⁷, გრიგოლ ნაზიანზელის ჰომილიათა ბასილის სქოლიოებიანი კრებული. მეტად იშვიათი, ალბათ, ერთადერთი შემთხვევა, სადაც 41-ე ჰომილიაში დასტურდება ვარიანტული წაკითხვა *τῆς τριτοῦς ἐμφάντη* და, ამასთანავე, ჰომილიას აშიაზე ახლავს ბასილი მინიმუსის კომენტარები, ე. ი. ამ ბერძნულ ხელნაწერში არის ისეთივე ვითარება, როგორიც ეფრემის კრებულში — ვარიანტული წაკითხვა „სამშობერვა ელიაჰსი“ და ბასილის კომენტარები აშიებზე.

საინტერესოა, რომ ამ შემთხვევაში ბერძნულ ხელნაწერში განსხვავებული სურათია: თუ ეფრემის კრებულში ვარიანტულ წაკითხვას „სამშობერვა ელიაჰსი“ ახლავს ბასილი მინიმუსის კომენტარები „შვდმოქცევის“ შესახებ შესაბამისი მთარგმნელისეული „შეისწავეებით“, ბერძნულ ხელნაწერში „შვდმოქცევის“ კომენტარი საერთოდ არ არის. როგორც ჩანს, ბერძენ გადამწერს გრიგოლის ბერძნული ტექსტისა და ბასილი მინიმუსის კომენტარების გადაწერა-გაერთიანებისას ეფრემის მსგავსად შეუნიშნავს შეუსაბამობა გრიგოლის ტექსტსა და ბასილის კომენტარს შორის, მაგრამ, ეფრემისაგან განსხვავებით, არ მოუთავსებია ეს განმარტება კრებულში, არც ჩასძიებია ამ შეუსაბამობის მიზეზს, არამედ უბრალოდ გამოუტოვებია ის კომენტარი, რომელიც არ შეესაბამებოდა მის მიერ გადაწერილ გრიგოლის ტექსტს და რომლის არსებობის საჭიროებაც არ იყო კრებულში. აქ კარგად იკვეთება შუა საუკუნეების ორი მოღვაწის, ერთი მხრივ, ბერძნის, ხოლო, მეორე მხრივ, აღმოსავლური ქრისტიანობის წარმომადგენლის, ამ შემთხვევაში ქართველის, დამოკიდებულება ბიზანტიური მემკვიდრეობის მიმართ. თუ ბერძენი მეტ-ნაკლებად თავისუფლად, დამოუკიდებლად მოქმედებს ბერძნულ ტექსტებზე მუშაობისას, ეფრემი იჩენს განსაკუთრებულ სიფრთხილესა და თანმიმდევრულობას, რაც, თავის მხრივ, საბაბი ხდება მისი მეტად საინტერესო ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური დაკვირვებების გამჟღავნებისათვის.

ამგვარად, ეფრემის „შეისწავეთა“ ანალიზის შედეგად იკვეთება შემდეგი სურათი: აგებულით ეფრემის მიერ თარგმნილი გრიგოლის ლიტურგიკული საკითხავების კრებული სქოლიოებიანი ხელნაწერია¹⁸, რაც, ერთი შეხედვით, იძლევა იმის საფუძველს, ვიფიქროთ, რომ ეფრემმა ეს კრებული თარგმნა სქოლიოებიანი ბერძნული ნუსხიდან. ეს რომ სინამდვილეში ასე იყოს, მაშინ ეფრემთან Or. 41-ში იქნებოდა ვარიანტული წაკითხვა „შვდმოქცევა ელიაჰსი“. როგორც ეს უმეტეს შემთხვევაში არის ბასილი მინიმუსის სქოლიოებიან ბერძნულ ხელნაწერებში, ან საერთოდ არ იქნებოდა კომენტარი

ელისაშვილის შვიდმოქცევის შესახებ, როგორც ესაა მეტად იშვიათ შემთხვევაში, Mosq. Synod. 53-ში. ამიტომ ეფრემმა, ჩვენი აზრით, გრიგოლის ჰომილიები თარგმნა ისეთი ბერძნული ხელნაწერიდან, რომელიც შეიცავდა მხოლოდ ჰომილიებს, და შემდგომში შეავსო კრებული ბასილის კომენტარებით, რომლებიც გადმოიტანა ბასილის კომენტარების ლემებიანი ხელნაწერიდან.

აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ ეს ეხება არა მარტო ბასილის კომენტარებს, არამედ ეფრემის კრებულის მთლიან ეგზეგეტიკურ მასალას, ბასილის კომენტარებთან ერთად ეფრემის მიერ თარგმნილ კრებულში დაცულ ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტარებსაც. ამგვარი მოსაზრების გამოთქმის საშუალებას გვაძლევს ეფრემის მიერ ნათარგმნი გრიგოლის კრებულის Jer. 43-ის პინაქსი, სადაც დასახელებულია გრიგოლის 16 ჰომილია და გრიგოლ ხუცესის „ცხოვრება გრიგოლი ღმრთისმეტყველისა“ (Jer. 43, 4v) და არ არის ფსევდონონეს კომენტარები, რომელიც ამ კრებულს ბოლოში ერთვის¹⁹. საერთოდ, ფსევდონონეს კომენტარები ბერძნულ ხელნაწერებში ყოველთვის გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიებთან, ძალიან ხშირად 16 ჰომილიასთან, ერთადაა წარმოდგენილი²⁰. ნიშანდობლივია, რომ გრიგოლის ბერძნულ კრებულებში ფსევდონონეს კომენტართა არსებობა ყოველთვის არის ხოლმე ასახული კრებულზე დართულ პინაქსებში²¹.

აქედან გამომდინარე, ცხადი ხდება, რომ იმ ბერძნულ დედანში, საიდანაც ეფრემმა თარგმნა გრიგოლის 16 ჰომილია და „ცხოვრება გრიგოლი ღმრთისმეტყველისა“ და საიდანაც გადმოიტანა პინაქსი, ფსევდონონეს კომენტარები არ იყო. ასე რომ, როგორც ბასილი მინიმუსის სქოლიოები, ისე ფსევდონონეს მითოლოგიური კომენტარები, ეფრემმა თარგმნა სხვა ხელნაწერებიდან და შეავსო მის მიერ თარგმნილი გრიგოლის კრებული ეგზეგეტიკური მასალით. შევნიშნავთ, რომ ამ შემთხვევაში იგი მოქმედებდა თავისი წინამორბედის, ექვთიმე ათონელის მსგავსად, რომელმაც გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული საკითხავების თარგმნისას თავისი ინიციატივით შეიტანა კრებულში გრიგოლის ერთ-ერთი ჰომილიის — ქრისტეს შობის საკითხავის საკმაოდ ვრცელი კომენტარი. ამგვარი კომენტარის არსებობა არ დასტურდება გრიგოლის თხზულებათა შემცველ ბერძნულ კრებულებში²².

აქ ისმის ერთი შეკითხვა: რატომ მიმართა ეფრემმა გრიგოლის კრებულის თარგმნისას და შედგენისას ასეთ რთულ გზას? რატომ არ შეარჩია თავიდანვე ისეთი ბერძნული ხელნაწერი, რომელშიც იქნებოდა წარმოდგენილი როგორც გრიგოლის ჰომილიები, ისე ეგზეგეტიკური მასალა? ამგვარ ბერძნულ ხელნაწერზე ნამდვილად მიუწვდებოდა ხელი — ფსევდონონეს მითოლოგიური კომენტარები მას ისეთი წყაროდან აქვს თარგმნილი, სადაც აუცილებლად იქნებოდა გრიგოლის ჰომილიები (ფსევდონონეს კომენტარები, როგორც აღვნიშნეთ, მხოლოდ გრიგოლის ჰომილიებიან ხელნაწერებშია დაცული). ბასილი მინიმუსის კომენტარების განსხვავებული ხელნაწერიდან თარგმნა არ არის ძნელი ასახსნელი, რადგან პრაქტიკულად ნამდვილად უფრო მოსახერხებელია საკმაოდ რთული თეოლოგიური და რიტორიკული შინაარსის ტექსტის თარგმნა ლემებიანი ხელნაწერიდან, ვიდრე მისი ამოკითხვა ბერძნული ხელნაწერის მარგინალიებიდან. მაგრამ ფსევდონონეს კომენტართა განსხვავებული ხელნაწერიდან თარგმნა ნამდვილად საჭიროებს ახსნას.

ჩვენი აზრით, ამ საკითხის განმარტებისას ერთ გარემოებას უნდა მიექცეს ყურადღება: ეფრემის ეპისტოლეში კვირიკე ალექსანდრიელის მიმართ ეფრემი შენიშნავს, რომ ამ კრებულის ბერძნული დედანი სპეცია-

ლურად იყო შერჩეული მისთვის²³ და ეს დედანი გამოირჩეოდა განსაკუთრებული სანდოობით — იგი გამართული და შესწორებული იყო ვინმე ბასილი ღრამატიკოსის მიერ („ღმერთმან თქუენითა მადლითა აკურთხენ და ნეტარ-ყავნ სული ბასილი ღრამატიკოსისაჲ, და შეუნდვენ ამის დედისა ჩუენდა მომცემელთა, უცთომელად და გამოწულილვით გაემართა და ყოველნი დაჯერებულ იქმნნეს ამას დედასა“, Jer. 43, 3r.).

როგორც ჩანს, ეფრემისათვის შერჩეული დედანი, რომლის ერთგული და მიმდევარი იყო იგი გრიგოლის ჰომილიათა თარგმნისას, უბრალოდ არ შეიცავდა ეგზეგეტიკურ მასალას — ბასილის განმარტებებსა და ფსევდონონეს კომენტარებს. ამიტომ დასჭირდა ეფრემს ძირითადი ბერძნული წყაროს თარგმნის შემდეგ მიემართა სხვა ბერძნული, ამჯერად უკვე კომენტარებიანი ხელნაწერებისათვის და შეეცაო მის მიერ თარგმნილი გრიგოლის 16-სიტყვიანი კრებული ეგზეგეტიკური მასალით, რომლის არსებობა მან, როგორც ჩანს, აუცილებლად მიიჩნია გრიგოლის ქართულ კორპუსში. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მანამდეც იყო გამოთქმული მოსაზრებები ეფრემის მიერ გრიგოლის ხელნაწერებზე ამგვარი კომპლექსური მუშაობის ჩატარების შესახებ²⁴. ეფრემის ზემოთ მოყვანილი „შეისწავნებისა“ და პინაქსის ანალიზი, ვფიქრობთ, მყარსა და არგუმენტირებულს ხდის ამ თვალსაზრისს.

„შეისწავენი“ სარეფთელის ქვრივის ძის შესახებ შუქს ჰფენს კვირიკესადმი მიძღვნილ ეპისტოლეში ეფრემის მიერ ნახსენები ბასილი ღრამატიკოსის ვინაობის საკითხს. ეს ის პიროვნებაა, რომლის მიერ შესწორებული და გამართული ბერძნული დედანი ჰქონდა ხელთ ეფრემს გრიგოლის ლიტურგიკული ჰომილიების თარგმნისას. ამ პიროვნების ვინაობის, მოღვაწეობის თარიღისა და ადგილის გარკვევა მნიშვნელოვანია გრიგოლის ბერძნული ტექსტის ისტორიისთვის. ბასილი ღრამატიკოსის ვინაობის დადგენით ირკვევა, თუ სად, როდის და ვის მიერ იყო შესწორებული გრიგოლის ბერძნული ტექსტი.

როგორც ცნობილია, კ. კეკელიძე ეფრემის ეპისტოლეში მოხსენიებულ ბასილი ღრამატიკოსს აიგივებდა ეფრემის მიერ მის ორიგინალურ თხზულებაში „უწყებაჲ ქართველთა მოქცევისასა“ დასახელებულ ბასილი ღრამატიკოსთან²⁵. ბოლო დროს, მას შემდეგ, რაც გამოიკვეთა ეფრემის მიერ თარგმნილი გრიგოლის კრებულზე დართული კომენტარების ხასიათი, განსაკუთრებით მათი ლიტერატურულ-თეორიული, გრამატიკული, რიტორიკული მხარე, წოდება „ღრამატიკოსი“ კარგად მოერგო ამ კომენტართა ავტორს, ბასილი მინიმუსს, რის შედეგადაც უარყოფილ იქნა კ. კეკელიძის თვალსაზრისი და გაჩნდა მოსაზრება, რომ ბასილი ღრამატიკოსი იგივე ბასილი მინიმუსია²⁶. შესაბამისად, ბერძნული ტექსტი, რომელსაც თარგმნიდა ეფრემი, ნასწორები უნდა იყოს გრიგოლის ჰომილიათა კომენტატორის, ბასილი მინიმუსის მიერ. ეფრემის „შეისწავნები“ სარეფთელის ქვრივის ძის შესახებ, ვფიქრობთ, ეჭვის ქვეშ აყენებს ამ მოსაზრებას. „შეისწავნათა“ ანალიზი ცხადყოფს, რომ ეფრემსა და ბასილი მინიმუსს ისეთი ბერძნული ტექსტები ჰქონდათ ხელთ, ერთს სათარგმნელად, ხოლო მეორეს განსამარტავად, რომლებიც გარკვეული დეტალებით განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან. აქედან გამომდინარე, ეფრემისათვის შერჩეული ბერძნული ტექსტი ვერ იქნებოდა ბასილი მინიმუსის მიერ ნასწორები, რაც თავისთავად ხსნის ბასილი მინიმუსისა და ბასილი ღრამატიკოსის იდენტურობის საკითხს.

დამაფიქრებლად გვეჩვენება, აგრეთვე, ბასილი ღრამატიკოსის მოხსენიება კონტექსტში: „აკურთხენ და ნეტარ-ყავნ სული ბასილი ღრამატიკოსისაჲ“. რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, ქართველ მთარგმნელთა ანდერძ-მინაწერებში არ უნდა დასტურდებოდეს ამგვარ კონტექსტში იმ ბიზანტიელ ავტორთა მოხსენიება, რომელთა თხზულებებსაც ისინი თარგმნიან. ქართველი მთარგმნელები, მათ შორის ეფრემიც, ანდერძებში ლოცვა-კურთხევით იხსენიებენ იმ გარდაცვლილ პირებს, რომლებიც მათ გვერდით მოღვაწეობდნენ, მათი თანამედროვენი იყვნენ, ამდენად ჩვენთვის სრულიად სარწმუნო ჩანს კ. კეკელიძის მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც ეფრემის ეპისტოლეში დასახელებული ბასილი ღრამატიკოსი უნდა იყოს XI საუკუნის შუა წლების ანტიოქელი მოღვაწე, რომელსაც ეფრემ მცირე იხსენიებს თავის ორიგინალურ ნაშრომში „უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა“. „უწყებაჲს“ მიხედვით, ანტიოქიის პატრიარქ თეოდორეს ბასილი ღრამატიკოსი ანტიოქიიდან საქართველოში გაუგზავნია მწვალებლობის ჩასახშობად²⁷. ეს უნდა მომხდარიყო XI საუკუნის 30—40-იან წლებში, თეოდორე III ლასკარისი კრიტელის პატრიარქობის პერიოდში (1034—1042 წწ.)²⁸. სრულიად მოსალოდნელია, ეფრემი ანტიოქიაში თავისი მოღვაწეობის დასაწყისში შეხვედროდა ამ ბიზანტიელ მოღვაწეს და მათ ერთ წრეში ემუშავათ კიდევ. XI საუკუნის ბოლო ათწლეულში, როდესაც ეფრემს უნდა ეთარგმნა გრიგოლის ლიტურგიკული საკითხავების კრებული²⁹, იგი მართლაც უკვე გარდაცვლილი იქნებოდა.

გრამატიკოსი განსწავლულ, ინტელექტუალურ, მწიგნობარ პიროვნებას ნიშნავს³⁰. გრამატიკოსი ეპითეტიც შეიძლება იყოს და პიროვნების ზედწოდებაც. მაგალითად, არეოპაგიტული კორპუსის ეფრემისეულ თარგმანზე დართულ ანდერძში მოხსენიებულია ვინმე იოანე „საღმრთოდ ფილოსოფოსი და კორციელად ღრამატიკოსი“ (A 110, 195). გრამატიკოსი ამ შემთხვევაში იოანესთვის ეპითეტია. ეს ეპითეტი კარგად ესადაგება თავად ეფრემსაც მისი მწიგნობრული მოღვაწეობის მიხედვით, აგრეთვე ბასილი მინიმუსსაც მისი კომენტარების რიტორიკულ-ფილოლოგიური ხასიათის გამო³¹. მაგრამ ბასილი ღრამატიკოსის შემთხვევაში „ღრამატიკოსი“ ზედწოდება, მისი სახელია (ზღრ. ბიზანტიელი მწერლის, ლეონ გრამატიკოსის სახელს). ნაკლებადაა სავარაუდებელი, ეფრემის ეპისტოლესა და ეფრემის ორიგინალურ ნაწარმოებში ერთი და იმავე სახელითა და ზედწოდებით მოხსენიებული პიროვნება ორი სხვადასხვა მოღვაწე იყოს.

პიროვნების ზედწოდება, საერთოდ, მისი განსაკუთრებული თვისების, მიდრეკილების გამომხატველია. ზედწოდება „ღრამატიკოსი“ ბასილის მწიგნობრულობასა და განსწავლულობას მიანიშნებს. შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის, რომ ასეთი პიროვნება გაიგზავნა საქართველოში მწვალებლობის ჩასახშობად, რაც განხორციელდებოდა სწორედ მისი ინტელექტუალური ძალისხმევითა და ღრმა ცოდნის მოშველიებით. სრულიად მოსალოდნელია, ამგვარ პიროვნებას გარკვეული მუშაობა ჩაეტარებინა ნაზიანზელის ბერძნულ ტექსტზე, გაემართა და მოეწესრიგებინა იგი. ასევე მოსალოდნელი ჩანს გრიგოლის ბერძნულ ტექსტზე მუშაობა ანტიოქიაში, ქრისტიანული კულტურის ამ აღმოსავლეთ რეგიონში, სადაც არსებობდა საკმაოდ ძველი და მკვიდრი ტრადიცია გრიგოლის თხზულებების აღმოსავლურ ენებზე თარგმნისა. V—VII საუკუნეებში აქ შეიქმნა სირიული, ხოლო, რაც მეტად საგულისხმოა, XI საუკუნეში არაბული თარგმანები ამ ავტორის თხზულებებისა³². XI საუკუნის ბოლო ათწლეულშიც ანტიოქიაში, ისევ ეფრემის ანდერძ-მინაწერების მიხედვით, იკვეთება ისეთი მწიგნობრული გარემო

თავისი მდიდარი წიგნთსაცავებით და სწავლულებით, სადაც შესაძლებელი ჩანს სერიოზული ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური სამუშაოს ჩატარება. ამგვარ შესაძლებლობაზე მეტყველებს თავად ეფრემის მოღვაწეობის ხასიათიც, მისი ფილოლოგიური ინტერესები და მეცნიერული გამოცდილება, რომელიც ნასაზრდოებია იმ გარემოთი, სადაც იგი მუშაობდა.

ამგვარად, განხილული „შეისწავენი“ კარგად წარმოაჩენენ ეფრემის ბერძნულ ტექსტზე, ბერძნულ ხელნაწერზე მუშაობის სპეციფიკას. ცხადი ხდება შემდეგი: ეფრემს გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული საკითხავების თარგმნისას ხელთ ჰქონდა ბერძნული დედანი, რომელიც გარკვეული დეტალებით სხვაობდა იმ ბერძნული დედნისაგან, რომლითაც სარგებლობდა ექვთიმე ათონელი³³. ეფრემის ბერძნული დედანი ასევე სხვაობდა იმ ბერძნული ტექსტისაგან, რომელსაც კომენტარს ურთავდა გრიგოლ ნაზიანზელის X საუკუნის კომენტატორი ბასილი მინიმუსი. ეფრემს პომილიათა ტექსტი უნდა ეთარგმნა გრიგოლის ლიტურგიკული კრებულიდან და შემდგომ უნდა შეევესო კრებული ეგზეგეტიკური მასალით სხვა ბერძნული ხელნაწერებიდან. ქართულ ხელნაწერებში კომენტართა აშიებზე დართვა, აგრეთვე ფსევდონონეს კომენტარების კრებულის ბოლოს მოთავსება მოხდა გრიგოლის ბერძნული ხელნაწერების ანალოგიით. ბერძნული ტექსტი, რომელსაც თარგმნიდა ეფრემი, შესწორებული და გამართული იყო ანტიოქიაში იქაური მოღვაწის, ბასილი ღრამატიკოსის მიერ.

ის სამუშაო, რომელიც ეფრემის მიერ ჩანს ჩატარებული გრიგოლ ნაზიანზელის ლიტურგიკული საკითხავების თარგმნისას, შესაძლებელია სამეცნიერო გარემოში. მწიგნობრული კულტურის მაღალი დონე, მდიდარი ბიბლიოთეკები ქმნიდა ანტიოქიაში XI საუკუნის ბოლოს ამგვარი სამუშაოს ჩატარების საშუალებას.

შ ე ნ ი შ ვ ნ ე ბ ი

1. გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკული საკითხავების ეფრემისეული თარგმანების შემცველი ხელნაწერები, რომლებშიც Or. 41-ს ეფრემის „შეისწავენი“ ერთვის, შემდეგია: Jer. 15, Jer. 43, A 109 — თ. ბ რ ე გ ა ძ ე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1988, გვ. 133—138, 144—151, 151—158.

2. Grégoire de Nazianze, Discours 38—41, Introduction, texte critique et notes par C. Morepchini (Sources Chrétiennes, 358), Paris, 1990, p. 320.

3. S. C.-ის გამოცემაში გამოყენებული IX—XI საუკუნეების ოცდამდე ხელნაწერიდან ამ ვარიანტულ წაკითხვას შეიცავს თხუთმეტი (გვ. 102, 320).

4. S. C.-ის გამოცემის სამეცნიერო აპარატის მიხედვით, ეს ვარიანტული წაკითხვა წარმოდგენილია შვიდ ხელნაწერში. PG-ს გამოცემაში, რომელიც ეფუძნება პარიზული კოლექციის დღეისათვის უცნობ ხელნაწერს, ორივე ვარიანტს ერთად ვხვდებით — PG 36, col. 433 B 4—6.

5. ამგვარი ვითარება ბერძნულ ხელნაწერებში აშკარად მანიშნებს, რომ ამ ფრაზასთან დაკავშირებით იმთავითვე იყო გაჩენილი გაუგებრობა. გამომცემლები უპირატესობას ანიჭებენ და გრიგოლისეულ ვარიანტად მიიჩნევენ *ἐξ ἑκείνου ἀναστρεφῆναι τὸν πρὸς τὸν* მთლიანი პასუხის კონტექსტიდან გამომდინარე (შვიდი რიცხვის სიმბოლიკა), თუმცა ამ შემთხვევაში გამოდის, რომ გრიგოლი არ არის ზუსტი ბიბლიიდან მაგალითის მოხმობისას. რადგან ელიასა და ელისეს როგორც სახელები, ისე მათი ქმედება (ყრმის გაცოცხლება) ჰგავს ერთმანეთს, შესაძლოა, ეპი მიგვეტანა საკუთარ სახელთა აღრევაზე ბერძნულ ხელნაწერ ტრადიციაში. მაგრამ მთლიანი პასუხიდან სრულიად ცხადია, რომ აქ საუბარი სწორედ ელიაზეა, რადგან ელისე და მის მიერ ყრმის გაცოცხლების ამბავი ამავე პასუხში ცალკეა ნახსენებ (S. C., გვ. 320; PG 36, col. 433, B 13—15). ეს საკითხი, ვფიქრობთ, უკავშირდება გრიგოლის პომილიებში ბიბლიურ დამოწმებათა პრობლემას და ცალკე კვლევის საგანია. პ. გაღერს 10. მ ა ც ნ ე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1998, № 1 — 4.

ცნობილ სტატიაში „La Bible dans l'oeuvre de Grégoire de Nazianze le Théologien“ (*Le monde Grec ancien et la Bible*, Paris, 1984, pp. 313 — 334) Or. 41-ის ამ პასაჟში მოყვანილ ბიბლიურ მაგალითებთან დაკავშირებით არაფერია ნათქვამი.

6. ბასილი მინიმუსის კომენტარები არ არის გამოცემული. ჩვენთვის ისინი ცნობილია ბერძნული ხელნაწერებიდან — Paris. Coisl. 240 (172r), Vat. Gr. 437 (135r.). აქ მოვიყვანთ ამ კომენტარის ეფრემისეულ თარგმანს, რომელიც თითქმის ბერძნულის ადეკვატურია: „შუდგზის დააწვა წინააღმართურობის მკუდარსა მას ზედა სარეფთელისასა, რამეთუ შუდგზის მოქცეითა და კუალად დავრდომითა მას ზედა ცოცხალი მისცა იგი დედასა თჳსსა, შთაბერითა რაჲ მის ზედა მიემსგაესა დასაბამისასა მას დამბადებლობასა სულისასა. გარნა არა სხუაჲ, არამედ იგივე გუამისაგან მისისა განსრული სული კუალად-აგო მისსა“ (A 109, 212v). აქ გაუგებრობას იწვევს ერთი გარემოება: ამ კომენტარის შედგენისას რატომ არ მოქცია ყურადღება ეფრემივით ბასილი მინიმუსმა იმ ფაქტს, რომ გრიგოლი ნაცელად ელიას სამშობურისა, როგორც ეს ბიბლიაშია, საუბრობს ელიას შეიდმოქცევაზე.

7. A 109, 212v; Jer. 43, 231r; Jer. 15, 226v.

8. *Biblia Sacra Polyglotta* (ed. B r i a n W a l t o n), Tomus secundus, Graz-Austria, 1964, p. 10.

9. ციტატები მეფეთა წიგნებიდან (კრიტიკულად დადგენილი ქართული ტექსტი) მოგვწოდა ბ-მა უჩა (ინდელიანმა, რისთვისაც მადლობას ეუხდით.

10. *Biblia Sacra Polyglotta*, p. 10.

11. ეპისტოლის ტექსტი იხ. თ. ბრეგაძე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 147—149.

12. Paris. Coisl. 240, 172r-v; Vat. Gr. 437, 135r-v.

13. Grégoire de Nazianze, Discours, p. 320.

14. A 109, 212v; Jer. 15, 266v; Jer. 13, 213r, A 292, 98r. ამ სქოლიოს ტექსტი გამოცემულია — თ. ბრეგაძე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, გვ. 162, 169.

15. ნიშანდობლივია, რომ Jer. 13-ში არ ჩანს პირველი სქოლიო და დასტურდება მხოლოდ მეორე, სადაც ეფრემის მიერ ჩატარებული კვლევა-ძიების შედეგია წარმოდგენილი. ჩვენი აზრით, ეს ერთ-ერთი მიმანიშნებელი უნდა იყოს იმისა, რომ კრებულის ეს ტიპი (Jer. 13) შედგენილი უნდა იყოს ეფრემის მიერ გრიგოლის კრებულებზე მუშაობის გვიანდელ ეტაპზე. მასში აღარ არსახა თარგმნის პროცესში წარმოქმნილი გაუგებრობა (პირველი „შეისწავე“), დაფიქსირდა მხოლოდ ეფრემის კვლევის შედეგი (მეორე „შეისწავე“). ამის შესახებ — თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა შემცველ ქართულ ხელნაწერთა ტიპები და მათი ურთიერთმიმართება (იბეჭდება).

16. J. S a j d a k, *Historia Critica Schollastarum et Commentatorum Gregorii Nazianzeni, Meletemata Patristica I. Cracoviae 1914, Paris I, pp. 37 — 59; R. C a n t a e l l a. Basilio Minimo, I. Scolii inediti con introduzione e note, BZ 25, 1925, pp. 295—297. კანტარელა ბასილი მინიმუსის კომენტარეთა ხელნაწერებთან ერთად განიხილავს და მესამე ჯგუფად გამოპყოს ე. წ. Silloge-ს, სადაც ბასილის კომენტარებთან ერთად წარმოდგენილია გრიგოლის თხზულებათა სხვა კომენტატორების — მაქსიმე აღმსარებლის, გიორგი მოყენუსის, თეოფილეს განმარტებებიც.*

17. Архимандрит Владимир. Систематическое описание рукописей Московской Синодальной (патриаршей) библиотеки. Часть первая. Греческие рукописи, М., 1894, с. 152—153; Б. Ф онкнч. Ф. Поляков. Греческие рукописи Синодальной библиотеки, М., 1993, с. 60—61.

18. ამ მხრივ გამოცემის წარმოდგენს Jer. 13, სადაც ბასილი მინიმუსის კომენტარები ბოლოში ერთიან კრებულს. კომენტართა შემცველ ბერძნულ ნუსხებში ამგვარი ვითარება არსად დასტურდება. ჩვენი აზრით, ბასილის კომენტარები კრებულის ბოლოს მოათავსა ეფრემ მცირემ გარკვეული მიზანდასახულობით. ამის შესახებ — თ. ოთხმეზური, დასახ. ნაშრომი.

19. ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა ქართული თარგმანები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადეს ა. გამყრელიძემ და თ. ოთხმეზურმა, გამოცემა და საძიებლები დაურთო თ. ოთხმეზურმა, თბ., 1989, გვ. 15—16.

20. J. S a j d a k, დასახ. ნაშრომი, გვ. 5—30.

21. ეს ინფორმაცია მოგვაწოდა ბელგიელმა მეცლევარმა ერონიკა სომერსმა, რისთვისაც მადლობას ეუხდით.

22. თ. ოთხმეზური. მაქსიმე აღმსარებლის Ambigua ad Tohannem ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში (იბეჭდება).

23. გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ბერძნული დედანი ეფრემისთვის შერჩეული უნდა ყოფილიყო ბერძენი მწიგნობრების მიერ. პარალელისათვის შეიძლება მოვიყვანოთ ინფორმაცია პავლეს ეპისტოლეთა კომენტარების ქართულ თარგმანზე დართული ეფრემ მცირის „უწყებიდან“, რომლის მიხედვით ამ ნაშრომის ბერძნული დედანი ეფრემისთვის მიუცია მამა კლიმს, სერმეონწმიდის წინამძღვარყოფილს. — დ. თეალთვაძე, ეფრემ მცირის ერთი უცნობი ანდერძი, თსუ ძველი ქართული ენის შრომები, 27, თბ., 1988, გვ. 221.

24. ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი ბიზანტიური რიტმული პოეზიის ადრეული ნიმუში (გრიგოლ ნაზიანზელის „სიტყუა ქალწულისა მიმართ“), გულანი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, თბ., 1989, გვ. 88; ნ. მელიქიშვილი, გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 პომილეტიკური სიტყვის ეფრემ მცირისეული თარგმანის შემცველი ნუსხების ურთიერთმიმართება და ამ თარგმანის ბერძნული წყარო, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1993, № 2, გვ. 84; მ. რაფაეას აზრით, ეფრემის მიერ თარგმნილი ლიტურგიკული საკითხავების შემცველი კრებულის ე. წ. დანართი ტექსტები (ფსევდონონეს კომენტარები და ასეული იამბიკო) გვიანდელი გადამწერების მიერ უნდა იყოს ჩართული ხელნაწერებში — მ. რაფაეა, ეფრემ მცირის კრებულის შედგენილობისათვის, მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1990, № 2, გვ. 71.

25. კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980, გვ. 265.

26. M. R a p a v a. B. C o u l i e, Les colophons d'Ephrem Mtsire et les traductions Géorgiennes de Grégoire de Nazianz. Le Muséon. t. 104. Fasc. 1—2, 1991. p. 111—113. მ. რაფაეა, ეფრემ მცირის ცნობები გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ქართული თარგმანების შესახებ, ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 1995, გვ. 115—116. ეს მოსაზრება წარმოდგენილია, აგრეთვე, დ. თეალთვაძის სადისერტაციო ნაშრომში: „ეფრემ მცირე, — ბიზანტიური საეკლესიო მწერლობის კომენტატორი“, თბ., 1997. Or. 41-ის ეფრემის „შეისწავენათა“ შესწავლამდე ამ თვალსაზრისს ჩვენც ემხრობოდით.

27. უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა (თ. ბრეგაძის გამოცემა), თბ., 1959, გვ. 6.

28. Χρυσοστόμου Παπαδοπούλου, 'Αρχιεπισκόπου 'Αθηνῶν, 'Ιστορίᾳ τῆς 'Εκκλησίας 'Αντιοχείας. 'Αλεξάνδρεια, 1951, σ. 841 — 842.

29. გრიგოლ ღვთისმეტყველის ლიტურგიკულ საკითხავთა ეფრემისეული თარგმანების სტილისტურ-ტერმინოლოგიური ანალიზი ცხადყოფს, რომ ეს თარგმანი შესრულებული უნდა იყოს ეფრემის მთარგმნელობითი მოღვაწეობის ბოლო პერიოდში, როდესაც უკვე მთლიანადაა ჩამოყალიბებული ეფრემის. როგორც ელინოფილი მოღვაწის მთარგმნელობითი კონცეფცია. — ე. ქელიძე. იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, „რელიგია“, 1994, № 3—4—5, გვ. 123. გრიგოლის ლიტურგიკულ პომილიათა თარგმნის თარიღს აზუსტებს კვირიკესადმი მიძღვნილ ეფრემის ეპისტოლეში ანტიოქიის პატრიარქის მოხსენიება, რომელიც დახმარებას უწყედა ეფრემს გრიგოლის რთული პასაჟების გაგებაში. ეს უნდა იყოს იგივე იოანე პატრიარქი, რომელიც მსგავს კონტექსტში მოხსენიებულია ეფრემ მცირის ავტოგრაფული ნუსხის, S 1276-ის ერთ-ერთ ანდერძში. იგი ეხმარება ეფრემს რთული მითოლოგიური პასაჟის გარკვევაში. ორივე შემთხვევაში ეს არის იოანე V ოქსიტესი, რომელიც ანტიოქიის პატრიარქი იყო 1089—1100 წლებში, შესაბამისად, ორივე კრებული — გრიგოლის ლიტურგიკულ საკითხავთა კორპუსი და ეფრემის ავტოგრაფული ნუსხა XI საუკუნის ბოლო ათწლეულშია შედგენილი ეფრემის მიერ — თ. ოთხმეზური, ეფრემ მცირის ავტოგრაფული ნუსხის S 1276-ის ერთი „შეისწავნის“ შესახებ, ისტორიულ-ფილოლოგიური კრებული. მიეძღვნა ივ. ჭავჭავაძის დაბადებიდან 120 წლისთავს, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, 1996, გვ. 80.

30. D u C a n g e, Glossarium ad Scriptores Mediae et Infimae Graecitatis, I, Graz-Austria, 1858. col. 265.

31. შედარებისათვის: გრიგოლ ნაზიანზელისათვის ღვთისმეტყველი მისი სახელი, ზედწოდება, მაშინ, როდესაც ბასილი დიდცი, გრიგოლ ნოსელიც და სხვა წმინდა მამებიც ღვთისმეტყველნი არიან. იოანე ოქროპირისთვის ოქროპირი სახელია, ხოლო როდესაც ექვთიმე ათონელი „ახლად ოქროპირადაა“ წოდებული, ეს მისი ეპითეტია.

32. J. G r a n d' H e n r y, La tradition manuscrite de la version arabe des „Discours“ de Grégoire de Nazianze — II Symposium Nazianzenum ed. par J. Mossay (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 2 Band), 1983, pp. 113 — 118. 41-ე პომილიის არაბულ ვერსიაში (ძირითად ხელნაწერებში) ვარიანტული წაკითხვის ἐβδόμη ἀναστροφῆς-ის თარგმანს ვხვდებით. ეს ინფორმაცია მოგვაწოდა ბელგიელმა მკვლევარმა ლაურენს ტერლინკსმარის გამოც მადლობას ეუხდით.

33. ამ ფაქტს ადასტურებს გრიგოლის ჰომილიათა ეფრემისეული და ექვთიმესეული თარგმნების როგორც ურთიერთმიმართებით, ისე ბერძნულთან შედარებით კვლევა — ნ. მე-ლიქიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 85—88.

Т. З. ОТХМЕЗУРИ

ЗАМЕТКИ ЕФРЕМА МЦИРЕ О ГРЕЧЕСКОМ ИСТОЧНИКЕ СБОРНИКА ЛИТУРГИЧЕСКИХ СЛОВ ГРИГОРИЯ БОГОСЛОВА

Резюме

В статье на основании анализа двух заметок Ефрема Мцире к ХLI Слову Григория Богослова, выявлено, что, составляя грузинский сборник, Ефрем пользовался греческими списками разного типа. Литургические Слова Григория были переведены Ефремом с греческого сборника, в состав которого входили Слова и «Житие Св. Григория». Комментарии Василия Минима и Псевдо-Нонна им были внесены в грузинский сборник из греческих рукописей, которые содержат этот экзегетический материал.

Изучение заметок подтвердило также ранее высказанное мнение акад. К. Кекелидзе о том, что Василий Грамматик, отредактированный греческий текст которого лежит в основании переводов Ефрема, является Антиохийским книжником XI века.

Подтвердилось и предположение, что Ефрем Мцире и Евфимий Мтацминдели, переводя литургические Слова Григория Богослова, пользовались различными источниками.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ბელნაწერთა ინსტიტუტის კოდოლოგიისა და ტექსტოლოგიის განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა ე. მეტრეველმა.

ნინო ჯაჭია

ზიარების საგალობელი იოანე ოქროპირის საღმრთო ლიტურგიაში

ჰიმნოგრაფიული კრებულების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ნაწილს ჟამისწირვის სტრუქტურა წარმოადგენს. ჟამისწირვა ყველა დღესასწაულის განუყოფელი ნაწილია. ამდენად, თუ მისი ძირითადი ტექსტი (საიდუმლო ლოცვები და კვერქესები) კონდაკებშია დაცული, ღვთისმსახურების ამა თუ იმ რიტუალის თანმხლებ საგალობლებს ჩვეულებრივ ჰიმნოგრაფიული კრებულები შეიცავენ. ეს წესი უცვლელად იყო დაცული საუკუნეთა მანძილზე, თუმცა როგორც ხელნაწერთა შესწავლამ ცხადყო, იშვიათად, გამონაკლისებთანაც გვაქვს საქმე. ეს ხდება მაშინ, როდესაც ჟამისწირვის ტექსტში, განსაკუთრებულ შემთხვევაში, ადგილი აქვს ჰიმნოგრაფიული ელემენტების ჩართვას.

ლექციონარზე დაყრდნობით გაირკვა, რომ ჟამისწირვის სტრუქტურას დიდი ხუთშაბათის, შაბათისა და აღვსების განგებებში ემატება ზიარების ორი საგალობელი: „განიცადე“ და „აღავსე“¹.

განიცადე ორიგინალური ქართული ტერმინია და წარმოადგენს 33-ე ფსალმუნის მეცხრე მუხლის — „განიცადეთ და იხილეთ, რამეთუ ტკბილ არს უფალი“ — პირველ სიტყვას. ადრეული წყაროების თანახმად, 33-ე ფსალმუნის მეცხრე მუხლი ყველაზე ადრეულ განიცადეს წარმოადგენს.

მოგვიანებით, როდესაც ორიგინალური საგალობლები შეიქმნა, ტერმინი განიცადეს ქვეშ, ფსალმუნურ საგალობლებთან ერთად გაერთიანდა არაფსალმუნური შინაარსის პოეტური ნაწარმოებები: დასდებლები და ტროპარები.

„ბასილი დიდის, იოანე ოქროპირისა და პირველშეწირულის ლიტურგიებში, რომლებიც მთელ ქრისტიანულ აღმოსავლეთში დამკვიდრდა, უკვე IX საუკუნისათვის განიცადეთა თითქმის სრული ციკლი არსებობს, თუმცა საბოლოოდ დასრულებულ სახეს ის მხოლოდ ორი საუკუნის შემდეგ იღებს. კვირის ყოველ დღეს, წმინდანებს და დღესასწაულებს ფიქსირებული განიცადებები აქვს. იერუსალიმური ღვთისმსახურების ყოველდღიური განიცადე „განიცადეთ და იხილეთ“, 33-ე ფსალმუნის მეცხრე მუხლი, აქ იგალობება მხოლოდ პირველშეწირულის ლიტურგიაში“².

განიცადე უშუალოდ მოსდევს ძღვნის ამალლებას ანუ როგორც მას უწოდებენ წმიდაა წმიდათაჲს. ეს რიტუალი ანაფორის ცენტრალურ და ძირითად ნაწილს წარმოადგენს, იგი მოიცავს წმინდა ძღვნის ამალლებას, პურის დანაწილებას, ხორცისა და სისხლის შერევას და უკანასკნელ დალოცვას. განიცადე იგალობება სწორედ ამ ლიტურგიკული ქმედების შემდეგ, ღვთისმსახურთა ზიარების პროცესში. მისი იოანე ოქროპირის ჟამისწირვაში ჩართვის პირველი შემთხვევა დასტურდება უძველეს ხელნაწერში სინა 89, რომლის ტექსტი ლათინურ თარგმანთან ერთად 1964 წელს გამოქვეყნდა და ხელმისაწვდომი გახდა როგორც ქართველ, ისე

¹ უძველესი იადგარი, გამოსაცემად მოამზადეს, გამოკლევა და საძიებლები დაურთეს ელ. მეტრეველმა, ც. ჯანკიევმა და ლ. ხევსურიანმა, ძველი ქართული მწერლობის ძეგლები, II, თბ., 1980.

² დ. დოლიძე, ზიარების ციკლის საგალობელთა კვლევის საკითხისათვის იერუსალიმურ და საბაწმიდურ ლიტურგიაში (ძველი ქართული ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიული ძეგლების მიხედვით). მანქანაზე გადაბეჭდილი ეს ნაშრომი ავტორმა თავაზიანად დაგვიტოვა სარგებლობისათვის, რისთვისაც დიდ მადლობას მოვახსენებთ.

უცხოელ მკვლევართათვის³. ეს განიცადე დასავლურ მეცნიერებას შეუმჩნეველი არ დარჩა⁴.

აღნიშნული საგალობელი სინურმა ხელნაწერმა შემდეგი სახით შემოგვინახა: „ერმან „განიცადე“: კრაო ღმრთისაო, რომელმან აიხუენ ცოდვანი სოფლისანი“, შეგკწყალენ ჩუენ. აქებდით უფალსა ცათაგან.

ტექსტი მოწმობს, რომ აქ საქმე გვაქვს განიცადეს შესრულების რესპონსორულ პრინციპთან, რომლის მიხედვით 148-ე ფსალმუნის (აქებდით უფალსა ცათაგან, აქებდით მას მაღალთა შინა) პირველ მუხლს, რომელსაც გალობს ერთი მგალობელი, მრევლი პასუხობს არაფსალმუნური რეფრენით, პოეტური ტროპარით „კრაო ღმრთისაო“ (ამ საგალობელს უფრო ადრე, იადგარში სხვა დაწინაშელება ჰქონდა და როგორც სიწმიდისაჲ, სრულდებოდა წმინდა ძღვნის ტრაპეზზე გადმოსვენების პროცესში. იხ.: უძველესი იადგარი, გვ. 188).

იოანე ოქროპირის ჟამისწირვის უფრო გვიანდელ ხელნაწერში ჩვენ მივაკვლიეთ დიდი ხუთშაბათის კიდევ ერთ განიცადეს. ეს კონდაკი (A 922), რომელსაც აღმწერელი XIII—XIV სს. ათარილებს⁵, დაცულია ხელნაწერთა ინსტიტუტში და ულამაზეს მოხატულ გრაგნილ წარმოადგენს⁶. მისი გადამწერი და მხატვარია გაბრიელი. III კეფზე შესრულებული მინაწერი კიდევ ერთ საინტერესო ცნობას გვაწვდის: „1909 წ., 10 ივანობის თვეს ამის მიხედვით შეეასწორე ახლანდელი კონდაკი დავით ეპისკოპოსმან ალავერდისამ (კაჭახიძემ)“. ეს მინაწერიც მოწმობს, რომ ალავერდის ეპისკოპოს დავითს, უძველეს ქართულ ხელნაწერებზე დაყრდნობით, თავისი დროის სახარების ტექსტის შესწორების გარდა, აუცილებელ საქმედ მიაჩნდა კონდაკის ტექსტის გამართვაც, რისთვისაც მან ჩვენ მიერ აღნიშნული ხელნაწერი გამოიყენა⁷.

ამგვარად, A 922-ში წმიდაა წმიდათაჲს შემდეგ უშუალოდ მოდის განიცადეს არაფსალმუნური ტექსტი, ტროპარი: „სერობასა საიდუმლოსა შენისასა, ძეო ღმრთისაო, [ზია]რებად შემიწყნარე, რაჲთა არა მტერთა შენთა უამბო საიდუმლოჲ შენი, არცა ამბორს გიყო, ვითარცა იუდა, არამედ ვითარცა მორწმუნე ავაზაკი აღგიარებ. მომიხსენე, უფალო, სასუფეველსა შენსა რწმუნებულ“.

წყაროების შესწავლა მოწმობს, რომ საგალობლები, ისევე როგორც ლოცვათა ტექსტები კონდაკებში, ნაკლებად ემორჩილებიან დროით გამოწვეულ ცვლილებებს. ჩვენი განიცადე, ამ მხრივ, ერთ-ერთი ყველაზე უფრო სიცოცხლისუნარიანი და მდგრადი აღმოჩნდა. იგი ამავე ხასიათის ორ ტექსტთან ერთად, შესულია უძველესი იადგარის დიდი ხუთშაბათის

³ A. J a c o b, Une version géorgienne inédite de la Liturgie de saint Jean Chrysostome, Le Muséon, LXXVII, 1—2, Louvain, 1964, გვ. 65—120.

⁴ H. L e e b, Die Gesänge im Gemeindegottesdienst Von Jerusalem (vol 5, bis 8. Jahrhundert), Wien, 1970 (Wiener Beitzäge zur Theologie, Bd. XXXIII, გვ. 126; D. E. C o n o m o s. The late Byzantine and slavonic communion cycle, Liturgy and music, Washington, 1985, გვ. 12—14.

⁵ ესარგებლობთ ამ ხელნაწერის გამოუცემელი აღწერილობით, რომელიც ეკუთვნის აწ განსვენებულ თ. ბრეგვაძეს.

⁶ ამ ხელნაწერთან დაკავშირებით იხ.: ელ. მაქავეარიანი, ერთი ქართული ოთხთაეის დათარილების საკითხისათვის, პალეოგრაფიული ძიებანი, I, 1965, გვ. 104; მისივე, ასომთავრული დამწერლობის მხატვრული თავისებურებანი, მრავალთავი, II, 1973, გვ. 248; მისივე, გადამწერისა და მხატვრის შორის შრომის განაწილების საკითხისათვის, ხელნაწერი წიგნის მხატვრული კომპოზიციის შექმნის დროს, მრავალთავი, IV, 1975, გვ. 21.

⁷ დავით ეპისკოპოსი, ახალი კონდაკის ტექსტის შესწორების საჭიროება, თბილ. 1910.

განგებაში. შეიძლება დაუშვათ, რომ იერუსალიმური პერიოდის ლიტურგიკული პოეზია (V—X სს.) კარგად იცნობდა ამ საგალობელს.

მოგვიანებით, როგორც ერთ-ერთმა ყველაზე პოეტურმა და ცნობილმა არაფსალმუნურმა საგალობელმა იერუსალიმური ტრადიციიდან კონსტანტინეპოლური პრაქტიკის განგებებში გადაინაცვლა და რადგან დიდი ხუთშაბათის ღმრთისმსახურებაში ბასილი დიდის ჟამისწირვა გამოიყენებოდა, ამ ჟამისწირვის სტრუქტურაში დამკვიდრდა, ხოლო შემდეგ იოანე ოქროპირის ლიტურგიის ტექსტისაკენ გაიკაფა გზა.

ამ განიცადესთან დაკავშირებით განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს გიორგი მთაწმიდლის „დიდი სვინაქსარის“ დიდი ხუთშაბათის განგება. აქ საგალობელი „სერობასა საიდუმლოსა“, მხოლოდ განიცადეს ფუნქციას როდი ასრულებს, არამედ დამატებითი დატვირთვა შეიძინა.

„და ესრეთ შემდგომითი-შემდგომად აღესრულოს „ჟამისწირვაჲ წმიდისა ბასილისი. „რომელნი ქერობინთა“ წილ ესე თქუან: „სერობასა საიდუმლოჲსა შენისასა დღეს, ძეო ღმრთისაო, ზიარებად შემიწყნარე, რამეთუ არაჲ მტერთა შენთა უთხრაჲ საიდუმლოჲ, არცა ამბორს-გიჲო, უფალო, სასუფეველსა შენსა“. ესევე თქუან განიცადედცა⁸. (H 2211, 396r).

ზემოთოყვანილი ტექსტის მიხედვით, მას შემდეგ, რაც ამ განიცადემ „დიდი შესლვის“ დასაწყისში შეცვალა ყველაზე უფრო გავრცელებული საგალობელი „რომელი ქერობინთა“, ზიარების რიტუალში კვლავ საკუთარ ადგილს დაუბრუნდა.

ჩვენ მოკლედ შევეხეთ დიდი ხუთშაბათის განგების ზიარების ციკლის მხოლოდ ერთ განიცადეს „სერობასა საიდუმლოსა“. როგორც უკვე აღინიშნა, შესაბამის დასდებლებსა და ტროპარებს შეიცავენ აგრეთვე დიდი შაბათისა და აღესების ჟამისწირვის განგებები, რომ არაფერი ვთქვათ უცვლელ რეპერტუარზე, წლიურ ფსალმუნურ განიცადებებზე.

ამ მასალის კლასიფიკაცია და შესწავლა კონსტანტინოპოლური პრაქტიკის სინური ნუსხებისა და გიორგი მთაწმიდლის „დიდი სვინაქსარის“ მიხედვით ბევრ საინტერესო საკითხს მოჰფენს ნათელს.

Н. Я. КАДЖАЯ

ПЕСНОПЕНИЕ ПРИЧАЩЕНИЯ В ЛИТУРГИИ ИОАННА ЗЛАТОУСТА

Резюме

Структура литургии представляет собой значительную часть гимнографических сборников. Если основные части богослужения (молитвы и ектении) содержатся в служебниках, то сопутствующие им песнопения обычно включают гимнографические сборники (Минеи).

В литургии, в порядке исключения, внесены гимнографические элементы. Подтверждением данного служит литургия Иоанна Златоуста (А 922, XIII—XIV вв.), текст которой содержит песнопение причащения «Ганицаде» — «Тайное вечерие твое...».

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის კოდიკოლოგიისა და ტექსტოლოგიის განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ზ. ალექსიძემ.

⁸ „დიდი სვინაქსარის“ ციტატა მოგვყავს ქ-ნ მანანა დოლაჭიძის მიერ გადაწერილი ტექსტიდან, რისთვისაც დიდ მადლობას მოვახსენებთ.

რუსუდან გვარამია

„სვიმეონ სალოსის ცხოვრების“ არაბულ-ქართული ვერსიები

VI საუკუნის მოღვაწის სვიმეონ სალოსის ცხოვრება აღწერილია VII საუკუნის ცნობილი ავტორის, კვიპროსის ქალაქ ნეაპოლისის ეპისკოპოსის, ლეონტიოსის მიერ, რომელიც ქართულ წყაროებში, წინააღმდეგ სხვა უცხო-ენოვანი წყაროებისა, ლეონტიოს ნიკოპოლელის სახელით იხსენიება¹. „სალოსი“, ბერძ. *σολός*, რუს. *юродивый*, ზედწოდებაა, რომლის ქართული თარგმანია „სულელი“, უფრო სწორად, როგორც ტექსტშია განმარტებული, „ღმრთისათვის სულელ“. ეს არის ქრისტიანი ასკეტის განსაკუთრებული ტიპი, რომელიც გარეგნულად ისულელებს თავს, შეუძლია დაარღვიოს ქცევის ყოველგვარი ნორმა, სინამდვილეში კი მართლის მთქმელია და არაერთ გზიდან აცდენილს სწორ გზაზე აყენებს. იგი ყოველივე ამას ღვთის სიყვარულით აკეთებს და, მორწმუნეთა აზრით, წინასწარმეტყველების ნიჭიც აქვს მომადლებული. სვიმეონ სალოსი ამ სახის ასკეტის ცნობილი წარმომადგენელია.

„სვიმეონ სალოსის ცხოვრება“ მოღწეულია ბერძნული, არაბული, ქართული, სლავური² და სირიული³ ვერსიების სახით. ბერძნული ვერსია გამოცემულია მინის პატროლოგიაში⁴. იგი კვლავ გამოიცა ფესტუეირის მიერ რიდენტან თანამშრომლობით⁵.

არაბული ვერსია არ არის გამოცემული. იგი წარმოდგენილია არაერთ ხელნაწერში, რომლებიც ინახება სინაზე, ბეირუთში, კაიროში, პარიზში და სხვ.⁶ ჩვენ ხელთ გვაქვს მხოლოდ გვიანდელი, კერძოდ, პარიზის XV—XVI საუკუნეების ნუსხაში — Par. ar. 4895-ში დაცული „სვიმეონ სალოსის ცხოვრების“ ტექსტის ქსეროასლი. ხელნაწერი, როგორც მისი აღმწერელი გ. ტრუპო აღნიშნავს, სამი სხვადასხვა ხელნაწერისაგან შედგება. „სვიმეონ სალოსის ცხოვრების“ ტექსტი ნაკლულია და ხელნაწერში არასწო-

¹ ლეონტიოს ნიკოპოლელად იხსენიება იგი „სვიმეონ სალოსის ცხოვრების“ და ამავე ავტორის სხვა თხზულების, კერძოდ „იოანე მოწყალის ცხოვრების“, ქართულ ვერსიათა ნუსხებში. ამ ფაქტს ვ. იმნაიშვილი შემდეგ ახსნას უძებნის: „შესაძლოა, ქართველი მოღვაწეები ამ ავტორს ლეონტიოსის ან ლეონტი ნიკოპოლელის სახელით იცნობდნენ, რასაც დასაბამი მისცა ლეონტიოსის თხზულებათა პირველი მთარგმნელისაგან გადაწყვერის მიერ დაშვებულმა უნებლიე შეცდომამ ავტორის სადაურობის გადმოქართულებისას. ყოველ შემთხვევაში ფაქტი ისაა, რომ ლეონტიოსი მხოლოდ ქართულ წყაროებში იწოდება ნიკოპოლელად. დანარჩენი სამყაროსათვის იგი ლეონტიოს ნეაპოლელის სახელით არის ცნობილი“. იხ. „მამათა ცხოვრებანი“ (ბრიტანეთის ბიბლიოთეკის ქართული ხელნაწერი XI საუკუნისა), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ვახტანგ იმნაიშვილმა, თბ., 1975, გვ. 368. აქვე აქვს მას წარმოდგენილი ცნობები და დასახელებული აქვს ლიტერატურა ლეონტიოს ნეაპოლელისა და სვიმეონ სალოსის შესახებ (გვ. 367—371).

² *Жития святых*, кн. XI (на славянском языке), М., 1888.

³ A. Baumslark, *Geschichte der syrischen Literatur*. Bonn, 1922, გვ. 264.

⁴ Migne, *Patrologiae graeca*, XCIII, 1669—1748.

⁵ Leontios de Néapolis, *Vie de Syméon le fou et vie de Jean de Cypre*. Edition commentée par A. J. Festuier en collaboration avec L. Ryden (Biblioth. archéol. et histor., t. 95), Paris, 1974.

⁶ G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Città del Vaticano, I, 1944, გვ. 409.

რადაა ჩაკინძული. ტექსტს უჭირავს გვერდები 24r — 41v, მაგრამ მისი ერთი ფურცელი 146 ნომრითაა პაგინირებული და შესაბამის ადგილასაა ჩაკინძული⁷.

ქართული ვერსია წარმოდგენილია რამდენიმე ნუსხაში: ბრიტანეთის მუზეუმში დაცულ ხელნაწერში Add. 11281, Jer. 17, Ath. 7 და Sin. 60-ში. უკანასკნელი ხელნაწერი ინახება ქ. გრაცის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკაში.

ბრიტანული ხელნაწერი Add. 11281 „მამათა ცხოვრების“ სახელწოდებით მთლიანად გამოაქვეყნა ვ. იმნაიშვილმა გამოკვლევითა და სათანადო სამეცნიერო აპარატიტურთ, რითაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ქართულ ფილოლოგიურ მეცნიერებაში. ხელნაწერი ძალზე ფასეულია. იგი თარიღდება XI საუკუნის პირველი ნახევრით და შეიცავს III—VIII საუკუნეებში პალესტინისა და ეგვიპტის უდაბნოებში მოღვაწე თოთხმეტი წმინდა მამის „ცხოვრებას“. ნაწილი „ცხოვრებებისა“ პირველად გამოიცა ვ. იმნაიშვილის მიერ, მათ შორის „სვიმეონ სალოსის ცხოვრებაც“⁸. ხელნაწერი კრებული შექმნილია პალესტინაში. კ. კეკელიძე მას „პალესტინურ პატერიკს“ უწოდებს⁹. მისი შექმნის კონკრეტული ადგილი მკვლევართა უმრავლესობის მიერ ლოკალიზებულია ჯვრის მონასტერში. კ. კეკელიძემ ხელნაწერის ანდერძ-მინაწერების შესწავლის საფუძველზე გამოავლინა გადამწერი და გადაწერის თარიღიც უფრო დააზუსტა. იგი წერდა: „ამ ანდერძებიდან ჩანს, რომ ხელნაწერი დამზადებულია ჯუარის მონასტერში ვინმე იოანე შავის (ბერის) მიერ მისი მოძღვრის იოვანეს ბრძანებით ჯუარის მონასტრის მშენებლის გიორგი პროხორეს დროს. თუ მხედველობაში გვექნება, რომ ანდერძში დასახელებულია იმპერატორი მიქაელი (IV ან V ს.) ხელნაწერის გადაწერა 1034—1042 წლებში უნდა დავდოთ“¹⁰. ხელნაწერს ასევე ჯვრის მონასტერში გადაწერილად მიიჩნევდნენ ო. უორდროპი, ყ. გარიტი, ნ. გოგუაძე. განსხვავებული შეხედულებისაა ა. ხახანაშვილი. მისი აზრით, ხელნაწერი გადაიწერა საბას ლავრაში. ამასთანავე იგი თვლის, რომ მასში შემავალი თხზულებანი, მთლიანად თუ არა, ნაწილობრივ მაინც, თარგმნილია საბას ლავრაში¹¹. ამ საკითხთან დაკავშირებით დაახლოებით იმავე აზრისაა კ. კეკელიძე. იგი წერდა, რომ ის კრებული, რომელიც გადაწერა იოანე შავმა, თარგმნილი ან შედგენილია საბას ლავრაში¹². კონკრეტულად, საბას ლავრაში მოღვაწე ერთ-ერთი ქართველის მიერ თარგმნილად თვლიდა იგი საბა პალესტინელის ცხოვრებას¹³. აღნიშნულ მოსაზრებათა საფუძველს ა. ხახანაშვილისა და კ. კეკელიძისათვის წარმოადგენდა კრებულში შესული „ნიკონის და სტეფანეს ცხოვრების“ ბოლოს გაკეთებული მინაწერი: „ითარგმნა ცხოვრებაჲ ესე წმიდათა მამათაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა საბაჲს ლავრაში“¹⁴. მიჩნეულია და ეს დასტურ-

⁷ G. Troupeau, Catalogue des manuscrits arabes, Manuscrits chrétiens, t. 2, Paris, 1974.

⁸ მამათა ცხოვრბანი, გვ. 285—311.

⁹ კ. კეკელიძე, ცხოვრება საბა პალესტინელისა, კიბენი, II, თბ., 1946, გვ. 119; K. C. Кекелидзе, Жизнь и подвиги Иоанна, каталикоса Урхайского, египтоубი, VII, თბ., 1946, გვ. 108.

¹⁰ კ. კეკელიძე, ცხოვრება საბა პალესტინელისა, გვ. 120.

¹¹ მითითებები დასახელებულ ავტორთა მოსაზრებებზე. იხ.: ვ. იმნაიშვილი, „მამათა ცხოვრბანი“, გვ. 330.

¹² K. C. Кекелидзе, Жизнь и подвиги Иоанна..., გვ. 109.

¹³ კ. კეკელიძე, ცხოვრება საბა პალესტინელისა, გვ. 124.

¹⁴ ვ. იმნაიშვილი, მამათა ცხოვრბანი, გვ. 261.

დება კიდევ, რომ ხელნაწერში შესული თხზულებანი სხვადასხვა დროსა და სხვადასხვა ენიდან არის თარგმნილი. თუ რომელი ენიდან მომდინარეობს თითოეული მათგანი, ეს, რასაკვირველია, სპეციალური კვლევის საფუძველზე შეიძლება გაირკვეს, რაც არ შეადგენდა ვ. იმნაიშვილის მიზანს. როგორც მისი რეცენზენტი ც. ქურციკიძე აღნიშნავს, „Add. 11281 ხელნაწერის გამოცემას ვ. იმნაიშვილმა წმინდა ენათმეცნიერული მიზნები დაუსახა. მოკლედ წარმოადგინა რა ზოგადი ცნობები ამ ხელნაწერის და მასში შემავალი ძეგლების შესახებ, გამოკვლევა ძირითადად ენობრივ ანალიზს მიუძღვნა“¹⁵. ხელნაწერში შესული ზოგიერთი „ცხოვრების“ წარმომავლობის საკითხი ცალკეულ მეცნიერთა მიერ უკვე შესწავლილია. ამჯერად ამ თვალსაზრისით ჩვენ გვინდა შევისწავლოთ „სვიმეონ სალოსის ცხოვრება“.

„სვიმეონ სალოსის ცხოვრების“ ქართული ვერსია ჩვენ შევუჯერეთ მინის პატროლოგიის 93-ე ტომში დაბეჭდილ ბერძნულ ტექსტს და XV—XVI საუკუნეების პარიზულ ხელნაწერს — Par. ar. 4895.

თვით „სვიმეონ სალოსის ცხოვრება“ შედგება საკუთრივ „ცხოვრების“ ტექსტისაგან და სვიმეონის მიერ ჩადენილი საკვირველებებისაგან. მინის პატროლოგიაში გამოცემული ბერძნული ტექსტი დაყოფილია მონაკვეთებად და მონაკვეთები დანომრილია. ზოგიერთი საკვირველება დანომრილია საერთო ნუმერაციის მიხედვით, ზოგიერთი — გაბმულ ტექსტშია ჩართული. მოკლედ, საკვირველებები იქ საგანგებოდ არ არის გამოყოფილი. ქართულში, ბრიტანული ხელნაწერის ტექსტში და იერუსალიმურ ხელნაწერშიც აბზაცები საზედაო ასოებითაა გამოყოფილი. „ცხოვრების“ ბოლოს აღნიშნულია, რომ სალოსი „წარვიდა ემეწად, რამეთუ მუნ შინა ქმნა საქმენი სალოსობისანი“. შემდეგ აღნიშნულია: „პირველი საკვრველი“ და იწყება საკვირველებები, ოღონდ სხვა საკვირველებებზე აღარ არის ნათქვამი რიგით რომელ საკვირველებას წარმოადგენენ. მაგრამ გამოცემაში ვ. იმნაიშვილს ისინი ხელნაწერისებურად გამოყოფილი აქვს და შემდგომ დანომრილიც. არაბულ ხელნაწერში ყველა საკვირველება დანომრილია, მაგალითად, აღნიშნულია: **الـ'ا'خـ'ة** **اسـ'سـ'د** **الـ'ا'خـ'ة** — საკვირველება მეექვსე და სხვ.

სამწუხაროდ, ჩვენს ხელთ არსებული არაბული ხელნაწერი, როგორც აღვნიშნეთ, ნაკლულია. აქ წარმოდგენილია „ცხოვრების“ ნახევარი და ნაწილი საკვირველებებისა, სახელდობრ, მე-5 საკვირველების დასასრული, მე-6 საკვირველება დასასრულის გარეშე და შემდეგ საკვირველებანი 30-ე საკვირველების დასასრულიდან მოყოლებული ბოლომდე. ბოლო საკვირველებაც დასასრულის გარეშეა. მე-5 და მე-6 საკვირველებები მოთავსებულია 146-ე ფურცელზე. ქართულ-არაბულ საკვირველებათა შორის თანაფარდობა შემდეგნაირია:

ქართ.

არაბ.

მე-5-ის ბოლო
66 (146r)
7 (146r — 146v), ბოლოს

30

ცოტა აკლია
30 (34r), მხოლოდ
ბოლო ნაწილია

31

31 (34r — 35r)

32

32 (35r — 36v)

33

33 (36v — 37r)

34

34 (37r — 37v)

35 (37v)

¹⁵ ც. ქურციკიძე, „მამათა ცხოვრებანი“ (ბრიტანეთის მუზეუმის ქართული ხელნაწერი XI საუკუნისა), რეცენზია, „მრავალთავი“, VII, თბ., 1980, გვ. 188.

35 + 36 (ნაწილი)

36-ე თხრობა, ბოლო აბზაცი
3738-ე თხრობის ნაწილი
მისი მეორე ნაწილი
მისი მესამე ნაწილი
3936 (37v — 39r), ქართულის
35-ე თხრობა და 36-ე
თხრობის ნაწილი არაბულში
შეერთებულია 36-ე თხრობად.
37 (39r)
38 (39r — 39v) — უფრო დიდი
და განსხვავებულია,
მაგრამ ქართულის 37-ე
თხრობას მოიცავს.
39 (39v — 40r)
40 (40r — 40v)
41 (40v — 41r)
42 (41r — 41v).

ურთიერთობა ტექსტებს შორის შემდეგია: საკუთრივ „ცხორების“ ტექსტისა და შემორჩენილი მე-5 და მე-6 საკვირველებების ფარგლებში ქართულ-არაბული ვერსიები ემთხვევა ერთმანეთს და ერთნაირად სხვაობს მინის პატროლოგიის 93-ე ტომში დაბეჭდილი ბერძნული ვერსიისაგან. 30-ე საკვირველებიდან მოყოლებული კი ქართული ტექსტი სხვაობს როგორც ბერძნული, ასევე არაბული ტექსტებისაგან. აღნიშნული განაკვეთი ქართული ტექსტისა ამ უკანასკნელისაგან მომდინარე არ ჩანს, ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ ხელნაწერი Par. ar. 4895-ში წარმოდგენილი „სვიმეონ სალოსის ცხორების“ არაბული ვერსიის დასასრული შევსებულია ამავე „ცხორების“ სხვა რედაქციის არაბული ტექსტით, მით უფრო, რომ ეს გვიანდელი ხელნაწერი, აღმწერლის ცნობით, შეკოწიწებულია სამი სხვადასხვა ხელნაწერისაგან. ქართულ ტექსტთან დაკავშირებით უპირველეს ყოვლისა იგივე უნდა აღვნიშნოთ, რასაც ამავე ბრიტანულ ხელნაწერში წარმოდგენილი „იოანე ურჭაელის ცხორებასთან“ დაკავშირებით აღნიშნავდა კ. კეკელიძე, კერძოდ, რომ იგი გაყდენთილია სირიულ-არაბული კოლორიტით. დასახელებული ძეგლის გამოცემის წინასიტყვაობაში კ. კეკელიძე მას უფრო სირიულიდან მომდინარედ მიიჩნევდა¹⁶. მაგრამ შემდგომში, როგორც ჩანს, მან შეიცვალა აზრი და იგი არაბულიდან მომდინარედ ჩათვალა. ყოველ შემთხვევაში იგი მას არაბულიდან ქართულად თარგმნილ ძეგლებს შორის ასახელებს¹⁷.

„სვიმეონ სალოსის ცხორების“ ქართულ ვერსიაში არ არის თვალში მოსახვედრი ბერძნულისთვის დამახასიათებელი მიმღეობიანი კონსტრუქციები. მათ ნაცვლად ჭარბადაა რთული ქვეწყობილი წინადადებები, რაც არაბულიდან ქართულად თარგმნილ ძეგლებს ახასიათებს. არ დასტურდება ბერძნულები, მათ შორის ბერძნული ლექსიკა. გამონაკლისია ერთადერთი სიტყვა „სარსიკი“ (306, 42; 307, 1) „ძეხვი“, შდრ. ბერძ. τὸ σαλσικιον (1733). იგი გვხვდება 25-ე თხრობაში, რომელიც ჩვენს ხელთ არსებულ არაბულ ხელნაწერში არ არის დაცული. შესაძლოა, ეს სიტყვა გავრცელებული იყო ძეგლის შექმნის არეალში, ისევე, როგორც ჩანს, ზოგი საშუალო სპარსული სიტყვა, რომელიც გვხვდება ქართულ ვერსიაში, მაგრამ არ დასტურდება არც შესაბამის ბერძნულ ვერსიაში და არც დასახელებულ პარიზულ ხელნაწერში შემორჩენილ არაბულ ტექსტში, უფრო სწორად ძირითადად იმ ადგილებში იხმარება, რომლებიც აკლია ამ არაბულ ტექსტს. ასეთია, მაგალითად, „ქულბაგი“ (298, 42; 303, 3), „დუქანი“ და აქედან ნაწარმოები „მექულბაგი“ (298, 42; 303, 3) — „მედუქნე“. შდრ. საშუა-

¹⁶ К. С. Кекелидзе, Жизнь и подвиги Иоанна..., გვ. 109.

¹⁷ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1980, გვ. 58, სქ. 3.

ლო სპარსული *kulpak*¹⁸ და შესაბამის ბერძნ. ტექსტში ნახმარი *ἡ καπηλεια*, *ἡ κάπηλος* (1712) და *τὸ φιαχίσιον* (1721), ე. ი. სულ სხვა ძირის სიტყვები. სხვათაშორის „ქულბაგის“ ხმარების ფაქტი ილ. აბულაძეს დადასტურებული აქვს „ლიმონარის“ და „მამათა სწავლანის“ ქართულ ვერსიებში¹⁹, როგორც ცნობილია, ორივე ძეგლი არაბულიდან თარგმნილად არის მიჩნეული და სავარაუდოა, ორივე პალესტინაშია შექმნილი.

საშუალო სპარსულია „მიზდი“ — „საზლაური, გადასახადი, ქირა“. შდრ. *mizd*²⁰, რომლისგანაცაა ნაწარმოები ქართულ ტექსტში დადასტურებული „მამიზდებელი“, „გამქირავებელი“ — „სახედართ მამიზდებელი“ (308, 23). ბერძნულ ტექსტში მის ნაცვლადაა *ὁ βουρδουσάριος* (1737, 1740).

ძნელი დასადგენია სიტყვა „სპანქრეზი“, „დაუქცია ტაბლები მსყიდელთა სპანქრეზისათაჲ“ (297, 36). ვ. იმნაიშვილი შესაბამისად უთითებს ბერძნულ სიტყვას *πλακινς*, *ინუიς*, *ἄ* და განმარტავს: „პური, კვერი“²¹. საბას მოყვანილი აქვს ეს ფრაზა „სვიმეონ სალოსის ცხორებიდან“, მაგრამ „სპანქრეზის“ ნაცვლად უწერია „სპანქერი“²², რაც არ დასტურდება ხელნაწერებში. შესაბამის ბერძნულ ტექსტში იკითხება: *ἔσχεψεν τὰ ταβλά τῶν πλακισυτάρων* (1709), ე. ი. აქ არის *ὁ πλακισυτάριος*, რაც ნიშნავს „კონდიტერს“ — „დააქცია კონდიტერების ტაბლები“. აღნიშნული „ცხორების“ მეტაფრასულ რედაქციაში არის „პლიკუნტი“²³, რაც საკონდიტრო ნაწარმს, კერძოდ, საბას განმარტებით „ხვეულ ქადას“ ნიშნავს. მ. სახოკიას ზეპირად ჩამოყალიბებული ვარაუდით, „სპანქრეზი“ შესაძლოა სომხურ და საშუალო სპარსულ ნიადაგზე აიხსნას: „პან“ სომხურად პურეულია, „ქ“ — სომხურის მრავლობითობის ნიშანი, „ს“ — შემდგომ განვითარებული, როგორც, მაგალითად, სიტყვებში „სპილო“, „სპარსი“ და სხვ., „რეზ“ — საშუალო სპარსული „მოვაჭრე, გამავრცელებელი“. ეს რამდენადმე ესადაგება ბერძნულ *πλακισυτάριος*-ს, მაგრამ ქართულ კონტექსტში ვერ ჯდება კარგად. შესაძლოა, აქ ქართული ტექსტია დამახინჯებული. რომ ყოფილიყო „სპანქერი“, მაშინ შეიძლებოდა იგი მთლიანად სომხურ ნიადაგზე ახსნილიყო: „პან“ სომხურად პურეულია, „კერ“ კი საჭმელი.

საკუთარი სახელები — ანთროპონიმები, ტოპონიმები, ემთხვევა არაბულში დადასტურებულ ფორმებს. ერთგან განსხვავებულია მონასტრის სახელწოდება: „მონასტერი წმიდისა გელასისა“ (286, 39—40), შდრ. დამრ მწრ ჯარანსიმუს (27r). მაგრამ იგი ასევე სხვაობს ამ მონასტრის ბერძნული სახელწოდებისაგანაც: *μοναστήριος ἁγίουμενος τῆς ἐκκλησίας Γελασίου* (1677). ე. ი. ორივეგან იკითხება გერასიმე — ჯერასიმე ნაცვლად ქართული გელასისა. აღვნიშნავთ ბერძნულისაგან განსხვავებულ სხვა ფორმებსაც, რომელთა შემცველი არაბული ტექსტი, სამწუხაროდ, არ გვაქვს ხელნაწერის უსრულობის გამო. მაგალითად, „აბრაამის“ ნაცვლად იხმარება „აბრაჰამი“ (294, 21). ეს ფორმა ზოგჯერ დასტურდება ძველ ქართულ ძეგლებში, მაგრამ კ. კეკელიძე მას მაინც მიიჩნევს სირიულ-არამეული კოლო-

¹⁸ მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, თბ., 1966, გვ. 187.

¹⁹ ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.

²⁰ მ. ანდრონიკაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 210.

²¹ მამათა ცხორებანი, ლექსიკონი, გვ. 503.

²² სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, ტ. IV, თბ., 1966.

²³ მამათა ცხორებანი, გვ. 503.

რიტის შემცველ ფორმად²⁴. ნიშანდობლივად გვეჩვენება ედესის — „Eðeṣa-ს (1700) ნაცვლად მისი სირიულ-არაბული შესატყვისის „ურაჰას“ (294, 5—6) ხმარება; „ეთიოპელის“ Aṯīṣī-ის (1721) ნაცვლად დასტურდება „ჰინდოჲ“ (302, 29—30); 𐌌𐌗𐌊𐌸𐌹𐌺 (1717) ნაცვლად — ევაგრე (301, 28—29. ორი. სხვადასხვა მწვალელები, შეჩვენებული V საუკუნისიო კრებაზე 553 წელს). რაც შეეხება ავტორის სადაურობის საკითხს, ნიკოპოლისის ნაცვლად კრებულში სულ სხვა ფორმა გვხვდება. მისი გარკვევა ჭირს, მაგრამ დაახლოებით ასე იკითხება: მათანის. შესაძლოა, იგი ნიკოპოლისის სინონიმური ფორმაა.

„სვიმეონ სალოსის ცხორების“ ქართულ-არაბულ-ბერძნულ ვერსიათა ურთიერთშეჯერება ავლენს ქართული და არაბული ტექსტების ერთნაირ დამოკიდებულებას ბერძნული ტექსტის მიმართ. ძირითადი მომენტი შემდეგია: არაბული ტექსტი უფრო დაწურულია. ზოგან შემცირებული ან ამოღებულია ვრცელი წიადსვლები და რიტორიკული პასაჟები, აზრიც უფრო ლაკონურად არის გადმოცემული. ამის პარალელურად მთელი რიგი ადგილები ადეკვატურად არის გადმოღებული, ოღონდ რამდენადმე მაინც თავისებური ფრაზეოლოგიით და გრამატიკული კონსტრუქციებით. თარგმნის ასეთი სტილი ჩვეულებრივი ჩანს ძველ ქრისტიან არაბ მთარგმნელთათვის. მაგალითად, დაახლოებით ასევეა თარგმნილი „სინა-რაითის მამათა მოსრვის“ ადრეული არაბული ვერსია, გვიანდელი კი ზუსტად იმეორებს ბერძნულ ტექსტს.

„სვიმეონ სალოსის ცხორების“ ქართულ ვერსიაში შესაბამისი არაბული ტექსტის ანალოგიური ვითარება დასტურდება. გამონაკლისია მხოლოდ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საკვირველებანი 30-ე საკვირველების დასასრულიდან მოყოლებული ბოლომდე. მაგრამ ამ თხრობებში ქართული არსებითად სხვაობს ბერძნულისაგანაც. „ცხორების“ ტექსტში და მე-5 — მე-6 თხრობებში ქართულში არაბულისებურად არის შემოკლებული მთელი რიგი პასაჟები ბერძნული ვერსიისა, მე-6 თხრობა საერთოდ ზუსტი ასლია არაბულისა. აღვნიშნავთ ზოგიერთ შემთხვევას.

ძალიან არის შემცირებული შესავალი ნაწილი, ასევე ამბა ნიკონის დამოძღვრის ტექსტი. უკანასკნელიდან არაბულ-ქართულში ამოღებულია ბერძნულის ის ადგილი, სადაც აღნიშნულია, რომ სასიამოვნოა ცხოვრებით ტკობა, მაგრამ იგი სამოთხეში მოსალოდნელ ტკობას არ შეედრება; მშვენიერია სიმდიდრე, მაგრამ იგი არ შეედრება იმ განძეულობას, რომელიც „უფალმან არა იხილა და ყურსა არა ესმა და გულსა კაცისასა არა მოუკდა, რომელი განუმზადა ღმერთმან მოყვარეთა თვსთა“ (I კორ. II, 9); სასიამოვნოა სიყმაწვილის სილამაზე, მაგრამ არაფერი შეედრება ადამის ძეთა შორის უმშვენიერესს (ფსალმუნნი, XIV, 3. იხ. ბერძ. 1680, არაბ. 27v, ქართ. 287, 11—20).

ბერძნულში სვიმეონ და იოანეს ხსენებისთანავე მოცემულია ცნობები მათ შესახებ. აღნიშნულია, რომ იოანეს ჰყავდა მოხუცი მამა და ახლად შერთული ცოლი, დედა არ ჰყავდა. თვითონ იყო 24 წლის. სვიმეონი უცოლო იყო. ჰყავდა მხოლოდ მოხუცებული, 80 წლის, დედა (1678). არაბულ-ქართულ ვერსიებში ეს ადგილი საერთოდ არ არის. მხოლოდ შემდეგ, საკმაოდ დიდი პასაჟის შემდეგ, ამ ქვეყნიდან მათ განდგომასთან დაკავშირებით, მოკლედ, უმნიშვნელო განსხვავებით, ერთნაირად თქმული, რომ „ეშინოდა ერთმანეთისაგან, ნუუკუე დაჰკნდეს და უკუნიქცეს. იოვანეს ეშინოდა სვმე-

²⁴ К. С. Кекелидзе, Житие и подвиги Иоанна..., გვ. 109.

ონისაგან, ნუუკუე დაჰქსნეს იგი სიყვარულმან დედისა თვისისამან, რამეთუ არა ესუა შვილი მისა გარეშე. და სკმეონს ეშინოდა იოვანესაგან სიყვარულისათჳს ცოლისა მისისა, რამეთუ მათ დღეთა ოდენ შეერთო ცოლი ქმნულკეთილი და მდიდარი ფრიად" (286, 28—33) — ვაქულლ ვაჰიდ მინჰუმს... ახსნაჲ 'ან 'ისტარხა სჳპიბუჰუ ვაჲარჯი'უ ვაჲუჰნჳ ქჳნა ახსნაჲ 'ალჳ სიმონ (sic) 'ან აჲურხჳ ჰუბბ ვჳლიდა ლი'ანნაჰა ლამ აჲჲუნ ლაჰა აჰად ლაჲრაჰუ ვასიმონ ქჳნა ახსნაჲ 'ალჳ აჲუჰნ ლი'აჲღლი შაბჳბა ლანიჲჲა (26v) — „და ეშინოდა თითოეულ მათგანს, რომ მოირღვეოდა მისი მეგობარი და უკან გაბრუნდებოდა. იოანეს ეშინოდა სიმეონის გამო, რომ მოარღვევდა დედამისის სიყვარული, ვინაიდან მას მის გარდა სხვა არავინ გააჩნდა. სიმეონს კი ეშინოდა იოანეს გამო — (მისი ახლადშერთული) მდიდარი ასულის გამო“.

ბერძნულში ეს ადგილი იმის გამოც, რომ ცნობები სვიმეონისა და იოანეს შესახებ ადრეა მოცემული სხვაგვარადაა აგებული: καὶ ἄλληλῃς τε προσμύει δὲ ἑαυτὰς, καὶ προσμιμνῆσθαι. Ὁ δὲ μὲν γὰρ Ἰωάννης ἐφοίειτο, μήπως ἢ σιμῶνι τε ἢ μητρὶ ἀνακρίψῃ τὸν Συμεῶν. Ὁ δὲ πάλιν ἐδῆσσε, μή ἢ προσιμῶνι τε ἢ νεογμῶν γοναίχῃ, ὅσπερ μαγνητὶς λίθος, πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρέψῃ τὸν Ἰωάννην (1677) — „ისინი ერთმანეთს გზნებას მატებდნენ და აძლიერებდნენ. ოღონდ იოანეს ეშინოდა, ვაითუ დედისადმი გრძნობას გადაებირებინა სვიმეონი. იგი კი (სვიმეონი) საგონებელში იყო, რათა ახლადშერთული ცოლისადმი ლტოლვას, მსგავსად მაგნიტური ქვისა, არ გაებრუნებინა იოანე“.

მოყვანილი მაგალითების მსგავსი შემთხვევები ბევრია. მთელი რიგი ადგილები ბერძნული ტექსტისა არაბულში, როგორც აღვნიშნეთ, უფრო ლაკონიურად და მოკვეთითაა გადმოცემული. ასევეა ქართულის შესაბამის ადგილებშიც. მაგალითად, წინამძღვარი ნიკონი ბერძნულში შემდეგნაირადაა დახასიათებული:

Ἦν οὖν ἐν τούτῳ τῷ μοναστηρίῳ ἀνὴρ θασυμάσιος ὀνόματι Νίκαν, ἀνθρῶπιος ἀληθινός κατὰ τὴν προσηγορίαν, καὶ τὴν πολιτείαν κτησάμενος. Νικῶν γὰρ ἡμῶν παλαιὰ βασιονικὴν παρატελεῖν, θασύμασι καὶ σήμερις καταλαμβάνων, καὶ προφητείας ἀξιώματι ὑπὸ θεοῦ τετιμένους (1677) — „იყო იმ მონასტერში საკვირველი კაცი, სახელად ნიკონი, კაცი ჭეშმარიტად მქონე სათნოებისა და მოქალაქეობისა. ნიკონი აღემატებოდა ყველას ბნელ ძალებთან (ეშმაკებთან, დემონებთან) ბრძოლით. საკვირველებათა, ნიშთა და წინასწარმეტყველებათა უნარი ჰქონდა ღვთისაგან მომადლებული“. შდრ. აბსოლუტურად იდენტური არაბული და ქართული: ვაქჳნა რაჲს ზალიჲჲა-დ-დაჲრ ინსჳნ ჭჳდილ აჲჲჲალჳ ლაჰუ ნიკონ (sic) ვაქჳნა ახსნა'უ ალ-'ა'-'აჲჲბა ალ-ქასირა ვაქჳნათ ლაჰუ მავჰიბა ალ-ნაბაჲიჲჲა (27r) — „და იყო მონასტერსა მას მამასახლისად კაცი წმიდაჲ, სახელით ნიკონ, იქმოდა საკვირველებათა მრავალთა და აჲუნდა მადლი წინაწარმეტყუელებისაჲ“ (286, 42—287, 1).

იმ ადგილებში, სადაც არაბული იმეორებს ბერძნულ ტექსტს, მცირე ცვლილებები იქაც არის ხოლმე შეტანილი. ქართული არც ამ შემთხვევებში განსხვავდება არაბულისაგან, მაგალითად, Λέγει αὐτῷ ὁ Ἰωάννης· καὶ τί τρώομεν, ἀδελφε· Λέγει σὺ τῷ Συμεῶν· Εἰ τὶ τρώουσιν οἱ ἀκάνοντες βοσχοί, περὶ ὧν καὶ χθὲς εἶπεν ἡμῖν ὁ κύριος· Νίκαν, Τάχα γὰρ καὶ αὐτὸς Θέλων, ἵνα τοιοῦτον βίον διδῶμεν, διηγῆσθε ἡμῖν τὸ πῶς ᾔσιν, καὶ πῶς κοιμῶνται, καὶ

πάντα τὰ κατ' αὐτοῦ (1688) — „უთხრა მას იოანემ: რა ვჭამოთ, ძმაო? უთხრა სვიმეონმა: რასაცა, გვსმენია, ჭამდნენ მძოვრები, რომელთა შესახებ გვეუბნებოდა გუშინ უფალი ნიკონი, შესაძლოა მას სურს, რომ სწორედ ასეთივე ცხოვრებას ვესწრაფოთ. იგი გვიამბობდა, როგორ ცხოვრობდნენ ისინი, როგორ კვდებოდნენ და ყველაფერს მათ შესახებ“. შდრ. არაბ. ჭაკალა ლაჰუ აჟჰნ ვამაჰნ აქჰნუ ტა'შმუნ ან ახრ ჭაკალა ლაჰუ სიმონ ნა'ქულუ მან ა'ქულჰუ ას-სავენჰ ალ-ლაჰონა ახბარან 'ამსი რაჰს ად-დაჰრ ბი'უმჰრიჰიმ ვალა'ალლა მან ახბარან ბიზალიქა ლინასრა 'ილა თილქა-ტ-ტარჰა (32v) — „და უთხრა მას იოანემ: და რა იქნება საჭმელი ჩვენი, ო, ძმაო ჩემო? და უთხრა მას სიმეონმა: ჩვენ ვჭამოთ, რასაც ჭამენ მძოვრები, რომელთა საქმეების შესახებ გვიამბო გუშინ მონასტრის მამასახლისმა. და იქნებ რაც გვიამბო იმისთვის (იყო), რათა ჩვენ შევუდგეთ ამავე გზას“ და ქართ. „და ჰრქუა მას იოვანე: ძმაო, რაჲ იყოს საჭმელად ჩუენდა? ჰრქუა მას სვიმეონ: ვჭამდეთ ჩუენცა, რასა-იგი ჭამდეს ძმანი, რომელთანი გუშინ გვთხრა საქმენი წმიდამან მამასახლისმან. და ნუუკუე ამისთვის გვთხრა იგინი, რაჲთა ჩუენცა შეუდგეთ მასვე გზასა“ (290, 19—22).

კიდევ მოვიყვანთ ერთ მაგალითს: 'Ως οὖν τινες τῶν ἀσκητῶν ἔλεγον αὐτοῖς: Μακάριοι ἐστε, ὅτι ἀσχοιοὶ ἀναγυνομένη, καὶ γυνομένη καὶ ἀσχοιοί! ὡς ἐγὼν ἤμνηται ἀπὸ πάλαι ἀμφοτέρω, ὡς ἰνα αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἐπαπαύσῃ (1685) — „ამრიგად ზოგიერთმა ძმებმა დაუწყეს მათ ლაპარაკი: ნეტარ ხართ, ვინაიდან ხვალ თავიდან დაიბადებით და იქნებით სუფთები როგორც ყოველგვარი ცოდვის გარეშე შობილნი — თითქოს დღეს იღეთ ნათელი“. შდრ. არაბ. ვაქნა ბა'დუ რუჰბან ად-დაჰრ აქჰულუ ლაჰუმ ტუბჰქუმ 'ინნაქუმ ლადან თუ'მადჰ მა'მჰდიჰა სანია ვათასრჰ ნაკიჰან ქამისლა მან ხარაჯა მინ ბატნი უმმა (30v). „და ეუბნებოდა მათ ზოგიერთი მონაზონი მონასტრისა: ნეტარ ხართ თქვენ რამეთუ ხვალ მოინათლებით მეორე ნათლისღებით და იქნებით უბიწონი ვითარცა ის, ვინც გამოვიდა დედის საშოდან“ და ქართ. „და ეტყოდეს მათ მამანი მის მონასტრისანი: ნეტარ ხართ თქუენ, რამეთუ ხვალე მოინათლნეთ მეორითა ნათლისღებითა და იქმნნეთ წმიდა, ვითარცა ყრმანი ახალშობილნი“ (289, 12—14). სხვათა შორის, ბოლოში ნახმარ არაბულ გამოთქმას „ვითარცა ის, ვინც გამოვიდა დედის საშოდან“ ქართულში შესანიშნავი ფარდი შეესატყვისება: „ვითარცა ყრმანი ახალშობილნი“.

ქართულში განმეორებულია ხოლმე ცალკეული დეტალები და ნიუანსები არაბული ტექსტისა. გვხვდება ისეთი სინტაქსური კონსტრუქციებიც, რომლებიც ქართულისათვის რამდენადმე არაბუნებრივია და რომელთა ხმარებასაც სპეციალისტები უცხო ენების გავლენას მიაწერენ. ამ შემთხვევებში ადეკვატური კონსტრუქციები დასტურდება შესაბამის არაბულ ტექსტში. მაგალითად, უხერხულია გამოთქმა: „და დაამტკიცეს ეგევითარი იგი განზრახვაჲ მათ შოვრის“. ამის შემდეგ ახალი ამბავი ვითარდება: „და იხილა მამასახლისმა ძილსა შინა კაცი ვინმე ღამით, რომელი განაღებდა კარსა მონასტრისასა და ეტყოდა...“ (290, 28—31). ზუსტად ასეთი გამოთქმაა არაბულში: ქასაბბათჰ ჰაჰა-რ-რაჰა ბაჰნაჰუმ — „და დაამტკიცეს ეს აზრი მათ შორის“. შემდეგ კი აქაც ახალი ამბავი იწყება: ქა'აბსარა რაჰს ად-დაჰრ ბი-ლ-ლაჰლი 'ინსან აქთაჰუ ალ-ბან ვაჰაქულუ:.. (32v) — „და იხილა მონასტრის მამასახლისმა ღამით კაცი ვინმე, რომელიც აღებდა კარს და ამბობდა...“. ბერძნულში ასეთი დაყოფა არ არის. მთლიანად ერთი

სვიმეონ და პრქუა“ (290, 13). შდრ. არაბ. *ჭა'აჯნაბა სიმონ ვაკნლა* (28v) და ბერძ. *Λέγει αὐτῷ* (1688); „მიუგეს და პრქუეს მას“ (289, 37—38). შდრ. არაბ. *ჭა'აჯნაბტჰუ ვაკნლუ* (31v) და ბერძ. *τὸτε εἶπον* (1688): „მიუგო იოვანე და პრქუა“ (286, 7). შდრ. არაბ. *აჯნაბატჰუ აუჰნა კნლან* (26r) და ბერძ. *ὁ δὲ Ἰωάννης φησὶν* (1676). ზოგჯერ, სადაც არაბულში მარტო „პრქუა“ არის, ქართულშიც ასევეა, მაგრამ ბერძნულისგან განსხვავებები მაინც დასტურდება: „პრქუა მას სვიმეონ“ (290, 23) — *ჭაკნლა ლაპჰუ სიმონ* (32v), შდრ. ბერძ. *τὸτε ἀνέφηνε ὁ μέγας τῷ μαρτυρῶν τὸν ἀβὴν Σίμων, καὶ εἶπεν...* (1688—1689) — „გაუხსნა ღმერთმა გული აბა სვიმეონს და მან (სვიმეონმა) თქვა...“.

ქართულ ტექსტში დადასტურებული ერთი არაბული გამოთქმის ოსტატურად მისადაგებული გამოთქმის შესახებ უკვე გვქონდა საუბარი („ყრმანი ახალშობილნი“). დაუშვავთ კიდევ ერთს. ესაა გარკვეულ კონტექსტში ნახმარი არაბული სიტყვა *ჰალ*, რომლის მნიშვნელობაა „მდგომარეობა, ვითარება“, ეკლესიის წინამძღვარი ეკითხება სვიმეონს: „ათაჰიბბტჰუ 'ან თაჰლიკჰუ რუ'უსაქუმ ვათურაჰბინტჰუ 'ამ-თაკიმტჰუ ზამნან 'ალა ჰალიქუმ (29v) — „გინდათ, რომ გაიპარსოთ თავი თქვენი და მონაზონნი გახდეთ, თუ იქნებით რამდენიმე ხანს თქვენი მდგომარეობის შესაბამისად (ანუ როგორც ხართ)“. ქართულში 'ალა ჰალიქუმ-ის შესატყვისად არის „ეგრე“, რაც სწორიცაა და აზრსაც კარგად გამოხატავს. „გინებსა, რაათა აღიპარსოთ თმად თქვენი და მონაზონ იქმნეთ, ანუ იყვენით ეგრე ჟამ რავდენიმე“ (288, 22). ბერძნულში სულ სხვა ვითარებაა. ამის ნაცვლად იქ იკითხება: *ἢ ἔτι μᾶλλον ἢ ὡς ἐστέ* (1684) — „ეგების ცოტა ხნით გადადოთ თქვენს მიერ დღეს დანიშნული სქემით შემოსვა?“ მეორე შემთხვევაში აღნიშნული გამოთქმის ცოტა სხვაგვარ შესატყვისს ვხვდებით, მაგრამ ასევე მისადაგებულს: „და არწმუნებდა, რაათა მცირედ ჟამ ეგნენ მითვე ხატითა“ (288, 29) შდრ. არაბ. *ვაქალლამაჰუმ ბიქალამ აუკნი'უჰუმ 'ან მასრტჰუ 'ალა ჰალიჰიმ ზამნან კალნლან* (29v) — „უთხრა მათ სიტყვით, არწმუნებდა რა, რომ დარჩენილიყვნენ მცირე ხანს თავისსავე მდგომარეობაში (ანუ ყოფილიყვნენ ისე, როგორც არიან)“. „მითვე ხატითა“ მშვენიერი შესატყვისია 'ალა ჰალიჰიმ-ისა. შდრ. ბერძ. *καὶ ἔλεγεν αὐτῷ τινὰ, ἀνακρίπτειν αὐτὸν παρ' ὧν ἔστιν, καὶ ὡς ἔστιν ἐν αὐτῷ τῇ ἡμέρᾳ* (1684) — „და უთხრა მას რაღაც, ცდილობდა რა მის გამოსაცდელად შეჩერებას, რათა იმ დღეს არ გაპარსულიყვნენ“. ე. ი. აქაც ბერძნულში აზრი განსხვავებულადაა გამოხატული. სხვათა შორის ამ შემთხვევაში არაბული შუალედურ რგოლად გვევლინება ბერძნულსა და ქართულს შორის. ქართულშია „არწმუნებდა“, ბერძნულშია „უთხრა მას“, არაბულში კი ორივე სიტყვაა წარმოდგენილი: „უთხრა მათ სიტყვით, არწმუნებდა რა“ და სხვ.

ქართულ და არაბულ ტექსტებს შორის გარკვეული სხვაობებიც შეინიშნება ცალკეული ადგილების რამდენადმე სხვაგვარად აგებისა თუ სიტყვათა შეცვლის თვალსაზრისით. მატება-კლების შემთხვევები იშვიათია. მაგრამ მთლიანობაში ქართული ტექსტი საკმაოდ ზუსტად გადმოსცემს არაბულ ტექსტს და მთელ რიგ ადგილებს თითქმის სიტყვასიტყვით, იმავე სტილისა თუ კონსტრუქციების დაცვით, იმეორებს, რაც, ვფიქრობთ, მოყვანილი მაგალითებიდანაც ჩანს. თარგმნის ასეთი ხასიათი ნიშანდობლივია არაბულიდან ქართულად თარგმნილი სხვა ძეგლებისთვისაც. რასაკვირველია, შეიძლება დაუშვათ, რომ არსებობდა „სვიმეონ სალოსის ცხორების“ ამ ქარ-

თულ-არაბულ ვერსიებთან უფრო ახლოს მდგომი სხვა ბერძნული რედაქცია, მაგრამ ამით მაინც ვერ აიხსნება მთელ რიგ შემთხვევებში ზუსტი ადეკვატურობა ქართულ-არაბული ტექსტებისა. შეუძლებელია, ერთი და იმავე წყაროდან ორი სხვადასხვა მთარგმნელი, მით უფრო სხვადასხვაენოვანი, აბსოლუტურად ერთნაირად უდგებოდეს სათარგმნ ტექსტს, ერთნაირი გამომსახველობითი საშუალებებით გადმოჰქონდეს იგი, ერთნაირად აგებდეს თხრობას და გარკვეულ კონსტრუქციებს ცალკეული დეტალებისა და ნიუანსების ჩათვლით. ბერძნული ენობრივი გავლენები ქართულ ტექსტში არ შეინიშნება. ყოველივე აღნიშნული გვაფიქრებინებს, რომ „სვიმეონ სალოსის ცხოვრების“ ქართული ვერსია არაბულიდან მომდინარეობს.

აქვე გვინდა შევნიშნოთ შემდეგი: ჩვენ არაბულისგან დამოუკიდებლად მარტო ქართული ვერსია რომ შეგვესწავლა, ამ აზრამდე მისვლა რამდენადმე გაგვიძნელებოდა, ვინაიდან მასში, ზოგიერთი სხვა არაბულიდან ქართულად ნათარგმნი ძეგლისაგან განსხვავებით, უტყუარი არაბიზმების გამოკვეთა ჭირს, რაც შესაძლებელია მთარგმნელის მაღალი პროფესიონალიზმით იყოს განპირობებული. ამ შემთხვევაში ტექსტების ურთიერთშეჯერება წარმოაჩენს ძირითად თხრობაში და მეხუთე-მეექვსე საკვირველებში არაბულის კვალს. ბოლო საკვირველებისათვის კი სხვა არაბული რედაქციაა სავარაუდო. ჩვენ ხელთ ასეთი შეკოწიწებული გვიანდელი არაბული წყაროს ნაცვლად უფრო ადრეული და სრული ნუსხა რომ გვქონოდა, სურათიც, ალბათ, უფრო სრული გამოიკვეთებოდა.

რამდენადმე ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ ბრიტანულ ხელნაწერში შემავალ იმ თხზულებათაგან, რომელთა წარმომავლობაც გარკვეულია, უმრავლესობა არაბულიდან მომდინარეობს. ბერძნულიდან არის თარგმნილი, როგორც კ. კეკელიძემ გაარკვია, საბა პალესტინელის ცხოვრება²⁵.

არაბულიდან ითარგმნა კვირიაკოზის ცხოვრება. ამ საკითხის გარკვევასთან დაკავშირებით საინტერესო რამ მოხდა. მასში გამოვლენილი არაბიზმების და ბერძნულ ტექსტთან განსხვავებების საფუძველზე ჟ. გარიტმა გამოთქვა მოსაზრება მისი არაბული წარმომავლობის შესახებ²⁶. შემდეგ მან მიაკვლია შესაბამის არაბულ ტექსტს 1328—1329 წწ. სინურ ხელნაწერში — Sin. ar. 395, შეუჯერა იგი ქართულს და კიდევ უფრო უეჭველი გახდა კვირიაკოზის ცხოვრების ქართული ვერსიის არაბულიდან მომდინარეობის ფაქტი²⁷. სხვათა შორის ვ. იმნაიშვილი ამ ძეგლის შესახებ მსჯელობისას გადმოსცემს ჟ. გარიტის მიერ ადრე გამოთქმულ მოსაზრებას, მაგრამ იქვე დასძენს, რომ „ეს უკანასკნელი (იგულისხმება არაბული დედანი. — ბ. გ.) კი არაა შემონახული. ყოველ შემთხვევაში მისი არსებობა არავის დაუდგენია“²⁸. ფაქტია, ეს ცნობა არ არის მართებული. ვ. იმნაიშვილი უბრალოდ არ იცნობდა ჟ. გარიტის მეორე წერილს „კვირიაკოზის ცხოვრების“ შესახებ.

არაბულიდანაა თარგმნილი, როგორც გაარკვია ბ. უტიემ, „ეფრემ ასურის ცხოვრება“. ადრე ჟ. გარიტს ეს ძეგლი სირიულიდან მომდინარედ მიაჩნდა და ამასთან დაკავშირებით სათანადო არგუმენტებიც მოჰყავდა²⁹.

²⁵ კ. კეკელიძე, ცხოვრება საბა პალესტინელისა, გვ. 121, 124—128.

²⁶ G. Garritte, La version géorgienne de la Vie de S. Cyriaque par Cyrille de Scythopolis, Le Muséon, LXXV, 3—4, 1962, გვ. 399—440.

²⁷ G. Garritte, La Vie géorgienne de Saint Cyriaque et son modèle arabe, Bedi Kartlisa, Revue de kartvélogie, XXVIII, 1971, გვ. 98—105.

²⁸ მაშათა ცხოვრებანი, გვ. 357.

²⁹ G. Garritte, Vies géorgiennes de S. Syméon Stylite l' Ancien et de S. Ephremi, CSCO, v. 171, Scriptoris iberici, t. 7, Louvain, 1957, გვ. XI.

მაგრამ ყველა ეს არგუმენტი არაბულის ნიადაგზე აიხსნა. ბ. უტიეს დასკვნით არაბული არის შუალედური რგოლი სირიულსა და ქართულს შორის, ე. ი. ძეგლი თავდაპირველად სირიულიდან არაბულად ითარგმნა, არაბულიდან კი ქართულად³⁰.

ივარაუდება, როგორც ამაზე ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი, არაბული წარმომავლობა „იოანე ურჭაელის ცხორებისა“. არაბული, ალბათ, ამ შემთხვევაშიც შუალედურ რგოლს წარმოადგენს სირიულსა და ქართულს შორის.

დასახელებულ თხზულებათა რიცხვს ამჟამად ემატება „სვიმეონ სალოსის ცხორებაც“. ყოველივე აღნიშნულის საფუძველზე იკვეთება სურათი პალესტინაში ქართველ მწიგნობართა მჭიდრო კონტაქტისა ქრისტიანულ არაბულ ლიტერატურასთან. ხელნაწერი შესაძლოა ნამდვილად ჯვრის მონასტერში იყოს გადაწერილი, მაგრამ მასში შემავალი თხზულებანი, ყოველ შემთხვევაში ნაწილი მათგანი, შექმნილი უნდა იყოს ქართველ და არაბულენოვან ქრისტიანთა მჭიდრო თანამშრომლობის კერებში. საფიქრებელია, კ. კეკელიძე და ა. ხახანაშვილი მართალნი იყვნენ და ასეთი კერა იყო საბას ლავრა, რომელშიც ინტენსიურ შემოქმედებითს მუშაობას ეწეოდნენ როგორც ქართველი, ასევე არაბულენოვანი მწიგნობარნი. ამასთან დაკავშირებით მათ მიერ მოყვანილ არგუმენტს ჩვენ კიდევ უფრო გავაძლიერებდით არაბული წყაროს მოშველიებით. როგორც აღვნიშნეთ, ისინი ეყრდნობოდნენ „სტეფანე და ნიკონის ცხორების“ ბოლოს გაკეთებულ მინაწერს: „ითარგმნა ცხორებაჲ ესე მამათაჲ წმიდისა მამისა ჩუენისა საბაჲს ლავრასა“. ბ. უტიემ ივარაუდა ამ ძეგლის არაბული წარმომავლობა, თუმც შესაბამისი არაბული ტექსტი არ ყოფილა ცნობილი³¹. იგი აღმოჩნდა 1975 წ. სინაზე ახლად მიკვლეულ ხელნაწერთა შორის. არაბულ ხელნაწერთა კატალოგში ფიქსირებულია ეს ძეგლი და გამოქვეყნებულია მისი ანდერძი, რომელიც გვამცნობს, რომ იგი ითარგმნა ბერძნულიდან არაბულად ვინმე სტეფანეს მიერ საბას ლავრაში — ნაკალა... ალ-კიდდის მწრ 'ისტეჰანუს მინ ლისან არ-რუმიჲჲა 'ილჲ ლისან ალ-'არაბიჲჲა ჭნსაჲკ 'აბუნჲ ატ--ტჰირ... მწრ საბაჲ³². აღნიშნული ფაქტი, ვფიქრობთ, აძლიერებს როგორც ბ. უტიეს, ასევე კ. კეკელიძის და ა. ხახანაშვილის ვარაუდების საფუძველს. ამავე ანდერძში მოცემული საბას ლავრის დახასიათება კი შთამბეჭდავად წარმოაჩენს მის მნიშვნელობას მართლმადიდებელ ქრისტიანთათვის — ქაჲქაბ ალ-ბარრიჲჲა ვანჲრუჲჲა... ჭახრა ალ-'ურსუჲჲუკსიჲა ვაჲარჲჲუჲჲა ვა'იზჲჲუჲჲა ვამინნათუჲჲა ალ-ხალჲჲს ჭნ ბარრიჲჲა ბაჲთ ალ-მუჲჲადდას — „ვარსკვლავი და შუქი უდაბნოსი, სიამაყე, სიხარული, ძალა და წყალობა ორთოდოქსიისა, ხსნა იერუსალიმის უდაბნოში“.

³⁰ B. Outtier, Le manuscrit Tbilisi A—249: un recueil traduit de l' arabe et sa phisionomie primitive, Bedi Kartlisa, Revue de kartvelologie, XXXV, 1977. გვ. 100—109.

³¹ იქვე, გვ. 106.

³² ქათალუჲჲ ალ-მახტუტჲჲთ ალ-'არაბიჲჲა მუჲჲთაშიჲჲა ჰადნან ბიდჲჲარ სნთ ჭნთარინ ალ-მუჲჲადდას ბიტჲჲრ სინჲჲ, 'ილჲდ ალ-ღუჲჲჲთჲჲრ მაჲჲმარჲჲს, 'ასინჲ, 1975, რაჲკ 66.

Р. В. ГВАРАМИА

АРАБСКО-ГРУЗИНСКИЕ ВЕРСИИ «ЖИТИЯ СИМЕОНА САЛОСА»

Резюме

«Житие Симеона Салоса», описанное Леонтием Неополисским, сохранилось в разноязычных версиях: в греческой, арабской, древнегрузинской и, очевидно, в сирийской. Древнегрузинская версия, с целью выявления её происхождения, была сличена с греческой и арабской версиями. Неизданная арабская версия нам оказалась доступной лишь по позднему, датированному XV—XVI веками, списку — Раг. аг. 4895. Этот список, точнее рукописный сборник, является механическим соединением трёх различных рукописей. Представленный в нём текст «Жития Симеона Салоса» также неоднородный и к тому же неполный. Он скомпонован из двух различных редакций. Первая редакция содержит аналогичный текст с древнегрузинской версией и оба они отличаются от греческого текста. Сравнительный анализ данной арабской редакции, грузинской и греческой версий даёт основание сделать вывод об арабском происхождении грузинской версии.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის აღმოსავლური განყოფილება.

წარმოადგინა კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტმა.

მარიამ ნანოგაშვილი

ცნობები ეფესელ მძინარე ყრმათა და მათთან დაკავშირებული ჰაბიტობრაფიული თხზულებების შესახებ

მსოფლიო წმინდანთა შორის ეფესელი მძინარე ყრმანი მეტად პოპულარულნი ყოფილან, რაზეც მეტყველებს ის ფაქტი, რომ მათთან დაკავშირებულ დღესასწაულს აღნიშნავენ არა მხოლოდ მართლმადიდებლები და კათოლიკეები, არამედ — პრაქტიკულად ყველა აღმოსავლური ეკლესიის წარმომადგენელი. შვიდი ეფესელი ყრმის ხსენების დღეებია: მართლმადიდებლებთან — 4 აგვისტო, კათოლიკეებთან და მოზარაბებთან — 27 ივლისი, სომხებთან — 18 იანვარი [46, გვ. 565], კობტებთან — 25 თებერვალი, სირიელ მელქიტებთან — 1 სექტემბერი, მარონიტებთან — 7 მარტი, ეთიოპიელებთან — 13 იანვარი და 20 აგვისტო [52, გვ. 346]. სხვადასხვა კალენდრებსა და სვინაქსარებში გვხვდება განსხვავებული თარიღებიც¹. ქართულ ეკლესიაში ამ წმინდანთა ხსენების დღედ აღნიშნულია 4 აგვისტო [29, გვ. 292—318], ასევე — 23 ან 24 ოქტომბერი. უკანასკნელი რიცხვი დასტურდება სომხებთანაც [46, გვ. 566]. ცნობილია აგრეთვე, რომ ბერძნები 22 ოქტომბერსაც ზეიმობდნენ შვიდი ყრმის დღესასწაულს [58, გვ. 155]. ამ დროს ეფესელთა ხსენება განპირობებული უნდა ყოფილიყო ტრადიციით, რომელიც მათ ხელმეორედ მიძინებას სწორედ ოქტომბერს მიაწერს. მაგალითად, A 59 ხელნაწერში, რომელიც XVII—XVIII საუკუნეებს განეკუთვნება და წარმოადგენს სხვა მასალათა გვერდით ძლისპირების შემცველ კრებულს [3, გვ. 204], 196v გვერდზე ვკითხულობთ: (აგვისტოსა დ). „წმიდათა შვდთა ყრმათა ეფესელთა. ესე წმიდანი აღდგეს მეფობასა თეოდოსი მცირისა, ხოლო ოკდონბერსა ოცდაორსა კუალად მიიძინეს. აღ...“.

წმინდანთა ხსენების ასეთი სხვადასხვაობა ჯერ კიდევ IX—XI საუკუნეების კალენდრებსა თუ სვინაქსარებში საკმაოდ ხშირია, რადგანაც შემდგენლებმა ზუსტად არ იცოდნენ წმინდანთა აღსასრულის დღეები, რაც, როგორც ჩანს, უძველესი წყაროების უქონლობით იყო გამოწვეული [6, გვ. 16—17]. არაა გამორიცხული შეცდომებიც. მაგალითად, ცნობილია, რომ იაკობ სერუგელს შვიდი ეფესელი ყრმა აერია ნაჯრანელ მოწამეებში, ვინაიდან ამ უკანასკნელთა ხსენებაც 27 ივლისს იყო [44, გვ. 254]. ყოველ შემთხვევაში, დღესასწაულთა ასეთი მრავალფეროვნება ჩვენთვის საინტერესო წმინდანთა პოპულარობის ერთ-ერთი დამადასტურებელი ფაქტია.

აღსანიშნავია, რომ მოტივი ადამიანთა ხანგრძლივი ძილის შესახებ, რომელიც თვით ასწლეულების განმავლობაშიც კი გრძელდება, ფართოდ იყო გავრცელებული მსოფლიოში ჯერ კიდევ წინაქრისტიანულ ეპოქაში, მათ შორის — კლასიკურ სამყაროში. ბერძნულ მითოლოგიაში ცნობილია თქმულება ქალღმერთთა რჩეულის, მარად ახალგაზრდა, მშვენიერი ენდომიონის შესახებ, რომელიც სამუდამოდ დააძინა ზევსმა. მთვარის მკრთალი შუქით განათებულ გამოქვაბულში თვალახელილს სძინავს ამ ულამაზეს

¹ ხელნაწერში N/sin. 58 დასტურდება 2 აგვისტო. ეს ცნობა მოგვაწოდა ბატონმა მიხეილ ქავთარიამ.

ჭაბუკს. მან აღარ უნდა გაიღვიძოს არასოდეს [21, გვ. 185]. ბერძნები სხვადასხვა ადგილას უჩვენებდნენ ენდიმიონის გამოქვაბულს: ოლიმპიაში, სპარტაში, მცირე აზიაში, მილეთის მახლობლად (ეფესოს სამხრეთით). მეორე ანტიკური ლეგენდა ეხება ახალგაზრდა ეპიმენიდს [15, გვ. 656]. ეს ჭაბუკი დაკარგული ცხვრის საძებნელად წავიდა, გზა აებნა და გამოქვაბულში შესულს ჩაეძინა, სადაც 57 წელი დაყო. როცა გაიღვიძა, ეჭვი არ შეპარვია, რომ ძილი სულ მცირე ხანს გრძელდებოდა, თუმცა შეცვლილი გარემო ვეღარ იცნო. ქალაქში დაბრუნებულსაც ყველაფერი ეუცხოვა, სანამ იგი მისმა ძმამ არ იცნო, რომელიც უკვე ჭაღარა მოხუცად ქცეულიყო. პლინიუსთან ჩვენ ვპოულობთ დამატებას, რომ ეპიმენიდი სულ მალე, 57 დღეში, დაბერდა [28, გვ. 52]. ე. ი. ეს რიცხვი შეესაბამება იმ წელთა რაოდენობას, რომლებიც ჭაბუკმა გამოქვაბულში გაატარა.

პალესტინაში იუდეველებთან ეს თემა აისახა თალმუდის ძველ ნაწილებში, სადაც ცნობილია თქმულება ხონის შესახებ (ქრონოლოგიურად ემთხვევა ტაძრის დაქცევის დროს). ჭაბუკს 70 წლის განმავლობაში (ბაბილონის ტყვეობის ბოლომდე) ეძინა გამოქვაბულში, ხოლო გაღვიძებისას იხილა აღდგენილი ტაძარი.

თალმუდის ლეგენდის ახლო ვარიანტია ძველი აღთქმის აპოკრიფი აბიმელექის შესახებ, რომელიც იერემია წინასწარმეტყველის მოწაფე იყო². მასაც 70 წლის განმავლობაში ეძინა, თუმცა ფინიკი, რომელიც დაძინებამდე მოკრიფა, სავსებით ახალი აღმოჩნდა [8, გვ. 331—363]. ხალხში გავრცელებული ამგვარი ფოლკლორული თემატიკის ასახვა არათუ აპოკრიფებში, არამედ — ძველი აღთქმის კანონიკურ წიგნებშიც იშვიათი მოვლენა არაა [17, გვ. 5].

რომის იმპერიაში ქრისტიანობის გამარჯვებისთანავე, ძველი და შუა საუკუნეების ისტორიათა მიჯნაზე, ეს მოარული თემა ხანგრძლივი ძილის შესახებ, რომელიც ცნობილი იყო როგორც წარმართების, ისე — ებრაელებისათვის, აისახა ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში შვიდი ეფესელი კეთილშობილი ჭაბუკის თაობაზე. მათ თავი დააღწიეს კერბთაყვანისმცემელი იმპერატორის, დეკოზის/დეციუსის (249—251), დევნას და მიაშურეს გამოქვაბულს, სადაც 372 წლით დაეძინათ. გაიღვიძეს თეოდოსი I უმცროსის ზეობისას (408—450), როდესაც ქრისტიანობა უკვე მყარად იყო სახელმწიფოში ფეხმოკიდებული, როგორც ოფიციალური რელიგია. ყრმათაგან ერთ-ერთი, იამბლიქე (შდრ. სახელს — აბიმელექი — ძველი აღთქმის აპოკრიფიდან), წავიდა ეფესოში, მაგრამ მომხდარ ცვლილებათა გამო ქალაქი ვეღარ იცნო. ბოლოს, როდესაც პურიტ მოვაჭრეებს მიაწოდა სამი საუკუნის წინ დეკოზის სახელზე მოჭრილი მონეტა, ჭაბუკი, როგორც „ძველი განძის მპოვნელი“, ქალაქის მსაჯულსა და ეპისკოპოსს მიჰგვარეს, სადაც ყოველივე განცხადდა. არც იამბლიქეს, არც მის მეგობრებს გაღვიძების შემდგომ დიდხანს აღარ უცოცხლიათ. ხელმეორედ მიძინებამდე მათ მხოლოდ ისლა მოასწრეს, რომ დამოძღვრის მიზნით ხალხს თავიანთი ამბავი დაწვრილებით ამცნეს, ვინაიდან იმ პერიოდში მართლმადიდებლობა ებრძოდა ხორციელი აღდგომის უარყოფელ ორიგენისტულ მიმართულებას [56, გვ. 1246]. ეს კარგადაა ასახული თვით თხზულებაში: „...აღდგა თეოდოსი, სარწმუნოა მეფე“. და ოც და მეათვრამეტესა წელსა მეფობისა მისისასა, აღმოსცენდეს მწვალებელნი, რომელთა უნდა გარდაქცევად და დაფარვად აღდგომა იგი მკუდართაჲ, რომელ-იგი ქრისტემან მოანიჭა წმიდასა ეკლე-

² აპოკრიფის ბერძნული ტექსტი გამოაქვეყნა ა. ვასილიევმა, იხ. [20].

სიასა მისსა“. აგრეთვე: „...მწვალებელთა მათგანნი ვინმე იტყოდეს, ვითარმედ: არა არს ლხინებაჲ მკუდართაჲ, და სხუანი იტყოდეს, ვითარმედ: კორცისა დაძულებულისა და განრყუნილისა და განბნეულისაჲ არა არს ლხინებაჲ, არამედ მარტოდ სული ზოლო და ესე მიიღებს სულიერებით საადუმლოსა უხრწნელისა ცხოვრებისასა, და ესრეთ შეცთეს ამოფთა სიტყუთა მათითა...“³.

ყველგან, სადაც ქრისტიანობა დამკვიდრდა, ცნობილი გახდა შვიდი მძინარე ყრმის ამბავი და საფუძველი მისცა მრავალენოვან ლიტერატურულ გადამუშავებებს სირიულად, ბერძნულად, ქართულად, სომხურად, ლათინურად, არაბულად, კოპტურად და ეთიოპურად [25, გვ. 32—47], მოგვიანებით — მრავალ ევროპულ ენაზე [36, გვ. 155—214]. ინგლისში ცნობილი იყო შვიდი მძინარის პომილია, რომელიც ეროვნულ ლიტერატურაში აღმოცენდა და არ წარმოადგენდა თარგმანს სირიულიდან, ბერძნულიდან ან ლათინურიდან [60, გვ. 424—427]. გვხვდება აგრეთვე პროზაული ვერსიის პოეტური გადამუშავება⁴. ახალ ინგლისურ ენაზეც გამოქვეყნდა ტექსტი XIX საუკუნეში [45, გვ. 135—216]. შვიდი ეფესელის შესახებ თხზულება არსებობს ნორვეგიულ, შვედურ, ფრანგულ, იტალიურ და ესპანურ ენებზეც [59, გვ. 59; ციტირებულია მ. ჰუბერის მიხედვით, იხ. 36].

ეფესელთა მოტივის პოპულარობაზე მეტყველებს ისიც, რომ რამდენიმე ისტორიული პიროვნება ფლობდა გემას შვიდი ყრმის გამოსახულებით, მაგალითად, ე. წ. „Gemma del Museo Vettori“ [55, გვ. 6—9, ციტირებულია მ. ჰუბერის მიხედვით, იხ. 36]. ეს თემატიკა ხშირად გამოიყენებოდა შელოცვებში. ჭაბუკთა სახელების ამოკითხვა შესაძლებელია ორატორიუმებზე, ევროპაში მრავალი ტაძრის საკურთხეველზე, ამულეტებზე, რომლებიც განკუთვნილი იყო ციებ-ცხელების დროს ძილის მოსაგვრელად [16, გვ. 49—60; ციტირებულია ა. კრიმსკის მიხედვით, იხ. 13] და ა. შ.

ეფესელთა სახელები განსხვავებულ ვერსიებში სხვადასხვა სახითაა წარმოდგენილი. შეიძლება რამდენიმე ჯგუფის გამოყოფა: 1. აქილიდე — დიომედესი; 2. მაქსიმილიანე — კონსტანტინესი; 3. მაქსიმილიანე — ექსაკუსტადიანესი. პირველი მათგანი გვხვდება სირიულ, კოპტურ და ეთიოპურ ტექსტებში მცირედი სახესხვაობებით — აქილიდე, დიომედე, ევგენი, სტეფანე, პრობატიუსი, საბატიუსი და კვირიაკე. მეორე და მესამე ჯგუფები ბერძნულ ტექსტებშია, უკანასკნელი მათგანი — ქართულშიც (რომელიც, როგორც მომავალში ვუჩვენებთ, ბერძნულიდან მომდინარეობს) — მაქსიმილიანე, იამბლიქე, მარტინე, იოანე, დიონისი, ანტონინე, ექსაკუსტადიანე.

ქრისტიანი სირიელებისაგან ეფესელ ყრმათა თემა ზეპირი გზით მოხვდა ყურანში (XVIII სურა) [32, გვ. 477—478]. მუსლიმურ სამყაროში ის კიდევ უფრო პოპულარული გახდა და მრავალფეროვანი, მაღალმხატვრული გადამუშავებების სახით წარმოდგა. აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ პაგიოგრაფიულმა თხზულებამ მნიშვნელოვანი ზეგავლენა მოახდინა ყურანის კომენტატორთა შრომებზეც [61, გვ. 457—459].

ყურანის XVIII თავი ცნობილია, როგორც სურათ აღ-ქაჰჰ, ანუ „გამოქვაბულის“ სურა. განეკუთვნება მექის საშუალ სურებს [11, გვ. 559—569]. მუსლიმურ სამყაროში არსებული მტკიცე ტრადიცია გვამცნობს, რომ

³ ციტატები მოყვანილია კიმენური ტექსტიდან, რომლის ერთ-ერთი ვარიანტი დაცულია Bodl. 1 (XI ს.) ხელნაწერში, იხ. გვ. 349v — 350r.

⁴ პოეტური გადამუშავება დაცულია შემდეგ ხელნაწერებში: 1. Ms. Vernon (Oxford, 1365), nr. 64. fol 46s. 2. Ms. Bodl. (Oxford, XVI), nr. 33. fol 121. 3. Ms. Trinity College (Cambridge, XVI) fol 75v.

მძინარე ყრმათა ამბავი, აგრეთვე „ორჩიანის“ (ალექსანდრე მაკედონელის) ისტორია და თქმულება მოსეს შესახებ მუჰამედს უფლისაგან გამოცხადა, რათა შესაძლებლობა ჰქონოდა, პასუხი გაეცა იმ კითხვებზე, რომლებიც მას მექელმა კერპთაყვანისმცემლებმა დაუსვეს იასრიბის (შემდგომში მედინის) ებრაელ სწავლულთა მითითებით, სურდათ რა მისი მოციქულობის ჭეშმარიტების შემოწმება [33, გვ. 163—173].

სულ სამი კითხვა იყო: „ჰკითხეთ, — თქვა რაბიმი, — იმ ყრმათა შესახებ, რომელნიც წინათ იყვნენ; რა ბედი ეწიათ მათ, რამეთუ მეტად უცნაური ისტორია აქვთ. და ჰკითხეთ მას იმ კაცზე, ვინც ძალიან ბევრი იმოგზაურა და მიაღწია ქვეყნის კიდეთ მზის აღმოსავლეთით და დასავლეთით; როგორი იყო მისი ამბავი? და ჰკითხეთ სულის შესახებ; რა არის ის“ [51, გვ. 378—379]?

მუჰამედის მოწინააღმდეგეებმა იასრიბიდან მექაში დაბრუნებისთანავე დაუსვეს მას ხსენებული კითხვები, ნათქვამი ჰქონდათ რა ხალხისათვის, რომ ეს იქნებოდა გადამწყვეტი გამოცდა „თვითმარქვია მოციქულისათვის“. ამ უკანასკნელმა თქვა, რომ აუცილებლად უპასუხებდა მათ მეორე დღეს, ოღონდ ცნობილი სიტყვები — „თუ ალაჰი ინებებს“ (არაბ. ინ შა'ა ალლჰ) — გამოჩინა, თითქოსდა იგი თავად განაგებდა უფლის გამოცხადებას. სწორედ ამიტომ ჭეშმარიტი პასუხი მუჰამედს მხოლოდ რამდენიმე დღის შემდეგ გარდმოეწვინა იმ საყვედურთან ერთად, რომელიც XVIII სურის 23-ე აიაში აისახა. როგორც ჩანს, ისლამის მოციქულმა შეძლო მოწინააღმდეგეთა გაჩუმება, სხვა შემთხვევაში ებრაელები უსათუოდ სასაცილოდ აიგდებდნენ ამ პასუხებს მედინაში მუჰამედის გადასვლის შემდეგ [47, გვ. 140—142; ციტირებულია ი. კრაჩკოვსკის კომენტარების მიხედვით, იხ. 11].

ყურანის XVIII სურას ისლამის აპოკალიფსის უწოდებენ, ვინაიდან მას, მართლაც, მეტად რთული ესქატოლოგიური შინაარსი აქვს. იგი უკვე 1300 წლის განმავლობაში ისლამის კულტის ლიტურგიკაში სავსებით განსაკუთრებულ ადგილს იკავებს. უძველესი ტრადიციის მიხედვით, ამ სურის წაკითხვა ყოველ პარასკევს მეჩეთში შეკრებილ მორწმუნეთა წინაშე ამთელებს გოგისა და მაგოგის კედელზე გაჩენილ ბზარებს, ხოლო ქვეყნის აღსასრულის ვადა უფრო შორეულ მომავალში გადაიწვეს [44, გვ. 246]. „ვინც წარმოთქვამს გამოქვაბულის სურას, მისი ფეხებიდან სინათლის სხივი მიემართება ცის ჰორიზონტისაკენ. ვინც ეს გააკეთა, გაბრწყინდება საშინელი სამსჯავროს დროს, ხოლო პარასკევიდან პარასკევამდე ჩადენილი ცოდვანი მას მიეტევება“ [44, გვ. 246]. გამოქვაბული, რომელსაც თავი შეაფარეს კერპთაყვანისმცემელი იმპერატორის დევნისაგან შევიწროვებულმა ჭაბუკებმა, შედარებულია ნოეს კიდობანთან, საუკუნეობრივი მისტერიული ძილი ზღვის ზედაპირზე ნავის რყევასთან. განმარტოებული ეფესელი წმინდანნი, რომელთაც არ ჰყავთ უფლის გარდა სხვა წინამძღოლი, ეზიარებიან ზეციურ სიბრძნეს. ღმერთი მათ ელაპარაკება მცველი ძაღლის მეშვეობით, რომელიც მუდმივ მღვიძარებაშია. შვიდი მძინარე სწავლობს გოგისა და მაგოგის კედლის გამაგრებას, ასევე — შუამდგომლობას მორწმუნეთა კრებულისათვის ცოდვათა მიტევების მიზნით: „...შეგვიწყალე და დაგვიფარე ჩვენ, როგორც შეიწყალე და დაიფარე აბრაამი და მისიანები“ [44, გვ. 248].

ეფესელ ჭაბუკთა შესახებ ყურანში ასეთი სიტყვებია — „იტყვიან: ისინი სამნი იყვნენ, მეოთხე — მათი ძაღლი. იტყვიან: ისინი ხუთნი იყვნენ,

მეექვსე — მათი ძაღლი, — ალაღბედზე გამოცნობით. ასევე ზოგიერთი იტყვის: ისინი შვიდნი იყვნენ, მათი ძაღლი — მერვე. თქვი: ჩემმა უფალმა უკეთ უწყის მათი რიცხვი. ეს მხოლოდ ცოტამ თუ იცის“ [62, გვ. 382, XVIII, 22]. თუმცა სურაში აშკარადაა ნაჩვენები, რომ წმინდანთა რაოდენობაზე მსჯელობა არაა მიზანშეწონილი. მუსლიმები ამ საკითხს მაინც ხშირად ეხებოდნენ. ძირითადად გაზიარებული იყო ასტრალური ციფრი 7, რომლის ასოცირებაც ხდებოდა სწორედ ამდენი ვარსკვლავის შემცველ თანავარსკვლავედებთან, მაგალითად, დიდ დათვთან ან პლეადებთან [44, გვ. 258].

როგორც ჩანს, ისლამის სამყაროში საკმაოდ ადრე მიაქციეს ყურადღება XVIII სურის კავშირს ქრისტიანულ თხზულებასთან. ხალიფა ალ-მუ'თასიმმა (833—842) დაჰია იბნ ალ-მუნაჯჯიმის ხელმძღვანელობით სპეციალური მისია გაგზავნა ეფესოში, საიდანაც მის კარზე ეფესელ ყრმათა ისტორიის შემცველი ბევრი ხელნაწერი ჩაიტანეს. მუსლიმმა მბრძანებელმა ამ ბერძნულ ტექსტთა თარგმნისათვის სპეციალური სამსახურიც კი შექმნა. ეფესოში მიავლინეს ასევე ასტრონომი მუჰამედ იბნ მუსა, რომელსაც მანამდე ჰქონდა ჩვენება გოგისა და მაგოგის კედლის ჩამონგრევაზე [44, გვ. 255].

შვიდი მძინარის მოტივს ვხვდებით შემდეგ მუსლიმ ავტორებთან: იბნ 'აბბასი, აბნდ იბნ 'ამირი, ქა'ბ ალ-ახბარი, ჟაჰბ იბნ მუნაბბიჰი, მუჰამედ იბნ ისჰაკი, ალ-ქალბი, იბნ კუთაიბა, ტაბარი, მას'უდი, ალ-ქისა'ი, სა'ლაბი, ზამახშარი და სხვ. თითქმის ყველა არაბული ევრსიის თარგმანი გამოაქვეყნეს მ. ატაიამ და ა. კრიმსკიმ [13]. ცნობილია ასევე სპარსული ტექსტებიც [36, გვ. 18—36].

ეფესელ ჭაბუკთა სახელები ლამაზი არაბული კალიგრაფიით იყო წაწერილი მუსლიმთა სავაჭრო გემებზე, ნიჩბებსა და აფრებზე, რათა შორეული მოგზაურობები მშვიდობიანი ყოფილიყო [43, გვ. 90]. თურქეთის ფლოტი შვიდი ყრმის სახელს ატარებდა [44, გვ. 250].

ეფესელ წმინდანთა გამოქვაბულში პილიგრიმობდნენ როგორც ქრისტიანები, ისე — მუსლიმები, ოღონდ პირველთათვის გამოქვაბულის ლოკალიზაცია ეფესოს შემოგარენს არ სცილდებოდა [27, გვ. 245—246], მეორენი კი მის იდენტიფიკაციას სულ სხვადასხვა ადგილთან ახდენდნენ. მცირე აზიის ამ მნიშვნელოვანი ქალაქის გარდა, ისლამურ ტრადიციაში ფიგურირებს ტარსი (სირიის მახლობლად), არაბისოსი (სასაზღვრო სიმაგრე სირიაში მუსლიმთა ჩრდილო სამფლობელოებსა და მცირე აზიაში ქრისტიანთა ტერიტორიებს შორის) [24, გვ. 9—33; 35, გვ. 200; 57, გვ. 128], პალესტინა [23, გვ. 564—574]. საინტერესოა, რომ კარსტენ ნიბურმა იემენში მოგზაურობისას ასევე იხილა შვიდი მძინარის გამოქვაბული, რომელიც მას ადგილობრივმა მცხოვრებლებმა უჩვენეს [13, გვ. 42—43]. უფრო მეტად საოცარია, რომ ასეთი ადგილი ცნობილი იყო ესპანეთშიც (XII ს.), ხოლო XIX საუკუნეში ერევნის გუბერნიის თათრები თვლიდნენ, რომ მძინარე ჭაბუკთა საცხოვრებელი ქალაქი ნახჭევანია [13, გვ. 44]. შუა აზიის თურქები საპილიგრიმოდ დადიოდნენ ქ. ტურფანის მახლობლად მდებარე გამოქვაბულში, რომელიც მიჩნეული იყო ყურანის ყრმათა საფლავად [9, გვ. 224—241].

მიუხედავად იმისა, რომ თხზულება შვიდი ეფესელის შესახებ ასეთი პოპულარული და ფართოდ გავრცელებული იყო, მისი აღმოცენების ისტორიისა და ლიტერატურული განვითარების ცალკეული საკითხები დიდი ხნის განმავლობაში სადავოდ რჩებოდა.

პირველ ყოვლისა, შევეხეთ ჰაგიოგრაფიული ძეგლის ისტორიულ ფონს და მოვლენათა ქრონოლოგიას. დეკოზის პერიოდის და უფრო მოგვიანო ხანების (V საუკუნემდე) არც ერთ ისტორიკოსთან ან საეკლესიო მწერალთან ჯერ არ არის აღმოჩენილი მცირედი მითითებაც კი შვიდი ყრმის მიძინების შესახებ. გარდა ამისა, თეოდოსი II, რომლის ზეობის პირველ ნახევარსაც მიეწერება ეფესელ წმინდანთა აღდგომა, ტახტზე ავიდა 408 წელს, ხოლო გარდაიცვალა 450 წელს. თუ ჭაბუკებს 372 წლის განმავლობაში ეძინათ, გამოდის, რომ მათ გამოქვაბულისათვის თავი უნდა შეეფარებინათ არა დეკოზის მიერ მოწყობილი დევნის დროს (250), არამედ — 150—200 წლით ადრე [13, გვ. VI]. როგორც ჩანს, თხზულების ანონიმ ავტორს ეს შეუსაბამობა ვერ გაუთვალისწინებია. ძეგლში დეკოზის გამოჩენა, ალბათ, იმით უნდა აიხსნას, რომ იგი ქრისტიანთა რბევა-შევიწროებით განთქმულ წარმართ იმპერატორთა რიცხვს ეკუთვნის. მის დროს სულ მცირე რვა ერთობლივი წამება აღსრულდა. აქვე შეიძლება დავასახელოთ შემდეგი მმართველნი: ვალერიანუსი (253—263), ავრელიანუსი (270—275), მაქსიმიანუსი (307—310). განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს დეოკლიტიანე (286—305), რომლის დროსაც 30-მდე წამებას ჰქონდა ადგილი. ხშირ შემთხვევაში ეს იყო ქრისტიანთა მასობრივი ხოცვა-ჟლეტა, რაც, სხვათა შორის, ერთობ მაღალმხატვრულადაა ეფესელ ყრმათა შესახებ ჰაგიოგრაფიულ ძეგლში გადმოცემული. ამ ტიპის თხზულებანი, როდესაც რამდენიმე წმინდანი ერთდროულად აღესრულება, უფრო ადრინდელია. მოგვიანებით, V საუკუნის შემდეგ, კოლექტიურ წამებათა რიცხვი საგრძნობლად იკლებს [39, გვ. 150—151]. აქვე შეიძლება აღვნიშნოთ, რომ შვიდი ყრმის ამბავი ქრისტიანულ ლიტერატურაში სხვადასხვა სახით ფიგურირებს, სათაურში გვხვდება როგორც წამება, ისე — ცხოვრება, ზოგჯერ — ისტორია. ეს განპირობებული უნდა იყოს იმით, რომ თხზულება ერთმანეთის პარალელურად შეიცავს წამებისა და ცხოვრების ელემენტებს.

პირველი ცნობა, რომელიც მძინარე ეფესელებს ეხება, ეკუთვნის სინელ მოღვაწეს, იოანე კოლობს (გარდაიცვალა დაახლოებით 422 წ.). როდესაც იგი მოგვითხრობს თავისი მასწავლებლისა და მეგობრის, სინელი წმინდა მამის, პაიუს დიდის (გარდაიცვალა დაახლოებით 400 წ.), შესახებ, გაკვრით ახსენებს ძველად მიძინებული შვიდი ყრმის საოცარი აღდგომის ამბავს [6, გვ. 172, 219, 354]. ეს ცნობა აგრეთვე ადასტურებს, რომ ეფესოში წმინდანთა უხრწნელი ნაწილების აღმოჩენა უტყუარი ფაქტია. ცხადია ისიც, რომ მათი მოპოვების შესახებ ამბავი გავრცელდა მცირე აზიის ფარგლებს გარეთ და სირია-პალესტინის გავლით, სადაც ოდითგანვე იყო მზა ნიადაგი მსგავს ისტორიათა ლეგენდარული დეტალებით შელამაზებისა, ეგვიპტემდე მიაღწია. სავარაუდოა ასევე, რომ ეფესოს საეკლესიო კრების (431) მონაწილენი აუცილებლად დაინტერესდებოდნენ და მოინახულებდნენ ადგილობრივ სიწმინდეს, რაც კიდევ უფრო შეუწყობდა ხელს ეფესელ მოწამეთა ისტორიის პოპულარიზაციას რომის ქრისტიანული იმპერიის მოშორებულ კუთხეებში და მის ფარგლებს გარეთაც [37, გვ. 23; ციტირებულია ბრიტანული ენციკლოპედიის მიხედვით, იხ. 27]. თუ რომელსამე ქვეყანაში არსებობდა ძველი ლეგენდები გამოქვაბულში მიძინებულ ადამიანთა შესახებ, ისინი ადვილად მიესადაგებოდნენ ეფესოში აღმოჩენილ წმინდა ნაწილებს.

ავსტრიელების მიერ 50-იან წლებში წარმოებული არქეოლოგიური გათხრების შედეგად ისტორიული ეფესოს (ამჟამინდელი აიასლუქის < ბერძნ.

Ἀγίας Θεολόγος) მახლობლად, მართლაც, აღმოჩნდა შვიდი წმინდანის სამარხი, რომელზეც ბაზილიკა ყოფილა აგებული [42, გვ. 1260—1261]. ჯერ კიდევ 530 წელს პილიგრიმმა თეოდოსიმ იხილა ეს ადგილი. სპეციალური გამოკვლევების მეშვეობით იოლად მტკიცდება, რომ ეკლესია განეკუთვნება V საუკუნეს [42, გვ. 1261].

ზემოთ მოყვანილი ფაქტები ადასტურებს ჩვენთვის საინტერესო პაგიოგრაფიული ძეგლის სიძველეს. როგორც ირკვევა, ის VI საუკუნეში უკვე არსებობდა, თუმცა მეორე საკითხი — რა ენაზე ჩაიწერა პირველად ეფესელ ყრმათა ამბავი, სირიულად თუ ბერძნულად, დიდი ხნის განმავლობაში პოლემიკის საგანს წარმოადგენდა.

V—VI საუკუნეთა მიჯნაზე სირიელი მონოფიზიტი ეპისკოპოსი, იაკობ სერუგელი (გარდაიცვალა 521 წ.), რომელსაც „სულიწმიდის ფლეიტად და მორწმუნეთა ეკლესიის არფად“ მოიხსენიებდნენ [12, გვ. 186—187], თავის ჰომილიებში ორჯერ გადმოგვცემს ეფესელ ყრმათა ამბავს. ამ სირიულ ქადაგებებში ასახული ორივე ტექსტი, რომლებიც სილაბური ლექსითაა დაწერილი, გამოქვეყნებულია და თარგმნილი იტალიურად ი. გვიდის მიერ [31, გვ. 358—363]. იაკობ სერუგელის დროს დიოფიზიტური ხელისუფლება სასტიკად დევნიდა მონოფიზიტობას. 519 წ. იმპერატორმა იუსტინიანემ ერთბაშად 55 სირიელი ეპისკოპოსი გადააყენა და გადაასახლა. საერთოდ, მოაწყო ერთგვარი „დეკეოზისეული“ დევნა მონოფიზიტების წინააღმდეგ. სწორედ ამიტომ იაკობის ჰომილიები, სადაც შვიდ ყრმაზე იყო საუბარი, კარგად შეუფერებოდა ეპოქის სულს.

დაახლოებით ამავე პერიოდს განეკუთვნება ზემოთ ხსენებული პილიგრიმის, დიაკან თეოდოსის, მოგზაურობა წმინდა მიწაზე (დაახლოებით 530 წ.). როგორც ირკვევა, მან მცირე აზიაც მოინახულა. იგი ძალიან მოკლედ გადმოგვცემს ეფესელ ყრმათა ამბავს (ლათინურად). თეოდოსის მთლიანი ტექსტი რუსული თარგმანითურთ გამოქვეყნებული აქვს პროფ. ი. პომიალოვსკის [14].

569 წლის შემდეგ გვაქვს საკმაოდ სრული და დაწვრილებითი სირიული ტექსტი, რომელსაც შეიცავს ზაქარია რიტორის საეკლესიო მატრიანის სირიული თარგმანი [54, გვ. 43—66]. ბერძნული ორიგინალი შედგენილია 518 წელს, მაგრამ მასში არაა წარმოდგენილი ეფესელთა ამბავი. სირიელი მთარგმნელი თხზულების მეორე თავში პირდაპირ აღნიშნავს, რომ შვიდი ყრმის ისტორია მან „იპოვა სირიულ ენაზე“. ალბათ, აქ იგულისხმება ეფესელი ეპისკოპოსის, იოანეს, საეკლესიო ისტორია, რადგან ამ ძეგლის კომპილაციურ ვარიანტში, მართლაც, ფიგურირებს მძინარე ჭაბუკთა მოტივი.

ძველ ვერსიათა შორის რჩება კიდევ ორი — ისინი ეკუთვნის ტურსის ეპისკოპოსს, გრიგორის (538—594). ერთი მათგანი დაწვრილებით გადმოგვცემს ეფესელ ყრმათა ამბავს [41, გვ. 371—377], მეორე კი ეპიტომაა [36, გვ. 60]. ავტორი აღნიშნავს, რომ მისთვის ორიგინალი იყო სირიული ტექსტი, რომლითაც „ერთი სირიელის“ დახმარებით უსარგებლია. როგორც ცნობილია თვით გრიგორი ტურსელისაგან, სამხრეთ საფრანგეთში ბევრი სირიული კოლონია ყოფილა [22, გვ. 1—39].

თხზულების ბერძნული და ლათინური ვერსიები (გრიგორი ტურსელის ტექსტების გარდა), ასევე სხვაენოვანი გადამუშავებანი მხოლოდ VIII—IX საუკუნეებიდან იწყება, რაც სირიული ორიგინალური ტექსტის სასარგებლოდ მეტყველებს.

გარდა ქრონოლოგიური პირველობისა და რელიეფური არქაულობისა, სირიული ტექსტის პრიორიტეტზე მეტყველებს ტექსტოლოგიური ანალიზის

შედევებიც. ამ მიმართულებით კვლევა დაიწყო ისეთმა ცნობილმა აღმოსავლეთმცოდნე-ლინგვისტმა, როგორც იყო თ. ნოლდეკე [48, გვ. 454—459]. მის მიერ დაწყებული საქმე განაგრძეს ვ. რიუსელმა და ბ. ჰელერმა [54, გვ. 341—369; 34, გვ. 190—218]. გაირკვა, რომ ბერძნულ და ლათინურ ტექსტებში არის სირიზმები, ან ისეთი შეცდომები, რომლებიც სირიულიდან თარგმნის პროცესში შეიძლებოდა დაეშვათ. შეპირისპირებათა შედეგები რამდენად დამაჯერებელია, ჩანს იმ გარემოებიდან, რომ უდიდესმა სემიტოლოგმა, ი. გვიდიმ, რომელიც თავიდან (1885) ი. კოხის გავლენით თხზულების ორიგინალურ ტექსტად ბერძნულს თვლიდა, აზრი შეიცვალა და თ. ნოლდეკეს მიემხრო.

ბერძნული თეორიის აღორძინება სცადა მ. ჰუბერმა თავის უზარმაზარ მონოგრაფიაში, რომელშიც დაწვრილებითაა მოცემული უამრავი საცნობარო მასალა [36]. ა. კრიმსკი გერმანელი ავტორის მცდელობას წარუმატებლად თვლის და მისი ნაშრომის ბევრ ადგილს დაუნდობლად აკრიტიკებს [13].

მ. ჰუბერი სადავოდ ხდის ავტორიტეტული თ. ნოლდეკეს არგუმენტებს და სირიულ ტექსტს ბერძნულიდან მომდინარედ აცხადებს [36, გვ. 487]. სავარაუდო ორიგინალს V საუკუნეს მიაკუთვნებს. მისი აზრით, იოანე ეფესელის საეკლესიო ისტორია ბერძნულად დაიწერა და მხოლოდ შემდგომ ითარგმნა სირიულად. სამეცნიერო ლიტერატურაში კი უკვე კარგა ხანია, რაც დადასტურებულია, რომ ეს თხზულება სირიულად შეიქმნა [26, გვ. 181].

გარდა ამისა, გერმანელი ავტორი წერს, რომ ზაქარია რიტორის საეკლესიო მატრიანის ბერძნულ ვერსიაშივე უნდა ყოფილიყო შესული შვიდი ყრმის ამბავი მაშინ, როდესაც თხზულების სირიულად მთარგმნელი პირდაპირ ამბობს, რომ ეფესელთა ისტორია მან მზა სირიული ტექსტიდან აიღო [36, გვ. 486].

ასეთივე გამარტივებული მეთოდით უსწორდება მ. ჰუბერი გრიგორი ტურსელს, რომელიც, როგორც ზემოთ ვუჩვენეთ, აღნიშნავს, რომ მისი ლათინური ვერსია ემყარება სირიულ თხზულებას. გერმანელი მკვლევარი კი არ ერიდება იმის თქმას, რომ ტურსის ეპისკოპოსი ტყუის [36, გვ. 513—514]. მისი აზრით, სირიული ორიგინალი უნდა გავიგოთ, როგორც ბერძნული, საიდანაც გრიგორი თარგმნიდა ლათინურად. უფრო მეტად საოცარია, რომ მ. ჰუბერს არც ეს ბერძნული ვერსია მიაჩნია თხზულების პირველსახედ და წერს, რომ იგი, თავის მხრივ, ლათინურიდანაა ნათარგმნი. სწორედ აქ ჩნდება მთავარი სირთულე. მ. ჰუბერი გრძნობს, რომ სამართლიანად ისმის შეკითხვა: თუ ლათინური ტექსტი უკვე არსებობდა გრიგორის დროს, რისთვის დასჭირდა ტურსის ეპისკოპოსს თავიდან ეთარგმნა თხზულება? რატომ არ ისარგებლა ლათინური პირველწყაროთი? მ. ჰუბერი ამასთან დაკავშირებით ასეთ კომენტარს აკეთებს: გრიგორი ხელმეორედ თარგმნის ლათინურიდან ბერძნულად, ვინაიდან სურს, მორწმუნეებს კიდევ უფრო მეტი ნდობა ჩაუნერგოს შვიდი მძინარის ისტორიისადმი.

ცხადია, ამ მტკიცებებს არანაირი დამაჯერებელი ძალა არა აქვს. თანაც 10-იანი წლების ბოლოს მ. ალგაიერმა კიდევ გამოაქვეყნა რამდენიმე საფუძვლიანი გამოკვლევა სირიული ტექსტებითურთ, ამ უკანასკნელთა პრიორიტეტის აღიარებით [18, გვ. 279—297; 19, გვ. 33—87]. მართალია, პ. პეტერსს ცოტა საეჭვოდ მიაჩნდა, რომ თავდაპირველ გამოხატულებას შვიდი ყრმის მოტივი სირიულად პოვებდა [50, გვ. 346—385], რადგან ქალაქი ეფესო ბერძნული მიტროპოლიის დედაქალაქი იყო, მჭიდროდ

დაკავშირებული კონსტანტინოპოლთან. მძინარე ჭაბუკნი ეროვნული წმინდანნი იყვნენ, ხოლო მათი საფლავი (ეკლესიითურთ) უკვე V საუკუნიდანაა ცნობილი, როგორც საპილიგრიმო ადგილი. დიდი ბოლანდისტის აზრით, შეუძლებელია, არ ყოფილიყო ვინმე ბერძნულენოვანი პაგიოგრაფი, რომელიც ასეთ პოპულარულ ამბავს ყურადღებას მიაქცევდა. გარდა ამისა, პ. პეტერსი სირიულ ტექსტებში ხედავს ბერძნიზმებს [50, გვ. 371], თუმცა მას ეს საკითხები საგანგებო კვლევის საგნად აღარ უქცევია.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ბერძნულ სახელმწიფოში მოღვაწე წმინდანთა ისტორიის გადმოცემა სირიელის მიერ სრულიადაც არ უნდა იყოს შეუძლებელი. თანაც, როგორც ზემოთ დავინახეთ, შვიდი ყრმის ამბავი გვხვდება ძალიან ცნობილ საეკლესიო მოღვაწესთან — იაკობ სერუგელთან. რაც შეეხება სირიულ ტექსტში ბერძნიზმების არსებობას, ეს შეიძლება აიხსნას ბერძნული ენისა და კულტურის იმ ძლიერი ზეგავლენით, რომელსაც სირიული ლიტერატურა განიცდიდა. მით უმეტეს, რომ არც პ. პეტერსს გაუკეთებია საბოლოოდ ისეთი დასკვნა, თითქოს თხზულების თავდაპირველი ტექსტი ბერძნულია. გარდა ამისა, ბერძნულ ვერსიებში, თავის მხრივ, ბევრი სირიზმია, რაც უფრო მეტად შეიძლება აიხსნას სწორედ სირიული ტექსტის გავლენით. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ სირია-პალესტინაში გაცილებით ადრე არსებობდა თქმულებანი ხანგრძლივი ძილის შესახებ, რამაც მოგვიანებით პაგიოგრაფიული თხზულებისათვის ერთობ ნაყოფიერი ნიადაგი შექმნა. ასევე ცხადია, რომ ეფესელთა თემატიკა ისლამურ სამყაროში სწორედ სირიული წრეებიდან მოხვდა.

ამრიგად, შვიდი მძინარე ყრმის შესახებ თხზულება პირველად სირიულ ენაზე ჩაიწერა. დანარჩენი ვერსიები უფრო გვიანდელია.

ქართულად არსებობს ეფესელ ჭაბუკებთან დაკავშირებული პაგიოგრაფიული ძეგლის რამდენიმე რედაქცია — კიმენური, დაცული შემდეგ ხელნაწერებში: Sin. 62 (983 წლის შემდეგ)⁵, Bold 1 (XI ს.), H 341 (XI ს.), H 286 (1853), H 2386 (1813). ჩვენს მიერ ჩატარებულმა ტექსტოლოგიურმა ანალიზმა გვიჩვენა, რომ კიმენური ვერსია მომდინარეობს ბერძნულიდან⁶.

მეტაფრასული რედაქცია დაცულია K 1 (XVI ს.) ხელნაწერში. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეფესელ ყრმათა შესახებ თხზულება აგვისტოს თვის საკითხავებში შედის, ამდენად, მის გადამამუშავებლად იოანე ქსიფილინოსი ივარაუდება, რომლის შრომებიც ბერძნულ ენაზე დაკარგულადაა მიჩნეული [10, გვ. 235—241; 1, გვ. 11—12]. ამის საპირისპიროდ აღმოჩნდა ჩვენთვის საინტერესო ძეგლის ბერძნული წყარო [49, გვ. 428—443], რაც იმას უნდა მოასწავებდეს, რომ ქსიფილინოსის შრომა, მთლიანად თუ არა, ნაწილობრივ მაინც არსებობს ბერძნულ ენაზე.

არის ასევე თხზულების გვიანდელი რედაქცია, რომელიც სომხურიდან მომდინარეობს. დაცულია შემდეგ ხელნაწერებში: H 3140 (XIX—XX სს.), S 2766 (XIX ს.), Q 409 (1845). აქ მოხსენიებულია მთარგმნელი, იოანე მამულოვი, Q 499 (1858), Q 750 (XIX—XX სს.). ეს ტექსტი გამოქვეყნებულია მხითარისტების მიერ ვენეციაში [5, გვ. 48—74].

⁵ სინური ხელნაწერის მიხედვით ტექსტი გამოაქვეყნა ივ. იმნაიშვილმა. იხ. [2].

⁶ ბერძნული ტექსტი გამოქვეყნებულია შემდეგი ხელნაწერების მიხედვით: Cod. Graec. Bibl. Nat. (Paris) 1512 (XII), Cod. Graec. Bibl. Nat. (Paris) 1485 (X), Cod. Graec. Vat. 1673 (XI), იხ. [25, გვ. 32—67]. ტექსტოლოგიური ანალიზის შედეგები დაწერილებით წარმოდგენილი გვექნება ცალკე ნაშრომში.

XIX საუკუნის ბოლოს თბილისში ეფესელ ყრმათა ცხოვრება დაიბეჭდა ცალკე ბროშურად [4]. ტექსტი ახალი ქართული სალიტერატურო ენის ნორმებითაა გამართული და კომპილაციურ ხასიათს ატარებს ადრე შესრულებული თარგმანების საფუძველზე.

არანაკლებ მნიშვნელოვანია ეფესელ ყრმათა წამების ქრისტიანული არაბული ვერსიები [30, გვ. 512—513], რომლებიც ჯერჯერობით სრული სახით არ არის გამოქვეყნებული. უძველესი რედაქცია დაცულია 1975 წელს წმ. ეკატერინეს მონასტერში აღმოჩენილ ხელნაწერთა კოლექციაში: Sin, Ar 1 (868) [63, გვ. 21].

როგორც ვხედავთ, მძინარე ეფესელთა შესახებ თხზულება მეტად პოპულარულია. 80-იანი წლების დასაწყისში კიდევ ერთი შრომა მიეძღვნა შვიდი ყრმის მოტივის საერთო ელემენტებს ქრისტიანულ და მუსლიმურ ტრადიციაში [38]. მიუხედავად იმისა, რომ ეს თემა მრავალი წლის განმავლობაში იპყრობდა მეცნიერთა ყურადღებას და მასთან დაკავშირებით ბევრი გამოკვლევა არსებობს, მაინც რჩება რიგი საკითხი, რომელიც შესწავლას მოითხოვენ. პირველ რიგში ვგულისხმობთ ქართულ და ქრისტიანულ არაბულ ვერსიებს, რომელთაც უკვე არსებული მდიდარი მასალის ფონზე საკუთარი ადგილი უნდა მიეჩინოს.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა

1. ბააკაშვილი ე., ქართულ-ბიზანტიური მეტაფრასული პაგიოგრაფიის ურთიერთ-მიმართება და ძირითადი თავისებურებანი, კრებული — ძველი ქართული ლიტერატურა, XI—XVIII, თბ., 1977.
2. იმნაიშვილი იე., ქართული ენის ისტორიული კრესტომათია, II, თბ., 1963.
3. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, II (A — ყოფილი საეკლ. მუზეუმის ფონდი), შემდგენელი: თ. ბრეგაძე, მ. ქაეთარია, ლ. ქუთათელაძე. თბ., 1973.
4. ცხოვრება შვიდთა ყრმათა ეფესელთა, ტფილისი, 1893.
5. წმინდანების ცხოვრება, აღმორჩევით შეკრებილი უფალი ლუკა არხიმანდრიტისაგან ინჯიკიანისა, მონაზვნებრივის რიგის მხითარაინთი, ვენეციისი, 1859.
6. Архиепископ Сергий, Полный месяцеслов Востока, Владимир, 1901.
7. Библейская Энциклопедия, М., 1891.
8. Веселовский А., Из истории романа и повести, I, М., 1886.
9. Катанов Н., Татарские сказания о семи спящих отроках, Записки Восточного Отделения Императорского Русского Археологического Общества, VIII, С.-Петербург, 1894.
10. Кекелидзе К., Иоанн Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, V, თბ., 1957.
11. Коран, перевод и комментарии И. Ю. Крачковского, М., 1963.
12. Крымский А., Очерк Сирийской литературы, М., 1910.
13. Крымский А., Семь Спящих Отроков Эфесских, М., 1914.
14. Помяловский И., De Situ Terrae Sanctae, Православный Палестинский Сборник, С.-Петербург, 1891.
15. Словарь Античности, перевод с немецкого, М., 1989.
16. Сперанский М., Археологическое описание русского амулета с семью отроками (XII—XIII в.), Археологические Известия и Заметки, 1893, № 2.
17. Фрэзер Д., Фольклор в Ветхом Завете, М., 1989.
18. Allgeier M., Untersuchungen zur syrischen Überlieferung der Siebenschläferlegende, Oriens Christianus, IV (1914), V (1915).
19. Allgeier M., Die älteste Gestalt der Siebenschläferlegende, Oriens Christianus, VI (1917), VII — VIII (1918).
20. Anecdota Graeco-Byzantina, M., 1893.
21. Bergk B., Poetae Lyrici Graeci, Leipzig, 1878 — 82.

22. Bréhier B., Les Colonies d'orientaux en occident au commencement du moyen-âge, V — VIII siècles, Byz. Ztschr., XII, 1903.
23. Clermont-Ganneu O., El-Kahf et la Caverne des Sept Dormants, Compte-rendus de l'Académie des Inscriptions, Paris, 1899.
24. De Goeje J., Die Legende der Zeven slapers van Efezo, verslagen en Mededeelingen, Amsterdam, 1904.
25. Drescher J., Three Coptic Legends, Le Caire, 1907.
26. Duvalle R., La littérature syriaque, Paris, 1907.
27. Encyclopedia Britanica. 6, Chicago-London, 1973 — 74.
28. Gaius Plinius Secundus Maior, Naturalis Historiae, Libro 37, v 1 — 6, Lipsiae, 1870.
29. Garitte G., Le calendrier Palestino-Géorgien du Sinaiticus (Xe siècle), Bruxelles, 1958.
30. Graf G., Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur. Citta del Vaticano, 1947.
31. Guidi I., Testi Orientali Inediti Sopra: Sette Dormienti di Efeso, Roma, 1885.
32. Hartmann C., Der Islamische Orient, II, Leipzig, 1909.
33. Haykal M., The Life of Muhamamad, American Trust Publishers, 1976.
34. Heller B., Eléments Paralleles et Origine de la Legende des Sept Dormants. Révue des Études Juives, XLIX, 1904.
35. Hitti Ph., History of the Arabs, London, 1943.
36. Huber M., Die Wanderlegende von den Siebenschläfern, Leipzig, 1910.
37. Johnston T., Ephesus and its Great Council, London, 1930.
38. Jourdan F., La tradition des Sept Dormants. Une rencontre entre chrétiens et musulmans, Paris, 1983.
39. Kazhdan A., Hagiographical Notes, Byzantion, t. LVI, 1986.
40. Koch J., Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung, Leipzig, 1883.
41. Krusch B., Gregorii Turonensis Passio VII Dormientium, Anal. Boll., XII, Bruxelles, 1893.
42. Leclercq. H., La basilique des Sept Dormants. Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, t. XV, I partie, Paris, 1950.
43. Logfren O., Arabische Texte z. Kenntnis der Stadt Aden im Mittelalter, Uppsala, 1936.
44. Massignon L., Les Sept Dormants — Apecalypse de l'Islam, Anal. Boll. LXVIII, 1950.
45. Neale I., Sequences, Hymns and other Ecclesiastical Verses, London, 1866.
46. Nilles A., Calendarium Manuale Utrisque Ecclesiae II, Innsbruck, 1897.
47. Nöldcke Th., Geschichte des Qorans, 2. Aufl. bearb. von Fr. Schwally, Unter Ursprung des Qorans, Leipzig, 1905.
48. Nöldcke Th., Zu Guidi, Göttinger Gelehrte Anzeigen, I, 1886.
49. Patrologia Graecae, CXV, Accurante J.-P. Migne, 1864.
50. Peeters P., Le texte original de la Passion des Sept Dormants, Anal. Boll. XLI, Bruxelles-Paris, 1923.
51. Pickthal M., The Meaning of the Glorious Quran, Cairo-Beirut, 1992.
52. Princeps Maximilianus, Praelectiones de Liturgiis Orientalibus I, Freiburg-Berlin, 1908.
53. Rysse V., Einfluss der Syrischen Literatur auf den Occident, Theol. Ztschr. aus der Schweiz XIII, 1896.
54. Rysse V., Syrische Quellen Abendlandischer Erzählungstoffe, die Siebenschläferlegende, Herrig's Archiv für das Studium der Neueren Sprachen XCIII, 1894 — 95.
55. Sanctorum Septem Dormientium, Historia ex ectypis Musei Veltorii expressa, dissertatione et veteribus monumentis sacris profanisque illustrata. Romae, 1741.
56. Seven Sleepers of Ephesus, The Oxford Dictionary of the Christian Church, ed F. L. Cross, London, 1958.
57. Strange G. The Legends of the Eastern Caliphate, Cambridge, 1905.

58. Synaxarium Constantincpolitarum, ed. Delehaye, Bruxelles, 1902.
59. Ticknor-Jullus G., Geschichte der schönen Literatur in Spanien, II, Leipzig, 1867.
60. Thorpe B., Homilies of Aelfric, The homilies of the Anglo-Saxon Church, Aelfric Society, London, 1864.
61. Torrey Ch., Three Difficult Passages in the Coran, A Volume of Oriental Studies presented to Edw. Brown, Cambridge, 1922.
62. ალ-კურ'ან ალ-ქარამ, ბაირუთ, 1992.
63. ქათაღლუჯ ალ-მახტუტანთ ალ-'არაბიჰაა ალ-მუქთაშაჰა ჰადისან ბი-დაირ სანთ ქათრან ალ-მუკადდას ბი-ტურ სინნ, 'ი'დნდ ალ-დუქტურ ჟანნ მაიმარის, ასინნ, 1980.

М. С. НАНОБАШВИЛИ

СВЕДЕНИЯ ОБ АГИОГРАФИЧЕСКОМ ПАМЯТНИКЕ «МУЧЕНИЧЕСТВО СЕМИ СПЯЩИХ ОТРОКОВ ЭФЕССКИХ»

Резюме

Агиографическое произведение о Семи отроках эфесских было весьма популярным. Оно существует на сирийском, греческом, грузинском, армянском, латинском, коптском, эфиопском, а также на многих европейских языках. Тексты представлены в различных рукописях и изданиях.

Легендарная тема о долгом сне, длившемся многие годы, повсеместно распространена в мире. Она была известна и в классической древности. У иудеев Палестины эта странствующая тема отражена в старых частях Талмуда. От христиан-сирийцев мотив об Эфесских отроках устным путем попал в Коран (гл. XVIII, «Пещера»), а с иудейско-йеменской примесью — в ранние комментарии этого памятника.

Сирийская литературная обработка сказания является старейшей (VI в.); греческая и другие версии — более поздние. Оригинал грузинской версии служил греческий текст, а в XIX в. был также создан перевод с армянского.

Сказание о Пещерниках получило самую широкую известность как в христианском, так и в мусульманском мире.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის აღმოსავლური განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიამ.

ნოსტან სულაჰა

აბუსერიისძე ტბელი — XIII ს. კრებულის (A-85)
რედაქტორ-შემდგენელი

აბუსერიისძე ტბელი ერთ-ერთ უძველეს და ცნობილ საგვარეულოს ეკუთვნოდა. საისტორიო წყაროებისა და ლიტერატურული თხზულებების მიხედვით, ერისთავთ-ერისთავი აბუსერიისძეები განაგებდნენ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს საკმაოდ ვრცელ ტერიტორიას, რომლის ცენტრი ხიხანი ყოფილა. აბუსერიისძე ტბელი ახსენებს კიდევ მას თავის ჰაგიოგრაფიულ თხზულებაში. აბუსერ, ვარდან და ტბელი XIII საუკუნის პირველი ნახევრის ცნობილი მოღვაწენი და მეცენატები იყვნენ. თავიანთი ჩამომავლობის კვალობაზე, ძმებს ჩინებული განათლება მიუღიათ, შესაძლოა, გელათის აკადემიაში, რომელთანაც მათ ინტენსიური კულტურული ურთიერთობა ჰქონიათ. ამას ადასტურებს A-85 ხელნაწერის მონაცემებიც. ანდერძ-მინაწერების მიხედვით, იგი გადაწერილი ყოფილა ძმების აბუსერ და ვარდან აბუსერიისძეების შეკვეთით, მზრუნველობით, „შეხუფით“, კრებულის შემდგენელ-რედაქტორი, ჩანს, მათი მესამე ძმაა — ტბელი. სწორედ ამ ხელნაწერშია შეტანილი აბუსერიისძე ტბელის თხზულებები. ხელნაწერი უნიკალურია თავისი მნიშვნელობით, რადგან მასში ზოგიერთი ისეთი თხზულებაა შეტანილი, რომლებიც სხვა ხელნაწერში არ გვხვდება. ამასთან, მასში შემონახული ცნობები, ანდერძ-მინაწერები ქართული მწერლობისა და საქართველოს ისტორიის ზოგიერთ მნიშვნელოვან საკითხს ჰყენენ ნათელს.

აბუსერიისძე ტბელი მრავალმხრივი შემოქმედი ყოფილა. მას დაუწერია სამი განსხვავებული ჟანრის თხზულება: 1. „სასწაულნი წმიდისა მთავარ-მოწამისა გიორგისნი“, ჰაგიოგრაფიული ჟანრისა, რომელიც ისტორიული თვალსაზრისით უაღრესად ღირებულია, რადგან იგი გვაწვდის ცნობებს ფეოდალური ეპოქის საქართველოს ერთ-ერთი უძველესი და უდიდესი საგვარეულოს — აბუსერიისძეთა შესახებ და მოგვითხრობს მათ კულტურულ-აღმშენებლობით საქმიანობაზე; 2. ტბელი დაინტერესებული ყოფილა წელთაღრიცხვის პრობლემებით და შეუქმნია „ქორონიკონი სრული საუწყებელითა და განგებითა“, რომელშიც წარმოჩენილია ავტორის ესქატოლოგიური შეხედულება; 3. ჰიმნოგრაფიული კანონი „გალობანი წმიდისა იოვანე ნათლისმცემლისანი, წმიდისა იოვანე მახარებელისაჲ და წმიდისა იოვანე ოქროპირისანი, ერთბამად შემოკრებილნი ერთმოსეხნეობისათჳს და ერთმადლობისათჳს, დადაცათუ წინამორბედი არს უმეტესი ყოველთა ნაშობთა დედათაჲსა“.

ხელნაწერი ყურადღებას იქცევს თავისი შედგენილობით. მასში შეტანილია ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი რვავე ხმისა. ჯვართამაღლების დღესასწაულის, ყოველთა წმიდათა, ბზობის დღესასწაულის, დიდმარხვის ბოლო კვირის გალობები, ჰიმნოგრაფიული კანონები, გამოკრებილი გალობები აღდგომისა, ფერიცვალებისა, მარიამობისა, იოანე ნათლისმცემლის თავისკვეთისა, ტაძრად მიყვანებისა, ქრისტეს შობისა, სხვა საუფლო დღესასწაულთა და „საჩინოთა წმიდათანი“, დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“, გრიგოლ ღვთისმეტყველის „ასეულნი იამბიკონნი“ ეფრემ

მცირის რედაქციით, იოანე პეტრიწის სახელით ცნობილი გალექსილი სათვეო სვინაქსარი მსოფლიო წმინდანებისა სექტემბერ-იანვრის თვეებისათვის, რომლის გაგრძელება — ოთხი თვის — თებერვალ-მაისის მასალა არსენ ბულმაისიმისძეს გაულექსავს და რომელზეც კრებულის შემდგენელი მიუთითებს, რომ მისი „შეხუეწით“ შეუსრულებია; არსენის მარტყოფის მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატისადმი მიძღვნილი საგალობლები, საბა სვინგელოზის ჰიმნოგრაფიული კანონი და სხვანი. კრებულის შემდგენილობაზე დაკვირვება აჩვენებს, რომ მის რედაქტორს შეუდგენია ძველი ქართული მწერლობის ერთგვარი ანთოლოგია. იგი ყოფილა ღრმად განათლებული, დახვეწილი ლიტერატურული გემოვნების მქონე პირი, რომელიც მეცნიერული აზროვნებით გამოირჩეოდა.

ვინ არის კრებულის რედაქტორ-შემდგენელი? ვისი გადაწერილია იგი?

ლ. მუსხელიშვილმა გაკვრით აღნიშნა, რომ ხელნაწერი ტბელის გადაწერილია (1, 27). პ. ინგოროყვასთვის A-85 აბუსერისძე ტბელის კრებულია, რომელიც შემდგენილია XIII საუკუნეში (3, 618). აღნიშნული საკითხი მათ საგანგებოდ არ უკვლევიათ. ხელნაწერის აღმწერელმა თ. ბრეგაძემ მიუთითა, რომ ხელნაწერს ორი გადამწერი ჰყავდა. მან ეტრატზე მოთავსებული მასალა ბასილის, ხოლო ქალაქში მოთავსებული მასალა გიორგის გადაწერილად მიიჩნია. იგი ეყრდნობოდა ხელნაწერის მონაცემს, რომლის მიხედვით ცნობა ბასილის გადამწერად მიჩნევის შესახებ გვხვდება 166r-ზე; რვა სექტემბრის ღვთისმშობლის შობის დღის „გალობანის“ სათაურთან სინგურით ტექსტის ხელით შემდეგი სახის მინაწერია გაკეთებული: „ქრისტე, შეიწყალე ბასილი“. ამგვარი წარწერების გაკეთება სჩვევიათ გადამწერებს. თ. ბრეგაძე სწორედ ამ მინაწერის მიხედვით მიიჩნევს მას ხელნაწერის ეტრატზე მოთავსებული მასალის გადამწერად. აღწერილობაში არ არის მითითება კრებულის რედაქტორ-შემდგენელზე (6, A-85). ხსენებულ ხელნაწერთან დაკავშირებით საინტერესო შენიშვნა გააკეთა ზ. ჭავჭავაძემ: „A-85 უფრო მეცნიერის გადაწერის ჰგავს“ (5, 83).

აბუსერისძე ტბელის, არსენ ბულმაისიმისძისა და საბა სვინგელოზის საგალობლების ტექსტების მომზადებისა და მათი შესწავლის დროს წამოიჭრა საკითხი, თუ ვინ უნდა იყოს კრებულის რედაქტორ-შემდგენელი, რადგან ნათლად ჩანს, რომ კრებული საგანგებო რედაქტორული საქმიანობის შედეგია. მასში დაცული რამდენიმე საგულისხმო ცნობის გათვალისწინებით კი შეიძლება ხელნაწერის ნაწილი რედაქტორ-შემდგენლის ავტოგრაფი იყოს. ელ. მეტრეველმა ავტოგრაფის მნიშვნელობა შემდეგი სახით ჩამოაყალიბა: „ავტოგრაფების ცოდნას, სხვა რომ არაფერი ვთქვათ, უდიდესი მნიშვნელობა აქვს ქართველ მოღვაწეთა ლიტერატურული პროდუქციის შესწავლისა და პუბლიკაციისათვის“ (4, 116).

კრებულის რედაქტორ-შემდგენლის ვინაობის დასადგენად განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ხელნაწერის 239v-ზე მოთავსებულ ცნობას. ეს არის მინაწერი არსენ ბულმაისიმისძის მარტყოფის მაცხოვრის ხატისადმი მიძღვნილი საგალობლების დასასრულს და ამას მოსდევს არსენის ეპისტოლე. გელათიდან აბუსერ აბუსერისძისადმი მიწერილი. მინაწერი ტექსტიდან გამოყოფილია და სინგურითაა შესრულებული: „ქ. ამას ზემოთნი მეოთხის გუჭრდნი გალობანი ვარდანისაგან შეხუეწითა თქუმულნი ამით

მეორითა გალობითა განაშუშნა, ვინაჲთგან პიროვანნი საქცევნი¹ ფსალმუნისაგან აღმოცჳრნა საღმრთოჲთა გამოცხადებითა. ამისთჳს ძმამან ჩუშნმან აბუსერი არსენის მიმართ გალობათა თქუმისა იძულებაჲ მოიგონა საღმრთოჲსა პირისათჳს, რომლისა მოგონებასა ამით ებისტოლითა აბუსერის მომართითა ესევე არსენი აქებს, რომელი მოწერა გელათით ამათვე გალობათა თანა“ (A-85, 293r — 293v).

მინაწერის მიხედვით ირკვევა, რომ არსენ ბულმაისიმისძეს მეოთხე გუჰრდის გალობანი, რომელიც ავტორს ვარდან აბუსერისძის „შეხუშწით“ შეუქმნია, გაუმშვენებია მეორე ჰიმნოგრაფიული კანონით, ანუ „თუთძლის-პირნის“ გალობანით, რომლის „პიროვან საქცევებად“ საღმრთო გამოცხადებით ფსალმუნთა მუხლები გამოუყენებია. მინაწერის ავტორი გვამცნობს, რომ აბუსერს, ვარდანის ძმას, მოუფიქრებია არსენის იძულება, რათა მას მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატისათვის შესაფერისი საგალობლები შეექმნა. ამგვარი იძულების ხერხის მოფიქრების შესახებ არსენის ეპისტოლეც მიუთითებს. როგორც ვხედავთ, ორივე ჰიმნოგრაფიული კანონის შექმნა დაკავშირებულია აბუსერ და ვარდან აბუსერისძეების სახელებთან. საგალობელს დართული განმარტებიდან გამომდინარე, აბუსერს ეკუთვნის ინიციატივა, უშუალო მთხოვნელი, დამკვეთი, ანუ „შემხუშწი“ ვარდანი ყოფილა. აქვე ირკვევა საგალობელთა შექმნის ადგილიც. არსენს ისინი გელათის მონასტერში დაუწერია.

იგივე მინაწერი გვეხმარება კრებულის რედაქტორ-შემდგენლის ვინაობის დადგენაში. ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევს მინაწერში ნათქვამი შემდეგი ფრაზა: „ამისთჳს ძმამა ჩუშნმან აბუსერი არსენის მიმართ... იძულებაჲ მოიგონა“. ცოტა ზემოთ კი უკვე ნათქვამი ჰქონდა, რომ „მეოთხე გუჰრდის გალობანი“ ვარდანის „შეხუშწით“ დაუწერია. მინაწერში კრებულის შემდგენელი ვარდანსა და აბუსერს მესამე პირში იხსენიებს. აბუსერზე იგი ამბობს — „ძმამა ჩუშნმან“, ე. ი. კრებულის რედაქტორ-შემდგენლისათვის ვარდანი და აბუსერი ძმები არიან. ყოველივე ეს ნათლად მიუთითებს, რომ კრებულის რედაქტორ-შემდგენელია ვარდანისა და აბუსერის მესამე ძმა ტბელი, რომლის მთელი შემოქმედებითი მემკვიდრეობაც ამ კრებულშია თავმოყრილი და შეტანილი. კრებულის ნაწილი შესაძლოა ტბელის ხელითაც იყოს დაწერილი, რაც საგანგებო კვლევას მოითხოვს.

საბა სვინგელოზის საგალობლის წარწერაც იმას მოწმობს, რომ კრებულის რედაქტორი ტბელია: „გალობანი ქრისტეს განგებულებისა და განკაცებისანი, თქუმულნი ნეტარისა მამისა საბა სუნგელოსისა, კარისა ებისკოპოსისანი, შეხუშწითა ძმისა ჩემისა ვარდანისითა, რომლისა თავნი წითელთა ასომთავართანი მსიტყუველობენ“ (295r). აქედან ჩანს, რომ საბას საგალობელიც ვარდანის თხოვნით, „შეხუშწით“ არის შექმნილი და ვარდანი კრებულის შემდგენლისათვის ძმაა. ე. ი. საგალობლის ეს წარწერაც ტბელის რედაქტორული საქმიანობის დამადასტურებელია.

აბუსერისძე ტბელი დიდად დამშვრალა ამ კრებულის შესადგენად. მას უზრუნია როგორც ცალკეული საგალობლის შექმნაზე, ასევე საგალობელთა მოპოვებაზე. მისი დამსახურება კრებულის შედგენილობის გასამდიდრებლად უდავოდ დიდია. A-85-ში მოიპოვება საგულისხმო ცნობა იმის შესახებ, ვისი თხოვნით გაულებსავს XIII ს. ქართლის კათალიკოსს არსენ ბულ-

¹ „პიროვანნი საქცევნი“ — ფსალმუნის მუხლების გამოყენებით ყოველი ტროპარის აზრი და ძირითადი მიზანდასახულებაჲ გამოთქმული. „პიროვანნი საქცევნი“ აქვს არსენ ბულმაისიმისძის მარტყოფის მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატისადმი მიძღვნილ რიგით მეორე ჰიმნოგრაფიულ კანონს და საბა სვინგელოზის საგალობელს.

მაისიმისძეს სათვეო სვინაქსარის ოთხი თვის მასალა. ხელნაწერის 224r-ზე ქვემო კიდეზე, ტექსტისავე ხელით შემდეგი წარწერაა მოთავსებული: „ესე იამბიკონნი ხუთთა თუშთა მეტნი არა იყუნეს ენასა ზედა ქართულსა და ოთხთა თუშთანი არსენი ბულმაისიმისძემან თქუაჲ, ქართაჲსა კათალიკოზმან, ჩუშნითა შეხუცწითა“. მინაწერიდან ირკვევა, რომ თებერვალ-მაისის თვეთა წმინდანების შესახებ იამბიკოები არსენმა გალექსა კრებულის შემდგენლის, ტბელის „შეხუცწით“, თხოვნით.

A-85-ის ზოგიერთი გვერდი დაზიანებულია. ზოგი ფურცელი კიდევ ჩამოჭრილია, ჩამოჭრილ ნაწილს გაჰყვა მინაწერები ან მინაწერთა ნაწილი. ზოგჯერ ხერხდება მათი აღდგენა. ზოგჯერ — არა. ერთ-ერთი ასეთი მინაწერი გვხვდება არშიაზე (219r). იგი საკმაოდ დაზიანებულია, ცუდად იკითხება იმის გამო, რომ კიდევები ჩამოჭრილი აქვს. დარჩენილია მხოლოდ ფრაგმენტები, მაგრამ ამ ფრაგმენტების მიხედვითაც ჩანს, რომ მინაწერი პირველ პირშია გაკეთებული. მინაწერი მოთავსებულია აბუსერისძე ტბელის საგალობლის დასაწყის გვერდზე და იმას უნდა გვამცნობდეს, რომ „გალობანი“, მიძღვნილი იოანე ნათლისმცემლის, იოანე ღვთისმეტყველისა და იოანე ოქროპირისადმი, შემდგენლის მიერაა შემატებული ხელნაწერში. მოგვყავს ეს მინაწერი სტრიქონთა მითითებით: „(1) ამს ქ[უშმ] (2) ომთ- [...] (3) მატებ[[...] (4) და ახ[ლად]... (5) შე[მომო][...] (6) დ[ა, ვ]დე[...] (7) და ტრო[პარ] (8) [ნი რზა] [...] (9) [მაო...] [...] (10) შნდ[ბ ბ[რძა] (11) ნეთ. ლ. მუსხელიშვილმა მნიშვნელობა მიანიჭა ცნობას, რომელიც ტბელის პაგიოგრაფიული თხზულების ბოლო ნაწილშია დაცული და რომელიც, აგრეთვე, ტბელის რედაქტორული საქმიანობის განსაზღვრაში გვეხმარება: „ესე ძლისპირნი და სტიქარონნი მე დავსხენ ამით ყოვლით შემატებულითა და ვირე ცოცხალ ვარ, ოდესცა მინდენ, მე მოვიკმარებ“ (351r).

საყურადღებოა რედაქტორის მიერ შედგენილი განგება, დიდმარხვის დღეებში როდის და როგორ იგალობება „სამარიტელისაჲ“ და „განზოგებისაჲ“. მას ახლავს უაღრესად მნიშვნელოვანი მინაწერი, რომლის მიხედვით ირკვევა რამდენიმე საკითხი: „ძუშლს ზედა ახალი საგალობლები [მე]მოვკ-კ[აზმე]. სრულითა ქორონიკონითა [დამიწერია], გარიგებითა, ახალთქმულითა იამბიკონითა, და რაჲცამე მიმატებულებანი [მუნ დამი]წერია მომგებლისა დასაწყისსა და ოხითანი მარხვათა და ზატიკთანი... ცა [სწავლანი] იბაკოებითურთ და თუ რაჲ ჭრელი მუკლი ზატიკთა შინა“ (A-85, 239v). მინაწერიდან ვიგებთ, რომ კრებულის რედაქტორ-შემდგენელს, აბუსერისძე ტბელს ახალი საგალობლები ძველის მიხედვით „მოუკაზმავს“, რიტმულ-მელოდიურად გაუმართავს და გაუწყვია (მოკაზმვა-ძლისპირის მიხედვით საგალობლის რიტმულ-მელოდიურად, ზუსტად გამართვა-შეწყობა; მოკაზმული — ბერძნული საგალობლების თავისუფალი, გადამუშავებული თარგმანი, დედნის პერიფრაზი). ეს ფაქტი იმის მაუწყებელია, რომ ტბელი არა მხოლოდ რედაქტორ-შემდგენელი და მწერალია, არამედ მუსიკალური განათლების მქონე პირი და, შესაძლოა, მელოსის ავტორიც. ისიც ირკვევა, რომ „ახალ თქმული იამბიკონი“ შეუმატებია კრებულისათვის.

ტბელის რედაქტორულ საქმიანობას კიდევ რამდენიმე დეტალი მიგვანიშნებს. ჩანს, თუ რა დიდი პასუხისმგებლობით ეკიდებოდა იგი ყოველი თხზულების შეტანას კრებულში. არსენის ეპისტოლეს მოსდევს მინაწერი, რომელიც სპეციალური ნიშნითაა გამოყოფილი ეპისტოლის ტექსტიდან. იგი შემდგენლის მინაწერი უნდა იყოს და ამჟღავნებს ზოგადად მხატვრუ-

ლი შემოქმედებისადმი დამოკიდებულებას, რომ საგალობლებში ავტორისეული არაფერი შეცვალონ: „შემატებაა გინა მოკლებაა ნუ იყოს ნუცა სიტყვსაა და ნუცა რაჲსაა უნდოთა მაგათ სიტყუათა და საქცევთა ზედა თვთ უფალ ხარ, ვითარ რაჲ და სადა გინდეს დაწერად“ (A-85, 294v). აქ საყურადღებოა ბოლო ფრაზა, რომელიც საგალობლებში „პიროვან საქცევებად“ გამოყენებულ ფსალმუნთა მუხლების გამოყენებას შეეხება. ამ თვალსაზრისით საგულისხმოა 285r-ს არშიაზე მინაწერი, რომელიც ჩამოჭრილია და ხელნაწერის აღმწერელს არ გაუშიფრავს. ჩვენი თხოვნით არშიაზე მინაწერი აღადგინა და გაშიფრა ე. კოჭლამაზაშვილმა: „დაღაცა [თუ] ძლისპირ[ნი]ცა ესე კ[ეთილ] ა[რიან], გა[რნა] უ[კუეთუ] სხ[უანი] გენებოს, [ძუ]შლთა [ძლი]სპირ[თაგან] მო[იხუცმდე]“. მინაწერი გვაუწყებს, რომ საგალობელში მითითებული ძლისპირები კარგია, მაგრამ თუ სხვა მოუნდება გადამწერს, ან ვისი დაკვეთითაც თხზულებები შეიქმნა, შეუძლია ძველ ძლისპირთა გამოყენება [მოიხუცმდე] და იმით ისარგებლოს. ჩანს, ავტორს — არსენ ბულმაისიმისძეს კრებულის რედაქტორ-შემდგენლისათვის, ან ამ უკანასკნელს გადამწერებისათვის თავისუფალი არჩევანი მიუცია საქცევთა და ძლისპირთა გამოყენებისას. ამგვარი დამოკიდებულება შუასაუკუნეობრივი ეტიკეტის მანიშნებელია, რომლის მიხედვით ქრისტიანული მწერლობის მონაპოვარი ყოველი ახალი მწერლის კუთვნილებაა, შემოქმედს შეუძლია წინაპართა ნააზრევი თავისი სურვილისამებრ, კანონიკის ფარგლებში, გამოიყენოს; იგი პლაგიატად არ შეირაცხება (2, 206—212), რადგან თეოლოგიაში მიღებული და გაბატონებული თვალსაზრისით ყოველი ძეგლი სულიწმიდის მეშვეობით იქმნება. ამიტომ საქცევთა და ძლისპირთა არჩევის თავისუფლების მინიჭებაც სულიწმიდის მეშვეობით ხდება: „პიროვანნი საქცევნი ფსალმუნისაგან აღმოცფრნა საღმრთოთა გამოცხადებითა“.

შემდგენელ-რედაქტორის მინაწერი მთავრდება შემდეგი ფრაზით: „და მწერალი მართალი და კარგი მკითხველი ნუ დამწყევს, ეგე პირველი ნუსხაა არს და სწრაფით ნაწერი“ (A-85, 294v); აქედან ირკვევა, რომ A-85-ის შედგენისას აბუსერიძე ტბელს დედნად ერთი ხელნაწერი არ უნდა ჰქონოდა. მას სხვადასხვა ხელნაწერიდან ამოუღია და კრებულში შეუტანია მისთვის საინტერესო თხზულებები. ამას ადასტურებს ის ფაქტი, რომ კრებულში სხვადასხვა დროს შექმნილი ნაწარმოებებია მოთავსებული, მაგ.: დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“, რომელიც XII საუკუნის პირველი მეოთხედის მიწურულს შეიქმნა; არსენ ბულმაისიმისძისა და საბა სვინგელოზის მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატისადმი მიძღვნილი საგალობლები, რომლებიც არსენის კათალიკოსობის დროსაა შექმნილი XIII ს. ოცდაათიან წლებში. შემომოტანილი ფრაზით ნათქვამია ის, რომ A-85-ს ერთი პროტოგრაფი არ უნდა ჰქონოდა, რადგან მასში ზოგი თხზულება პირველადაა შეტანილი, მაგ., არსენის, საბას, თვით ტბელის მემკვიდრეობა. იგი თავად შეიძლება იყოს პროტოგრაფი, პირველი ნუსხა.

ხელნაწერში შეტანილი მასალისადმი შემდგენელ-რედაქტორის დამოკიდებულებას ამჟღავნებს აგრეთვე ასურული კვკლოსის საძიებლის შესახებ ნათქვამიც, რომ როგორც და რა ნიშნებიც დაწერა, ისევე გადაწეროს და არაფერი შეცვალოს: „ამას ზედა წარწერილსა უწინარეს დაიწერდით თავსა სრულსა ამის ქორონიკონისასა და რანიცა ნიშანნი დამესხნენ, ჯუარი ანუ სხუაჲ რაჲმე, ნუცა მას დააკლებთ და საუწყებელსა შინა გამოაჩინებს, თუ რაჲ არს თუალი ამათ ნიშანთაჲ, ანუ პატივთა ზედა სიტყუად რაჲმე ეწეროს, ანუ იოტანი სხდენ, ანუ ჩიტის თუალნი თავსა ანუ საშუალსა სადამე,

ღმრთისა სათნოესათეს მწერალი ერთსაცა ამისთანასა ნურას დააკლებთ, ნუცა ამას ზედა წარწერილსა და ნუცა რას ქუცმოსა ამისსა" (A-85, 308r).

რაც შეეხება ხელნაწერის 166r-ზე მოხსენიებულ ბასილს, რომელიც თ. ბრეგაძემ ეტრატზე მოთავსებული მასალის გადამწერად მიიჩნია, უნდა იყოს ხელნაწერის მხოლოდ ნაწილის გადამწერი, ნაწილი კი ტბელის გადამწერი უნდა იყოს, რასაც, ალბათ, გადამწერთა ხელზე დაკვირვება დაამტკიცებს, რისთვისაც აუცილებელია კოდიკოლოგიური შესწავლა ხელნაწერისა.

ამრიგად, ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე A-85-ის შემდგენელ-რედაქტორად უნდა მივიჩნიოთ აბუსერისძე ტბელი. ხელნაწერის მინაწერებმა და ანდერძებმა გამოავლინეს მისი რედაქტორული საქმიანობა, დამოკიდებულება კრებულში შეტანილი მრავალმხრივი მასალისადმი. ნათელი გახდა ტბელის მუსიკალური მოღვაწეობაც, რამაც ახალი კუთხით წარმოაჩინა იგი. უდავოდ, დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ტბელის რედაქტორულ მოღვაწეობას, რადგან სწორედ ამ ხელნაწერმა — A-85-მა — შემოგვინახა ზოგიერთი ისეთი თხზულება, მაგ., არსენ ბულმაისიძისძის მარტყოფის მაცხოვრის ხელთუქმნელი ხატისადმი მიძღვნილ საგალობელთა დიდი ნაწილი, საბა სვინგელოზის ჰიმნოგრაფიული კანონი, რომელიც მხოლოდ მასშია შეტანილი.

დამოწმებული ლიტერატურა

1. აბუსერისძე ტბელი, ბოლოც ბასილის მშენებლობა შუარტყალში და აბუსერისძეთა საგვარეულო მატიაზე, ლ. მუსხელიშვილის რედ., თბ., 1941.
2. რ. ბარამიძე, საავტორო უფლების საკითხის გაგებისათვის ლიტერატურათმცოდნეობაში, „ლიტერატურული ძიებანი“, I (XVI), თბ., 1987.
3. პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, თბ., 1954.
4. ე. მეტრეველი, ეფრემ მცირის ავტოგრაფი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, I, თბ., 1959.
5. ზ. ქავჭავაძე, ლიტერატურისმცოდნეობა, კრიტიკა, პუბლიცისტიკა, თარგმანი, თბ., 1993.
6. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, A ფონდი, I, გამოსაცემად მოამზადეს თ. ბრეგაძემ, მ. ქავთარიამ, ლ. ქუთათელაძემ, თბ., 1974.

Н. В. СУЛАВА

АБУСЕРИСДЗЕ ТБЕЛИ – РЕДАКТОР-СОСТАВИТЕЛЬ РУКОПИСИ А-85

Резюме

В статье выявлены и рассмотрены значительные сведения, содержащиеся в рукописи А-85, которая представляет собой антологию древнегрузинской литературы. Кодикологическое изучение рукописных сведений указывает, что она, т. е. А-85, была редактирована и составлена грузинским писателем и ученым I половины XIII века Абусерисдзе Тбели.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის რუსთაველოლოგიის განყოფილება.

წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

გაია ბარნაძელი

„იოვანე ნათლისმცემლის თავისკვეთის საკითხავის“
ქართული თარგმანი

ქართული ტრადიციით იოვანე ოქროპირს მიაკუთვნებენ ორ ჰომილიას იოვანე ნათლისმცემლის თავისკვეთის შესახებ. სინურ მრავალთავში (864 წ.) ეს ჰომილიები დასათაურებულია: „იოვანეს თავის კუეთისა საკითხავნი თქუმული წმიდისა და ნეტარისა იოვანე მთავარეპისკოპოსისაჲ კოსტანტინელ ეპისკოპოსისაჲ“ და „მეორე, თქუმული მისივე“. ორივე საკითხავი აღმოჩნდა ფსევდოოქროპირისეული¹. ჩვენი მსჯელობის საგანია პირველი ჰომილიის ქართული თარგმანი და მისი მიმართება ბერძნულ დედანთან.

„იოვანეს თავის კუეთისა საკითხავში“ ლაპარაკია სახარებიდან ცნობილ იმ ეპიზოდზე, რომელშიც მოთხრობილია იოვანე ნათლისმცემლის სიკვდილით დასჯის შესახებ.

ამ ჰომილიის ქართული თარგმანი დაცულია სინური მრავალთავის გარდა სხვა უძველეს ქართულ კრებულებში: უდაბნოს მრავალთავში (IX—X სს.), ათონურ მრავალთავსა (X ს.) და იერუსალიმურ № 17 ხელნაწერში (XIII ს.). ათონურ და იერუსალიმურ ნუსხებში დაცული ტექსტები თითქმის იდენტურია, სინურ მრავალთავში ტექსტი ყველა დანარჩენზე ვრცელია, ხოლო უდაბნოს მრავალთავში ეს საკითხავი თავ-ბოლონაკლებულია.

ქართველი მთარგმნელის ვინაობა უცნობია.

მ. ვან ესბროკის აზრით, ეს ჰომილია კლარჯულ მრავალთავშიც უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ეს მრავალთავი ნაკლებია. მისივე აზრით, ორ ხელნაწერს — ათონურს და იერუსალიმურს აქვს საერთო ხარვეზი, 47 სტრიქონიანი (სინური მრავალთავის ჰომილიასთან შედარებით), ათონ. 163v, იერ. 122v-ის „მოვიკსენოთ“-დან სიტყვებამდე: „ვითარცა მიიღო“. მ. ვან ესბროკი თვლის, რომ აკლია ერთი ფურცელი და რომ იერუსალიმურის ლაკუნი მოდის ათონურიდან².

შესაძლოა, ასეც იყოს, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რა მონაკვეთი აკლია ათონურ და იერუსალიმურ ხელნაწერებს, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ეს ადგილი ამოღებულია გადამწერის მიერ, რადგან უშუალოდ თავისკვეთის სიუჟეტს არ ეხებოდა. ეს ეპიზოდი ემყარება სახარების ტექსტს და მოყვანილია იმის ნათელსაყოფად, თუ რაოდენ დიდია სინანულის ნაყოფი: იესო ქრისტეს შეევედრა ფარისეველი, რომ სწევოდა სახლში. იმ ქალაქში მყოფმა ცოდვილმა დედაკაცმა გაიგო, რომ ფარისეველთან სტუმრობდა იესო. მივიდა თვითონაც იქ და მიიტანა ნელსაცხებელი, „დაასხა ფერკთა უფლისათა და წარჰკოცა თმითა თვისითა“. ამის შემხედვარე ფარისეველმა თავისთვის

¹ Aldama, Repertorium pseudochrysostomicum, Paris, 1965, გვ. 530.

² Michel Van Esbroeck, Les plus anciens homiliaires Georgiens, Louvain, 1975, გვ. 97.

თქვა: წინასწარმეტყველი რომ იყოს, ეცოდინებოდა, ვინ და რანაირია ეს დედაკაცი, რამეთუ ცოდვილია ის. ამის პასუხად იესომ უთხრა ფარისეველს: ერთ გამსესხებელს ორი მევალე ჰყავდა. ერთს ბევრად მეტი ემართა მისი, ვიდრე მეორეს და მან ორივეს აპატია ვალი. რომელს უფრო ეყვარებოდაო ის? — რომელსაც მეტი მიუტევა. იესომ მიუტევა ამდენი ცოდვით დამძიმებულ დედაკაცს, რადგან ამ დედაკაცმა შეინანა.

ამის შემდეგ ჰომილიაში მოდის დამოძღვრა მონანიების შესახებ: „ყოველმან, რომელმან შეინანის, სულწლებასა იქმს. ვითარცა ნელსაცხებელსა მრავალნი წამალნი შეეზავებიან, ეგრეცა სინანულსა — მრავალი იგი გონებაჲ. ჯერ-არს მრავლისა მის ნაყოფისა შეკრებაჲ, რაჲთა შეეზაოს სინანულისა იგი ნელსაცხებელი“³.

ჰეროდისთვის კი უცხო იყო სინანულის გრძნობა, როცა მას ლანკნით მიართვეს იოვანე ნათლისმცემლის თავი, „განიხარა სიხარულითა დიდითა ფრიად“. და ბოროტებით აღსავსე ქალი იმაზე ფიქრობს, რომ თავი ცალკე დაფლან, რომ მკვდრეთით არ აღმდგარიყო დიდი წინამორბედი: „ხოლო არავე დასცხრა იგი სიბოროტისაგან თვისისა. ესევეთარი განზრახვაჲ განიზრახა და თქუა: უკუეთუ თავი და ტანი მისი ერთსა ადგილსა დაეფლნენ, მკუდრეთითცა აღდგომაჲ მისი ადვილ იყოს... უბრძანა დამალვაჲ და დაფარვაჲ სხუასა ადგილსა“⁴.

ჰომილიის ქართული ტექსტი მთავრდება იმის მოთხრობით, რომ იოვანე ნათლისმცემლის გვამი დამარხეს მისმა მოწაფეებმა და მომხდარის შესახებ აუწყეს ქრისტეს: „უთხრეს იესუს, ვითარ-იგი აღასრულა იოვანე ხრბაჲ თვისი“⁵.

ჩვენთვის ცნობილ ბერძნულ დედანში („Patrologia Greca“-ს 59-ე ტომი, გვ. 761—764) თხრობა მენელსაცხებლე ქალზე გრძელდება დამოძღვრით ქრისტეს კაცთმოყვარეობის შესახებ, რასაც უჭირავს დაახლოებით ერთი ნაბეჭდი გვერდი და ამით მთავრდება ბერძნული ჰომილია. აქ აღარ არის ლაპარაკი, როგორ მიიღო ჰეროდიაჲ წმინდანის თავი და რა გადაწყვიტა.

შესაძლოა, P. G.-ში დაბეჭდილი ეს ბერძნული ტექსტი არ იყოს ქართული ტექსტის დედანი, თუმცა ამ ბოლო ორი აბზაცის გარდა ქართული ტექსტი ზუსტად მიჰყვება ბერძნულს.

ქართული თარგმანი შევადარეთ P. G. 59-ე ტომში დაბეჭდილ ტექსტს. ქართული ტექსტი იწყება ბერძნულის შუა ნაწილიდან (γ') და მისდევს ბოლო გვერდამდე, ბოლო გვერდზე მოთავსებული ტექსტის ის მონაკვეთი, სადაც ლაპარაკია ქრისტეს კაცთმოყვარეობის შესახებ, ქართულში ყველაზე ვრცელ რედაქციაშიც კი (სინურში) არ გვაქვს. (როგორც ვთქვით, ათონურსა და იერუსალიმურ ხელნაწერებში მენელსაცხებლე ქალის შესახებ ეპიზოდი არ არის. სხვა მხრივ ისინი სინურის იდენტურია; ხოლო უდაბნოს მრავალთავი თავ-ბოლონაკლულია).

ოთხივე ხელნაწერის ტექსტობრივი შეჯერების შედეგად შეიძლება დავასკვნათ, რომ ეს ერთი თარგმანია. ალაგ-ალაგ გვხვდება არაარსებითი სხვაობები. მაგალითისათვის შეიძლება მოვიყვანოთ რამდენიმე ციტატი: პირველივე ფრაზა:

³ სინური მრავალთავი, თბ., 1959, გვ. 212.

⁴ იქვე.

⁵ იქვე.

S და A: აწ მოვედით, საყუარელნო ჩემნო, და ისმინეთ ჩემი და გითხრა თქვენ სასუმური იგი და გამზადებაჲ, რომელი ყო ჰეროდე მეფემან.

Ier.: ისმინეთ და მიგითხრა თქვენ სასუმური და პური, რომელი ყო ჰეროდე მეფემან.

S: მიერთგან უწესობაჲცა იგი და-ხოლო-იჯერა.

A და Ier.: მიერთგან უწესობაჲ იგი შეიკრძალა.

S: მიერთგან უწესობაჲცა იგი და-ხოლო-იჯერა.

Ier. და A: იგი არა დააცადებდა მხილებასა.

იოვანეს თავისკვეთის ჰომილია მჭევრმეტყველური ხელოვნების ბრწყინვალე ნიმუშია. ავტორი ისე ცხადად გვიხატავს საგანს ან მოვლენას, რომ თვალნათლივ წარმოგვიდგება ისინი, როგორც ქადაგებათა სტილისთვისაა დამახასიათებელი, მისი მსმენელი არა მარტო ისმენს, არამედ ხედავს კიდევ, რის შესახებ ლაპარაკობს მქადაგებელი⁶. ამიტომ შემთხვევითი არ არის, რომ ავტორი გარკვეული სურათის დახატვის შემდეგ მიმართავს მსმენელს: „ჰხედავა, ვითარ მეფეთა იგი პატივი გულის-თქუმისა სიყუარულსა მიჰყავს სირცხვლად? ჰხედავა, ვითარ-იგი მეფობაჲ განაგდო? „რაჲცა მთხმო, მიქცე შენ ზოგიცა სამეუფოჲსა ჩემისაჲ“⁷.

ავტორი ემოციის გასაძლიერებლად რამდენიმე ადგილას იმეორებს ერთსა და იმავე ფრაზას. მაგალითად, სახარებიდან იოვანე ნათლისმცემლის სიტყვები: „არა ჯერ-არს შენდა, ვითარმცა ცოლად გესუა ძმის ცოლი შენი“⁸ — ლეიტმოტივად გასდევს ჰომილიას.

ავტორი ხაზს უსვამს და ამძაფრებს სიტყვის მნიშვნელობას გამეორებით. ბიბლიის ციტატას, სადაც გამეორებაა ემოციის გასაძლიერებლად, აგრძელებს თავისი ფრაზით, სადაც ამავე მიზნით იყენებს სიტყვის გამეორებას და თან უხამებს ამ ციტატას: „ისმის თქვენ შორის სიძვაჲ და ესე ვითარი სიძვაჲ, რომელი წარმართთაცა შორის არა არს, ვითარმცა ვისმე ძმის ცოლი თვისი ცოლად ესუა?“⁹ ანუ როკვაჲ და ესე ვითარი როკვაჲ, ვითარმცა მეფეთა ასული როკვიდა?“¹⁰.

სახასიათოა ჰომილიის ავტორისათვის აგრეთვე დაპირისპირება-შედარების მხატვრული ხერხიც: „მეფესა მას სპასიაკნი ესხნეს და შემკულ იყო იგი სიმდიდრითა მით სამეუფოჲთა, ხოლო იოვანე გლახაკ იყო, უპოვარ, უქალაქო, უზმა და არა მჭამელ, ვითარცა-იგი წესი აიძულებდა მას, რომელსა-იგი შეემოსა სტევისაგან აქლემისა. და ძოწეულითა შემოსილსა შჯულსა დაუდებს უდაბნოჲსა მავალი იგი; მძლავრთა კაცთა ქალაქისა უფალთა წინა-აღუდგების მკლის-მჭამელი იგი და თაფლისა ველურისაჲ; ტაბასტაკ-დაგებულთა და სამეუფოსა მას ტაბლასა ზედა მსხდომარეთა დაადგრა ზედა და სხუათა მბრძანებელსა ესრჳთ ეტყვის: „არა ჯერ-არს შენდა“¹¹.

⁶ ორატორული ხელოვნებისათვის დამახასიათებელ ამ შტრიხზე მიუთითებს მკვლევარი რ. ბარამიძე, როდესაც იხილავს ქართული ავტორის — იოანე ბოლნელის ქადაგებათა სტილს. იხ. რ. ბარამიძე, ქართული პროზის საკითხები, თბილისი, 1996, გვ. 243.

⁷ სინური მრავალთავი, გვ. 209.

⁸ მარკოზ 6, 18.

⁹ 1 კორ. 5, 1.

¹⁰ სინური მრავალთავი, გვ. 209.

¹¹ უდაბნოს მრავალთავი, თბ., 1994, გვ. 300—301.

ჰომილიაში ხაზგასმულია ჰეროდესა და ჰეროდias სახელების და ხასიათების მსგავსება: „განრისხნა ჰეროდე და უმეტესად ჰეროდია. სეხნა იყვნეს სახელითაცა და სახითაცა უმეტეს“¹². საინტერესოა, რომ სახელისა და ხასიათის ასეთივე მსგავსებაა ხაზგასმული ჰეროდესა და მისი მამის — ჰეროდეს შორის, რომელმაც ბრძანა ყრმათა ამოწყვეტა მეფობის დაკარგვის შიშით.

შედარების თვალსაჩინო მაგალითია აგრეთვე ჰეროდესა და პილატეს შორის პარალელის გავლება: ავტორი წერს, რომ ჰეროდე ჰგავდა პილატეს, რომელიც ხელს დაიბანს და „წესსა მას ზედა სარჩელისასა მისცემს“, მაგრამ ჰეროდე „ფიცისა მისთვის და მეინაქეთა მათთვის აიძულა“¹³.

შედარების სხვა მაგალითიც შეიძლება მოვიყვანოთ: „ესრე ვგონებ: ვითარ-იგი იოვანე წინამძღურად პირი დედისაჲ იქმია, ეგრეცა ქალმან მან პირი დედისა მის ურცხვნოჲსა წინამძღუარ ყო“¹⁴.

„იოვანე ნათლისმცემლის თავისკვეთის“ საკითხავის ბერძნულ დედანთან შედარებამ და ტექსტის შინაარსის გაანალიზებამ დაგვანახა, რომ ამ ტექსტის გამომცემლებთან ზოგიერთი სიტყვის განმარტება ზუსტი არ არის. აქ შევეხებით სიტყვების — „სპასიაკი“ და „აღცხარება“ — განმარტებებს:

ჰომილიის ქართულ სამ ნუსხაში გვაქვს ფორმა სპასიაკნი (მრ. რ.), ხოლო სინური მრავალთავშია სპასიანნი (მრ. რ.). სპასიაკი სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში განმარტებულია როგორც „სამეფო წამოსასხამი“. ლექსიკონის ერთ-ერთ ადრეულ ნუსხაში, რომელიც E ლიტერით აღინიშნება, მითითებაა განსამარტი სიტყვის წყაროებზე: (I მეფ.) და „კთ აგვისტოს ნეტაფრასი“, აქ დაკონკრეტებული არ არის. I მეფეთა წიგნის რომელი თავის რომელი მუხლიდანაა სიტყვა აღებული, ხოლო მეორე წყარო — „კთ აგვისტოს ნეტაფრასი“ წარმოადგენს ჰომილიას იოვანე ნათლისმცემლის თავისკვეთის შესახებ. ლექსიკონში აღებული ციტატი აღებულია სწორედ ამ საკითხავიდან: „რამეთუ მეფესა მას სპასიაკნი ესხნეს და შემკულ იყო იგი სიმდიდრითა სამეფოთა“¹⁵. ააბას ლექსიკონიდან ამ სიტყვის უზუსტო განმარტება გამეორებულია ჰომილიის გამოცემებზე დართულ ლექსიკონებში.

სინური მრავალთავის ლექსიკონში¹⁶ სიტყვა სპასიანი განმარტებულია როგორც სამეფო წამოსასხამი. უდაბნოს მრავალთავის წინასიტყვაობაში ვკითხულობთ: „სპასიანი (სამეფო მოსასხამი)“ არეულია სპასიაკთან, რომელიც „საჭურვლის მზიდველს“ ნიშნავს¹⁷. ამ შენიშვნის მიუხედავად,

¹² სინური მრავალთავი, გვ. 208.

¹³ იქვე, გვ. 210.

¹⁴ იქვე, გვ. 208.

¹⁵ შდრ. უდაბნოს მრავალთავი, გვ. 300: „რამეთუ მეფესა მას სპასიაკნი ესხნეს და შემკულ იყო იგი სიმდიდრითა მით სამეფოთა“.

¹⁶ ი. ი მ ნ ა ი შ ე ი ლ ი, სინური მრავალთავი, გამოკლევა და ლექსიკონი, თბ., 1975.

¹⁷ უდაბნოს მრავალთავი, შესავალი წერილი და გვ. 28.

ტექსტში დატოვებულია ფორმა „სპასიაკნი“¹⁸, ხოლო ლექსიკონში გატანილია ფორმა „სპასიანი“ შემდეგი განმარტებით: „სამეფო წამოსასხამი (?) მითითებულ ადგილას ხელნაწერშია სპასიაკნი, რაც უთუოდ შეცდომაა. სპასიაკი, ილ. აბულაძის განმარტებით, არის საჭურვლის მზიდველი“.

მართლაც, ძველი ქართული ენის ლექსიკონის მიხედვით: „სპასიაკი — საჭურვლის მზიდველი: „სპასიაკი ერთი წინაშე მისა O, I მეფ. 17, 7¹⁹; იყო ერთი წინაშე მდგომელთაგანი სპასიაკი მეფისათა“ H-341, 470.

სიტყვა „სპასიაკი“ ბერძნული *βασπιον*-ის შესატყვისია, რაც ნიშნავს შეიარაღებულს, შუბოსანს, შუბით შეიარაღებულ მცველს. ჩვენს ტექსტში *βασπιον* *ἐχων* ქართულად ნათარგმნია: „სპასიაკნი (სპასიანნი) ესხნეს“. სწორი ფორმაა „სპასიაკი“²⁰ და მისი მნიშვნელობაა — შეიარაღებული, მცველი, საჭურვლის მზიდველი და ამ მნიშვნელობითაა იგი მოცემული ჰომილიაში.

რაც შეეხება სიტყვის — აღცხარება — მნიშვნელობას „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ ეს სიტყვა შემდეგნაირადაა განმარტებული: „აღცხარება — გაცხარება: „აღცხარდებოდეს იგინი (მეინაკენი) Ath.-11, 162v. იხ. ცხარება“. ეს ციტატი ჩვენ მიერ განხილული საკითხავიდანაა ამოღებული. ტექსტში ლაპარაკია იმაზე, რომ პეროდეს მეინახენი უყურებდნენ ქალის ცეკვას და აღცხარდებოდნენ. როგორც კონტექსტიდან ჩანს, აქ გაბრაზებაზე კი არ უნდა იყოს ლაპარაკი, არამედ აღტაცებაზე, აღფრთოვანებაზე.

სინური მრავალთავის ლექსიკონშიც²¹ ისევეა ეს სიტყვა განმარტებული, როგორც ძველი ქართული ენის ლექსიკონში: „აღცხარება — გაჯავრება, გაბრაზება, აღშფოთება, გაცხარება დ (2) 1: ხოლო იგინი უფრომს აღცხარდებოდეს და გულს-ედვა ზრახვად იგი ძვრისა“.

ბერძნული — *εὖ πᾶσι πλεον ἡρεσίζεν* — ეს ფრაზა ასე ითარგმნება: ისინი უფრო და უფრო აღეგზნებოდნენ, აღტყინდებოდნენ, ვნება იპყრობდათ. კონტექსტის მიხედვითაც ეს სიტყვა — აღცხარება — ნიშნავს აღგზნებას, აღტყინებას, აღფრთოვანებას. ამდენად, ამ სიტყვის ლექსიკონებში მოცემულ განმარტებას დაზუსტება სჭირდება.

„იოვანე ნათლისმცემლის თავისკვეთის საკითხავის“ ქართველმა მთარგმნელმა კარგად იცის ბერძნულიც და ქართულიც და თარგმნისას, მართალია, მისდევს ბერძნულ ტექსტს, მაგრამ ითვალისწინებს, როგორაა უფრო ბუნებრივი ფრაზის აგება ქართულისათვის.

უნდა ითქვას, რომ ქართული თარგმანი მხატვრული ღირსებით არ ჩამოუვარდება ბერძნულ ორიგინალს.

¹⁸ იქვე, გვ. 360.

¹⁹ I მეფეთა, როგორც ზემოთ ეთქვათ, დამოწმებული აქვს სულხან-საბასაც.

²⁰ სიტყვა სპასიანი არც სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში და არც ილია აბულაძის ძველი ქართული ენის ლექსიკონში არ გვაქვს.

²¹ ი. იმნაიშვილი, სინური მრავალთავი, გამოკვლევა და ლექსიკონი, თბ., 1975.

М. Г. БАРНАВЕЛИ

ГРУЗИНСКИЙ ПЕРЕВОД ГОМИЛИИ «ГОЛОВОСЕЧЕНИЕ СВЯТОГО ИОАННА КРЕСТИТЕЛЯ»

Резюме

Исследуемый текст, который по грузинской традиции приписывается Иоанну Златоусту, содержат древнейшие грузинские «Многоглавы» — Синайский (864 г.), Афонский (XI в.), Удабнойский (IX—X вв.), рукопись Iег. 17.

Сличение грузинского перевода с подлинником греческого текста показало, что грузинский вариант значительно уступает по объему подлиннику: опущены почти половина греческого текста с начала и последний эпизод.

Грузинский переводчик прекрасно владеет также и греческим языком, по художественной изобразительности грузинский текст не уступает греческому оригиналу.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ძველი ქართული ლიტერატურის განყოფილება.

წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

კონსტანტინე წერეთელი

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი

ქართულ-ებრაული ურთიერთობისათვის

1. საქართველო ბევრად უფრო ადრე გაეცნო თვით ებრაელებს, ვიდრე მათ ბრწყინვალე შემოქმედებას — ბიბლიურ თხზულებებს, რომელთაც ცივილიზაციის განვითარებაში განსაკუთრებული როლი შეასრულეს. ამას მოწმობს არა მარტო ქართული ისტორიული ქრონიკები, არამედ თვით ებრაულენოვანი თუ ებრაულგრაფიკული ძეგლები, რომლებიც საქართველოს ტერიტორიაზეა ნაპოვნი, რომელთაგან უძველესი IV—V სს. უნდა განეკუთვნებოდეს. ძირითადად ეს არის საფლავის წარწერები (ეპიტაფიები), შესრულებული ებრაული დამწერლობით ე. წ. იუდეურ-არამეულ ენაზე, აღმოჩენილი იბერიის ძველი სატახტო ქალაქის — მცხეთის მახლობლად¹. ცხადია, მიცვალებულები ებრაელები არიან (ამას მათი სახელებიც ადასტურებენ), რომლებიც საქართველოს მკვიდრთ წარმოადგენენ. 1992 წელს მცხეთის ტერიტორიაზე წარმოებული არქეოლოგიური გათხრების დროს ერთ-ერთ სამარხში აღმოჩნდა ოქროს ფირფიტა წარწერით — ამულეტი, რომელიც თიხის ჭურჭელში (სურაში) იყო მოთავსებული. ეს წარწერაც შესრულებულია ებრაული დამწერლობით არამეულ ენაზე, რომელიც იუდეურ-არამეული ენის სახელითაა ცნობილი. სამარხი არქეოლოგების ცნობით V ს. უნდა განეკუთვნებოდეს. ამავე ხანისაა, ვფიქრობთ, თვით მისი წარწერაც².

ასეთი წარწერები უტყუარი საბუთია იმ დროს საქართველოს მიწა-წყალზე ებრაელთა დასახლების არსებობის შესახებ. ყურადღებას იქცევს ბრინჯაოს საბეჭდავი მცირე ებრაული წარწერით, რომელიც ურბნისში აღმოჩნდა არქეოლოგიური გათხრების დროს (სამარხი თარიღდება III ს-ით), რაც ეგების მიუთითებს ებრაელთა განსახლებაზე მცხეთის ფარგლებს გარეთაც, უფრო დასავლეთით ქართლში³. ბევრად უფრო გვიანდელია წერილობითი ძეგლები, რომლებიც დასავლეთ საქართველოში იქნა შემონახული. ასეთია სოფ. ლაილაში (ლეჩხუმი) დაცული მოსეს ხუთწიგნეული. (ამჟამად ინახება საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში). იგი X—XI სს. უნიკალური ხელნაწერია და უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს ებრაული ბიბლიის აკადემიური გამოცემისათვის⁴. აქვე უნდა დავასახელოთ გაგრაში, შავი ზღვის პირას აღმოჩენილი ებრაულად დაწერილი გრამატიკული ტრაქტატი,

¹ გიორგი წერეთელი, მცხეთის ახლად აღმოჩენილი ებრაული წარწერა, ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ისტორიის ინსტიტუტის მოამბე, ტ. V—VI, 1940, გვ. 419—425; კონსტანტინე წერეთელი, კიდევ ერთხელ მცხეთის ებრაული ეპიტაფიების შესახებ (იბეჭდება); А. Крихели, Стела с еврейской надписью, Труды еврейского историко-этнографического музея, т. II, 1941, гв. 111—133; Д. Хвольсон, Сборник еврейских надписей и другие надписи из иных мест, С.-Петербург, 1884, гв. 129—133.

² კ. წერეთელი, მცხეთის არამეული ამულეტი, „მცხეთა“, ტ. VIII, თბ., 1996.

³ Н. И. Бабаликашвили, Еврейские надписи в Грузии (XVIII—XIX вв.), Тб., 1971, гв. 3, შენ. 1.

⁴ გ. წერეთელი, მოსეს ხუთი წიგნის თბილისური ებრაული ხელნაწერი, „აღმოსავლური კრებული“, I, თბ., 1969, გვ. 31—39.

1208 წლისა. მაგრამ ამ ძეგლების მიხედვით თქმა იმისა, რომ ხსენებულ ხელნაწერთა შექმნა თუ გადაწერა აღმოჩენის ადგილზე მოხდა, რაც დადასტურებდა იმ ხანებში (X—XI თუ XII ს.) ებრაელთა დასახლებას აღნიშნულ ტერიტორიაზე, ცხადია, გაუმართლებელია. არ არის გამორიცხული, რომ ებრაელებმა ეს ხელნაწერები გაგრასა თუ ლეჩხუმში ბევრად გვიან ჩაიტანეს, მაგრამ ებრაელთა იქ დამკვიდრება ადრე თუ გვიან უდავოა.

ებრაელთა საქართველოში დასახლების შესახებ საინტერესო ცნობებს, როგორც უკვე აღინიშნა, გვაწვდიან ქართული ქრონიკები, რომლებიც, მართალია, ბევრად გვიანდელია, ვიდრე მათში მითითებული დრო ებრაელთა საქართველოში შემოსახლებისა, მაგრამ არ არის გამორიცხული, რომ ეს ცნობები ზეპირ (ან, ამჟამად დაკარგულ წერილობით) ტრადიციებს ემყარება. მე მხედველობაში მაქვს, პირველ რიგში, ლეონტი მროველის ქრონიკა (XI ს.), სადაც აღნიშნულია, რომ მცხეთაში ებრაელები დასახლდნენ ბაბილონის მეფის ნაბუქოდონოსორის (იგულისხმება ნაბუქოდონოსორ II) დროს⁵, ე. ი. VI ს-ში ძველი წელთაღრიცხვისა (როგორც ცნობილია, ნაბუქოდონოსორ II-მ აიღო იერუსალიმი ძვ. წ. 597 წელს და საბოლოოდ დაანგრია ძვ. წ. 586 წელს, მოსახლეობა კი აყარა და გადაასახლა ბაბილონში, ე. წ. ბაბილონის ტყვეობა). ამავე ხანებში ებრაელთა გარკვეული ნაწილი მთელს ქვეყანაზე მიმოიფანტა და, შესაძლებელია, რომ ემიგრანტთა გარკვეული რაოდენობა იბერიაშიც შემოვიდა და, როგორც მოწმობს ლეონტი მროველი, დამკვიდრდა მცხეთის ერთ უბანში — ზანავში. სამწუხაროდ, პირდაპირი ცნობები ებრაელთა საქართველოში შემოსახლების შესახებ სხვა წყაროებში (მათ შორის არაქართულ წყაროებში) შემონახული არ არის. თუ ეს მართლაც ასეა და ამას მხარს უჭერს სხვა, არაპირდაპირი საბუთებიც, ებრაელთა საქართველოში დამკვიდრების დასაწყისად (თუნდაც მცირე ჯგუფებად) უნდა პირობით ნაბუქოდონოსორ II-ის მიერ იერუსალიმის დანგრევის დრო, ე. ი. 586 წელი ვივარაუდოთ.

არსებობს სხვა ცნობაც იმავე „ქართლის ცხოვრებიდან“, რომლის თანახმად ებრაელები მცხეთის რაიონში ძვ. წ. II ს-ში დასახლდნენ⁶.

ვფიქრობთ, უფრო დიდი და მნიშვნელოვანი შემოსვლა საქართველოში ებრაელებისა და მათი აქ დასახლება ახ. წ. I ს-ში უნდა მომხდარიყო რომის იმპერატორის ვესპასიანეს დროს, მისი ძის ტიტუსის მიერ იერუსალიმის აღებისა და ტაძრის დანგრევის (ახ. წ. 70 წ.) შედეგად.

2. ებრაელთა საქართველოში დასახლების ყველა ტალღის დაზუსტება ძნელი საქმეა, მაგრამ ერთი კი უდავოა, რომ ჩვენი წელთაღრიცხვის პირველ საუკუნეებში ისინი მცხეთასა და ურბნისში (შეიძლება სხვაგანაც) უკვე დამკვიდრებულნი იყვნენ და საკუთარ უბნებს („უბანი ჰურიათა“) და სალოცავეებს („ბაგინი ჰურიათა“) კმნიდნენ⁷. იბერიაში ებრაელთა დასახლების პირველი კერებიდან ისინი თანდათან სხვაგანაც სახლდებოდნენ და, როგორც ჩანს, განსაკუთრებით დასავლეთისაკენ მიიწევდნენ. სამართლიანად შენიშნავენ ზ. კიკნაძე და თ. მირზაშვილი, რომ ებრაელთა გაფანტვა მცხეთიდან გამოიწვია მათი სალოცავეების — ბაგინების გაქრისტიანებამ⁸. ყოველ შემთხვევაში, ეს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მიზეზი უნდა ყოფილიყო

⁵ ქართლის ცხოვრება, ტ. I, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1955, გვ. 15—16.

⁶ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 15.

⁷ იქვე, გვ. 16. ამასვე მოწმობს ბეჭედი ურბნისიდან ებრაული წარწერით (ახ. წ. III ს.).

⁸ ზურაბ კიკნაძე, თენგიზ მირზაშვილი, „ქარსა ზედა ბაგინისასა“, გაზ. „სახალხო განათლება“, 1989, 13. IX.

ებრაელთა ფართოდ განსახლებისა საქართველოში, მაგრამ აქ არ არის გამორიცხული სხვა — სოციალური მიზეზებიც. (საყურადღებოა, რომ ებრაელთა „უბნები“ დღეს არც მცხეთაშია და არც ურბნისში, მათი კომპაქტურად დასახლების ადგილები, ყოველ შემთხვევაში ისრაელში ემიგრაციამდე, არა მხოლოდ მცხეთის დასავლეთით ქართლში გვხვდება, არამედ მეტწილად დასავლეთ საქართველოში: ქუთაისსა და სამტრედიაში, ვანსა და ბანძაში, საჩხერესა და რაჭა-ლეჩხუმის მთელ რიგ პუნქტებში). ებრაელთა კომპაქტურად განსახლების რეალურ სურათს გადმოგვცემს ებრაელთა ეპიტაფიები⁹. ამ ეპიტაფიების შესწავლა გვაძლევს საშუალებას გარკვეული წარმოდგენა ვიქონიოთ არა მარტო ებრაელთა განსახლების შესახებ, არამედ მათი ენისა და ადგილობრივ მოსახლეობასთან ურთიერთობის, ასევე მათში დაცული ტრადიციების შესახებ.

3. საყურადღებოა, რომ საქართველოში დასახლებულ ებრაელებს საშუალება ჰქონდათ საკუთარი სალოცავი, ე. წ. ბაგინი ჰურიათა, რაც სინაგოგას ნიშნავს, შეექმნათ¹⁰. აქედან გამომდინარე, არ არის გამორიცხული, რომ ადგილს, რომელზეც ბაგინი (თუ ბაგინები) იყო აგებული, „ბაგინეთი“ ეწოდებოდა. ზოგიერთი მკვლევრის მიხედვით, „ბაგინეთი“ ეს იგივე არმაზის ციხეა (არმაზციხე) — ძველი მცხეთის შიდაციხე მდ. მტკვრის მარჯვენა ნაპირზე¹¹. ლეონტი მროველის თქმით, იგი აღაშენა ქართლოსმა მთაზე არაგვისა და მტკვრის შესართავთან¹². ბაგინეთის ისტორიის შესწავლისათვის ინტერესს იწვევს ბაგინეთის არქეოლოგიური გათხრები და მათი შედეგები. არქეოლოგებმა აქ დაადასტურეს სხვადასხვა ხანის ფენა: (1) უძველესი — ძვ. წ. IV—III სს., (2) შუა — ძვ. წ. III—I სს. და (3) ზედა ფენა — ახ. წ. I—V სს.¹³ თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ წმ. ნინოს საქართველოში მოსვლისას (IV ს.) ურბნისსა და მცხეთაში დახვდა ხსენებული ბაგინები, რომლებიც ამ დროისათვის ებრაელთა სალოცავებს წარმოადგენდნენ¹⁴, არ არის გამორიცხული მათი აგება ებრაელთა მძლავრ ტალღას დაუკავშიროთ. ზემოაღნიშნული არქეოლოგიური მონაცემების შესაბამისად, თუ ბაგინთა არსებობა ბაგინეთს უკავშირდება, არ შეიძლება ყოფილიყო ძვ. წ. IV ს-ზე ადრე (ყოველ შემთხვევაში მცხეთის მიდამოებში).

4. ცალკე მსჯელობას მოითხოვს საქართველოში მცხოვრები ებრაელების დედაენის საკითხი. მაგრამ ვიდრე ამ საკითხს უშუალოდ შევეხებოდეთ, ორიოდ სიტყვა ებრაელთა გვარსახელების შესახებ.

როგორც ცნობილია, საქართველოს მკვიდრი ებრაელები ქართული ყაიდის გეარსახელს ატარებენ: ბაბალიკაშვილი, წიწუაშვილი, ციციაშვილი, ბინიაშვილი, ფიჩხაძე, კრიხელი, ხოტეველი და სხვ. ამ გვართა დიდი ნაწილი მხოლოდ ებრაულია და ქართველს მათ მიხედვით ეროვნების დაზუსტება არ გაუჭირდება, მაგრამ არაქართველისათვის ეს გვარები „ქართულად“ ჟღერენ და მათი მატარებლები მათთვის ქართველებია. ამასთანავე, არის რიგი გვარსახელებისა, რომლებსაც ებრაელებიც ატარებენ და ქართველებიც: დავითაშვილი, მეგრელიშვილი, სეფიაშვილი, ჭილაშვილი და სხვ. ამ

⁹ იხ. ზემოთ, შენ. 1; ასევე, ნ. ბაბალიკაშვილი, ებრაული ეპიტაფია ბორჯომიდან, კრებ. „აღმოსავლური ფილოლოგია“, II, თბ., 1972.

¹⁰ ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 16.

¹¹ ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. I, გვ. 126.

¹² ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 8.

¹³ მცხეთა, არქეოლოგიური კვლევა-ძიების შედეგები, ტ. I, თბილისი, 1955.

¹⁴ შტრ. ზ. კიკნაძე, თ. მირზაშვილი, დასახ. შტ.

მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა საკუთარი სახელები, რომელთა შორის დამოწმებულია ებრაულში ქართულიდან შესული საკუთარი სახელები: ტურფა, გურამ და სხვ.¹⁵ თუ აქვე აღვნიშნავთ იმასაც, რომ საქართველოს მკვიდრი ებრაელების მშობლიური ენა დღესაც ჯერჯერობით ქართულია (ყოველ შემთხვევაში ისრაელში ემიგრაციამდე), მაშინ გასაგები იქნება, რომ ჩვენ საქმე გვაქვს განსაკუთრებულ ფენომენთან — ქართულად მეტყველ, ქართული გვარსახელის მქონე ებრაელთან. აქედან ის სახელწოდება, რაც საუკუნეების განმავლობაში დაიმკვიდრა მან ჩვენში, — „ქართველი ებრაელი“.

5. მართალია, ქართველ ებრაელთა დედაენა ისრაელში ემიგრაციამდე ქართული იყო, მაგრამ საინტერესოა, როდის მიიღო ეს ფუნქცია ქართულმა ენამ და რა ენაზე მეტყველებდნენ ებრაელები საქართველოში დასახლებისას.

თუ ებრაელთა პირველ იმიგრაციას საქართველოში ვივარაუდებთ დაახლოებით ძვ. წ. VI ს-ში, როგორც ამას ქართული ქრონიკები აღნიშნავენ, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ აქ ჩამოსახლებული ებრაელები ებრაულად მეტყველებდნენ, იმ ენაზე, რომელზეც შეიქმნა ბიბლია. უადგილოა ამ შემთხვევაში ტერმინის „ძველებრაულის“ ხმარება¹⁶. ჯერ ერთი, ტერმინი „ძველებრაული“ კალკაა რუსული „древнееврейский“-ისა. ჩვენ არ ვხმარობთ ქართულად ტერმინებს „ძველქართული“ ან „ძველსომხური“ და მისთ., არამედ „ძველი ქართული“, „ძველი სომხური“ და, მაშასადამე, აქაც უნდა გვქონდეს „ძველი ებრაული“. მეორეც, აქ უნდა ვიხმაროთ მხოლოდ „ძველი ებრაული“ ყოველგვარი დაზუსტების გარეშე. ვინ იტყვის: „შუშანიკის წამება“ ძველქართულადაა დაწერილი, ხოლო „გლახის ნაამბობი“ ახალქართულადო. ტერმინების ასეთი ხმარება ალოგიკურია. იგი გამომდინარეობს არა არსებული ვითარებიდან, არამედ შექმნილია რუსული ლიტერატურის საფუძველზე, სადაც, სამწუხაროდ, ნამდვილ ებრაულ ენას ხშირად „ძველი ებრაული“ ეწოდება (древнееврейский), თანამედროვეს — მისი ებრაული სახელწოდება „ივრით“ (иврит), რადგან მათთვის „ებრაული ენა“ (еврейский язык) — ევროპელ ებრაელთა მეტყველებაა, რომელიც გერმანული ენის ერთ-ერთ დიალექტს ეფუძნება და „იდუშის“ სახელითაა ცნობილი¹⁷. მეტადრე მიუღებელია „ივრითის“ ხმარება ებრაული ენისათვის ქართულად, სადაც საუკუნეთა განმავლობაში მხოლოდ „ებრაული“ იხმარებოდა (და თუ ამ გზას დავადგებით, მაშინ გერმანულ ენას „დოიჩი“, ხოლო ინგლისურს „ინგლიში“ უნდავეწოდოთ).

მართებულად სვამს კითხვას გ. ნადარეიშვილი: „საინტერესოა, ჰქონდათ თუ არა ქართველ ებრაელებს თავის უძველეს რელიგიასთან ერთად შენარჩუნებული ძველებრაული ენა“, და იქვე უპასუხებს: „ებრაელთა ნაწილმა დიდხანს შეინარჩუნა ძველებრაული ენა. მაგრამ დროთა ვითარებაში უმრავლესობამ ენა დაკარგა და ქართულად მეტყველება დაიწყო“¹⁸.

ისმის კითხვა: რა გზა გაიარა ქართველი ებრაელის დედაენამ? ზემოთ უკვე ითქვა, რომ საქართველოში ძვ. წ. VI ს-ში ჩამოსახლებული ებრაელები ებრაულად მეტყველებდნენ, იმ ენაზე, რომელზეც შეიქმნა ბიბლია (ამ დროისათვის უკვე არსებობს ბიბლიის ზოგიერთი წიგნი). ეს იყო ებრაული

¹⁵ სემიტოლოგიური ძიებანი, V, თბ., 1991.

¹⁶ გაზ. „კომუნისტი“, 1990 წ. 19. 1, გ. ნადარეიშვილის სტატია.

¹⁷ იხ. კ. წერეთელი, რა არის ივრითი? გაზ. „თბილისი“, 1989 წ. 12. IX. მისივე, ტერმინ „ივრითის“ ხმარების შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში, კრებ. „სემიტოლოგიური ძიებანი“, 1, თბ., 1983, გვ. 140—147.

¹⁸ გ. ნადარეიშვილი, დასახ. სტატია.

ენის კლასიკური ხანა. ებრაელთა სამშობლოში — პალესტინაში იმ დროს ებრაული წარმოდგენდა გაბატონებულ ენას და, ამდენად, ქართველ ებრაელთა ემიგრაციის პირველი ტალღის წარმომადგენლებისათვის სამეტყველო ენა, ცხადია, მშობლიური ებრაული იყო. ბუნებრივია, ქართველთა გარემოცვაში მოხვედრილი ებრაელები მათ ენას ნელ-ნელა შეითვისებდნენ და საკონტაქტო ენა ადგილობრივ მოსახლეობასთან სხვა ენა, გარდა ქართულისა, ვერ იქნებოდა (ცალკეული შემთხვევები, გამონაკლისები მხედველობაში არ მიიღება).

ქართული ქრონიკა (იგივე ლეონტი მროველი) მეორე ებრაულ იმიგრაციას საქართველოში (იბერიაში), როგორც აღვნიშნეთ, ძვ. წ. II ს-ში მიუთითებს. ეს ის ხანაა, როდესაც პალესტინაში უკვე არამეულია გავრცელებული და ხშირად იგი გვევლინება ებრაელთა დედაენის ფუნქციით. სწორედ ამის გამოა, რომ ამ ხანებში შექმნილი ბიბლიის წიგნების ნაწილი (დანიელი, ესთერი) არამეულ ენაზეა და არა ებრაულზე დაწერილი. ეს უკვე ის ენაა, რომელიც პალესტინაში გავრცელებულ არამეულ მეტყველებას გულისხმობს და სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია როგორც „ბიბლიის არამეული“, რამდენადაც სწორედ ბიბლიის ტექსტებმა შემოინახეს იგი. აქედან მოყოლებული პალესტინელ ებრაელთა მშობლიურ ენას — ებრაულს ცვლის არამეული ენის პალესტინის დიალექტი, რომელიც ამ დროიდან ებრაელთა დედაენა ხდება. მხოლოდ სწავლულთა და კულტის მსახურთა წრეებში განაგრძობს არსებობას ებრაული ენა, რომელიც, ფაქტობრივად, როგორც საერთო-სახალხო ენა წყვეტს სიცოცხლეს (თითქმის ორი ათასი წლის განმავლობაში). ამდენად, ამ დროს საქართველოში შემოსული ებრაელები უცილობლად მეტყველებდნენ არამეულად, რასაც ზემოხსენებული არამეულენოვანი ამულები და ეპიტაფიები ადასტურებენ (თუმცა სავსებით დასაშვებია, რომ მათი ერთი ნაწილი ჯერ კიდევ ფლობდა ებრაულსაც). არ არის გამორიცხული, რომ საქართველოში დამხვდურმა ებრაელობამ უკეთ იცოდა მათი წინაპრების ენა და მათ წრეში ჯერ კიდევ ცოცხლობდა იგი (უკვე, შესაძლებელია, ქართულის გვერდით)¹⁹. (შდრ. დღესაც შემორჩენილი უძველესი ებრაული წარმოთქმა: ტობ „კარგი“, განაბ „ქურდი“ ტოვ-ისა და განავ-ის ნაცვლად)²⁰.

იესო ქრისტეს დაბადებისათვის არამეული ერთადერთი დედაენა (ე. ი. ძირითადი სამეტყველო ენა) იყო მთელი პალესტინის მოსახლეობისათვის, მათ შორის, ცხადია, გალილეაშიც. სწორედ ამიტომ პალესტინის არამეულს იესოს ენას (Jesusprache) უწოდებენ. აქედან გამომდინარე, საქართველოში ახ. წ. I ს-ში მოსული ებრაელობა (მათ შორის ანდრია პირველწოდებული და სიმონ კანანელი, ქრისტეს კვართის ჩამომტანი ელიოზ მცხეთელი და სხვა ებრაელები მათთან ერთად, თუ ისინი არ განეკუთვნებოდნენ საქართველოში ადრე იმიგრირებულ ებრაელთა შთამომავლობას), ცხადია, მეტყველებდნენ იმ ენაზე, რომელიც იმ ხანებში გავრცელებული იყო პალესტინაში, ე. ი. არამეულზე. საფიქრებელია, რომ მათი ქადაგება ქრისტეს რჯულისა მიმდინარეობდა არა ბიბლიის, ე. ი. ებრაელთა ძველ ენაზე, არამედ იმ დროისათვის პალესტინაში ცოცხალ სალაპარაკო ენაზე — არამეულზე, როგორც ეს დამახასიათებელი იყო ისეთი დემოკრატიული

¹⁹ კ. წერეთელი, ქართველ ებრაელთა ენის საკითხისათვის, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1995 წ., 30. VI—7. VII.

²⁰ კ. წერეთელი, ხშულთა სპირანტიზაციის საკითხისათვის თანამედროვე სემიტურ ენებში, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები, ტ. 180, 1976.

13. მაყნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1998, № 1 — 4.

სარწმუნოებისათვის, როგორცაა ქრისტიანობა (ან ბერძნულად). საყურადღებოა, რომ იმ ხანებში (I—II სს.) და, შესაძლებელია, უფრო ადრეც საქართველოში არამეული ენა სცოდნოდათ, რაჟა საქართველოში აღმოჩენილი არამეული ეპიგრაფიკული ძეგლების მეშვეობით დასტურდება²¹.

და მიუხედავად ზემოთქმულისა, ებრაული ენა (ბიბლიის ენა) განაგრძობდა არსებობას სწავლულ ებრაელთა (რაბინთა) წრეებში. ამ ენაზე სრულდებოდა ღვთისმსახურებაც ებრაულ სალოცავეებში, რაც დღემდე მოვიდა. ასეთივე ვითარება, როგორც ჩანს, იყო საქართველოშიც. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ში ნათქვამია, რომ „/წმ. ნინო/ მიიწია ქართლისასა ქალაქსა მას, რომელს ეწოდების ურბნისი... და შევიდა ბაგინსა ჰურიათასა ენისათჳს ებრაულისა“²², და შემდეგ: „/წმ. ნინო./ მრავალგზის მოვიდის უბანსა ურიათასა ენისათჳს ებრაულისა“²³.

ახ. წ. I საუკუნის შემდეგ ებრაელთა მასობრივი ჩამოსახლება საქართველოში არ ჩანს, ამის შესახებ არაფერს ამბობს არც „ქართლის ცხოვრება“. ამრიგად, ყველაზე ადრეული ტალღა ებრაელთა იმიგრაციისა საქართველოში 26 საუკუნის ითვის, ხოლო ყველაზე გვიანდელი — 20 საუკუნის. არსებითად, საქართველოში დასახლებული ებრაელები სულ ცოტაოცი საუკუნის მანძილზე მოწყვეტილნი იყვნენ თავის დედასამშობლოს — პალესტინას, სადაც ოდესღაც მათ მაღალცივილიზებული ისრაელისა და იუდას სამეფოები შექმნეს და „ქართულ იზოლაციაში“ აღმოჩნდნენ. ასეთ ვითარებაში მათ ადვილად გაითავისეს ქართული ენა, ქართული კულტურა და ქართველთა გვერდით აქტიურ მონაწილეობას იღებდნენ (და ამჟამადაც იღებენ) საერთო სახალხო ღირებულებათა შექმნაში²⁴.

6. ქრისტიანობის დამკვიდრებამდე საქართველოში ერთადერთი მონოთეისტური მოძღვრება იუდაიზმია, რომელიც ებრაელთა თემში იყო გავრცელებული. ძნელია ითქვას, ხომ არ მიიღო იუდაიზმი ებრაელთა გავლენით მკვიდრი მოსახლეობის რომელიმე ნაწილმა, რამდენადაც ამის შესახებ არავითარი ცნობა არ მოიპოვება, თუმცა ეს გამორიცხული არ არის. პირიქით შემთხვევები კი, როდესაც საქართველოში ქრისტიანობის დამკვიდრების შემდეგ ებრაელები ქართველთა ამ სარწმუნოების გავლენის ქვეშ ექცეოდნენ და მამა-პაპის სარწმუნოებას ჩვენში ახალი რელიგიით ცვლიდნენ, ქართულ წყაროებში დადასტურებულია (ქრონიკებში, იურიდიულ დოკუმენტებსა და ლიტერატურულ ძეგლებში). ხსენებულ წერილობით წყაროებში არცთუ ისე იშვიათად გვხვდება ტერმინი „ურიაყოფილი“ („ურიაყოფილი“)²⁵. ასეთი პირველი ურიაყოფილი იყო ებრაელთა მღვდელი აბიათარი, რომელმაც წმ. ნინოს გავლენით მიიღო ქრისტიანობა²⁶. სავსებით მართებულად შენიშნავენ ზ. კიკნაძე და თ. მირზაშვილი, რომ პირველი ქრისტიანები საქართველოში ებრაელები იყვნენ²⁷. ებრაელთა გაქრისტიანების შემთხვევები დასტურდება ბევრად გვიანაც, მაგალითად, XVIII ს. პირველ

²¹ შდრ. კ. წერეთელი, საქართველოს არამეული ეპიგრაფიკული ძეგლები, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მაცნე“, ისტორიის სერია, 1991, № 1.

²² ქართლის ცხოვრება, I, გვ. 87—88.

²³ იქვე, გვ. 95.

²⁴ კ. წერეთელი, ქართველ ებრაელთა ენის საკითხისათვის. გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1995 წ., 30. VI—7. VII.

²⁵ ზ. კიკნაძე, თ. მირზაშვილი, დასახ. შრ.

²⁶ ქართლის ცხოვრება, ტ. I, გვ. 94, შენ. 1.

²⁷ ზ. კიკნაძე, თ. მირზაშვილი, დასახ. შრ., იქვე.

ნახევარში („ურიაყოფილი ყობოია“ — 1733 წ. დოკუმენტი, დანიელა არონაშვილის გაქრისტიანება — 1746 წ. საბუთი და სხვ.²⁸).

7. სამწუხაროდ, ებრაულ წერილობით ძეგლებში, რომლებიც წინაქრისტიანულ ხანაში შეიქმნა, არ გვხვდება ქართველთა ეთნიკური სახელები და „საქართველოს“ ებრაული შესატყვისი. გამონაკლისად შეიძლება ჩაითვალოს ქართული ტომის მესხების ხსენება ებრაულ ბიბლიაში „მეშეხის“ სახით, რომელიც სხვა ძველ წყაროებშიც (აქადურში, ბერძნულში) დასტურდება (აქად. „მუშქი“, ბერძნ. „მოსხები“). არსებობს მოსაზრება, რომ ბიბლიის „თუბალ“ ძველ ქართულ ტომს „ტიბერებს“ (ბერძნულ „ტიბერენებს“) აღნიშნავს²⁹. თვით საქართველოში, სადაც ებრაელები ძვ. წ. VI ს-იდან დამკვიდრდნენ, მათი წერილობითი ძეგლები ნაკლებად გვხვდება და ძირითადად მოიცავს საფლავის წარწერებს, საბეჭდავებსა და ამულეტს (მოსეს ხუთწიგნეული და გრამატიკული ტრაქტატი, რომელიც თარგმანს წარმოადგენს, ცხადია, აქ არ ივარაუდება). დღესდღეობით ცნობილია ერთი ამულეტი (V—VI სს.), ორი საბეჭდავი (ახ. წ. III ს.) და ეპიტაფიები, რომელთაგან ორი ადრეულია (V—VI სს.), ხოლო ყველა დანარჩენი ბევრად გვიანდელი (XVIII ს-დან)³⁰. ერთ-ერთ ადრეულ ეპიტაფიაში, რომელიც მცხეთელ იეჰუდას ეკუთვნის, მოცემული სიტყვა გურკ უნდა ნიშნავდეს „ქართველს“ და იყოს იგივე გურგ, რაც ებრაული კანონზომიერი შესატყვისია აღმოსავლური ტრადიციის ტერმინისა (შდრ. არაბული ჯურჯ). ებრაულისა და იუდეურ-არამეულის ცოცხალი ხმარებიდან გასვლის გამო „გურგ“ ტერმინის ხმარების საჭიროება დაიკარგა და მხოლოდ ჩვენს დროში, ისრაელის სახელმწიფოს აღდგენისა და მისი მკვიდრთა ენის — ებრაულის ყველა უფლებებში აღდგენამ დასვა საკითხი რიგი ეთნიკური ტერმინების, მათ შორის ქართული ტერმინების „ქართველისა“ და „საქართველოს“ ებრაულად გადმოცემისა. ამ მიზნით, რამდენადაც ძველი ებრაული „გურგი“ ცნობილი არ იყო, იყენებდნენ ტერმინებს, რომლებიც ორ უცხოურ გადმოცემას ეყრდნობა: რუსულსა და ლათინურს, რომლებიც დასავლეთ ევროპის ენებში გავრცელდა.

რაც შეეხება „ებრაელის“ აღმნიშვნელ ტერმინებს ქართულში, ისინი დასტურდებიან როგორც სხვადასხვა ხანის ნათარგმნ თუ ორიგინალურ თხზულებებში, ისე ქართულ ზეპირ მეტყველებაშიც. „ებრაელის“ ქართულად გადმოცემას ორი წყარო ემსახურებოდა: ლიტერატურული, არსებითად ბიბლია და „ცოცხალი“ — ქართველთა გვერდით დასახლებული ებრაელები. ასეთია: ებრაელი, ურია/პური, იუდეანი, ისრაიტელი³¹.

8. ისრაელის სახელმწიფოს აღდგენა და მისი მკვიდრთა ენის — ებრაულის დღეს ფართოდ გამოყენება სვამს საკითხს მთელი რიგი ტერმინების, მათ შორის ეთნიკური ტერმინების ებრაულად მაქსიმალურად ზუსტად გადმოცემის შესახებ. ეს ეხება ქართული ტერმინების „ქართველი“, „ქართული ენა“ და „საქართველოს“ ებრაულად გადმოცემასაც. ამის აუცილებლობა განსაკუთრებით იგრძნობა საქართველოდან ისრაელში ებრაელთა გადასახ-

²⁸ ქართველ ებრაელთა მუზეუმის შრომები, III, თბ., 1945, გვ. 295, 297.

²⁹ კ. წერეთელი, ქართული ეთნიკური ტერმინის „მესხის“ ისტორიისათვის, სმამ, ტ. 15, № 2, 1954. ს. ჭანაშია, შრომები, ტ. III, თბ., 1959, გვ. 1—74.

³⁰ Нисан Бабаликашвили, Еврейские надписи в Грузии, Тбилиси, 1971; მისივე, Еврейская эпитафия из Боржоми, აღმოსავლური ფილოლოგია, II, თბ., 1972, გვ. 55—57.

³¹ კ. წერეთელი, „ებრაელის“ აღმნიშვნელი ეთნიკური ტერმინები ქართულში, თსუ შრომები, ტ. 206, თბ., 1979.

ლებასთან დაკავშირებით, სადაც ქართველ ებრაელთა დედაენად ისევ მშობლიური ებრაული იქცევა (საქართველოში ყოფნისას ქართულად მეტყველი ებრაელისათვის ეს პრობლემა არ იდგა).

უკანასკნელ ხანებამდე, როგორც ეს თანამედროვე ებრაული ლიტერატურიდან და პრესიდან ჩანს, ზემოაღნიშნული ტერმინებისათვის არაქართველი ებრაელები იყენებდნენ რუსულ და ევროპულ შესატყვისებს. აქედან — „საქართველო“ — გრუზია ან გიორგია, საიდანაც იწარმოება სიტყვები „ქართველი“ — გრუზი ან გიორგი³². ეს ტერმინები დახვდათ ქართველ ებრაელებს ისრაელში და მათ სწორედ ეს რუსული წარმოშობის ტერმინები გამოიყენეს, მიუხედავად იმისა, რომ რუსებზე და ევროპელებზე ადრე თვით გაეცნენ ქართველებს საკმაოდ ახლოს და, ცხადია, საამისოდ მათ უნდა ჰქონოდათ საკუთარი და არა ნასესხები ტერმინები. ეს უკანასკნელნი კი უნდა იყოს ებრაული ენობრივი ტრადიციების შესაბამისი, რომლებიც სემიტური ენებისათვის დამახასიათებელი ბუნების ფარგლებში თავსდება. ამ მიზნით ჩატარებული კვლევის შედეგად დადგინდა, რომ ებრაულში უნდა ყოფილიყო არაბულის შესატყვისი ფორმა (როგორც ეს გვაქვს მონათესავე ენებში) — გურგია „საქართველო“ (შდრ. არაბ. ჯურჯია, რაც სავსებით კანონზომიერი შესატყვისია გურგია-სი). ყველა სხვა ტერმინი — „ქართველი“, „ქართული ენა“ გურგ-იდან უნდა იყოს ნაწარმოები, როგორც ეს ჩვეულებრივადაა ებრაულში: გურგი „ქართველი“ (და არა გრუზი ან გიორგი თუ გეორგი). გურგით — „ქართული ენა“ (და არა: გრუზით ან გიორგით თუ გეორგით)³³. საყურადღებოა, რომ მცხეთაში აღმოჩენილ ეპიტაფიაში (V ს.) ტერმინი გურკ (გურგ) დასტურდება „ქართველის“ მნიშვნელობით³⁴. (აღსანიშნავია, რომ ჩვენი მოსაზრება გაიზიარეს თვით ებრაელებმა და ებრაულისათვის ბუნებრივი ტერმინები „საქართველოსა“ და „ქართველის“ აღსანიშნავად, ასევე „ქართული ენისათვის“ დღეს ისრაელშიც გვხვდება).

9. ებრაული სამყარო, როგორც ზემოაღნიშნულიდან ჩანდა, ორი გზით დაუახლოვდა ქართულ სინამდვილეს. პირველი გზა — უძველესი, ებრაელთა საქართველოში ჩამოსახლება და მის მიწა-წყალზე ცალკეულ პუნქტებში დასახლება იყო. აქ საქმე გვაქვს ქართველთა და ებრაელთა უშუალო შეხებასთან, რაც ერთ ტერიტორიაზე ერთად ცხოვრების შედეგია. მეორე კი, უკვე ქრისტიანულ ხანაში, ბიბლიური წიგნების თარგმნასა და გავრცელებასთანაა დაკავშირებული. სწორედ ამით აიხსნება ებრაული ენისათვის დამახასიათებელი მოვლენების, ე. წ. ებრაიზმების შემოჭრა ქართულ ენაში, რაც ძველ ქართულ ლიტერატურულ ძეგლებში აისახა. ცხადია, აქ პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ ბიბლიის ტექსტების ქართული თარგმანები, სადაც გვხვდება როგორც ლექსიკური, ისე გრამატიკული ებრაიზმები. ებრაული წარმოშობისაა ქართულ ბიბლიაში (თუ სხვა წერილობით ძეგლებში) დამოწმებული ისეთი სიტყვები, როგორიცაა „იეზური“ (ოშკი, IV მეფეთა წიგნი, 11 : 12), „ბედეკი“ (იქვე, 12 : 5, 6, 7)³⁵.

³² იხ., მაგალითად, ი. ნავესა და ი. კუჩერის სტატია ებრაულ კრებულში „ლემონენუ“, ტ. 34, გვ. 307.

³³ კ. წერეთელი, ქართული ტერმინების „საქართველო“, „ქართველი“ და „ქართული ენა“ გადმოცემისათვის ებრაულში, სმამ, ტ. 142, № 3, 1991, გვ. 657—659.

³⁴ იხ. ზემოთ.

³⁵ გ. შანიძე, ორი ებრაული სიტყვა ძველი აღთქმის ტექსტში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის მოამბე, IV, გვ. 53—55.

ებრაიზმების ხმარების თვალსაზრისით განსაკუთრებით საყურადღებოა ბიბლიის ქართულ თარგმანებში დამოწმებული გრამატიკული ხასიათის ფაქტები, რომელთა სათანადო შესწავლა გარკვეულ სამსახურს უწევს ბიბლიის ქართულად თარგმნის მნიშვნელოვანი პრობლემის ამოხსნას. პირველ რიგში აქ უნდა დავასახელოთ მოვლენები, რომლებიც ებრაული წყაროდან მომდინარეობენ და ქართულში პოვეს თავისი შემდგომი განვითარება. ასეთად გვეჩვენება ებრაულისათვის დამახასიათებელი პარონომაზია, როდესაც ერთი და იმავე ზმნური ძირიდან ნაწარმოები პირიანი და უპირო ფორმების შესიტყვებით გადმოიცემა ამ ზმნით გამოხატული შინაარსის კატეგორიულობა: „სიკვდილით მოკუედინ“ (= „აუცილებლად მოკვდები“), „ჭამით ჭამე!“ (= „აუცილებლად ჭამე!“) და სხვ. ამასთანავე, ზოგჯერ, ქართულში პარონომაზიის შემთხვევები გვხვდება იქაც, სადაც ებრაულ ორიგინალში იგი არ დასტურდება³⁶. მხოლოდ ებრაული ორიგინალის გავლენით შეიძლება აიხსნას ქართულ ბიბლიურ ტექსტებში წინდებულთა ქართულისათვის უჩვეულო ხმარება (როგორიცაა, მაგალითად, „შორის“ წინდებულის ორმაგი ხმარება: „შორის სინათლისა და შორის წყვიადისა“).

10. ცალკე აღნიშვნის ღირსია ებრაიზმების ხმარება ცოცხალ ქართულ მეტყველებაში, რასაც ქარგონის ხასიათი აქვს და ერთ დროს საკმაოდ გავრცელებული იყო ქალაქის ახალგაზრდობის ერთ ნაწილში, დღეს კი გარკვევით ამჟღავნებს ხმარებიდან გასვლის ტენდენციას. მის წყაროს ქართველ ებრაელთა მეტყველება წარმოადგენს, რომლებმაც მათთვის უკვე მშობლიურ ქართულ მეტყველებაში შემოიტანეს ცალკეული ებრაული სიტყვები მათი ქართულად გასაგები შინაარსის დასაფარავად. როგორც ჩანს, ასეთი მეტყველება, როგორც ეს ასეთ შემთხვევაში ჩვეულებრივ ხდება, გარკვეულ სოციალურ წრეებში იხმარებოდა და შემდეგ აქედან გავრცელდა ახალგაზრდობში (ამ მხრივ დამახასიათებელია ქართული მინიატურების თეატრში ცნობილი ხელოვანის თენგიზ ჩანტლაძის მიერ დადგმული „სცენა სასამართლოში“, სადაც ხსენებულ ქარგონზე ლაპარაკობს არა მარტო ახალგაზრდა მომჩივანი და მისი მოწმე, არამედ სასამართლოს მთელი შემადგენლობა). ასეთია: ტობე „კარგი“, (ებრ. ტობ), განაბი „ქურდი“ (ებრ. განაბ), დაიადა „ხელთ იგდო“ (ებრაული სიტყვიდან ად „ხელი“) და სხვ. ყველგან ებრაული სიტყვები გამოყენებულია მოცემული სიტყვების ძირეზად, რომლებიც ქართულადაა გაფორმებული (დაირთავს სათანადო ქართულ აფიქსაციას)³⁷.

რა თქმა უნდა, აღნიშნული სრულებით არ ნიშნავს ებრაული ენის გავლენას ქართული ენის განვითარებაზე. იგი ქართული ენის მატარებელთა გარკვეულ წრეებში შემოვიდა, უაღრესად შეზღუდულად იხმარება და უკვე იქაც კი „მოდიდან გადის“. მაგრამ ეს ფაქტი გარკვევით მეტყველებს ებრაელთა და ქართველთა მჭიდრო ურთიერთობაზე, ერთი მხრივ, და, მეორე მხრივ, იმაზე, რომ ბიბლიისეული ებრაული ენის ცოდნის გარკვეული ტრადიცია (თუნდაც აქაც შეზღუდული) დღემდე ჩვენამდე მოვიდა.

11. ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ საქართველოში დასახლებული ებრაელობის დედაენას საუკუნეების განმავლობაში წარმოადგენდა არა ძველი მშობლიური ებრაული და არც ჯერ კიდევ პალესტინაში ებრაელებისათვის

³⁶ უფრო დაწვრილებით იხ. კ. წერეთელი, პარონომაზიის შემთხვევები ქართულ ბიბლიურ ტექსტებში, „იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება“, VI, თბ., 1956.

³⁷ იხ. კ. დუმბაძე, ლექსიკური ებრაიზმები ქართულ ქალაქურ ქარგონში, კრებ. „ჩვენამდის“, II, თბ., 1979, გვ. 28—37.

დედაენად ქცეული ებრაულის მონათესავე არამეული ენა, არამედ სრულიად სხვა სისტემის ქართული, ენა იმ ხალხისა, რომელმაც ოცდაექვსი საუკუნის მანძილზე შეიკედლა, შეითვისა და იძმო სამშობლოდან ლტოლვილი ებრაელობა. და მიუხედავად ამისა, როგორც ეს ზემოთაც იყო შენიშნული, ბიბლიის ენა დღემდე შემორჩა საქართველოში მცხოვრებ ებრაელებს ღვთისმსახურების ენის ფუნქციით, როგორც ეს გვაქვს მთელი მსოფლიოს მასშტაბით. მაგრამ, ევროპელი ებრაელებისაგან განსხვავებით, ბიბლიის ადგილობრივი, ქართველ ებრაელთა კითხვის ტრადიცია არსებითად იმეორებს ძველ, მე ვიტყვოდი, უძველეს ებრაულ ტრადიციას, რაც, ძირითადად, ბეგრათა წარმოთქმაში გამოიხატება: ხშულთა წარმოთქმა დაცულია ხმოვნის შემდეგ, გარჩეულია ფშვინვიერები მკვეთრებისაგან (ეს კარგად ჩანს ებრაულ სიტყვათა ჟარგონულ ხმარებაშიც). მაგალითად, ხშულების წარმოთქმა ხმოვნის შემდეგ მაშინაც, როდესაც ევროპელი ებრაელები, ე. წ. აშკენაზები, ასეთ შემთხვევაში სათანადო სპირანტებს წარმოთქვამენ: ბ და ვ (შდრ. ქართ. ებრ. ტობე და აშკენ, ტოვე „კარგი“), ფ და ქ (შდრ. ქართ. ებრ. სეფერ და აშკენ, სეჭერ „წიგნი“); გარჩეულია ყრუ-ფშვინვიერები ყრუ-მკვეთრებისაგან (ქართ. ებრ. „თორა“ და იგივე ტობე, ევროპელი ებრაელი ორივე შემთხვევაში ერთ ბეგრას ხმარობს): ქ და კ (ქართ. ებრ. ქოლ „ყოველი“ და კოლ „ხმა“, ევროპელი ებრაელისათვის ორივეჯერ k) და სხვ. ამჟამად ისრაელის ოფიციალური ენის (ე. წ. ისრაელის ებრაულის) გავლენით, რომელიც ევროპელი ებრაელების — აშკენაზების ებრაულ წარმოთქმას ემყარება, ქართველ ებრაელთა მეტყველებაშიც (ძირითადად ისრაელში მცხოვრებთა შორის) ძველი ებრაული წარმოთქმა, ასე კარგად დაცული და დღემდე მოსული ქართველ ებრაელთა წყალობით, იკარგება. ამ დრომდე კი, შეიძლება თამამად ითქვას, საქართველოში ძველთაგანვე მცხოვრები ებრაელებისათვის არსებობს ორი სხვადასხვა წარმოშობის დედაენა: ებრაული, დაცული ბიბლიის ტექსტების ტრადიციული კითხვისა და ღვთისმსახურების გზით, და ქართული, ქართველ ებრაელთა სალაპარაკო და სამწერლობო ენა (ამ ენაზეა შექმნილი არაერთი შესანიშნავი მხატვრული თხზულება ქართველი ებრაელების მიერ, არაერთი სამეცნიერო თუ სხვა ხასიათის ლიტერატურა).

12. ისრაელში ემიგრირებულ ქართველ ებრაელებს დედაენის ფუნქციით თან მიჰყვება ქართული ენა. მართალია, ამ ბოლო ხანებში მათ შორის არიან ცალკეული პირები, რომლებიც ენის ცოდნის თვალსაზრისით ერთგვარად მომზადებულნი არიან (საქართველოშივე დაიწყეს მათ ენის შესწავლა), მაგრამ, ჯერ ერთი, მათი ებრაულის ცოდნა არ სცილდება უცხო ენის შესწავლის ფარგლებს, როდესაც ძირითად, დედაენად რჩება ისევ ქართული; მეორეც, ასეთ პირთა რაოდენობა ემიგრირებულთა შორის ძალიან მცირეა. პირველ ემიგრანტთათვის ენის ცოდნა ქართულით ამოიწურებოდა. ისრაელში ჩასულებს უხდებათ ებრაული ენის ინტენსიურად შესწავლა, რაც, ცხადია, ახალგაზრდა თაობისათვის უფრო ადვილად მისაწვდომია. ებრაული დედაენად (ე. ი. ენად, რომელზეც მეტყველებენ ჩვეულებრივ და რომლის მეშვეობითაც აზროვნებენ) იქცევა მხოლოდ იმ თაობისათვის, რომელიც ისრაელში დაიბადა ან რომელთა წარმომადგენლებიც ადრეზავშობის ასაკში მოხდნენ იქ. და მიუხედავად ამისა, ქართველ ებრაელთა ყველა ოჯახში ქართული ენა (ჯერჯერობით მაინც) „საშინაო“ ენას წარმოადგენს. ასეთ შემთხვევაში შეიძლება ვისაუბროთ ისრაელის ქართველ ებრაელთა ორენოვნობაზე, სადაც ქართული და ებრაული ენების ურთიერთშეფარდება თანდათან იცვლება: ჯერ ადგილი აქვს ქართულის მკვეთრ უპი-

რატესობას, შემდეგ ეტაპზე ამ ენათა ხმარება ერთგვარად გაწონასწორებულია და, ბოლოს, საქმე გვაქვს ებრაულის მნიშვნელოვან პრიმატთან ქართულთან შედარებით. პერსპექტივაში (და, შეიძლება, არც ისე შორეულში) ოდესღაც მშობლიური ქართული ენა მთლიანად შეინაცვლება ებრაულით და ქართველი ებრაელებისათვის იგი უცხო ენის სტატუსს მიიღებს. საქართველოდან ისრაელში გადასული ებრაელების შთამომავალთა შორის მსურველები ქართულს შეისწავლიან ისევე, როგორც ამჟამად სწავლობენ, მაგალითად, დასავლეთევროპულ ენებს. ამასთანავე, თვით ქართული ენაც, რომელიც დღესდღეობით შემონახულია ისრაელში, ბუნებრივია, ებრაულის გავლენას განიცდის. ეს პირველ რიგში, როგორც ეს ყოველთვის ხდება, ჩანს ლექსიკაში: მათ ქართულ მეტყველებაში შემოდის ებრაული სიტყვები, ებრაული სიტყვებისა და გამოთქმების კალკები, ის, რასაც ტერმინი „ებრაიზმი“ მოიცავს. ეს კარგად ჩანს ისრაელში დაბეჭდილ ქართულენოვან ლიტერატურაში (მათ შორის, პირველ რიგში, ჟურნალ-გაზეთებში). ებრაიზმებს განეკუთვნება, აგრეთვე, ტოპონიმთა ქართულ ტრადიციულ სახელწოდებათა ებრაული წარმოთქმა, როგორიცაა, მაგალითად, ტოპონიმი „იერუშალიმი“ ქართულში საუკუნეების მანძილზე ხმარებული „იერუსალიმის“ („იერუსალიმის“) ნაცვლად. „იერუშალიმის“ ხმარებას ქართულისათვის ჩვეულებრივი „იერუსალიმის“ ნაცვლად ადგილი აქვს ჩვენშიც ისრაელის ქართველ ებრაელთა გავლენით, რაც ჩვენ მისაღებად არ მიგვაჩნია. საუკუნეების განმავლობაში დამკვიდრებული სახელის შეცვლა სხვა ენობრივი გავლენით, ისიც დღეს, როდესაც ქართულ ენობრივ ტრადიციებს განსაკუთრებული ყურადღებითა და სიფაქიზით უნდა მოვეპყრათ, არასასურველია.

აქვე უნდა აღინიშნოს ის ღონისძიებანი, რომელთაც ახორციელებენ ისრაელში დამკვიდრებული ქართველი ებრაელები მათი ძველი „დედაენის“ — ქართულის დასაცავად და, ყოველ შემთხვევაში, მათში მისი სიცოცხლის გასახანგრძლივებლად. ამ მხრივ განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს ქართულ ენაზე ჟურნალ-გაზეთების გამოცემა და გავრცელება ქართველ ებრაელობაში. ასეთია „ხიდი“, „ალია საქართველოდან“, „დროშა“ და სხვა. აქვე უნდა დავასახელოთ ქართულ ენაზე დასტამბული მხატვრული და სამეცნიერო ხასიათის თხზულებანიც. ამ ლიტერატურაში განსაკუთრებული ადგილი ეთმობა ბიბლიის ქართულად გამოცემას, რომლის ძირითადი მიზანია გაუადვილოს ქართულენოვან ებრაელებს ებრაული ტექსტის გაგება, რომელიც ქართული ტექსტის პარალელურადაა მოცემული. სწორედ ამ თვალსაზრისითაა იგი ებრაულიდან ქართულად თარგმნილი და, მაინც, მისი ქართულად გამოქვეყნება ისრაელში ქართული ენის პოზიციების განმტკიცებასაც ემსახურება³⁸. ქართული ენის დაცვას ემსახურება აგრეთვე ისრაელში შექმნილი ქართული სიმღერებისა და ცეკვის ანსამბლები და დრამატული დასები, რომლებიც სათანადო ნაწარმოებთა ქართულ ენაზე შესრულებას გულისხმობენ. ყოველივე ეს ნათლად მეტყველებს საქართველოდან ისრაელში წასულ ებრაელთა კეთილშობილურ მიზნებზე — არ დაივიწყონ და თავის შთამომავლობას გადასცენ იმ ენის ცოდნა (და სიყვარულიც), რომელიც ათეულ საუკუნეთა მანძილზე მათთვის დედაენის ფუნქციას ასრულებდა.

13. ებრაული ენის შესწავლისადმი ინტერესი საქართველოში ორმა გარემოებამ განსაზღვრა: პირველი — ეს არის ბიბლიის ორიგინალის ენის

³⁸ თორის ხუთწიგნეული, მთარგმნელები: აბრამ მამისთეალოვი, თამარ მამისთეალოვი-კეზერაშვილი, გერმონ წიწუაშვილი (ბენ-ორენი), თელ-ავივი, 1988—1989; თორის ხუთწიგნეული. მთარგმნელი და რედაქტორი შალომ დაეიდო, თელ-ავივი, 1996.

ცოდნის აუცილებლობა, გამომდინარე ამ თხზულების მნიშვნელობიდან, რაც მას ენიჭება მსოფლიო ცივილიზაციის განვითარების საქმეში, განსაკუთრებით ქრისტიანობის გავრცელებასთან დაკავშირებით. დიდია ბიბლიის როლი ქართული ენისა და ლიტერატურის ისტორიის თვალსაზრისითაც, რამდენადაც სწორედ ბიბლიური ტექსტების ძველ ქართულ თარგმანებში აისახა ქართული ენისა და ლიტერატურის განვითარების უძველესი საფეხური. მეორე განმსაზღვრელი გარემოება ჩვენში ებრაული ენის შესწავლისა არის საქართველოს მიწა-წყალზე ებრაელთა დასახლების ხანგრძლივი ისტორია, რის შედეგადაც აქ ებრაული წერილობითი ძეგლებიც გვხვდება, რაზეც ზემოთ იყო საუბარი.

ებრაული ენის სისტემატურ მეცნიერულ შესწავლას, რომელიც იოვალისწინებს „ქართულ“ ინტერესებს, თბილისის უნივერსიტეტში 1944 წელს ჩაეყარა საფუძველი. (პირველი ლექციის წაკითხვა ებრაულ ენაში ამ სტრიქონების ავტორს მოუხდა. საამისო მომზადებას ხელმძღვანელობდა აკადემიკოსი გიორგი წერეთელი საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ასპირანტურაში). საგანი „ებრაული ენა“ თავდაპირველად ვარაუდობდა მხოლოდ ბიბლიის ენის შესწავლას. იგი ისწავლებოდა ჯერ ფილოლოგიის ფაკულტეტის აღმოსავლურ-კავკასიურ ენათა განყოფილებაზე, ხოლო 1945 წლიდან, დღიდან აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტის დაარსებისა, მისი ფილოლოგიის განყოფილების სემიტოლოგიის სპეციალობაზე, რაც, ყოველივე ზემოთქმულის გარდა, აუცილებელი ელემენტია სემიტოლოგიური მომზადებისა. დღეს, როდესაც ჩვენს სინამდვილეში არსებობს ებრაელთა სახელმწიფო — ისრაელი, სადაც ებრაული ენა ოცი საუკუნის მეტი ხნის შემდეგ ისევ სახელმწიფო და სალაპარაკო ენად იქცა, როდესაც ქართველ ებრაელთა დიდი ნაწილი დაბრუნდა ძველ სამშობლოში, რომელიც 26 საუკუნის წინ (ნაწილმა უფრო გვიან) იძულებით დატოვა და ქართული ენის ადგილი მათ მეტყველებაში ისევ მშობლიურმა ებრაულმა დაიკავა, საჭირო გახდა ებრაული ენისა და ლიტერატურის შესწავლის გაღრმავება-გაფართოება, ცოცხალი, თანამედროვე ებრაულის შემოტანა ჩვენს უნივერსიტეტში, რასაც საფუძველი ჩვენმა ახალგაზრდა კოლეგამ ნისან ბაბალიკაშვილმა დაუდო. ყოველივე ამან მოითხოვა აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტზე ფილოლოგიის განყოფილებაზე წარმოდგენილი სპეციალობა ორად გაყოფილიყო და ორი სპეციალიზაცია ჩამოყალიბებულიყო: (1) არაბული ფილოლოგია და (2) ებრაულ-არამეული ფილოლოგია. ამ უკანასკნელის შექმნასთან დაკავშირებით გაიზარდა და გაფართოვდა ებრაისტიკის დარგში შემავალი კურსების რაოდენობა და მოცულობა. ბუნებრივია, რომ სასწავლო გეგმაში გარკვეული ადგილი ეთმობა ებრაულის ახლო მონათესავე არამეული ენის შესწავლასაც, რომელიც ერთ დროს, როგორც უკვე ითქვა, ებრაელთა დედაენის ფუნქციასაც ასრულებდა. ბოლო ხანებში დაიწყო ებრაულის, როგორც უცხო ენის, სწავლება საშუალო და უმაღლეს სასწავლებლებში.

ებრაული ენის მეცნიერული შესწავლა და მასთან დაკავშირებული ქართულ-ებრაული ენობრივი თუ ლიტერატურული ურთიერთობების კვლევა წარმატებით მიმდინარეობს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობისა და ხელნაწერთა ინსტიტუტებში. აკად. გიორგი წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის სემიტოლოგიის განყოფილების სამუშაო გეგმაში ამ პრობლემატიკას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. ამ მხრივ ყურადღებას იმსახურებს საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოჩენილი ებრაული წარწერების წაკითხვა-გამოქვეყნება (გიორ-

გი წერეთელი, ნისან ბაბალიკაშვილი, კონსტანტინე წერეთელი), ასევე ჩვენში დაცული ბიბლიის ტექსტის, კერძოდ ზემოხსენებული მოსეს ხუთწიგნულის, შესწავლა, რომელიც თავის დროზე განსვენებულმა გიორგი წერეთელმა დაიწყო. ებრაული ენის სტრუქტურისა და ისტორიის საკითხებს მიეძღვნა ქართველ ებრაისტთა შრომები (კ. წერეთელი, მ. შანიძე, მ. გოცირიძე), მიმდინარეობს ინტენსიური მუშაობა ბიბლიის ებრაულ-ქართული და თანამედროვე ებრაულ-ქართული ლექსიკონების შედგენაზე.

ებრაულ-ქართული ურთიერთობის გარკვეული მაჩვენებელია ებრაული ლიტერატურის უშუალოდ ორიგინალიდან თარგმნა. ამ მხრივ, ყურადღებას იქცევს როგორც უძველესი ლიტერატურული ძეგლების (ბიბლიური ტექსტების), ასევე საშუალოსაუკუნოვანი ებრაული პოეზიის ნიმუშებისა და თანამედროვე მხატვრული ლიტერატურის ქართული თარგმანები (ნისან ბაბალიკაშვილი, ზურაბ კიკნაძე, ჯემალ აჯიაშვილი, მამუკა ბუცხრიკიძე). სალომე ფილფანი.

საქართველოში ფართოდ გაიშალა საქმიანობა, რომელიც მიზნად ისახავს ქართულ-ებრაული ისტორიულ-კულტურული ურთიერთობის შემდგომ გაღრმავებასა და განმტკიცებას. მას სათავეში უდგას ქართული ინტელიგენცია (მეცნიერები, მწერლები, კულტურის მოღვაწეები), რომლის ნაწილს, ბუნებრივია, საქართველოში მცხოვრები ქართველი ებრაელებიც შეადგენენ.

К. Г. ЦЕРЕТЕЛИ

Академик АН Грузии

К ЕВРЕЙСКО-ГРУЗИНСКИМ ВЗАИМООТНОШЕНИЯМ

Резюме

1. Грузия познакомилась с евреями раньше, чем с их блестящим творчеством — библейскими книгами, которым принадлежит особая заслуга в развитии мировой цивилизации. По сведениям грузинской хроники «Картлис цховреба» («Житие Грузии»), первая волна еврейских иммигрантов поселилась в Грузии в VI в. до н. э., во времена вавилонского царя Навуходоносора II (при пленении Иерусалима). Вторая волна еврейской иммиграции датируется II веком до н. э., а следующая — I в. н. э., когда Иерусалимский храм был еще раз разрушен, теперь уже полководцем Римского императора Веспасиана — Титом. В первые века н. э. в окрестностях древней столицы Иберии (Грузии) Мцхета—Занави существовало компактное еврейское население. На территории Грузии сохранились еврейские эпиграфические памятники, большинство которых представляет собой эпитафии. Древнейшими из них являются надписи II—V вв., найденные недалеко от Мцхета. Особо следует отметить уникальную рукопись Торы (Пятикнижие Моисея) X—XI вв., обнаруженную в горном регионе Западной Грузии — Лечхуми, в с. Лайлаши, а также еврейский грамматический трактат (1208 г.), найденный около курорта Гагра.

2. Евреи, проживающие в Грузии более 26 веков, известны как «грузинские евреи». Они носят фамилии, образованные по грузинскому образцу (Даварашвили, Крихели, Пичхадзе) и даже имена (Турфа, Гурам, Цисана), говорят и пишут исключительно на грузинском языке. Так было до возвращения грузинских евреев на исконные родные земли. Проживающие в Израиле грузинские евреи и сейчас сохраняют грузинский язык, который в течение долгого времени служил им в качестве родного языка. Наряду с грузинским языком евреи донесли до наших

дней и свой еврейский язык, хотя на нем свыше двух тысяч лет не говорили; он сохранился лишь в определенных кругах еврейского населения (духовенство и ученые), где из поколения в поколение передавалось пассивное знание древнееврейского языка. Следует отметить, что традиция чтения Библии у грузинских евреев сохранила древнее произношение. Сохранили грузинские евреи и свою древнюю религию, однако имеются случаи их обращения в христианскую веру, что засвидетельствовано в грузинских исторических и юридических документах, а также в художественной литературе.

3. С еврейской действительностью грузины познакомились и через грузинские переводы библейских текстов (в христианскую эпоху). Именно этим объясняется появление гебраизмов как лексического, так и грамматического характера в древнегрузинских литературных памятниках. Особо следует отметить употребление лексических гебраизмов в живой грузинской речи, что имеет характер жаргона и встречается у определенной части городской молодежи (ганаби «вор», даиада «овладел» от евр. йад «рука» и др.), что указывает на тесное взаимоотношение грузин и евреев.

4. Интересно отметить, что эмигрировавшие в Израиль грузинские евреи в домашнем быту употребляют грузинский язык, хотя последний все больше насыщается гебраизмами. (См. грузиноязычную литературу, издаваемую в Израиле). Однако евреи, носители грузинского языка, стараются продлить жизнь языка, который когда-то, в бытность их в Грузии, служил им родным языком. С этой целью на грузинском языке публикуются газеты и журналы, создаются грузинские драматические кружки, организуются ансамбли грузинских песен и танцев.

5. Определенным показателем грузино-еврейских взаимоотношений является издание еврейской литературы, грузинский перевод которой сделан непосредственно с оригинала. Это касается в равной степени как библейских текстов и средневековой поэзии, так и современной художественной литературы (Н. Бабаликашвили, Дж. Аджиашвили, З. Кикнадзе, М. Буцхрикидзе, С. Пилпани).

6. В Грузии ведется планомерное исследование в области гебраистики, которое ставит себе целью изучение структуры еврейского языка, литературы и истории. Наряду с этим ведется плодотворная работа и по развитию и углублению грузино-еврейских историко-культурных взаимоотношений. Следует заметить, что данная работа успешно ведется в научных центрах Грузии: в Институте востоковедения Академии наук Грузии, где создан отдел семитологии, и Тбилисском государственном университете, где недавно организована специальная кафедра, занимающаяся изучением и исследованием еврейского языка и литературы (Кафедра еврейско-арамейской филологии).

თაა ნოდია

თვეთა დასახელების ისტორიიდან რუსულ და ქართულ ენებში

ათასწლეულების მანძილზე ადამიანი აღიქვამდა დროს როგორც რაღაც ფატალურს, ბუნებრივს და იდუმალებით მოცულს. ადამიანმა ადრევე იგრძნო, რომ მას არ ძალუძს დროის ხელყოფა, რომ იგი უძლურია ქრონოსის წინაშე, რომელსაც არ ჰქონდა დასაწყისი და არ ექნება დასასრული, რომ დრო არსებობს, მაგრამ შეუძლებელია მისი არსებობის დამტკიცება.

იმავდროულად, ჯერ კიდევ თავის ცხოვრების ადრეულ ეტაპზე, ადამიანმა იგრძნო პრაქტიკული აუცილებლობა, როგორღაც გაეზომა დრო და ამით იგი ჩაეყენებინა თავისი არსებობის სამსახურში. ამისათვის აუცილებელი იყო დროის დაყოფა რაღაც მონაკვეთებად და მათთვის სახელების შერჩევა, ესე იგი მათი ვერბალურად დაფიქსირება.

ყველაზე უფრო ხელშესახები აღმოჩნდნენ დროის ის მონაკვეთები, რომელთაც ჰქონდათ ბუნებრივი ობიექტური გამოხატვა. ეს იყო დღის და ღამის შენაცვლება, ესე იგი დედამიწის ერთი ბრუნვა თავისი ღერძის გარშემო, წელიწადის დროთა ცვლა, ესე იგი თვალთ დასანახი დროთა მონაცვლეობა განახლებული ეტაპებისა, ბუნების მდგომარეობის განმეორების ციკლი და მონაკვეთი, რომელიც აერთებს ოთხივე დროს, ესე იგი წელიწადი, დედამიწის ერთი შემობრუნება მზის გარშემო. უნდა მივიჩნიოთ, რომ დროის ამ მონაკვეთთა სახელწოდებები ყოველ ენაში უძველესი ლექსიკის ნაწილია.

მაგრამ ადამიანმა იგრძნო, რომ ერთი წლის განმავლობაში ცხოვრება და ორიენტირება ძნელია და წარმოიქმნა წელიწადის რაღაც თანაბარ ნაწილებად დაყოფის აუცილებლობა — ალბათ, ასე გაჩნდა ცნება თვის შესახებ. წელიწადის დაყოფა თვეებად აღმოჩნდა ძნელი საქმე, რადგანაც თვეებს არ გააჩნდათ ისეთი ნათელი კონტურები, როგორც წელიწადს და დღესა და ღამეს. ამით აიხსნება ის გარემოება, რომ სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა ხალხს წელიწადის დაყოფა თვეებად ჰქონდათ არაერთნაირი, როგორც პრინციპით, ასევე თვეებისა და დღეების რაოდენობით. ხელშესახები ასტრონომიული ნიშანი აქვს მთვარის თვეს (მთვარის ფაზების შეცვლა, მაგრამ ამ სისტემაში არის არსებითი ნაკლოვანებანი). ძველ რომში იულიუს კეისრის მეფობამდე მოქმედებდა რთული და მოუხერხებელი მთვარისა და მზის კალენდარი, რომელშიც ხშირად შეჰქონდათ ცვლილებები და შესწორებები, რათა ის მიეყვანათ მზის წლების შესაბამისობამდე. 46 წელს ჩვენ წელთაღრიცხვამდე ჩატარდა რეფორმა, რათა 45 წელს განხორციელებულიყო გადასვლა მზის 12-თვიან კალენდარზე. მას დაერქვა იულიუსის კალენდარი იულიუს კეისრის პატივსაცემად, რომელმაც განახორციელა ეს რეფორმა.

რეფორმამდე ძველ რომაულ კალენდარში თავიდან იყო ათი ძირითადი თვე, რომლებიც ნომრებით იწოდებოდა, შემდეგ გახდა თორმეტი, რომლებიც გადავიდნენ იულიუსის კალენდარში თავის დასახელებებთან ერთად. რეფორმამდე კალენდარში წელიწადის პირველი თვე ომის ღმერთის — მარსის სახელით იწოდებოდა — მარტიუსი (მარტი); მეორე თვის დასახელება იყო

აპრილისი (აპრილი) — ალბათ, წარმოიქმნა სიტყვიდან აპრინუსი — მზით გამთბარი; მესამე თვეს ღმერთქალი მაიას საპატივცემულოდ ეწოდებოდა მაიუსი (მაისი); მეოთხე თვეს ღმერთქალი იუნონის საპატივცემულოდ ერქვა — იუნიუსი (ივნისი); შემდეგი ექვსი თვის დასახელებები წარმოქმნილნი იყვნენ რიგობითი რიცხვითი სახელისაგან: მეხუთე — კვინტილისი, მეექვსე — სექტილისი, მეშვიდე — სექტემბერი (სექტემბერი), მერვე — ოქტომბერი (ოქტომბერი), მეცხრე — ნოვემბერი (ნოემბერი), მათე — დეცემბერი (დეკემბერი). ორი თვის დამატების შემდეგ მეთერთმეტე თვეს ორპიროვანი მეფის იანუსის საპატივცემულოდ ეწოდა — იანვარიუსი (იანვარი), ხოლო მეთორმეტე თვე იქცა „გაწმენდის“ თვედ — ფებრარიუსი (თებერვალი). ეს თანმიმდევრობა თანდათან დაიხვეწა და ჩამოყალიბდა იმ სახით, რაც დღეს არის¹.

თვეთა სახელები — ერთ-ერთი უძველესი ლექსიკური ფენაა ნებისმიერ ენაში და ასახავს ენის შემქმნელ ხალხთა წარმოდგენას დროის შესახებ. უმეტესად ამ სახელებში დაფიქსირებულია კლიმატური და ბუნებრივი ნიშნები, სასოფლო-სამეურნეო სეზონური სამუშაოები და რელიგიური შეხედულებანი. ასეთები არიან, მაგალითად, თვეთა ძველი სლავური დასახელებანი, რომელნიც სლავურ ენებში დღემდე შემორჩნენ, კერძოდ, უკრაინულსა და ბელორუსულში, ისინი ადასტურებენ ხალხის დიდ ყურადღებას ბუნებრივი მოვლენებისადმი, მაგალითად: Травень, грудень, лютень, жовтень და სხვ. ის, რომ უძველესმა წარმართულმა დასახელებებმა გაუძლეს დროთა გამოცდას და ჩვენამდე მოაღწიეს, ადასტურებს ამ დასახელებების სიზუსტესა და ხალხური ტრადიციების დიდ ძალას.

Январь — сечень, просинец — время рубить (сечь) лес, когда небо чистое, синее (ტყის ჭრისა და ლურჯი ცის თვე).

Февраль — лютый — характеристика по погоде (მკაცრი ამინდის თვე).

Март — березень, сухой — пора пробуждения берез, земля начинает сохнуть (არყის ხის გაღვიძების თვე, მიწის გაშრობის დრო).

Апрель — квітень, цветень — пора цветения (ყვავილობის დრო).

Май — травень — время выроста травы (ბალახის ამოსვლის დრო).

Июнь — червень, изок — золотой (ოქროს თვე).

Июль — липень — цветение липы (ცაცხვის ყვავილობა).

Август — серпень, жнивень — пора жатвы (ნამგლის, მკის დრო).

Сентябрь — вересень, зарев — пора верескового меда, ясные зори (მანანის თაფლის აღების დრო, მოწმენდილი ამინდი).

Октябрь — листопад, жовтень — листопад, пора опадания листвы (ფოთოლცვენა, ფოთლის გაყვითლების დრო).

Ноябрь — листопад (ფოთოლცვენა).

Декабрь — грудень, студень — наступление холодов (სიცივის დასაწყისი)².

ანალოგიური პროცესები მიმდინარეობდა, აგრეთვე, ქართულ ენაში. ქართულ ენაშიც არსებობდა ძველი დასახელებები: იანვარი — აპნისი,

¹ Н. В. Володомонов, Календарь: прошлое, настоящее, будущее, М., 1974, გვ. 16.

² В. Даль, Толковый словарь живого великорусского языка, 1881, т. 1, 1-я часть, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. I, თ. V, „ძველი ქართული წელიწადი“, თბილისი, 1956.

აპანი, თებერვალი — სარწყვისი, მარტი — მირკანი, აპრილი — იგრიკა, მაისი — ვარდობის თვე, აგვისტო — მარიამობის თვე, სექტემბერი — ენკენის თვე, ოქტომბერი — ღვინობის თვე, ნოემბერი — გიორგობის თვე, დეკემბერი — ქრისტეშობის თვე³.

ძველი ქართული სახელწოდებები ზოგი აღმოსავლური წარმომავლობისაა, ზოგი — საკუთრივ ქართული. ისინი ხალხის საქმიანობასთან არიან დაკავშირებულნი, ან ქრისტიანული რელიგიის დამკვიდრებას ასახავენ. არის აშკარად დასავლურ-ლათინური წარმოშობის სახელწოდებებიც, რომლებიც ხალხური ხასიათის სინონიმური სახელწოდებებია (იანვარი, თებერვალი, მარტი, აპრილი). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართველები ძალიან ადრე ეზიარნენ ლათინურ დასახელებებს. ეს ჩანს თუნდაც შუშანიკის წამების ამსახველ ნუსხებში, სადაც ნახმარია „ოქდომბერი“, „ოქტომბერი“.

ქართულში მიღებული ზოგიერთი დასახელება უნდა იყოს აღებული სხვა ენებიდან, ნაწილი კი წარმოადგენს სუფთა ქართულ დასახელებებს. მაგალითად, პირველი თვის დასახელება — იანვარი — აპნისი ძველ ირანულში დაკავშირებულია მდინარის და წყლის სახელთან. იენისი — თიბათვე, თიბისაი — სუფთა ქართული სახელია და აღნიშნავს წელიწადის იმ დროს, როცა იწყებენ თიბვას. მაისი — ვარდობის თვე, ვარდობისაი — სუფთა ქართული დასახელებაა და აღნიშნავს იმდროს, როცა ყვავის ვარდი ან რომელიმე სხვა ყვავილი. ეს მაგალითები გვევლინება იმის დასტურად, რომ თვეთა დასახელებანი დაკავშირებულნი იყვნენ ბუნების მოვლენებთან, რელიგიასთან, სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოებთან. ეს ნათლად ჩანს თუნდაც ისეთი გენეტიკურად განსხვავებული ენების თვეთა სახელწოდებათა მსგავსებიდან, როგორიცაა რუსული და ქართული: თიბათვე — травень, მკათათვე — серпень, жнивень.

ეტყობა, უძველეს დროში თვეთა გამოთვლის მიზნით — უპირატესობა ენიჭებოდა ღამის ციურ მნათობს — მთვარეს. ეს გამოჩნდა სლავურ სიტყვაში «месяц», რომელიც ნიშნავს მთვარეს, აგრეთვე, „30 დღე“ და ქართული „თვე“, რომელიც ძველ საერთო-ქართველურ ენებში ციური მნათობის დასახელებასაც აღნიშნავს. უფრო სწორად, ჯერ ციურ სხეულს აღნიშნავდა, ხოლო შემდეგ — მისი ფაზების განმეორების დროს, დაახლოებით 30 დღე-ღამეს.

როგორც ვხედავთ, ვერბალური აღნიშვნა წელიწადის ისეთი მონაკვეთებისა, როგორიცაა თვეები, თავიდანვე დაკავშირებული იყო ადამიანის საქმიანობასთან და პირობებთან და მხოლოდ მოგვიანებით გამოჩნდა მასში იდეოლოგიური და რელიგიური ხასიათის ელემენტები. ამ მხრივ აღსანიშნავია თვეთა ლათინური დასახელებების ჩამოყალიბების პროცესი და მათში დღეების განთავსება წელიწადის ფარგლებში.

Т. Т. НОДИЯ

К НАИМЕНОВАНИЮ МЕСЯЦЕВ В РУССКОМ И ГРУЗИНСКОМ ЯЗЫКАХ

Резюме

Название месяцев — один из древнейших лексических пластов в любом языке и отражает представления народа — создателя языка — о времени, о дроблении года на более мелкие единицы и связанных

³ იხ. ქ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1951, გვ. 105.

с этими единицами природных явлениях. В основном, в названиях месяцев фиксируются: климатические или погодные характеристики, сельскохозяйственные сезонные работы и религиозные верования, например, Студень Листопад — თიბათვე, მკათათვე, გორგობის თვე.

Со временем в результате контактов языков и культур названия месяцев из одного языка проникают в другой язык, чему очень способствуют общность религиозных убеждений и схожесть трудовой деятельности народов, например, გორგობის თვე — ნოემბერი — Листопад — октябрь.

Славянские народы когда-то имели свои, языческие названия месяцев, которые в силу распространения христианства постепенно заменялись общераспространенными в христианском мире латинскими названиями. Однако, сила народных традиций настолько велика, что древние языческие названия выдержали испытание временем и дошли до нас. Подобные процессы аналогично развивались в русском и грузинском языках, например, официально: январь — народный Лютень, а в украинском остались старые названия: октябрь — жовтень.

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სლავური ენის კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა გ. ციციშვილმა.

ელენე მებრეველი

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი

ტერმინ „ხანბაშურის“ გაგებისათვის

სიტყვა „ხანბაშური“ რამდენიმე წერილობით წყაროშია დამოწმებული. ერთ-ერთი ადრეული წყარო, რომლის დათარიღებაც ხერხდება, არის ათონის ქართველთა მონასტრის „საალაპე წიგნი“. ორწევრა ალაპის (28/148) მეორე წვერის ტექსტში დასახელებულია არსენ მარდუზის ძე თბილელი ხანბაშური: „თუესა იანვარსა : ზ : ალაპი განუწესეთ არსენი მარდუზის ძესა, თფილელსა ხანბაშურსა, ამისთვის აღესრულებოდენ ყოვლითა გულს-მოდგინებითა, ლოცვითა, პანაშუდითა, ანაფორაჲთა და ყოვლითა ნუგეში-ნისცემითა ძმათაჲთა...“¹.

ალაპი დაწერილია ათონის ქართველთა მონასტრის წინამძღვრის პავლეს ხელით, რაც საშუალებას გვაძლევს, განვსაზღვროთ მისი დაწერის დრო (1170—1184 წწ.). ალაპი განწესებული ჩანს არსენ ხანბაშურის გარდაცვალებასთან დაკავშირებით, რადგან მასში განგების სხვა კომპონენტებთან ერთად პანაშვიდის გადახდაც არის შეტანილი, თუმცა არის შემთხვევები, როდესაც საალაპე წიგნში პანაშვიდის განწესება წინასწარ ხდება შემომწირველის სიცოცხლეში საპანაშვიდო ევლოგიის საფუძველზე.

განგება ალაპისა საკმაოდ მდიდრული და საპატიოა, რაც მიუთითებს, რომ არსენ მარდუზის ძე თბილელი ხანბაშური დიდად პატივცემული და დაფასებული პიროვნება ყოფილა.

ალაპში თბილელი ხანბაშური წარმოდგენილია საკუთარი სახელით (არსენ), გვარსახელით (მარდუზის ძე, მარდუზ // მარდას სპარსული სახელი; „შაჰნამეს“ მიხედვით, მარდასი ზოჰაქის მამას ერქვა) და ზედწოდებით — „თბილელი“.

რას უნდა ნიშნავდეს „თბილელი ხანბაშური“? დავიწყით „თბილელით“. იგი შეიძლება იყოს ან სადაურობის მიმანიშნებელი — წარმოშობით „თბილისელი“, ანდა, რაც უფრო სავარაუდოა, თბილელი (თბილისის) მთავარეპისკოპოსის ზედწოდების აღმნიშვნელი. თუ ამ უკანასკნელ ვარიანტს დავუჭერთ მხარს, მაშინ არსენ მარდუზის ძე ყოფილა თბილელი მთავარეპისკოპოსი და „ხანბაშურიც“ — გარკვეული თანამდებობის მქონე პირი. ამ გვარსახელის თბილელი მთავარეპისკოპოსი ჩვენთვის ხელმისაწვდომ წერილობით წყაროებში ჯერჯერობით არ ჩანს.

რაც შეეხება „ხანბაშურს“, აქ გამოიყოფა „ხანბაშ“ — ფუძე (აშკარად აღმოსავლური) და მასზე დართული ქართული სუფიქსი „ური“, იმავე ფუნქციით, რაც „ოთხმიზდურ“-ში (შდრ. „ოთხმიზდი“ — „ოთხმიზდური“)².

ვიდრე „ხანბაშ“-ის მნიშვნელობის გარკვევაზე გადავიდოდეთ, განვიხილოთ ამ სიტყვის ქართულ წერილობით წყაროებში დამოწმების სხვა შემთხვევები.

მეორე წყარო, რომელშიც სიტყვა „ხანბაშურია“ დადასტურებული, არის ქუთაისის ოთხთავის (ქუთ. № 74) ხელნაწერი, შემოსული ხონჭიორის

¹ იხ. აქვე ათონის საალაპე წიგნი და მისი კომენტარი № 148.

² ელ. მებრეველი, სამოხელეო ტერმინები „ჩორორიდი“ და „ოთხმიზდური“, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, თბ., 1996, გვ. 67.

ეკლესიიდან (რაჭა). ნუსხურად შესრულებულ ანდერძში ვკითხულობთ: „...მე, უნდომან და ყოველთა ქრისტიანეთა უნარჩევესმან, ფრიად ცოდვილმან ცუდსახედელმან მწირმან ნიკოლოზ, ძმისა დანიელ ხანბაშურის გაზრდილმან, მოვიგე ჩემითა ნამუშავევითა ხატი მაცხოვრისა მინაფსგან, ყოვლად შემკული თუალმარგალიტითა და მას შინა ძელი ჭეშმარიტი, და მევე დავწერე ჟამსა სიბერისა ჩემისასა ოთხთავი კამართა და ხატითა და ზანდუკითა, ყოვლითურთ სრული და მოვჭედე მინაფთა და თუალითა. და რააცა სიგლახაკისა ჩემისაგან შესაძლებელი იყო, შევაშკვე და აჩავისი რაა საკმარი პრთავს თანა... შევწირე და მოვაკსენე ყოვლად (წმიდისა) ღმრთის-მშობელისა მონასტერსა ჭელიშს, საცსრად ყოველთა ცოდვათა და ბრალთა ჩემთა“³.

ქუთ. № 74 ხელნაწერის ტექსტში დამოწმების გარდა, დანიელ ხანბაშური იხსენიება, აგრეთვე, ამავე ხელნაწერის ყდის მირქმის ხატის მინაწერშიც. წარწერა შესრულებულია ასომთავრულით: „უფალო ღმერთო, მოიკსენე წყალობით ნიკოლოზ სოხასტ[რ]ელი, დანიელის ხანბაშურისა გაზრდილი“. როგორც მკვლევარმა გ. ბოჭორიძემ გაარკვია, ნიკოლოზ სოხასტერელი იგივე ნიკოლოზ მწირია, ქუთაისის ოთხთავის (№ 74) გადამწერი⁴, XI საუკუნის მოღვაწე. თ. ჟორდანიას აზრით, ეს ნიკოლოზი მოხსენიებულია გელათის სახარების თარგმანის (1047—1053 წწ.) მინაწერში, რომელშიც ვკითხულობთ: „მეორედ შეიმოსა კელითა ფრიად ცოდვილის ნიკოლოზ სოხასტრისაჲთა“⁵.

ოთხთავიც და მისი ყდაც საგანგებოდ შეისწავლეს მკვლევრებმა გ. ბოჭორიძემ და მ. ნიკოლეიშვილმა. მათი აზრით, ხელნაწერის ანდერძი და ყდა XI საუკუნეს ეკუთვნის, თვით ხელნაწერი კი XV—XVI საუკუნეებში განახლებულად მიაჩნიათ.

მთავარი ჩვენთვის ის არის, რომ „ხანბაშური“ დამოწმებულია XI საუკუნის მატერიალური კულტურის განსაკუთრებული მნიშვნელობის ძეგლებში (მირქმის ხატი, ხელნაწერი). ამავე დოკუმენტებიდან ჩანს, რომ დანიელ ხანბაშური, თვით მწიგნობარი, მწიგნობართა აღმზრდელიც ყოფილა. ეს გვაფიქრებინებს, რომ „ხანბაშური“ თავისი პროფესიით მონასტრებისა თუ ეკლესიების სამწერლობო კერებთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული.

აქ უნდა გავიხსენოთ ცნობა, რომელიც დაუცავს ერთი ბერძნული ხელნაწერის ქართულ მინაწერს. ათონის ათანასეს ლავრის ბერძნული ხელნაწერების კოლექცია, ისევე როგორც ათონის სხვა მონასტრების ხელნაწერთა კოლექციები, ამჟამად დაცულია პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის Coislin-ის კოლექციაში. ამ კოლექციის № 90 ბერძნული ხელნაწერი XII საუკუნისაა და შეიცავს მაქსიმე აღმსარებლის თხზულებებს. ხელნაწერს ახლავს ქართული მინაწერი. ცნობა ქართული მინაწერის შესახებ მოგვაწოდეს ნინო საყვარელიძემ და ლელა ხოფერიამ.

მოგვყავს ქართული მინაწერის ტექსტი: „ათრვამეტი რვეული მე, დანიელ, წავიტანე და ათორმეტი აქა არს“⁶ (145, ზედა მარცხენა კუთხეში). წარწერა შესრულებულია ასომთავრულით.

³ ქუთაისის ხელნაწერთა აღწერილობა, ოთხთავი № 74 (XV—XVI სს.), I, გვ. 212.

⁴ გ. ბოჭორიძე, რაჭა-ლეჩხუმის ისტორიული ძეგლები და სიძეელები, თბ., 1994, გვ. 87.

⁵ თ. ჟორდანიას, ქრონიკები, I, გვ. 192.

⁶ Catalogue des manuscrits grecs, II, Le Fond Coislin, Coislin 90, p.p. 78 — 79, Par Rob. Devreese.

ამრიგად, მინაწერიდან ვგებულობთ, რომ ბერძნული ხელნაწერის დიდი ნაწილი (18 რვეული) ვინმე ქართველ დანიელს გაუტანია ათანასეს ლავრიდან ივირონში. როგორც ჩანს, ხელნაწერი გატანილი ყოფილა ნაწილ-ნაწილ, ორჯერადად, ჯერ 18 რვეული, შემდეგ კი, ლოგიკურია ვიფიქროთ, დანარჩენი 12 რვეულიც. ხელნაწერი გამოყენების შემდეგ დაუბრუნებულია ისევ ათანასეს ლავრის ბიბლიოთეკაში, რაც იმით დასტურდება, რომ ხელნაწერი Coislin № 90 სრული სახით შეტანილია Coislin კოლექციაში და დაცულია პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ბერძნულ ხელნაწერთა ფონდში.

ცხადია, დანიელი, რომელსაც დაევალა ძვირფასი ბერძნული ხელნაწერის გატანა მონასტრის საჭიროებისათვის ივირონის მწიგნობართა დავალებით, თვით მწიგნობარი და განსწავლული პიროვნება უნდა ყოფილიყო და მას ხელნაწერის გატანის უფლებაც უნდა ჰქონოდა. ჯერჯერობით მასალის სიმცირის გამო ვერ ხერხდება იმის მტკიცება, რომ ეს დანიელიც ხანბაშური იყო.

როგორც უკვე ითქვა, „ხანბაშურის“ პროფესიის ადამიანი უნდა ვეძიოთ ძველი ქართული სკრიპტორიუმების სტრუქტურაში. საინტერესოა, რა ცნობები გვაქვს ჩვენ ამ ძველი სკრიპტორიუმებისა და საგანძურთსაცავების შესახებ X—XI საუკუნეებში.

ცნობები ათონის ქართულ მონასტერში არსებული წიგნთსაცავებისა და საგანძურთსაცავების შესახებ დაუცავს ტ. გაბაშვილს. „მიმოსლეაში“ ვკითხულობთ: „წიგნის საცავსა მონასტრისასა არს ძველი ქართული წიგნი მრავალი“ (და ჩამოთვლილია ზოგიერთი მათგანი)⁷. და კიდევ: „მონასტრისა მის საგანძურსა ძეს მრავალნი ქართველთაგან შემოწირულნი საყდრისა სამკაულნი თუ შესამოსელნი და კვალად ძეს თორნიკეს საჭურველნი: ზური, ჯაჭვი, აბჯარი და კრმალი“⁸.

როგორც ჩანს, ყოველ დიდ მონასტერსა და ეკლესიაში ორი ტიპის საცავი ყოფილა — ხელნაწერთა ბიბლიოთეკა და რელიქვიათა. განძეულობათა, ძვირფას შეწირულობათა შესანახი ადგილი ანუ „საგანძურთ საცავი“, რომელთაც საგანგებო მცველი ჰყავდათ მიჩენილი. ვფიქრობთ, სწორედ ამგვარი საცავის მცველი უნდა ყოფილიყო „ხანბაშური“. რიგ შემთხვევაში ამ ფუნქციებს ითავსებდა მონასტრის წინამძღვარი.

ანალოგიური თანამდებობა არსებობდა დიდ ფეოდალურ სახლებშიც. მაგალითად, ჯოჯიკთა საგვარეულოში. ამასთან დაკავშირებით „იოანესა და ეფთვიმეს ცხორებაში“ ვკითხულობთ: „კუალად მოვიდოდა [ივირონის მონასტერში. — ე. მ.] გვრპელი, ჯოჯიკის მეგანძურთა უხუცესი და მოინათლა, რამეთუ სომეხი იყო და არსენი უწოდეს“⁹.

დაბოლოს, ტერმინი „ხანბაშური“ დამოწმებულია მოქვის გულანში (A-743), სულთა მოსახსენებელში, რომელიც ერთვის მოქვის გულანში შემავალი „მცირე სჯულისკანონის“¹⁰ ერთ-ერთ ნაწილს — „ძეგლისწერაჲ სარწმუნოებისაჲ, რომელი აღწერეს წმიდათა მამათა კოსტანტინეპოლეს

⁷ ტ. გაბაშვილი, მიმოსლეა, თბ., 1956, გვ. 21.

⁸ იქვე, გვ. 22.

⁹ „ცხორება“, § 85, I.

¹⁰ შდრ. ნ. ბერძენიშვილი, ათონის ქართველთა მონასტრის მამასახლისთა ზეობისა და აღაპთა დათარიღების ცდა (გამოუქვეყნებელი ნაშრომი), ფონდი, ნ. ბერძენიშვილი, № 2516, გვ. 319. ხელნაწერის ხარვეზიანობის გამო მოქვის გულანში „მცირე სჯულისკანონი“ სრულად არ არის წარმოდგენილი.

შეკრებულთა წმიდათა ხატთა თაყუანისცემისათვის, რომელი-ესე წარიკითხვის სოფიანშიდას პირველსა კვრიაკესა წმიდათა მარხვათასა¹¹.

ძეგლისწერა მთავრდება მართლმადიდებელ მეფეთა და პატრიარქთა მოსახსენებლით: „[თეო]ფილაქტესი, პოლიექტოსი, ანტონისი და ნიკოლოზისი, მართლმადიდებელთა პატრიარქთა, საუკუნომცა არს საკსენებელი და კურთხევაა მათი“. მოქვის გულანში ამ ტექსტს უშუალოდ აგრძელებს ჩვენთვის საინტერესო ტექსტი: „დავით გარეჯელისა, იოანე, შიო მღვიმელისა, ევაგრესი, არსენისი და არსენისივე ხამბაშურისი (= ხამბაშურისი. — ე. მ.) და არსენი კალიბოსელისა საუკუნომცა არს კსენებაა მათი. დანიელ ხამბაშურისა, ახლისა მის აღმსარებელისა, კვრიკესი, ეფრემისი და ყოველთა მამათა ჩუენთა, რომელთა ილუაწეს მართლმადიდებლობისათვის და სჯულთა საღმრთოთათვის, საუკუნომცა არს კსენებაა და კურთხევაა მათი. გრიგოლ მოქუცლი მთავარეპისკოპოსისა, მწყემსისა მის კეთილისა საუკუნომცა არს კსენებაა ყოველთა მათ ღმერთშემოსილთა მამათა და მართლმადიდებლობისა ქადაგთა“.

ეს ტექსტი მოსახსენებლისა, ბუნებრივია, არ შეიძლება ყოფილიყო „მცირე სჯულისკანონის“ ეფთჳმესეულ თარგმანში. ვინაიდან ამ მოსახსენებელში იხსენიებიან XI ს. ბოლო მეოთხედისა და გვიანდელი მოღვაწეებიც. ყველაზე მნიშვნელოვანი ამ დოკუმენტში ის არის, რომ მართლმადიდებელ მამათა შორის, ბერძენი პატრიარქების შემდეგ, დასახელებულია 13 ასურელ მამათა ერთი ნაწილი — ძირითადად მესვეურთა ჯგუფი: დავით გარეჯელი, იოანე ზედაზნელი, შიო მღვიმელი და მისი მოწაფე ევაგრე. მათ მოსდევს არსენი, საფიქრებელია, არსენ II კათალიკოსი, ამ ჯგუფში შემავალ ასურელ მამათა კიმენური „ცხოვრებების“ ავტორი. ცნობა საინტერესოა იმ თვალსაზრისითაც, რომ XI საუკუნის ქართველის ცნობიერებაში დასახელებული ასურელი მამები და მათი ცხოვრების აღმწერი არსენ კათალიკოსი მიჩნეული არიან მართლმადიდებლობის დამცველ და მქადაგებელ მამებად.

მოსახსენებელი დაყოფილია რამდენიმე ნაკვეთად და თითოეული ნაკვეთი მთავრდება ფორმულით: „საუკუნომცა არს კსენებაა და კურთხევაა მათი“. ჩვენთვის საინტერესო ხამბაშურები (არსენ და დანიელ) იხსენიებიან მეორე და მესამე ნაკვეთებში.

შემოთქმული საფუძველს აცლის სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულ ვარაუდს ასურელი მამების მონოფიზიტობის შესახებ¹². მოსახსენებელს აგრძელებენ შემდეგი მამები: არსენ ხანბაშური, არსენ კალიბოსელი, დანიელ ხანბაშური, კვირიკე და ეფრემი. ამ ჩამონათვალში, როგორც ვხედავთ, ასურელ მამათა გარდა მოხსენიებული არიან XI საუკუნის შავი მთის სკოლის მოღვაწენი — მართლმადიდებლობის დამცველნი: „სჯულიერი მოღვაწე“ არსენ კალიბოსელი (იგივე არსენ იყალთოელი)¹³, ეფრემ მცირე და მისი მოძღვარი, დიდი ბერი კვირიკე. მოსახსენებელში დასახელებულია ორი ხანბაშურიც: არსენი და დანიელი. ეფიქრობთ, არსენ ხანბაშური უნდა იყოს ათონის № 28/148 ალაპში მოხსენიებული არსენ მარდუზის ძე თბილელი ხანბაშური, ხოლო დანიელი ქუთ. № 74 — ოთხთავისა

¹¹ ეს ძეგლისწერა მიუღია კონსტანტინოპოლის ადგილობრივ კრებას, რომელიც მოწვეული იყო 843 წ. — „მცირე სჯულისკანონი“, ელ. გიუნაშვილის გამოცემა. თბ., 1972, გვ. 11.

¹² ე. მეტრეველიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, 2 ტომად, ტ. 1, თბ., 1980, გვ. 157 (სქოლიო).

¹³ ე. გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა, თბ., 1978, გვ. 63, 65, 69, 71.

და მისგან მოცილებული ყდის მირქმის ხატის მინაწერში დასახელებული დანიელ ხანბაშური — ნიკოლოზ სოხასტერელის აღმზრდელი. ესენიც XI საუკუნის მოღვაწენი არიან.

და ბოლოს, უნდა აღვნიშნოთ, რომ მართლმადიდებელ წმ. მამათა ამ სიაში დასახელებულია შავი მთისა და პალესტინის ქართველთა კოლონიის ორი უდიდესი მოღვაწე: კვირიკე, ეფრემის მოძღვარი, დიდი ბერი, და თვით ეფრემ მცირე.

თანამედროვეთა ანდერძებში კვირიკე მოიხსენიება ხან იოანე-კვირიკედ, ხან კვირიკე აღექსანდრიელად, ხან კიდევ აღდგომის ეკლესიის დიაკვნად. მოქვის გულანში იგი მოხსენიებულია მხოლოდ სახელით. აქ კვირიკე და მასთან ერთად ეფრემი მართლმადიდებლობის დამცველ და მქადაგებელ წმინდა მამებად იწოდებიან. ვფიქრობთ, ეს არის კვირიკეს ყველაზე საპატიო წოდება, ხოლო სხვა ზედწოდებები კვირიკეს მოღვაწეობის ამა თუ იმ პერიოდის თანამდებობრივი მდგომარეობის ამსახველი უნდა იყოს.

ზემოთ მოყვანილი მასალა კვლავ სვამს საკითხს ამ ტერმინის მნიშვნელობის შესახებ.

როგორც ზემოთ დავინახეთ, ტერმინ „ხანბაშურის“ ორი ძირითადი ნიშანი გამოიკვეთა: თანამდებობრივად (პროფესიით) იგი საგანძურთა მცველია, ხოლო იდეოლოგიურად მართლმადიდებლობის დამცველი და მქადაგებელი.

იმ ფაქტმა, რომ ყველა ზემოდასახელებული პირი შავი მთისა და პალესტინის ქართველ მოღვაწეებთან არის დაკავშირებული, გვაფიქრებინა, რომ ტერმინ „ხანბაშურის“ ეტიმოლოგია პირველ რიგში სირიულ გარემოშია საძიებელი. ცხადია, ამაზე პასუხი სპეციალისტს უნდა გაეცა და ჩვენც მივმართეთ აკად. კ. წერეთელს. მოგვყავს ტერმინ „ხანბაშურის“ ეტიმოლოგიის შესახებ მის მიერ მოწოდებული ნაკვლევი:

ხ ა ნ ბ ა შ უ რ ი

ხანბაშური ← ხანბაშ უნდა უკავშირდებოდეს სემიტურ *hbs* — ძირს, რომელიც ჩრდ. სემიტურში *hbs* (*hbš*) სახითაა დაცული, ხოლო არაბულში *hbs*-ს სახითაა წარმოდგენილი.

სირიულში: *hbs* — „დაპატიმრება; ჩაკეტვა; შენახვა, დაცვა“ (Payne Smith, *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford, 1976, გვ. 125).

მანდეური: *HBŠ* — იგივე (E. S. Drower — R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford, 1963, გვ. 130).

არაბულში: *hbs* (კანონზომიერი შესატყვისი ჩრდ. სემიტური ძირისა) — „ჩაკეტვა, დაცვა“. აქედან *maḥbis* — „დაცვის ადგილი, საცავი“. (X. K. Баранов, *Арабско-русский словарь*, Москва, 1977, გვ. 153).

სირიულში ცნობილია პროფესიის აღმნიშვნელი სახელების წარმოება *gattāl* ტიპისა (< *gtl* ძირიდან): *ḫbḥ* „დაკვლა“ > *labbāḫā* „ყასაბი“, *ḫyṭ* „კერვა“ > *ḫayyāṭā* „მკერავი“. ამრიგად, *hbs* (*hbš*) ძირიდან („დაცვა“) პროფესიის აღმნიშვნელი სახელი იქნებოდა *ḫabbāš-ā* (ხაბბაშ-ა) „მცველი“. იმავე სირიულში გემინირებული თანხმოვანი *b* (*bb*) დისიმილაციის შედეგად > *nb*: *gabbārā* „გმირი“ > *ganbārā* (C. Brockelmann, *Syrische Grammatik*, Leipzig, 1962, გვ. 41, შენ. 2), ამდენადვე სრულიად დასაშვებია, რომ სირიულში „მცველის“ მნიშვნელობით

habbāšā-ს ნაცვლად (ან გვერდით) იხმარებოდა hanbāšā (ხანბაშ-ა), საიდანაც მოდის ქართულში დადასტურებული ხანბაშ-ური.

კ. წერეთელი

1996. 27. XI.

P. S. შესაძლებელია, ხანბაშ-იდან გვაქვს გვარსახელი ღამბაშიძე, სადაც ბ-ს წინ ნ > მ (რაც ჩვეულებრივი მოვლენაა) (= „მცველის ძე“).

ზღრ. სირ. gabbār-ā > ganbār-ā „გმირი“, აქედან ღამბარ (< gan-bar) > ღამბარაშვილი (= „გმირის შვილი“).

როგორც ვხედავთ, ტერმინი „ხანბაშური“ გვხვდება როგორც ათონის აღაპებში, ასევე აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს (რაჭა) მასალებში.

სამოხელეო ტერმინი „ხანბაშური“ დროთა განმავლობაში საკუთარ სახელად იქცა. შემდეგ კი — გვარსახელად. ამას ადასტურებს ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ მოწოდებული ცნობები მთავარეპისკოპოს დავით ხამბაშიძის (ხემბაშიძის) შესახებ¹⁴. დავით ხამბაშიძე იხსენიება ბეროს თემის ღვთისმშობლის (სვანური ჩჩკლუდი) კარედი ხატის წარწერაში: „ქალწულო, გიხაროდენ (ან გვიოხენი), მომიბოვე მაღლი წინაშე ჩემ და ყოველთა ღმრთისა, დედოფალო ზესკნელთა და ქუეყანისაო, უღირსი ბერი მიოხე, დავით მთავარეპისკოპოსი ხამბაშიძე (ანუ ხემბაშიძე), ძმით ქავთარიტურთ, მ სუანთა სასოო!“

როგორც ექვთიმე თაყაიშვილი აღნიშნავს, „მთავარეპისკოპოსი დავით ხამბაშიძე ანუ ხემბაშიძე ცნობილი არ არის“. მისი აზრით, აქედან უნდა მომდინარეობდეს ახლანდელი გვარი ღამბაშიძე, „რომელთა შორის მღვდლობა, როგორც ეტყობა, ძველთაგან ყოფილა“¹⁵.

Е. П. МЕТРЕВЕЛИ

Академик АН Грузии

ТОЛКОВАНИЕ ТЕРМИНА «ХАНБАШУРИ»

Резюме

Термин «Ханбашури» встречается в грузинских письменных памятниках XI—XII веков.

В научной литературе этот термин толкуется неоднозначно. В данной работе авторы пришли к выводу: «Ханбашури» является производным от сирийского слова «ханбаш» и означает должность хранителя монастырских или церковных хранилищ особо ценных предметов.

«Ханбашури» являлись широкообразованными наставниками церковной братии и защитниками православной веры в пастве.

¹⁴ ე. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმ-სვანეთში — 1910 წ., პარიზი, 1937, გვ. 381.

¹⁵ იქვე, გვ. 382.

მანანა რუსიუშვილი

ანდაზის ლინგვისტური სტატუსის თაობაზე

მიუხედავად იმისა, რომ ანდაზამ დიდი ხანია მიიპყრო მკვლევართა ყურადღება, მისი სერიოზული კვლევა XX ს-ის მეორე ნახევრიდან იწყება და ერთ-ერთი პრობლემა, რომელიც ანდაზის მკვლევართა წინაშე დგას, არის მისი სტატუსი, კერძოდ, მისი ლინგვისტური სტატუსის პრობლემა.

ერთნი თვლიან, რომ ანდაზა ენის ფრაზეოლოგიური ფონდის ერთ-ერთი პლასტია [1], მეორე თვალსაზრისის მიხედვით, ანდაზა არის ენობრივი ნიშანი — ენის იერარქიული სისტემის ერთ-ერთი დონის ერთეული.

განვიხილოთ თითოეული მათგანი ცალ-ცალკე.

I. ფრაზეოლოგიის თეორიაში ანდაზის შესახებ ორი თვალსაზრისი არსებობს. ერთნი [2] თვლიან, რომ თუმცა ანდაზას ახასიათებს ფრაზეოლოგიური ერთეულის (ფ. ე.) რამდენიმე ნიშანი, კერძოდ, ხატოვნება, ფიქსირებული ფორმა, მაგრამ მას აქვს ისეთი ნიშანიც, რომელიც განასხვავებს მათ. კერძოდ ეს არის მათი ფუნქცია — ფ. ე. არის ნომინაციური ფუნქციის მქონე, ხოლო ანდაზას კი — კომუნიკაციური ფუნქცია აქვს.

ზოგიერთი მკვლევარი [1] ანდაზის ხატოვანებასა და ფიქსირებულ ფორმას საკმარისად მიიჩნევს მისთვის ფ. ე. სტატუსის მისანიჭებლად და სხვა ფ. ე. განსხვავებით, რომლებსაც ნომინაციური ფუნქცია აქვთ, ანდაზას კომუნიკაციური ფ. ე. უწოდებს.

ჩვენ ვეთანხმებით იმ მკვლევრებს, რომლებსაც ანდაზა არ შეაქვთ ფრაზეოლოგიური ფონდის შემადგენლობაში იმ მოტივით, რომ ანდაზა კომუნიკაციური ღირებულების ერთეულია. დავუმატებდით რამდენიმე არგუმენტს ამ თვალსაზრისის სასარგებლოდ:

ა) ჩვენი გაგებით, ანდაზა ზოგადრეფერენტული ერთეულია, ხოლო ფ. ე., მისგან განსხვავებით, კონკრეტული რეფერენტი აქვს.

ბ) ფ. ე. სამყაროს რაიმე მოვლენის სენსორულ-ფიზიკური, ზედაპირული შთაბეჭდილების ხატოვანი უზუალიზებული ნომინაციაა, ხოლო ანდაზას კი საფუძვლად უდევს ადამიანის მიერ სამყაროს სიღრმისეული, შინაგანი კანონზომიერების ხატოვანი გააზრება. აქედან გამომდინარე:

გ) თუმცა ანდაზის, ისევე როგორც ფ. ე. სემანტიკურ სტრუქტურაში დევს უზუალური ტროპი, ანდაზის იერარქიული სემანტიკური სტრუქტურების ერთ-ერთ შრეზე ფონად ცნობიერდება არქეტიპული ოპოზიცია, განსხვავებით ფ. ე., რომელსაც ეს თვისება არ ახასიათებს.

დ) ანდაზა, სულ ცოტა, წინადადებაა, ხოლო ფ. ე. შეიძლება ორწევრა ფრაზაც იყოს.

ვფიქრობთ, ზემოთქმული საფუძველს გვაძლევს, დავასკვნათ, რომ ანდაზა არ არის ფ. ე.

II. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, არსებობს თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით ანდაზა არის არა ფ. ე., არამედ, ზოგადად, ენობრივი ნიშანი, ისევე როგორც გამოცანა, ანექდოტი, ზღაპარი, ლეგენდა [3, 4].

რამდენად გამართლებულია ეს თვალსაზრისი?

ანდაზის, როგორც ენობრივი ნიშანზე, მსჯელობის დროს ჯერ უნდა გავარკვიოთ ჩვენი პოზიცია ენის მიმართ, ვდგევართ სოსიურისეული ანუ

სისტემური ენათმეცნიერების ენა/მეტყველების დიქტომიის პოზიციაზე, თუ რ. იაკობსონისეული, ანუ გლობალურ პოზიციაზე, რომლის მიხედვითაც ენა და მეტყველება ერთი გლობალური მოვლენაა [5].

თუ ამ უკანასკნელ პოზიციაზე დავდგებით და ენასა და მეტყველებას ერთიან მოვლენად ჩავთვლით, მაშინ ენობრივი გაუტოლდება სიტყვას — ვერბალურს და დაუპირისპირდება არავერბალურს, ვთქვათ მუსიკალურს ან ფერწერულს. მაგრამ თუ სოსიურის პოზიციას [6] ვუერთგულებთ, ანდაზას ვერ ჩავთვლით ენობრივ ნიშნად, თუნდაც იმიტომ, რომ ანდაზა, ისევე, როგორც ნებისმიერი ტექსტი, ინდივიდუალური მოვლენაა და მას არ ახასიათებს ენობრივი ნიშნის, მისი ელემენტის აუცილებელი თვისება, როგორიცაა მისი საყოველთაოობა, აქედან — სავალდებულობა ანუ სისტემურობა.

აქედან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ ანდაზა არ არის ენობრივი ნიშანი. იგი ჩვენი თვალსაზრისით, ვერბალური ტექსტია, რომელიც, როგორც ნებისმიერი ტექსტი, ენობრივი ერთეულების გარკვეული კომბინირებით იქმნება.

გამოყენებული ლიტერატურა

- ¹ А. В. Купин, Английская фразеология, М., 1970.
- ² Ю. Ю. Авалиани, А. М. Эндрова, Некоторые вопросы современной фразеологии. Проблемы устойчивости и вариативности фразеологических единиц, Тула, 1972, გვ. 110—114.
- ³ ა. კარტოზია, ენა, ტექსტი, თარგმანი, ავტორეფერატ ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 1995.
4. Jolles, Ein fache Formen, Tubinger, 1982.
5. F. de Saussure, Cours de linguistique generale, Paris, 1984.
6. J a c o b s o n R., Language in relation to other communication systems, — in „Linguaggi nella societa e nella tecnica“, Milano, 1970, გვ. 3 — 16.

М. Р. РУСИЕШВИЛИ

О ЛИНГВИСТИЧЕСКОМ СТАТУСЕ ПОСЛОВИЦЫ

Резюме

При всем многообразии существующих взглядов о лингвистическом статусе пословицы в современном языкознании и фольклористике можно выделить две основные точки зрения: 1. Пословица является фразеологической единицей; 2. Пословица является языковым знаком.

На основе исследования пословичных фондов нескольких языков приходим к выводу, что 1. Пословица является ни языковым знаком, ни фразеологической единицей, а вербальным текстом.

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ინგლისური ფილოლოგიის კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიაშვილმა.

მანანა იამანიძე

საქართველო ფრანგულ მოგზაურულ ლიტერატურაში

საფრანგეთის ურთიერთობას აღმოსავლეთის ქვეყნებთან მრავალსაუკუნოვანი ისტორია აქვს. მისი ინტერესების სფერო დროთა განმავლობაში ფართოვდებოდა და იხვეწებოდა. აღმოსავლეთის პოლიტიკური, ეკონომიკური, გეოგრაფიული, ეთნოგრაფიული შესწავლის სურვილმა მრავალი ფრანგი მოგზაური მიიზიდა ამ წარმტაც და ეგზოტიკურ მხარეში.

ისტორიულად ცნობილია, რომ ქვეყნებს შორის კეთილგანწყობილი ურთიერთობა კომერციით იწყებოდა. ამ მხრივ არც საფრანგეთია გამონაკლისი — სავაჭრო კაპიტალის მოზიდვის, სარწმუნოებრივი ქადაგებისა და სხვა მნიშვნელოვანი მიზნების განხორციელებისათვის საფრანგეთის სახელმწიფო აგზავნიდა კომერსანტებსა და მისიონერებს აღმოსავლეთის ქვეყნებისაკენ.

XIII საუკუნიდან ევროპელმა და მათ შორის რამდენიმე ფრანგმა მოგზაურმა გეზი აიღო მონღოლეთისაკენ, რომელიც დამპყრობლური ომების შედეგად დიდი და ძლიერი სახელმწიფო გახდა. მასზე გადიოდა მსოფლიო მნიშვნელობის კომერციული ცენტრების, ინდოეთისა და ჩინეთისაკენ მიმავალი გზა, რომელიც მთავარ სავაჭრო არტერიად იყო ცნობილი. ფრანგი მისიონერი და კომერსანტი ბიზანტიასაც არაერთხელ სწევია. მისი დამხობის შემდეგ, XV საუკუნის მეორე ნახევრიდან საფრანგეთმა ოსმალეთსა და ირანთან მოიწადინა დაახლოება.

მიუხედავად იმისა, რომ ეს ორი ახალგაძლიერებული სახელმწიფო გამუდმებით ან ერთმანეთს ებრძოდნენ, ან მათ ირგვლივ მდებარე ქვეყნებს იპყრობდნენ, საფრანგეთის ლტოლვა აღმოსავლეთისაკენ კომერციული, პოლიტიკური თუ სამხედრო ურთიერთობის მიზნით საუკუნეების მანძილზე გაგრძელდა.

აღმოსავლეთისაკენ მიმავალ მოგზაურებს კავკასიაზეც უნდა გაეცნოთ, რომელიც XIII საუკუნიდან მონღოლების, სპარსელების, თურქებისა და სხვათა ხელში იყო, რაც პერიოდულად აფერხებდა მოძრაობას. საფრანგეთის სავაჭრო კაპიტალის ექსპანსიის დაწყებამ აღმოსავლეთში გააღვივა მისი ინტერესი ამიერკავკასიის მიმართ.

„ამიერკავკასიის გზა, შავი ზღვიდან კასპიის ზღვისაკენ, რიონისა და მტკვრის გადაცურვით, ოდესღაც ერთ-ერთი მთავარი სავაჭრო არტერიათაგანი, აერთებდა ხმელთაშუა ზღვას აღმოსავლეთთან. იგი იმ დროს მეორეხარისხოვან გზად ითვლებოდა. მთავარი სავაჭრო არტერია მაშინ უფრო სამხრეთით, ერზრუმიდან პირდაპირი გზით ტებრიზამდე გადიოდა. XIV საუკუნეში შავ ზღვაზე იტალიური ვაჭრობის განვითარებამ, XV—XVI საუკუნეებში ჩრდილოეთით, ვოლგა-კასპიის გზის აღდგენამ გამოაცოცხლა ამიერკავკასიისა და კასპიის სანაპიროს გასწვრივი გზები, რომლებსაც აერთიანებდა კასპიისპირეთ-კავკასიის ბაზარი. ამ გზების მთავარი პუნქტები იყო: ამიერკავკასიისა — ტფილისი, კასპიისპირეთის — დერბენტი, ხოლო ორივე გზისათვის საკვანძო პუნქტი — შემახა“¹.

¹ Полневков М. А., Европейские путешественники XII—XVIII вв. по Кавказу, Тифлис, 1935, გვ. 9.

სახმელეთო გზა ამ დროისათვის კარგად ორგანიზებული და ათვისებული, მაგრამ ძვირი და რთული იყო. მოგზაურები ძირითადად ვაჭრების ქარავანს მიჰყვებოდნენ. ამიერკავკასიის, გაუთავებელი ომების ტერიტორიის გადალახვისას მათ მრავალი თავდასხმა და ფათერაკი ელოდებოდათ, მაგრამ მათი საერთო მიზანი, მიმართული თავიანთი ქვეყნის სასარგებლოდ, უფრო ძლიერი იყო. ვიდრე მოსალოდნელი უბედურებით გამოწვეული შიში.

აღმოსავლეთის ქვეყნებში მოგზაურობის შესახებ შექმნილ ნაწარმოებთა ერთ-ერთი თემა საქართველოა. ერთ-ერთი იმიტომ, რომ XIII—XVIII საუკუნეებში სახმელეთო, საქარავნო და საზღვაო გზა საშუალებას აძლევდა აღმოსავლეთისაკენ მიმავალ მოგზაურს, გაცნობოდა მრავალ ქვეყანას, მათ შორის საქართველოს. მათი მთავარი დანიშნულების ადგილი იყო მონღოლეთის, ბიზანტიის, ოსმალეთის, ირანისა და სხვა ფრიად აღზევებული სახელმწიფოები. სამწუხაროდ, მოგზაურები ამ ქვეყნების მიღმა, თავიანთი კუთხით ხედავდნენ და აღიქვამდნენ საქართველოს რაობას.

„XIII—XVIII საუკუნეები ყველაზე სასტიკი პერიოდია ქართველი ხალხის ისტორიაში: ზორეზმის მმართველის, ჯალალედინის მიერ დარბეული საქართველო XIII საუკუნის 30-იან წლებში მონღოლებმა დაიპყრეს. XIV საუკუნის ბოლოს ახალი სასტიკი დამპყრობლის თემურ-ლენგის დაუსრულებელმა თავდასხმებმა ქვეყანა დაუძლურა. ამან გამოიწვია ერთიანი საქართველოს სამეფოს რღვევა. 1471 წელს ირანის მრავალრიცხოვანი ჯარი შემოიჭრა საქართველოში. ქვეყანა დაიყო ქართლის, კახეთის, იმერეთის სამეფოებად და სამცხე საათაბაგოდ. XVI საუკუნეში ქართლი იბრძოდა ირანელების, დასავლეთი საქართველო — ოსმალების წინააღმდეგ. 1553 წელს ოსმალეთისა და ირანის დაზავების შედეგად ქართლ-კახეთი და სამცხე-საათაბაგო ირანს ერგო, იმერეთის სამეფო გურიისა და ოდიშის სამთავროებით — ოსმალეთს. XVII საუკუნის დასაწყისში (1614 წ.) შაჰ-აბასი დიდი ლაშქრით წამოვიდა ქართლ-კახეთის დასაპყრობად. დასავლეთ საქართველოს ისევ და ისევ ოსმალები უტევდნენ. 1795 წელს ისედაც განადგურებული საქართველო აღა-მაჰმად ხანმა მიწასთან გაასწორა“².

აღმოსავლეთის ქვეყნებში სხვადასხვა მისიით ჩასული მოგზაური ხედავდა მაჰმადიანურ ქვეყნებს შორის განაწილებულ, მათ ქრისტიანულ რეგიონებად შერაცხულ და დარბეულ საქართველოს. თუ რამდენად შეძლო ფრანგმა მოგზაურმა საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური და სარწმუნოებრივი მდგომარეობის სწორად აღქმა და მისი ობიექტურად აღწერა, ამაზე მათი მოთხრობები მეტყველებენ.

ფრანგ მოგზაურთა უმრავლესობა საქართველოსა და მისი ხალხის მიმართ დიდ სიმპათიას ამჟღავნებს. რთული სოციალურ-პოლიტიკური ვითარების ფონზე ისინი ცდილობენ ჩაწვდნენ საქართველოს აწმყოს და გამოიკვლიონ მისი წარსული. მოგზაურთა შთაბეჭდილებებში საქართველო მოხსენიებულია, როგორც გმირული წარსულის, წარმტაცი ბუნების მქონე ქვეყანა, ლამაზი, შეუპოვარი, კეთილშობილი და ღრმად მორწმუნე ქრისტიანებით დასახლებული.

აღსანიშნავია, რომ XVII—XVIII საუკუნეების ფრანგულ მოგზაურულ ლიტერატურაში საქართველოს შესახებ რაოდენობრივად ბევრად უფრო ნაკლები ნაწარმოებია, ვიდრე მის მეზობელ, მსგავს სოციალურ-პოლიტიკურ მდგომარეობაში მყოფ — სომხეთზე.

² საქართველოს ისტორია, თბილისი, 1980.

იმ ფრანგ მოგზაურთა ნაწერებში, სადაც სომხეთი და სომეხი ხალხი ვრცლად და დეტალურად არის წარმოდგენილი, გასაკვირია, რომ საქართველო იგნორირებულია ან გაკერით არის მოხსენიებული.

ჟან დიუ მონი, პეტის დე ლა კრუა, მიშელ ფებრი, ალექსანდრ დე როდი, ჯაკ ვილოტი, ფილიპ ავრილი, გაბრიელ დე შინონი, რაფაელ დე მანსი, ბარონ დე გურმენინი, ფრანსუა პიკე, ლორან დარვიე, ფრანსუა ბერნიე და სხვა მრავალი მოგზაური დეტალურად აღწერს სპარსეთს, თურქეთს და მათ მიერ დაპყრობილ ქვეყნებსა და ხალხებს. ბევრმა მათგანმა სომხური ენა შეისწავლა, რათა უკეთ გაცნობოდა სომხურ კულტურას, ხელოვნებას, ლიტერატურას და შეემსუბუქებინა ტანჯული სომეხი ხალხისათვის სულიერი, ფიზიკური და სარწმუნოებრივი ტკივილები. მოგზაურთა მოგონებებში ხშირად მადლიერებით არის მოხსენიებული სომეხი (არნო, გასპარი...), რომელიც მასპინძლობს და დაუზარებლად ემსახურება მას მოგზაურობის მანძილზე.

ვუაიაჟისტი, როგორც უწოდებენ მოგზაურს, ცნობილი იყო იგი თუ არა, შორეულ ქვეყანაში მოგზაურობისას ირჩევდა თანმხლებ პირს, რომელიც სამოგზაურო ქვეყანას იცნობდა და იმ ქვეყნის ენას ფლობდა ავად თუ კარგად. თანმხლები პირი სპეციალურად ამ საქმისათვის განსწავლული და მომზადებული იყო. ამ მხრივ, დიდია ლუი XIV-ის სახელმწიფო მინისტრის, მოგზაურობისა და მოგზაურული ლიტერატურის მოამაგის ჟან ბატისტ კოლბერის დამსახურება. ის აგზავნიდა აღმოსავლეთში ყმაწვილებს, ენის შესასწავლად, იქაური ზნე-ჩვეულებებისა და ადათ-წესების ასათვისებლად, რათა შესძლებოდათ მდივან-თარჯიმნებად მუშაობა სხვადასხვა ქვეყანაში.

ცნობილი ფრანგი მკვლევარი ანრი კორდიე თავის შრომაში „გენერალ ბრიუნის თარჯიმანი და ახალგაზრდა ენების სკოლის დასასრული“ აღნიშნავს: „თარჯიმნები, რომლებიც მუშაობდნენ მუსულმანურ სახელმწიფოებში, პირისპირ არიან ელჩსა და ქვეყნის მთავარ ძალებს შორის. ისინი სრულიად დამოუკიდებლად მოქმედებენ პოლიტიკურ, იურიდიულ და კომერციულ საქმეებზე მოლაპარაკებისას“³.

ამ ფუნქციონერ-ინტერპრეტატორებს XVIII საუკუნემდე ეწოდებოდა ტრუშმანი (Truchement). შემდეგ კი დროგმანი (Drogman). მას შეეძლო ყველაფერი: იგი იყო გიდი, მოსამსახურე, დამცველი, მზარეულიც კი. „დროგმანი, როგორც წესი, იყო აღმოსავლელი ქრისტიანი, ძირითადად სომეხი ან ბერძენი, იშვიათად აღმოსავლელი ებრაელი. თავისი პროფესიის გავლენით ისინი თითქოს გაორებული იყვნენ, რწმენით ევროპასთან მიახლოებულნი, კულტურით აზიას ეკუთვნოდნენ“⁴.

თარჯიმნის მედიატორული როლი ზოგჯერ ძალზე უარყოფითად მოქმედებს მოგზაურზე, მის გამოკვლევაზე. არიან მოგზაურები, რომლებიც სიმხდალის, სიზარმაცის ან გულუბრყვილობის გამო მთლიანად ეყრდნობა თარჯიმანს, მის ინფორმაციასა და მოსაზრებას. „გიდ-ინტერპრეტატორის კონტრაქტზე ხელის მოწერისთანავე მოგზაური თავის ბედ-იღბალს მას აბარებს. გასაგებია, რომ მოგზაურთათვის აუცილებელია თარჯიმანი, განსაკუთრებით — ევროპელთათვის, რომლებმაც უფრო ხშირად არ იციან აღმოსავლური ენები. აღმოსავლელი თარჯიმნები, ფუნქციის მიხედვით, ახლოს

³ Henri Cordier, Un interprète du général Brune et la fin de l'Ecole des Jeunes de Langues, Paris, 1911.

⁴ Moussa Sargha, Ecrire le voyage, Paris, 1994, გვ. 102.

დგანან აღმოსავლეთთან, ინტელექტით კი, სამწუხაროდ, ძალზე შორს. დროგმანები განსაკუთრებულ ზემოქმედებას რომანტიკოს მოგზაურებზე ახდენდნენ აღმოსავლეთზე თავიანთი ნაამბობით, რომელიც სიცრუეს უფრო ჰგავს, ვიდრე სინამდვილეს⁵.

მოგზაურები თავიანთ მოგონებებში უკმაყოფილონი არიან თარჯიმანთა მორალური და ინტელექტუალური შესაძლებლობებით და მათ მოიხსენიებენ როგორც მოხეტიალე, გამოუსადეგარ, ლაქლაქა ადამიანებს.

ცნობილი ფრანგი მკვლევარი ჟ. სეარი მოუწოდებს მოგზაურებს ამ მტკივნეული პრობლემის საბოლოო გადაწყვეტისაკენ: „დროგმანი, იგივე თანმხლები პირი, არა მხოლოდ ტექნიკური მთარგმნელია, არამედ უფლებამოსილია შეასრულოს მედიატორის როლი. მიეკუთვნება რა ორ კულტურას, იგი აღვივებს უნდობლობას და ეჭვს ურთიერთობაში... რა ექნათ? ერთხელ და სამუდამოდ უარი უნდა ეთქვას (ტრუმანის) თარჯიმნის პერსონაჟზე და როგორმე თვითონ შეეძლოს ამ მხრივ საკუთარი თავის მომსახურება. დიდი სიამოვნებაა აღმოსავლეთის ქვეყნების ხილვა, მაგრამ, თუ მანძილი ძალზე გრძელი გეჩვენებათ, გამძლეობა არა გაქვთ, თვალი არ გიჭრით და მარცხის გეშინიათ, ჩემი რჩევაა, ნუ გაუდგებით შორეულ გზებს“⁶.

თუ მხედველობაში მივიღებთ აღმოსავლეთის ქვეყნების მღელვარე სოციალურ-პოლიტიკურ ვითარებას, რომელთანაც პირისპირ უწევს მოგზაურს შეხვედრა, არასანდო, არაკომპეტენტური ინტერპრეტატორის თანხლებით, აგრეთვე, იმასაც, რომ არსებობს ცრუ ტიპი მოგზაურისა, რომელიც „რეალობაზე უფრო საკუთარ ფანტაზიას გვთავაზობს, ან ნანახს ამატებს იმას, რაც შეიძლებოდა ენახა“⁷, იოლი ასახსნელია, რატომ არის ფრანგულ მოგზაურულ ლიტერატურაში საქართველოს სახე ზოგჯერ უსიამოვნო და ბუნდოვანი.

ჩვენ მიერ მოკვლეულ ლიტერატურაში, ვფიქრობთ, ბევრი არის საინტერესო როგორც ქართული, ისე ფრანგული მოგზაურული ლიტერატურისათვის.

XIII—XVIII საუკუნის ფრანგმა მოგზაურებმა, რომელთა შორის არიან სხვადასხვა წარმოშობის, პროფესიის, მიზნების, მისწრაფებებისა და გემოვნების ადამიანები, აღწერეს და დაგვიტოვეს ჩვენთვის ძვირფასი მასალები ჩვენი ქვეყნის შესახებ, რომელიც, როგორც მნიშვნელოვანი მოგზაურული ნაწარმოებები, წარმოადგენს მოგზაურული ლიტერატურის ისტორიის ნაწილს.

М. П. ЯМАНИДЗЕ

ГРУЗИЯ ВО ФРАНЦУЗСКОЙ ПУТЕШЕСТВЕННИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Резюме

Французская путешественническая литература берет начало в средних веках. На протяжении этого длительного периода она сумела сохранить до наших дней множество интересных сюжетов о почти

⁵ Encyclopedie Diderot-Almbert, vol. XVII, 1765, გვ. 477.

⁶ J. C e a r d, Voyages et voyageurs à la renaissance, 1988, Paris, გვ. 29.

⁷ იქვე, გვ. 32.

всех странах мира, в результате чего она по сей день имеет огромное количество читателей и последователей.

Среди множества стран, которых коснулась французская путешественническая литература, определенное место принадлежит и Грузии.

Начиная со средних веков и по XVIII век включительно, не утихал интерес Франции к Востоку, представители которой были частыми гостями таких больших стран, как Византия, Монголия, Иран, Османская империя, Индия, Китай и др. По сравнению с этими странами Грузия для западноевропейских путешественников по своему социально-экономическому и политическому положению была менее привлекательна. К этому добавлялись некомпетентность и субъективизм некоторых путешественников и сопровождающих их лиц (драгманов), в результате чего в определенной части повествования некоторых французских путешественников сведения о Грузии представлены в искаженном виде.

Однако среди французских путешественников XVII—XVIII веков есть и такие, которые с большим энтузиазмом и по возможности объективно старались описать эпизоды жизни нашей страны. Эти произведения путешественнической литературы составляют часть истории Грузии.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ქართული ემიგრანტული მწერლობის შემსწავლელი განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა გ. შარაძემ.

რამაზ ჟურდაძე

ხმოვანმონაცვლე ზმნათა ფუძეებისაგან ნაწარმოები სახელები ქართულში *

ენის ლექსიკურ ფონდში გარკვეული ადგილი უჭირავს ნაზმნარ სახელებს. ნაზმნარია ყოველი სახელი, რომელმაც ზმნის ფუნქციები დაკარგა და სახელად იქცა. ამ სახელთა შესწავლას კარგა ხნის ისტორია აქვს.

ცნობილია, რომ ი ხმოვნის შემცველ სახელთა ერთი ჯგუფი ფუძედრეკად ზმნათა დერივატებს წარმოადგენს¹. ასეთებია, მაგალითად: ბზიკი, კვნიტი, ლხინი, მზირი, ცქვიტი, ჩხირი და სხვ.

სპეციალური ლიტერატურიდან ცნობილია აგრეთვე, რომ ქართულში შესაძლებელია ნაზმნარი სახელის წარმოება როგორც პირველი, ასევე მეორე სერიის ფუძისაგან².

ხმოვანმონაცვლე ზმნური ფორმები ნაზმნარი სახელის წარმოებისას საინტერესო ვითარებას გვიჩვენებენ.

ქვემოთ ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიხედვით წარმოვადგენთ ხმოვანმონაცვლე ზმნათაგან მომდინარე სახელებს, რომელთა ფუძეში ვხვდებით რიგ შემთხვევაში ე, რიგ შემთხვევაში ი და ზოგჯერ ა ხმოვნებს.

ა) სახელები, რომლებიც ფუძედ ხმოვანმონაცვლე ზმნათა პირველი სერიის თემას (ე ხმოვნიან ფუძეს) იყენებენ:

ბ ღ ე ნ ძ - ი.

ბ რ ძ მ ე დ - ი.

ბ რ ჯ ე ნ - ი — საბრჯენი, სამაგრი, კრონშტეინი.

დ ე ნ - ი.

ზ ნ ე ქ - ი, წ ი ნ ზ ნ ე ქ - ი, უ კ უ ზ ნ ე ქ - ი.

ფ ხ ე კ - ი — (იმერ., რაჭ., ლეჩხ.) იგივეა, რაც ფხაკო — ხრიოკი ფერდობი, შდრ.: ფხნეკ-ი (რაჭ.) ნიაღვრისაგან ჩამონგრეული და ჩამორეცხილი ადგილი.

შ ხ ე ფ - ი.

შ ხ ე პ - ი.

წ ვ დ ე ნ - ი — (ლეჩხ.) „ფანჯრის გვერდის ან ზოგიერთი ქვის სვეტის გვერდის ერთ-ერთი მთლიანი ქვა“.

წ ნ ე ხ - ი.

წ ყ ვ ე ტ - ი — (სპორტ.) სხეულის ან ხელების სწრაფი მოძრაობა, წყვეტება.

ხ ვ რ ე ტ - ი.

* წაითხულია მოხსენებად XII რესპუბლიკურ დიალექტოლოგიურ სამეცნიერო სესიაზე 21. XI. 1991 წ. (იხ. თეზისები, თბ., 1991).

¹ ვ. თოფურიძე, ფუძედრეკად ზმნათა სუფიქსაციისათვის, თსუ შრომები, III, 1936, გვ. 232; თ. გამყრელიძე, გ. მაქავარიანი, სონანტთა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში, თბ., 1965, გვ. 312.

² ბ. ქორბენაძე, ქართული ზმნის ფორმობრივი და ფუნქციური ანალიზის პრინციპები, თბ., 1980, გვ. 145—149.

ხმოვანმონაცვლე ზმნათა პირველი სერიის თემა გვხვდება -ია სუფიქსით ნაწარმოებ სახელებშიც:

ბ დ ე ნ ძ ი ა.

რ ქ ე ნ ი ა.

ტ ე ლ ე პ ი ა.

ფ რ ე ნ ი ა.

ღ რ ე ნ ი ა.

წ ყ ე ნ ი ა.

ჭ ყ ე ტ ი ა.

ასევეა -ელა სუფიქსით ნაწარმოებ ზოგ სახელშიც:

ღ რ ე ც ე ლ ა (ქართლ.) კისერმოქცეული.

შ რ ე ტ ე ლ ა — ცხვრის ძუძუს ავადმყოფობაა — უსივდება და აღარ იწველის (შდრ.: მაშრატელა).

ჭ ყ ე ტ ე ლ ა.

ხ ვ რ ე ტ ე ლ ა — (ტექნ.) ხელის ბურღი მცირე ნახვრეტების გასაბურღად. გვხვდება -უსა სუფიქსით გაფორმებული სახელიც:

ხ ე ლ ე პ უ ს ა — (ერწ.) თავმოპარსული ადამიანი, თავხოტორა. ეს სახელი უნდა მომდინარეობდეს ხვლებს (გახვლიბა, გაუხვლეპია) ზმნისაგან, რაც ფოთლის ან წვრილ-წვრილი შტოების ხელის გასმით გაცლას ნიშნავს.

ბ) სახელები, რომლებიც ფუძედ ხმოვანმონაცვლე ზმნათა მეორე სერიის თემას (ი ხმოვნიან ფუძეს) იყენებენ:

ბ ზ ი კ - ი.

დ ვ რ ი ნ - ი. ამ სახელს რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს: 1. საპენტი ღარი, 2. საპენტი ღარის მიერ გამოცემული ხმა; საერთოდ კი დ ვ რ ი ნ ი დაბალი მეორე ბანის აღმნიშვნელია. დვრინვა ნიშნავს დაბალი ბოხი ხმით მღერას, გალობას, გადატანით კი — ლულუნს. ეს ზმნა უმთავრესად ი ხმოვნიანი ფუძით იხმარება (დვრინავს, დვრინვა). თუმცა დიალექტებში ე ხმოვნიანი ფუძეც გვხვდება: ი დ ვ რ ე ნ ს (იდვრინა, უდვრენია) (ფშ.) ნიშნავს ილულუნებს: „ახლა ეგენიც (მტრედის ხუნდები) უნდა დაიზარდნენ. და იფრინონ, იდვრინონ ამ ჭალაში“ (ვაყა). ამ ზმნის მნიშვნელობა შეცვლილია შემდეგ ქიზიყურ გამოთქმაში: ყ უ რ ს ი დ ვ რ ე ნ ს — ვითომ არ ესმის, არ ეყურება, ყურს იყრუებს.

კ ე ნ ი ტ - ი — ეს არის შაქრის ან მარილის პატარა ნატეხები, იგივეა, რაც კენიწი. ე რ თ ი კ ე ნ ი ტ ი — ერთი ბეწვა.

კ რ ი ჭ - ი. ამ სიტყვასთან დაკავშირებით, რომელიც აღნიშნავს ზე-ვითა და ქვევითა ყბას ერთად, პირს. საინტერესოა სიტყვა ი კ რ ი ჭ ი, რაც გამოცანაშია ნახმარი და ნიშნავს კბილს. ამავე გამოცანაში გვხვდება სიტყვა ი ჭ ყ ი ტ ი, რაც აგრეთვე ხმოვანმონაცვლე ზმნისაგან მომდინარეობს და თვალს ნიშნავს: „ბოძი, ბოძი, ბოძანდარი, ზედ გუდა და ზედადგარი, ზედ ი კ რ ი ჭ ი, ზედ ი ჭ ყ ი ტ ი, ზედ იალბუზის მთა არი“ (გამოცანა: ადამიანი).

ლ ხ ი ნ - ი.

მ ზ ი რ - ი — ძვ. დამზვერავე, მოთვალთვალე, მსტოვარი, ჯაშუში.

ს ვ რ ი მ - ი — (მთიულ.) მსხვილად დანაყილი მარილი.

ფ შ ი კ - ი — გაფშეკილი, ცუდად გამხმარი (საბა). „მოუდრეკავი“ (დ. ჩუბ.).

ღ რ ი ნ - ი.

ჩ ი ნ - ი.

ჩ ლ ი გ - ი — „ენა ლასზე მოუბარი“ (საბა) — ენამოჩლექილი.

ც ქ ვ ი ტ - ი. ეს სიტყვა ჩვეულებრივ მარდს, მკვირცხლს ნიშნავს. მაგრამ ქართულში ძალზე სუსხიანი დილის აღმნიშვნელადაც იხმარება. ც ქ ვ ი ტ ი გვხვდება კომპოზიტებშიც: ყ უ რ ც ქ ვ ი ტ ი, ფ რ თ ა - ც ქ ვ ი ტ ი.

ჭ ვ რ ი ტ - ი — ორი მნიშვნელობით გვხვდება: 1. „თვალი ელამი, მარდი“ (დ. ჩუბ.), 2. ტექნ. ჭუჭრუტანა, ნახვრეტი.

ჭ ი რ - ი.

ჭ ყ ი ბ - ი — (გურ.) ნედლი, ჭყინტი. ჭყლინტი იგივეა, რაც ჭყინტი, ჭყინტლი: 1. ნედლი, უნდილი, თოთო (უმწიფარი) ნაყოფი. 2. ახლად ამოყვანილი ჯერ გაუფუებელი (ყველი).

ხ ვ რ ი ნ - ი.

ი ხმოვნთან ფუძეს შეიძლება ერთვოდეს -ა სუფიქსი:

კ რ ი ჭ ა.

კ უ დ ა ბ ზ ი კ ა.

ყ უ რ ც ქ ვ ი ტ ა.

წ მ ი დ ა (წ მ ი ნ დ ა).

ამ ტიპის ზოგი სახელი -ე სუფიქსიანია:

ჭ ვ რ ი ტ - ე — ვიწრო სიგრძივი ჭუჭრუტანა.

ხ ვ რ ი ტ - ე — (ტექნ.) დაფარული, გარედან უხილავი სიცარიელე ლითონის სხმულში.

ასეთ სახელებში გვხვდება აგრეთვე (იშვიათად) -ინა, -ილა, -ილო სუფიქსებიც:

ტ ვ ლ ი პ ი ნ ა.

ც ქ ვ ი ტ ი ნ ა.

ჭ ვ რ ი ტ ი ლ ო — ნიშნავს ჭუჭრუტანას, ნახვრეტს. შდრ.: (იმერ.) ჭ ვ რ ი ტ ი მ ა ლ ი და ჭ ვ რ ი ტ ი მ ა ნ ი — ნახვრეტი, ჭვრიტილო.

ჭ ვ რ ი ტ ი ნ ა — მცირე სარკმელი (დ. ჩუბ.).

ხ ვ რ ი ტ ი ლ ა — (რაჭ.) ნახვრეტი, ჭუჭრუტანა.

გ) სახელები, რომლებიც ფუძეში ა ხმოვანს წარმოგვიდგენენ:

შ რ ა ტ - ი.

შ ხ ა პ - ი — ჩვეულებრივ აღნიშნავს მოწყობილობას, რაც სითხეს (წყალს) ხშირ წვეთებად (შხეფებად) ასხამს; საბას განმარტებით კი ჩქარ წვიმას ნიშნავს, შდრ.: შხაპუნა წვიმა.

ჭ ყ ა პ - ი — ჩვეულებრივ თოვლ-ჭყაპს, გამდნარი თოვლისაგან ან წვიმისაგან დაყენებულ ტბორს ნიშნავს. აჭარულში ჭყინტის, ქორფას, ჩვილის აღმნიშვნელადაც გვხვდება.

ზოგი ასეთი სახელი ამა თუ იმ სუფიქსსაც დაირთავს:

ფ ხ ა კ ო — ხრიოკი ფერდობი; ფ ხ ა კ ე იგივეა, რაც ფხაკო და რაც ფ ხ ე კ ი — ხრიოკი ფერდობი.

ჭ ყ ა პ უ რ ტ ი — მუწუკია ერთგვარი; ჯერ წყალი ჩადგება და მერე დაჩირქდება.

ჭ ყ ა პ უ რ ტ ა — წყალ-წყალა უღონო სასმელი. ჭყაპურტა ვაზის ჯიშია.

დ) დასტურდება ხმოვანმონაცვლე ზმნათაგან ნაწარმოები შემოკლებული ფორმები ბოლოკიდური ე ხმოვნით:

ა მ წ ე — (ტექნ.) სიმძიმეთა ასაწევი მექანიზმი — ამწევი.

შ ე მ წ ე — მშველელი, დამხმარე.

ჯ ღ რ ე — დანჯღრეული რამ.

ამრიგად, ხმოვანმონაცვლე ზმნათა ფორმებისაგან მომდინარე სახელები შეგვიძლია ძირითადად შემდეგნაირად დავაჯგუფოთ:

1. წნეხი ტიპის სახელები, რომლებიც ფუძედ იყენებენ პირველი სერიის ე ხმოვნიან თემას.
2. ბზიკი ტიპის სახელები, რომლებიც ფუძედ იყენებენ მეორე სერიის ი ხმოვნიან თემას.
3. შხაპი ტიპის სახელები ფუძეში ა ხმოვნით.
4. შემწე ტიპის სახელები შემოკლებული ფორმით და ბოლოკიდური -ე სუფიქსით.

Р. Ш. КУРДАДЗЕ

ОТГЛАГОЛНЫЕ СУЩЕСТВИТЕЛЬНЫЕ, ОБРАЗОВАННЫЕ ОТ ОСНОВ ГЛАГОЛОВ С ЧЕРЕДУЮЩИМИСЯ ГЛАСНЫМИ В ГРУЗИНСКОМ ЯЗЫКЕ

Резюме

В работе рассмотрены отглагольные существительные грузинского языка, образованные от основ глаголов с чередующимися гласными.

Выделены следующие группы:

1. Имена существительные типа წნეხი «*snexi*» (пресс), в качестве основы которых выступает тема первой серии с гласной фонемой ე «*e*» (*e*);
2. Имена существительные типа ბზიკი «*bziki*» (оса), в качестве основы которых выступает тема второй серии с гласной фонемой ი «*i*» (*i*);
3. Основы типа შხაპი «*shapi*» (душ) с гласной фонемой ა «*a*» (*a*);
4. Основы типа შემწე «*shemce*» (помощник) с сокращенной формой и с суффиксом -ე «*-e*» (*-e*).

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ახალი ქართული ენის კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიამ.

ნანა ზენგელაია

„თითქმის“, „ლამის“, „კინალამ“ სიტყვების
სემანტიკური დახასიათება

ნაშრომი წარმოადგენს „თითქმის“, „ლამის“, „კინალამ“ სიტყვების სემანტიკური დახასიათების, ანუ ამ სიტყვების სხვადასხვა შემადგენელი მნიშვნელობის ექსპლიციტური დახასიათების ცდას.

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი გვაწოდის თითქმის, ლამის, კინალამ სიტყვების მნიშვნელობათა ძალიან მსგავს განსაზღვრებას და სინონიმებად წარმოგვიდგენს მათ:

1. თითქმის — ზმნისართი — ისე ან იმდენი, რომ ცოტალა აკლდეს, ლამის, კინალამ (შემდეგ მოყვანილია მაგალითები).
2. ლამის — ნაწილაკი — ცოტალა აკლია, რომ..., სულ ცოტაც და..., თითქმის, კინალამ (შემდეგ მაგალითებია).
3. კინალამ — ზმნისართი — ცოტალა აკლდა, თითქმის, ლამის (მაგალითები).

ეს სიტყვები მართლაც სინონიმურია, მაგრამ აშკარაა, რომ განმარტებითი ლექსიკონის მიერ მოწოდებული დახასიათება არ არის საკმარისი და ვერაფრით დაეხმარება ქართულის შემსწავლელ ადამიანს მათ სწორ ხმარებაში. ოდნავი დაკვირვებაც შეგვაშინევენებს ამ სიტყვებს შორის არსებულ სემანტიკურ განსხვავებებს¹. ამდენად, მიზანშეწონილია, უფრო წვრილად წარმოვადგინოთ ამ სიტყვათა მნიშვნელობების დახასიათება.

ი. აპრესიანის საერთო ხელმძღვანელობით გამოსულ რუსული ენის სინონიმთა განმარტებით ლექსიკონში (1997 წ.) ვკითხულობთ, რომ ენობრივი ერთეულის მნიშვნელობის ექსპლიკაციის — ასე ვთქვათ, მნიშვნელობების „სააშკარაოზე გამოტანის“ — დროს გასათვალისწინებელია ყოველ შემთხვევაში ხუთი სემანტიკური მახასიათებელი მაინც (2, XXXII). ამასთან, ყოველთვის არ არის აუცილებელი, რომ ხუთივე სემანტიკური მახასიათებელი წარმოდგენილი იყოს ყველა ენობრივი ერთეულის დახასიათებისას.

სემანტიკურ მახასიათებელთა ტიპებია:

1. ასერციული მნიშვნელობა, რომელიც არის მტკიცებისა და უარყოფის ექსპლიციტური (ანუ აშკარად გამოხატული) წარმოდგენა. მაგ., ვანო სტუდენტია; ვანო სტუდენტი არ არის.

2. სემანტიკური მნიშვნელობის მეორე ტიპად ხსენებულ ლექსიკონში გამოყოფილია პრესუპოზიციული მნიშვნელობა, რომელზეც, როგორც ცნობილია, არ მოქმედებს უარყოფა, აგრეთვე, არც ზომისა და ხარისხის აღ-

¹ ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მიმართ კიდევ ერთი პრეტენზია გვაქვს: სიტყვები „თითქმის“, და „კინალამ“ განსაზღვრულია როგორც ზმნისართები, ხოლო „ლამის“ — როგორც ნაწილაკი. სიტყვა „კინალამ“, როგორც ვიცით, მართლაც ერთის მხოლოდ ზმნის, რაც ვერ ითქმის სიტყვაზე „თითქმის“. წინადადებაში იგი მეტყველების სხვა ნაწილებსაც დაერთვის — ეს, ნაწილობრივ, ლექსიკონშივე მოყვანილი მაგალითებიდანაც ჩანს. მართალია, არასრულმნიშვნელობიან სიტყვათა მეტყველების ნაწილებისადმი მიკუთვნება ან მათი სინტაქსური პოტენციის განსაზღვრა ვერ ხერხდება ისე მარტივად, როგორც სრულმნიშვნელობიანი სიტყვებისათვის, მაგრამ ლექსიკონში დაშვებული ლათსუსი მაინც აშკარაა. გათვალისწინებული უნდა იყოს ის მონაცემები მაინც, რომლებიც ერთი შეხედვითაც შეიძლება.

მნიშვნელი სიტყვებისა და მოდალობის შემოტანა გამონათქვამში. ჩვენ ვამჯობინეთ პირველი მახასიათებლისათვის გვეწოდებინა „ექსპლიციტური მნიშვნელობა“, ე. ი. აშკარად, ფორმალურად გამოხატული მნიშვნელობა, ხოლო მეორე მახასიათებლისათვის — „იმპლიციტური მნიშვნელობა“, ანუ ისეთი, რომელიც არ არის აშკარა ფორმით გამოხატული გამონათქვამში. მიუხედავად ფორმალური გამოხატულების არ ქონისა, იმპლიციტური მნიშვნელობა სრულიად ცალსახად გაიგება მოსაუბრეების მიერ. პრესუპოზიცია არის იმპლიციტური მნიშვნელობის მხოლოდ ერთი სახე. შესაბამის მაგალითად რუსული ენის სინონიმთა განმარტებით ლექსიკონში მოყვანილია ზმნა „იღლება“-ს პრესუპოზიციული მნიშვნელობა — მუშაობს, შრომობს. „არ იღლება“ იმავე პრესუპოზიციული მნიშვნელობის მქონეა: არ იღლება, მაგრამ შრომობს. „ძალიან იღლება“, „შეიძლება დაიღლოს“ ფრაზებში ეს პრესუპოზიციული მნიშვნელობა არ იცვლება.

3. შემდეგი სემანტიკური მახასიათებელია ე. წ. „მოდალური ჩარჩო“, ანუ მოლაპარაკის მიერ (იშვიათად — მსმენელის მიერ) შეტყობინების შეფასება. მოდალობა შეიძლება გამოხატული იყოს ექსპლიციტურადაც და იმპლიციტურადაც.

4. ე. წ. „დაკვირვების პოზიცია“ — შეტყობინების მიმართ მოლაპარაკის გარე ან შიდა პოზიცია. ცხადია, ყოველი მოლაპარაკე ამავე დროს დამკვირვებელიც არის, მაგრამ ზოგჯერ დამკვირვებლის პოზიცია ენობრივი ერთეულის მნიშვნელობის ნაწილი ხდება. გარე დამკვირვებელი მთელს ვითარებას გარედან აფასებს, ხოლო შიდა დამკვირვებელი გარკვეულად შიგნიდან მონაწილეობს სიტუაციაში. „მერცხლის ბუდედ რაღაც მოჩანს“ — აქ ცხადია მოლაპარაკის გარე პოზიცია. „სახლში თბილა“ — ცხადია პოზიცია შიგნიდან, და სხვა.

5. მოტივაცია — მოქმედების შესრულების მიზანი.

როგორც ვნახავთ, ამ სემანტიკურ მახასიათებელთაგან ზოგი კარგად გამოგვადგება ამორჩეულ სიტყვათა დასახასიათებლად.

ახლა მივუბრუნდეთ სიტყვებს „თითქმის“, „ლამის“, „კინალამ“. რამდენადაც სხვა არასრულმნიშვნელობიანი სიტყვების მსგავსად ესენი არ წარმოადგენენ ნიშნებს, ე. ი. არ ასახელებენ, არ აღნიშნავენ ენის გარეთ მყოფ ობიექტებს, ამ სიტყვების განმარტება ლექსიკონში ვერ ხერხდება ისეთი სახით, როგორც ეს სრულმნიშვნელობიანი სიტყვების განსაზღვრების შემთხვევაში ხდება. მათი მნიშვნელობის დასახასიათებლად მოცემულია ხოლმე ის კონტექსტი, რომელშიც იხმარება სიტყვა. მათი მნიშვნელობა გამოიკვეთება გამონათქვამში ხმარების დროს. რუსული ენის სინონიმთა ლექსიკონში ვკითხულობთ, რომ „მრავალი ასეთი სიტყვის — საუბარი ეხება ძირითადად ნაწილაკებსა და ზმნიზედებს — მნიშვნელობა პრესუპოზიციულია და არა ასერციული“ (2, XXVIII). ვფიქრობ, რომ არასრულმნიშვნელობიან სიტყვათა სემანტიკა, ისევე, როგორც სრულმნიშვნელობიან სიტყვათა სემანტიკა, იქმნება ექსპლიციტური და, აგრეთვე, იმპლიციტური სახის მნიშვნელობათაგან. ჩვენ მიერ არჩეულ სიტყვათა მაგალითზე ვნახავთ, თუ როგორ შეიძლება ერთმანეთისაგან ექსპლიციტური და იმპლიციტური მნიშვნელობების გამოცალკევება. ვფიქრობ, რომ ის მნიშვნელობა, რომელიც მოცემულია ამ სიტყვებისათვის ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში, არის სწორედ მათი ექსპლიციტური მნიშვნელობა, კერძოდ: სამივე სიტყვა გამოხატავს ზმნით გადმოცემული მოქმედების არშესრულებას, ან ვითარებისა ან თვისების არასრულობას.

კირილე კინალამ ხმაღს წამოეგო (კლდიაშვ.) — რეალურად არ წამოგებულა.

მიდიოდა, თითქმის მირბოდა (მ. ჯავ.) — ფაქტობრივად არ მირბოდა.

ლამის სისხლი გამიჩერდეს სიცხისაგან დაბერილ ძარღვებში (დ. ჯავ.) — ფაქტობრივად არ მიჩერდება სისხლი.

საკმარისია ამ წინადადებებიდან ამოვიღოთ ჩვენი სიტყვები, რომ მათში დასახელებული ყველა მოქმედება რეალურად შესრულებულ მოქმედებად წარმოგვიდგეს — წინადადებებიდან ამოდის უარყოფა. მაშასადამე, უარყოფა არის ამ სიტყვების ექსპლიციტური მნიშვნელობა.

ცალ-ცალკე განვიხილოთ ამ სიტყვების კერძო სემანტიკური მახასიათებლები და მათი სემანტიკური თანახმარების ზოგი თავისებურება.

„თითქმის“ სიტყვის მნიშვნელობა გადმოგვცემს გამონათქვამში ასახული პროცესის, ვითარების, თვისების, რაოდენობის, სიმრავლის არასრულობას, არ დამთავრებას, რაოდენობრივ არასაკმაობას.

მაგალითად:

თითქმის ააშენა, თითქმის შელება, თითქმის გაწმინდა; მზე თითქმის ამოვიდა.

თითქმის მზადაა, თითქმის სავსეა, თითქმის გაკეთებულია.

თითქმის სწორია, თითქმის ჯანმრთელია, თითქმის მრგვალია.

თითქმის ათია, თითქმის ჩემია, თითქმის არაფერია.

უარყოფით წინადადებებში: თითქმის არ იძვრის (არ იძროდა), თითქმის არ ჩანს (არ ჩანდა) არ გამოჩენილა... თითქმის არ სძინებია, თითქმის არ უმეცადინია და სხვა.

„თითქმის“ სიტყვის კერძო იმპლიციტური მნიშვნელობებია:

1. მოქმედების ან პროცესის გადმოცემის დროს „თითქმის“ ხშირად გულისხმობს სულიერი სუბიექტის გარკვეულ გაცნობიერებულ ცდას, გარკვეულ შრომას მოქმედების დასრულებისათვის, მაგრამ მოქმედება ბოლომდე არ არის მიყვანილი. „კაცმა თითქმის შელება ფანჯარა“ ნიშნავს, რომ ღება, ეცადა, მაგრამ ბოლომდე არ შეუღებავს.

2. დაუსრულებელი ან ნაკლული მოქმედება ან ვითარება შეიძლება დასრულდეს ან დასახელებული თვისება შეიძლება ბოლომდე შეივსოს, „თითქმის დასრულებული“ ნიშნავს: კიდევ დამატებითი ძალისხმევაც და ნაშრომიც დასრულდება; ვიღაც თუ დაემატა, სწორედ ათი მსმენელი გეყოლება; ოდნავ თუ კიდევ ჩაასწორებ, წრე მთლად მრგვალი იქნება და ა. შ.

ამდენად, „თითქმის“ სიტყვიანი ფრაზა გულისხმობს მოქმედებისა და თვისების ხარისხის ბოლომდე მიყვანის, დასრულების შესაძლებლობას.

3. მოქმედების, ვითარების, თვისების სისრულის შეფასება ხდება გარედან — მოლაპარაკის პოზიცია არის გარე პოზიცია: ეუყურებ ნაშენებს და ვხედავ, რომ არ არის ბოლომდე აშენებული, არ არის შენობა დამთავრებული; ვითვლი და ვხედავ, რომ არ არის ათი კაცი მოსული; წრეხაზი არ არის მთლად მრგვალი — მე ხომ ვიცი, რას ნიშნავს „მთლად მრგვალი“. ასეთი გარე ორიენტაციის გამო „თითქმის“ სიტყვას ერთგვარი ობიექტურობა შეაქვს გამონათქვამში.

4. მნიშვნელობის მოდალობის თვალსაზრისით, ანუ მოლაპარაკის დამოკიდებულების თვალსაზრისით, „თითქმის“ სიტყვიან ფრაზაში წარმოდგენილია ნეიტრალური დამოკიდებულება მოქმედების, ვითარებისა თუ თვისებისადმი. სასიამოვნოა თუ უსიამოვნო ფაქტი, ამას წყვეტს გამონა-

თქვამის სხვა შემადგენელთა სემანტიკა და სამეტყველო აქტის (ლოკუციის) პრაგმატული ვითარება:

იმ ერთმა დღემ თითქმის დამაბერა — „დაბერება“ ნეგატიურია თავისთავად.

ნინოს წუხელაც თითქმის არ სძინებია — ნეიტრალურია ან სუსტად უარყოფითი.

ორივენი თითქმის გაიქცნენ ერთმანეთისაკენ — თავისთავად დადებითია.

სახლი თითქმის გაუმართა — დადებითია, და სხვა.

ამ იმპლიციტურ მახასიათებლებს ერთგვარად შეაფასებს „თითქმის“ სიტყვის სემანტიკური თანახმარების ასპექტების შესწავლა. „თითქმის“ იხმარება უმეტესად:

დინამიკურ ზმნებთან, რომლებიც გამოხატავენ შემოსაზღვრულ პროცესს; „თითქმის“ ისეთ თვისებას ან რაოდენობას ახასიათებს, რომელიც, ერთი მხრივ, პროცესია ან რაოდენობრივი ცვლილების შედეგი, ხოლო, მეორე მხრივ, ისეთი, რომელიც ყოველთვის შეიძლება დასრულდეს. მაშასადამე, „თითქმის“ არ იხმარება ე. წ. რაოდენობრივად შემოუსაზღვრელი პროცესის აღმნიშვნელ სიტყვებთან, ანუ ისეთ შემთხვევებში, როდესაც თვისების ან პროცესის ხარისხი არ არის რაოდენობრივად გარკვეული. მაგ., არ იხმარება „თითქმის ტკბილია“, მაგრამ დასაშვებია „თითქმის მრგვალია“. „თითქმის ტკბილი“ არ იხმარება, რადგანაც არ არსებობს რაოდენობრივი ცვლილება ისეთი, როდესაც ვიტყვით, რომ თითქმის ტკბილიდან ნამცხვარი ტკბილ ნამცხვრად გადაიქცა; მაგრამ, თუ ამ თვისებას კონტექსტი დაუსვამს ზღვარს, ანუ ექსპლიციტურად იქნება მინიშნებული, თუ რა თვისობრიობაა მისაღწევი, მაშინ შესაძლებელია ვთქვათ: „ეს ნამცხვარი თითქმის ისეთივე ტკბილია, როგორც შენი მურაბა“.

შესაბამისად გვსვდება: „თითქმის შეკერა“. გვაქვს „თითქმის გაცხელდა სუპი“, მიუხედავად იმისა, რომ კონტექსტის გარეშე ეს ზმნა შემოუსაზღვრელი პროცესის აღმნიშვნელია, ამ შემთხვევაში ექსტრალინგვისტური კონტექსტი, კერძოდ ცოდნა იმისა, თუ რამდენად ცხელი უნდა იყოს სუპი, რომ საჭმელად მესიამოვნოს, შემოსაზღვრავს პროცესს. ასეთივეა: „თითქმის ისევე გაიზარდა და დამშვენდა, როგორც თავისი და“ — აქ პროცესის შემოსაზღვრას ახდენს ლინგვისტური კონტექსტი.

„თითქმის“ იხმარება, აგრეთვე, შემოსაზღვრული ინტელექტუალური პროცესების, ან მდგომარეობის აღმნიშვნელ ზმნებთან: თითქმის დაუუჯერე, თითქმის დავეთანხმე, თითქმის გავიგე / მივხვდი.

„თითქმის“ იხმარება, აგრეთვე, მოქმედების გამომხატველ ზმნებთან, როდესაც თვით ზმნის ლექსიკური მნიშვნელობა შეიძლება ნიშნავდეს ანალოგიური მოქმედების გარკვეულ მაღალ ხარისხს: თითქმის მირბოდა, თითქმის ყვიროდა...

„თითქმის“ იხმარება დინამიკურ ზმნებთან, რომლებიც აღნიშნავენ მდგომარეობის ცვლას: თითქმის ჩაიძირა, თითქმის დაიხრჩო...

„თითქმის“ არ იხმარება: დინამიკურ ერთგზის (მომენტალურ) ზმნებთან — ვარდება, ფუტქდება, სკდება, არტყამს, ისვრის...

„თითქმის“ არ იხმარება ე. წ. პერფორმატივებთან, რომლებიც აწმყო დროის თხრობითი კილოს უსრულ ფორმაში და გარკვეულ პრაგმატულ პირობებში აღნიშნავენ მათ მიერვე დასახელებული მოქმედების შესრულებას: გპირდება, გიბრძანებს, გასახელებს, გაჯილდოვებს, განიჭებს, პატიე-

ბას თხოვს... იგივე ითქმის ე. წ. ნახევრად პერფორმატივებზე: ამაყობს, იმედი აქვს, უხარია, გკოცნის, თავს ხრის, გეხვევა და სხვა.

რაც შეეხება გრამატიკულ მნიშვნელობებთან თანახმარებას, „თითქმის“ უმეტესად იხმარება: თხრობითი კილოს, სრული ასპექტის წარსული დროის ფორმის ზმნებთან (წყვეტილში). უარყოფასთან ერთად ხშირად იხმარება ზმნასთან I თურმეობითში (არ სძინებია).

ლამის, ლამის არის, ლამისაა, ლამისაჲ — ზოგადად ნიშნავს, რომ ხსენებული მოქმედება, ფაქტი ან ვითარება არ არის შესრულებული, არ სრულდება. ზმნების გარდა, „ლამის“ იხმარება სხვადასხვა ვითარების ან თვისების კომენტარისათვის. იგი ხშირად ახლავს სახელებს (ზედსართავს, რიცხვითს, ნაცვალსახელს). მაგალითები: ლამის გამისკდეს თავი, ლამის დავახრჩო, ლამის ყველაფერს თავი მივანებო: „ლამის სახლში შემოვიდეს თუთა, ლამის წილზე შემომხვიოს ხელი“; ლამის ოქროში ჩასვას, სიხარულით ლამის ცაში ფრინავს, ლამის სავსეა დარბაზი, ლამის (უკვე) ჩემია, ლამის ათი კაცია მოსული, ლამის (უკვე) თორმეტი საათია, ლამის დეკემბერია და მზე როგორ გვათბობს! „ლამის“ ამ შემთხვევაში მსაზღვრულად ახლავს სახელს.

უარყოფითი წინადადებები: ლამის აღარ მივესალმო! ლამის აღარ შემოვუშვა აქ!

იმპლიციტური მნიშვნელობებია:

1. მოქმედება ან ვითარება შემზადებულია მოსახდენად ან გასახორციელებლად სუბიექტის ემოციური მდგომარეობით ან მოლაპარაკის ემოციური შეფასებით; ისეთი ვითარებაა, რომ შეიძლება მოხდეს, დაემართოს ვინმეს ის, რაც ნათქვამია: ლამის თავი გაუსკდეს, ლამის ბოლმამ დაახრჩოს.

„ლამის“ სიტყვიანი ფრაზა მხოლოდ მოცემულ გამონათქვამში გადმოცემული ვითარების კომენტარს ახდენს. „თითქმის“ სიტყვისაგან განსხვავებით, „ლამის“ არ გულისხმობს არავითარ მომავალ განვითარებას, მნიშვნელობა დაბმულია მხოლოდ მოცემულ კონკრეტულ გამონათქვამთან.

2. „თითქმის“ სიტყვიანი ფრაზებისაგან განსხვავებით, „ლამის“ სიტყვის ხმარების დროს იგულისხმება, რომ მოქმედების სრულიად არავითარი ნაწილი არ არის შესრულებული, გამონათქვამში გადმოცემული ვითარება შეიძლება ძალიან შორს იყოს რეალობისაგან. „ლამის“ სიტყვიანი ფრაზა გადმოგვცემს არარეალურ მოქმედებას, ვითარებას, თვისებას სუბიექტის ან მოლაპარაკის ემოციურ შეფასებაში.

3. მოლაპარაკის ორიენტაციის მიხედვით „ლამის“ სიტყვიანი ფრაზა შიდა ორიენტაციის იმპლიციტური მნიშვნელობის მატარებელია, მთლიანად სუბიექტურია, ე. ი. ვითარება მთლიანად შიგნიდან არის დანახული მოლაპარაკის მიერ. შიდა ორიენტაციის შემოტანით „ლამის“ სიტყვა უპირისპირდება სიტყვას „თითქმის“, რომელიც, როგორც გვახსოვს, გარე ორიენტაციის მატარებელია. საკმარისია ერთმანეთს შევადაროთ: „თითქმის ათი საათია“ და „ლამის ათი საათია“.

4. საინტერესოა „ლამის“ სიტყვის მოდალობა. „თითქმის“ სიტყვის ნეიტრალურ ან სუსტად გამოხატულ დადებითი მოდალობისა და „კინაღამ“ სიტყვიან კონსტრუქციაში უმეტესად უარყოფითი განწყობისაგან განსხვავებით, სიტყვა „ლამის“ შეიძლება დადებით, სასიამოვნო ან უარყოფით (ან ამ თვალსაზრისით ორაზროვან) ფაქტს უწევდეს კომენტარს. როგორც ჩანს, მთავარი ამ შემთხვევაში ის არის, რომ მოლაპარაკის ემოცია ძლიერი იყოს. ამდენად, სიტყვით „ლამის“ გამონათქვამში იქმნება

ძლიერი ემოციური განწყობა. მაგ., „ლამის დაშრეს ტბაში წყალი“ არ გვაწვდის ინფორმაციას რეალური ვითარების თაობაზე, არამედ ნიშნავს: ჩემი, მოლაპარაკის, შეფასებით — ამ შემთხვევაში, იქნებ, აღშფოთებული ვარ, რომ ტბის ირგვლივ ტყე გაიჩეხა — ისეთი ვითარებაა, რომ წყალი შეიძლება დაშრეს. (შდრ. — „წყალი თითქმის დაშრა“). რეალურად, იქნებ, არც არაფერია შეცვლილი, ან ძლიერ უმნიშვნელოდ არის წყალი შემცირებული. (შდრ. — „წყალი თითქმის დაშრა“).

საინტერესოა, რომ სიტყვასთან „ლამის“ ძალიან ხშირად გვხვდება გაზვიადებული ან მეტაფორული გამონათქვამები, რაც კარგად შეესატყვისება იმ ფაქტს, რომ ასეთ ფრაზებში მნიშვნელოვანია ძლიერი ემოციური ფონი: გული ლამის ბუდიდან ამოვარდეს! ლამის ჭკუიდან შევიშალო! ლამის ოქროში ჩასვას! ლამის გულზე გასკდეს და სხვა. ამგვარი ფრაზეოლოგია არ გვხვდება „საქმიან“ და ნეიტრალურ, ობიექტურ ფრაზებში, სადაც გვაქვს სიტყვა „თითქმის“.

ამდენად, „ლამის“ სიტყვიანი კონსტრუქცია იმდენად რეალურ ფაქტს არ უწევს კომენტარს, რამდენადაც ახდენს ვითარების ემოციურ შეფასებას, ან მისდამი ემოციურ დამოკიდებულებას ასახავს. თუკი „თითქმის“ სიტყვიანი ფრაზა არის ფაქტის კონსტატაცია, „ლამის“ სიტყვიანი გამონათქვამი წარმოადგენს ვითარების ემოციურ კომენტარს.

„ლამის“ სიტყვის სემანტიკური თანახმარება ზმნებთან ასეთია:

„ლამის“ იხმარება ერთბაში მოქმედების აღმნიშვნელ დინამიკურ ზმნებთან: აფეთქდეს, გახეთქოს, გადავარდეს, გათიშოს;

შემოსაზღვრული პროცესის აღმნიშვნელ დინამიკურ ზმნებთან: გახმეს, დაწვას, დაანგრის, შეღებოს, დაღბეს, გაფუჭდეს, გაიფურჩქნოს;

სტატიკურ ზმნებთან: დაიჯეროს, დაუთანხმოს, შეჯავრდეს, მოეწონოს;

პერფორმატივებთან: დააჯილდოვოს, პატიება სთხოვოს, (ორდენი) მიანიჭოს, მადლობა უთხრას, პატიება სთხოვოს და სხვა.

სიტყვას „ლამის“ აქვს გარკვეულ გრამატიკულ მნიშვნელობათა მართვის ძლიერი უნარი, კერძოდ: იგი მოითხოვს კავშირებითი კილოს, სრული ასპექტის, მომავალი დროის (იშვიათად წარსული დროის) ფორმას ზმნაში. მაშასადამე, „ლამის“ თითქმის ყოველთვის იხმარება II კავშირებითთან. ამ შემთხვევაში ზმნის კილოც ხაზს უსვამს გადმოცემული მნიშვნელობის არარეალურ ხასიათს.

„კინალამ“, კინალამ არ — ორივე ფორმა იდენტურია თავისი მნიშვნელობით, ოღონდ „კინალამ არ“ როგორც ჩანს, უფრო ემოციურია და ხშირად იხმარება ძახილის, ან კითხვა-ძახილის წინადადებებში სპეციფიკური ინტონაციით; იგი ხშირად გამიზნულია მსმენელთა კონტაქტის დასამყარებლად. „კინალამ არ“ ფორმის ემფატური ხასიათი შეიძლება იმით აიხსნას, რომ მასში ფორმალურად არის გამოხატული „კინალამ“ სიტყვაში ნაგულისხმევი უარყოფა.

„კინალამ“ — ზოგადი მნიშვნელობაა ფაქტის არარეალურად, არ შემდგარად ჩვენება: სიტყვით კინალამ გაფიქსდა, კინალამ თავი გაიუბედურა, კინალამ გული გაუსკდა, სიხარულით კინალამ შევხტი; კინალამ დათანხმდა, კინალამ იყიდა, კინალამ გაეცინა; კინალამ არ ჩავვარდი? და სხვა. „კინალამ“ იხმარება მხოლოდ ზმნებთან.

ახლა ვნახოთ, თუ როგორია „კინალამ“ სიტყვის კერძო იმპლიციტური მნიშვნელობები:

1. „კინალამ“ სიტყვით განსაზღვრული მოქმედება არანაირად არ არის შემზადებული სიტუაციით — არც ცოდნითა და შრომით, როგორც ხდება, „თითქმის“ სიტყვის შემთხვევაში, და არც ემოციურად, როგორც ეს ხდება „ლამის“ სიტყვის შემთხვევაში. მოქმედება წარმოდგენილია, როგორც ერთბაში, მოულოდნელი, არავითარი პროცესი არ არის ნაჩვენები. ამ პრესუპოზიციული მნიშვნელობის გამოსატანად „კინალამ“ სიტყვიან ფრაზაში შეიძლება ჩავსვათ სიტყვები: უცებ, შემთხვევით, მოულოდნელად (კინალამ უცებ არ გამეცინა).

2. თუკი სიტყვასთან „თითქმის“ მოქმედება ან ვითარება შეიძლება დასრულდეს, ან თვისება შეივსოს, ხოლო „ლამის“ სიტყვასთან არ იგულისხმება წარმოდგენილი ვითარების რამენაირი განვითარება, „კინალამ“ ამ თვალსაზრისით სხვა იმპლიციტური სემანტიკით ხასიათდება: აქ იგულისხმება, რომ მოქმედება არ მოხდა უკვე საბოლოოდ და ვითარება ერთხელ და სამუდამოდ ამით ამოიწურა. „კინალამ გადავეხვიე“ — არ გადავეხვიე და ვითარებაც ამით ამოიწურა.

3. მოლაპარაკის პოზიციის თვალსაზრისით, როგორც ჩანს, „კინალამ“ სიტყვიანი ფრაზა უფრო გარე ორიენტაციის იმპლიციტური მნიშვნელობის მატარებელია — ვითარების შეფასებაში ჩანს მოლაპარაკის პოზიცია მოქმედების გარედან. „კინალამ გაეცინა“ — კიდევ კარგი, რომ არ გაეცინა, რა დროს სიცილი იყო „კინალამ ავტირდი“ — კიდევ კარგი, რომ არ ავტირდი, სირცხვილი იყო და სხვა.

4. სიტყვა „კინალამ“ სრულიად გამორიცხავს სუბიექტის ნებელობას, მოქმედების შესრულების ან ახდენის სურვილს, სუბიექტი არის სრულიად პასიური, მას ემართება, მისდაუნებურად ხდება მის თავს რაღაც, იქნებ ერთი წამით შექმნილი გარემოების გამო, მოქმედება უნებურია. სუბიექტი მაშინაც პასიურია, როცა მოქმედება აქტიური ზმნით არის გამოხატული (კინალამ გავლანძღე). თუკი სუბიექტის სურვილზე ან ნებელობაზეა საუბარი, ამ შემთხვევაში იგი შეიძლება სწორედ საწინდარი აღმოჩნდეს იმისა, რომ მოქმედება არ შესრულდა: არ გავლანძღე იმიტომ, რომ დროზე შევიკავე თავი.

5. „კინალამ“ სიტყვას, როგორც წესი, თან ახლავს უარყოფითი მოდალობა — მოლაპარაკის ან სუბიექტის მიერ ფაქტისადმი უარყოფით დამოკიდებულებას გულისხმობს (კიდევ კარგი, რომ არ მოხდა): კინალამ „გოგო“ დაგიძახე — რაღაც ისეთი კინალამ ჩავიდინე, რაც გარემოებას არ შეესაბამებოდა. ძალიან იშვიათია დადებითი მოდალობის მატარებელი „კინალამ“ სიტყვიანი ფრაზა: კინალამ სიხარულით შევხტი, გახარებულმა კინალამ გადავკოცნე და სხვა. ამ შემთხვევაშიც კი უხშირესად იგულისხმება — კიდევ კარგი, რომ არ გადავკოცნე, რას იფიქრებდა, და სხვა.

განვიხილოთ „კინალამ“ სიტყვის სემანტიკური თანახმარება:

„კინალამ“ იხმარება მომენტალურ დინამიკურ ზმნებთან: ჩახტა, გასკდა, ესროლა, აფეთქდა, დააბრახუნა.

მდგომარეობის ცვლის აღმნიშვნელ დინამიკურ ზმნებთან: მოკვდა, გაჩერდა, ავად გახდა, ჩაიძირა, დაიხრჩო, დასველდა.

პერფორმატივებთან: პატიება სთხოვა, გადაეხვია, (ორდენი) მიანიჭა და სხვა.

„კინალამ“ არ იხმარება სტატიკურ ზმნებთან, რომლებიც გამოხატავენ ინტელექტუალურ მდგომარეობას: იცის, ჯერა, ეჭვობს, გონია, ესმის; ემოციური მდგომარეობის აღმნიშვნელ ზმნებთან: მოწონს, უნდა, სურს, ეზიზღება, ეზარება; აღქმის ზმნებთან: ესმის, ხედავს, გრძნობს; შეგრძნების

გამომხატველ ზმნებთან: ტკივა, გული ერევა და სხვა. თუმცა ზოგჯერ, თუ ამ ზმნებმა წარსული დროის, თხრობითი კილოს, სრული ასპექტის ერთგზისი ფორმა მიიღეს, მაშინ გვხვდება, მაგ., კინალამ გული ამერია, კინალამ დავიჯერე, კინალამ მომეწონა, გავსინჯე და სხვა.

„კინალამ“ იხმარება წარსული დროის, თხრობითი კილოს სრული ასპექტის ერთგზისი მოქმედების აღმნიშვნელ ზმნებთან და პრაქტიკულად ყველა სემანტიკის ზმნასთან შეიძლება შეგვხვდეს, თუ კონტექსტი ამ ზმნებს დასახელებულ გრამატიკულ მახასიათებლებს მიანიჭებს.

ლიტერატურა

1. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, პროფ. არნ. ჩიქობავას საერთო რედაქციით, ტ. 1—8, თბილისი, 1950—1964.
2. Новый объяснительный словарь синонимов русского языка, первый выпуск, под общим руководством акад. Ю. Д. Апресяна, М., 1997.

Н. О. ШЕНГЕЛАЯ

СЕМАНТИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА СЛОВ TITKMIS, LAMIS, KINAGAM В ГРУЗИНСКОМ

Резюме

Статья рассматривает асертивные и разного рода имплицитные значения слов titkmis, lamis, kinagam. Представлена также синтагматическая характеристика этих слов.

ივ. ქაეახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა
თ. გამყრელიძემ.

მეორე ჩიჰობაჰა

შენიშვნები სპარსულ 'თუბალის' შესახებ

შუა საუკუნეების სპარსულ და არაბულ საბუნებისმეტყველო დარგის თხზულებებში გვხვდება ტერმინი *tūbālī* „ფირფიტებს, რომლებიც სპილენძის გადნობის დროს წარმოიქმნება თუბალს უწოდებენ; წამალთაგანია და ის თხელია“ (*Kāṣānī*, 230; 1300 წ.). „სპილენძის თუბალი (*tūbāl-i mis*) კბილებს აკრიალებს“ (იქვე, 231). „რკინისაგან თუბალი მიიღება, რომელსაც რკინის ხენჯს (*xabas al-hadīd*) უწოდებენ“ (იქვე, 238). სპილენძისა და რკინის თუბალის რაობა განმარტებულია ალ-ბირუნის „მინერალოგიასა“ (*Бирюни*, 211, 235), და „ფარმაკოგნოზიაში“ (იხ. *tūbāl an-nuḥās*, სპარსულად *tūbāl-i berenj*). სპილენძის თუბალი მოიხსენიება სირიელ ავტორთან სერაპიონთან (IX ს.), აბუ მანსურის სპარსულენოვან თხზულებაში (X ს.), იბნ-სინასთან (იხ. *Беруни*, 328). აგრეთვე ანონიმური სპარსული თხზულების XVI და XVII სს. ხელნაწერებში (*Рисале*, 179, 227). ეს ტერმინი დასტურდება ქართულშიც — „წიგნი სააქიმოში“ (XIII ს.): სპილენძისა თუბალი (112); სპილენძისა თობალი (128, 130); თუბალი მისისაჲ ვითამცა სპილენძისა ჟანგი (108).

ამ წყაროების მიხედვით თუბალი იგივე ხენჯი ან წიდაა. ეს პროდუქტი გაეარვარებული ლითონის (რკინის, სპილენძის) ზედაპირზე წარმოიქმნება და გადადნობის ან ჭედვის მინერალურ ნარჩენს წარმოადგენს. სპილენძის თუბალი გამოიყენება თვალის წამლებში (წიგნი სააქიმოში). რკინის თუბალი რგებს წყლულებსა და კუჭს. ორივე აუცილებელი კომპონენტია ფერადი ქაშანურის (ჭიქურის) დამზადებისათვის — სპილენძის თუბალისაგან მიიღება მწვანე, ხოლო რკინის თუბალისაგან — ყვითელი ფერი (*Kāṣānī*, 341; *Рисале*, 227). სპარსულსა და არაბულში თუბალის სინონიმებია *xabas* (*Kāṣānī*, 238) ან *rīm* (*Тифлиси*, 227). ორივე ეს ტერმინი 'ნარჩენს, წიდას, ხენჯს, სიბინძურეს, ჭუჭყს' აღნიშნავს (იხ. *Баранов; Гаффаров*). ზოგჯერ 'ხენჯი, წიდა' გაიგივებულია სპილენძის ჟანგთან ან დამწვარ სპილენძთან, რომელსაც სპარსულად *rūi suxta* (*rasoxi, rāsox*) ეწოდება და თვალის წამლად გამოიყენება². რაც შეეხება 'თუბალს', XVI საუკუნის განმარტებით სლექსიკონში დასტურდება ამ ტერმინის ძირითადი მნიშვნელობა სპარსულში: „*tūbāl* (და *tūpāl*) სპილენძს (*mis*) აღნიშნავს, რომელსაც არაბულად *nuḥās* უწოდებენ; და აგრეთვე სპილენძის, ვერცხლისა და მათ მსგავსთა ბურბუშელასა და ნახერხს ეწოდება...“ (*Borhān*, I, 527). სპარსულ-ლათინურ ეტიმოლოგიურ სლექსიკონში აღნიშნულია, რომ მოცემული ტერმინისათვის ამოსავალია ებრ. *Tuval*, საკ. სახ. *Tuval-Kain* (*Vullers*, I, 476).

მართლაც, ბიბლიური თობელი, კაენის ჩამომავალი, იგივე თუბალ-კაინი „....იყო კუერით ხუროჲ, მჭედელი რეალისა და რკინისა...“ (დაბადება, 4, 22). წარღვნის შემდეგ ბიბლიაში კვლავ ჩნდება თობელი — ამჯერად ნოეს ძის იაფეტის ერთ-ერთი ძე (იხ. დაბადება, 10, 2). „ეზეკიელის წინასწარმეტყველების“ ზოგიერთ რედაქციაში კვლავ თავს იჩენს თობელის კავშირი ლითონების დამუშავებასთან: „იავანი, თობელი და მოსოხ ვაჭრობდნენ

შენ შორის სულებსა კაცთასა და ჭურჭელნი რვალისანი მისცნეს სავაჭროდ შენდა" (27, 13; იხ. ივ. ჯავახიშვილი, I, 64). „მცხეთურ ხელნაწერში" გვხვდება ფორმები: მოსოხდ და თოველდ (ესაია, 66, 19); მოსოქ და თობელ (ეზეკ. 32, 26); მოსოხს და თობელსა (ეზეკ. 38, 2); მოსოქს და თოველს (ეზეკ. 39, 1).

ბიბლიაში განპიროვნებული სახით წარმოდგენილ თუბალსა და მეშეხში ძვ. წ. IX—VII სს. მცირე აზიაში არსებული ტომთა დიდი გაერთიანებები თუ სამეფოები იგულისხმება (ნარკვევები, I, 317). კერძოდ, თაბალები განთქმულნი იყვნენ მადნეულობით — სპილენძით, ვერცხლით, ოქროთი, ტყვიითა და რკინით (ივ. ჯავახიშვილი, I, 63—64; ხაზარაძე, 105).

უკვე XIX საუკუნიდან ქართულ ისტორიოგრაფიაში განსაკუთრებული ინტერესი არსებობს ბიბლიის თუბალისა და მოსოხის, ასურული დოკუმენტების თაბალისა და მუშქის, ანტიკური წყაროების ტიბარენებისა და მოსხების მიმართ (იხ. ბარამიძე), რაც ეფუძნება I საუკუნის ებრაელი ისტორიკოსის იოსებ ფლავიუსის ცნობას თუბალ-თობელის შთამომავლებისა და იბერების იგივეობის შესახებ: „დაამკვიდრებს უკუე თოვილოსცა თოვილთასა, რომელნი აწ ივირად იწოდებიან" (ფლავიოსი, I, 1: 6, 1); ანუ „თეობელოსმა დაასახლა თეობელები, რომელთაც ამჟამად იბერები ჰქვიათ". (იხ. ბერძენი მწერლები, 80). ქართველ მეცნიერთა ნაშრომებში განხილულია თაბალის ტერიტორიის, კულტურის, ეთნოგენეზის საკითხები, მოცემულია ამ ეთნონიმის სემანტიკის დადგენის ცდები.

'თაბალ' ტერმინში, ხსნიდნენ რა მას ქართველურის საფუძველზე, გამოყოფდნენ 'ტაბა ტბა'-სა და ქართველურ -ალ სუფიქსს; შესაბამისად, ეს ტერმინი გაგებული იყო, როგორც 'ზღვის ხალხი' (იხ. ჯანაშია, 65—68). ამასთან, აღინიშნებოდა ბიბლიური თუბალ-, აბელ-, აბბალ-, აუბალ-საკუთარი სახელების ურთიერთკავშირი (ივ. ჯავახიშვილი, 1913, 27—32).

მოგვიანებით, ახალი მონაცემების შუქზე კვლავ დასმულია 'თაბალ' ტერმინის წარმომავლობის პრობლემა და აღნიშნულია, რომ თავს იჩენს ამ ეთნიკური სახელის აშკარა კავშირი 'სპილენძის'. 'მელითონის' აღმნიშვნელ სიტყვებთან (მიქელაძე, ხაზარაძე).

შუმერული სიტყვა libira, რომელიც urudu, nagar-ს — 'სპილენძის' შეესაბამება, ამოსავალია ასირიული labêru-სათვის, რაც თავდაპირველად აშკარად 'სპილენძზე მომუშავეს, მესპილენძეს' (copper-worker), მოგვიანებით კი ზოგადად 'ლითონზე მომუშავეს, მელითონეს' (metal-worker) აღნიშნავს (Gelb, 11). ეს ტერმინები შედარებულია, აგრეთვე, ბაბილონური ღვთაებების Tibal და Tibira სახელწოდებებთან, რომელთა კულტი მესოპოტამიაში კლასიკური სამყაროს ჰეფესტოსა და პრომეთეს მსგავსად ცეცხლთან და სამჭედლო საქმესთან არის დაკავშირებული (იქვე).

სხვა ავტორებიც შუმერული urudu-ს შესაბამის lu libira-სა თარგმნიან როგორც 'სპილენძის მჭედელს', 'მეტალურგს', 'ლითონის დამმუშავებელ ხელოსანს' (იხ. ხაზარაძე, 62—66). გარდა ამ ტერმინისა, 'თაბალ' ეთნიკურ სახელთან კავშირში განიხილავენ იეროგლიფურ-ლუვიურ წარწერებში დადასტურებულ რამდენიმე ტოპონიმს, აგრეთვე, ხეთურ პირთა სახელებს და სხვ. ამასთან, უპირატესობა ენიჭება Tabal ტერმინის მცირეაზიული (ხეთურ-ლუვიური) წარმოშობის თვალსაზრისს (იქვე, 60—70).

საერთოდ, ფართოდ არის გავრცელებული ლითონების სახელთა წარმოქმნა ამ ლითონების წარმოებით განთქმული ტომებისა და ადგილების სახელებისაგან (იხ. ივ. ჯავახიშვილი, I, 63—64; Меликишвили,

123—124). მათ შორის, თვით სპილენძის ლათინური სახელწოდება cuprum კ. კვიპროსიდან წარმოდგება. ვ. აბაევი რუს. Медь-ს 'მიდიას' უკავშირებს (Фасмер, II), და სხვ. 'თუბალის' შემთხვევაში, უნდა ვივარაუდოთ, რომ, პირიქით, ლითონის სახელწოდება წარმოადგენს ეპონიმს ტომისათვის, კერძოდ, სპილენძის აღმნიშვნელი ტერმინი დამკვიდრდა იმ ხალხის სახელწოდებად, რომელიც მას ამუშავებდა⁴. შდრ. 'ხალიბთა' (აგრეთვე 'კოლხთა') სახელწოდება, რომელიც ბერძნულში 'რკინის', უფრო ადრე კი 'ლითონის', 'სპილენძის' აღმნიშვნელი ტერმინის ტრანსფორმაციით იხსნება (ქსე, ტ. 11, 418; Иванов, 42, 48).

ტერმინები tūfāl-i mes, tūbāl-i mes დღესაც იხმარება ირანულ მეთუნეთა მეტყველებაში (Wulfi, 162). თანამედროვე განმარტებით ლექსიკონში 'თუბალი' ახსნილია როგორც 'ხენჯი' და ამოსავალ ფორმად tūpāl, ხოლო tūbāl — არაბიზებულ ფორმად არის მიჩნეული (Mo'in, I, 114).

მოცემული ფორმები, აგრეთვე, განმარტება ტერმინისა (ბურბუშელა, რომელიც გავარვარებულ ლითონებს ჩამოსცვივა), საფუძველს გვაძლევს იგი 'გათბობა, გახურება, დნობას' დაუკავშიროთ. შდრ. სპ. tēb 'სიმხურვალე, ვარვარი (СИЯ, 99); ლათ. tabeo (tabere) 'ვდნები'; რუს. топленная печь, топленое масло, და სხვ. შესაბამისად, 'თუბალი' შესაძლოა გავიაზროთ როგორც 'გამდნარი ლითონი, ნადნობი, სპილენძი' > 'მდნობელი, მჭედელი, მესპილენძე'. რამდენადაც მჭედლის ხელობა განუყოფლად არის დაკავშირებული ცეცხლთან, სიმხურვალესთან, დნობასთან, ასეთი სემანტიკური კავშირი, ვფიქრობთ, გამორიცხული არ არის. ამასთან, თობელი-თუბალი წარმოადგენს სპილენძისა და ბრინჯაოს ეპოქის ძირითადი ლითონის — 'სპილენძის მჭედელს'.

შესაბამისი ძირი ინდოევროპულში *lep 'თბილი' ანომალიას — თანხმოვანთა აქცესიურ თანმიმდევრობას ამჟღავნებს; ამიტომ დაშვებულია ევროპულში ამ ძირის უცხო — ქართველური (სამხრეთკავკასიური) წარმოშობა, სადაც მისი პროტოტიპია ტეფ-, ტფ- 'თბობა, თბილი' (Гамкрелидзе, Иванов, 879; აგრ. გამყრელიძე, მაჭავარიანი, 116—117); შდრ. ტაბ- ქართული, ტიბ- მეგრული, ტუბ- ლაზური და ტებ- სვანური ფორმებისათვის (შედარებითი ლექსიკონი, 237; ფენრიხი, სარჯველაძე, 293—294).

საგულისხმოა ისიც, რომ ეტიმოლოგიურად შუმერული urudu-დან (აქად. erū) მომდინარეობს ინდოევროპული *r(e)ud, რომელიც მთელ რიგ ენებში გვაძლევს 'წითელი ლითონის, სპილენძის, წითელი ფერის' აღმნიშვნელ სიტყვებს (Гамкрელიдзе, Иванов, 709, 711—712); მათ შორის სპ. rūi-ს — 'გამდნარი სპილენძი ან კალა' (Borhan, II, 981)⁵; ქართ. 'რვალი' საშ. სპარსულიდან (rob // roy), ან ახალი სპარსულიდან შეთვისებულად ივარაუდება (ანდრონიკაშვილი, I, 336). შესაძლოა, -ელ, -ალ სიტყვათსაწარმოებელი სუფიქსი მოცემულ ტერმინთან ქართულში თავს იჩენს 'თუბალთან' ანალოგიით⁶ — ქართული მწერლობის ადრეულ ძეგლებში 'რვალი' როგორც სპილენძს (აბულაძე), ისე ბრინჯაოს აღნიშნავდა, მოგვიანებით კი — სპილენძისა და კალის ნარევია (საბა), რაც კლასიკურ ბრინჯაოს შეესაბამება.

სავარაუდებელია, რომ სწორედ 'თბობა, დნობა'-სთან დაკავშირებული სემანტიკა აისახა სპ. tūbāl-ის მეორად მნიშვნელობაში 'ხენჯი, ნადნობი'⁷. მნიშვნელობის ასეთი გადაწევა და სპეციალიზაცია მოულოდნელი

არ არის, რადგან ხენჯი ანუ წიდა აუცილებელი პროდუქტია, რომელიც მნიშვნელოვან ქიმიურ ფუნქციებს ასრულებს ლითონთა დამუშავებისას. ასევე ლითონთა დამუშავების სპეციფიკით უნდა აიხსნას ის გარემოებაც, რომ 'თუბალი' სპარსულში გახდა აღმნიშვნელი არა მარტო სპილენძის, არამედ რკინის და სხვა ლითონთა ხენჯისა⁸.

ბიბლიური ტრადიციის თანახმად „...თოველოს... ჰედაჲ პირველად მან მოიგონა“ (ფლავიოსი, I, 1 : 2, 2). მაგ., ხეთურში დასტურდება მჭედელთა სპეციალიზაციის ფაქტები. აქ განარჩევენ რკინის, ოქროს, ვერცხლის და სპილენძის 'მკეთებელ კაცს' (Гюргадзе, 249—250). შდრ. სპ. āhangar 'შერკინე, მჭედელი', ქართ. 'რკინის კაცი' და სხვ. მაგრამ ინდოევროპულში არ ჩანს საერთო სიტყვები 'სამჭედლო საქმის', 'მჭედლის' აღსანიშნავად, რაც მოცემულ ეპოქაში მჭედელთა და მჭედლობის განსაკუთრებული ღირებულებით და შესაბამისი ტერმინების ტაბუირებით იხსნება (Гамкрелидзе, Иванов, 714—715). შესაძლოა, ერთ-ერთი ასეთი უძველესი ტერმინი იყო 'თუბალი'.

ქართულ სინამდვილეშიც დამოწმებულია 'თოხელი' — მჭედლების მფარველი ღვთაება ქიზიყსა და მესხეთში, 'თოფელი' — ახალციხეში (რეხვიაშვილი, 251). თბილისის ამქართა ტრადიციაშიც მჭედლების ფირი თოხელია (ჯანელიძე, 33—34). ჩანს, ეს გარემოება მხოლოდ ბიბლიის ტრადიციით ვერ აიხსნება და კავკასიისა და წინა აზიის უძველესი მეტალურგიული კავშირების ფონზე უნდა იქნას განხილული (იხ. Нессен).

სპილენძის მეტალურგიის უძველესმა ტრადიციებმა (მესოპოტამიაში ის ცნობილია VI ათასწლეულიდან) განაპირობა სპეციალური ტერმინების გამომუშავება მეტად ადრეულ საფეხურზე. ძველი აღმოსავლეთის ხელოსნური წარმოების ტექნიკის შემკვიდრუბითობის შედეგად სპილენძის აღმნიშვნელი უძველესი ტერმინი და ეთნონიმი თავს იჩენს კლასიკურ სპარსულში, და გარკვეულ შუქს ჰფენს როგორც ლითონთა დამუშავების, ისე თაბალის ისტორიის ჯერ კიდევ ბურუსით მოცულ საკითხებს.

შენიშვნები და დამოწმებები

1. სპარსულში 'ხენჯს, წიდას აგრეთვე gūš, zabad და iqlimiā ეწოდება. ს-ს. ორბელიანი განმარტავს: 'წიდა — რკინის ან ილეკროს ნაღობი; წიდა — სპილენძი და ფინთი რამ; ხენჯი — ილეკროს ნაწურბი.

2. შდრ. ქართულში: დამწვარი სპილენძი როსოხტავი (წიგნი სააქიმოჲ, 112). ეახტანგ VI-ის განმარტებით, სპილენძის ფერფლი, კვერისაგან ნაცემობით ჩამოცვივებული ლახოსტაკობას იქს (ვახტანგ VI, წიგნი ზეთების შეზავებისა და ქიმიისა ქმნის, თბ., 1981).

3. შდრ. არაბ. libr — მადანი, ოქროს მადანი.

4. თუმცა, გელბი შუმ. libira-სათვის ამოსავლად გეოგრაფიულ სახელს Tibira-ს მიიჩნევს (Gelb, 11).

5. შდრ. სემანტიკა ტერმინისა ბერძნ. კომ. θάλας 'ლითონის გამდნარი მასა', რაც ტყვიის ინდოევროპულ სახელწოდებას უკავშირდება (Гамкрелидзе, Иванов, 711).

6. შდრ. აგრეთვე -ი(ლ), ქართ. ვე(რ)ცხლ- და მეგრ. ვარჩხილ- ფორმებში. მოცემული ტერმინისთვის ამოსავალია ხურიტ. mšhu (ნარკვევები, I, 340). აქვე აღვნიშნავთ, რომ ახალ სპარსულში რამდენიმე არსებით სახელს, რომლებიც არსებითის, ზედსართავის ან ზმნური ფუძეებისაგანაა წარმოებული, ერთვის სუფიქსი -მ, რომლის წარმომავლობა ნათელი არ არის (Основы иранского языкознания, Новоиранские языки, М., 1982, 207).

7. შდრ. რუს. окалина 'ხენჯი' ზმნისაგან каление, калить.

8. მეტალურგიული და არქეოლოგიური ანალიზი გვიჩვენებს, რომ სპილენძის ღნობისას მიიღებოდა რკინის წიდა, რაც მცირე აზიის ძველი წერილობითი წყაროების ცნობებს შეესაბამება (Иванов, 108).

შ ე მ ო კ ლ ე ბ ა ნ ი

- აბულაძე — ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბ., 1973.
- ანდრონიკაშვილი — მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობებიდან, ტ. I, თბ., 1966.
- ბარამიძე — არჩილ ბარამიძე, მასალები ქართველი ხალხის ეთნოგენეზისათვის XIX საუკუნის ქართულ ისტორიოგრაფიაში, „მაცნე“, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების ორგანო 4 (49), თბ., 1969, გვ. 5—24.
- ბერძენი მწერლები — ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, V, ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, გამოკვლეა და საძიებლები დაურთო თინათინ ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1983.
- გამყრელიძე, მაჭავარიანი — თ. გამყრელიძე, გ. მაჭავარიანი, სონანტა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში, თბ., 1965.
- მიქელაძე — თ. მიქელაძე, ძიებანი კოლხეთისა და სამხრეთ-აღმოსავლეთი შავი ზღვისპირეთის უძველესი მოსახლეობის ისტორიიდან, თბ., 1981.
- მცხეთური ხელნაწერი — მცხეთური ხელნაწერი (მოსეს ხუთწიგნეული, ისო ნავე, მსაჯულთა, რუთი), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოჩანაშვილმა, თბ., 1981.
- ნარკვევები, I — საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, გ. ზელიქიშვილის რედაქციით, თბ., 1970.
- რეხვიაშვილი — ნ. რეხვიაშვილი, ქართული ხალხური მეტალურგია, თბ., 1964.
- საბა — სულხან-საბა ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, თბ., 1990.
- ფენრიხი, სარჯველაძე — ჰ. ფენრიხი, ზ. სარჯველაძე, ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1990.
- ფლავიოზი — იოსებ ფლავიოზი, მოთხრობანი იუდაებრივისა ძუელსიტყუაობისანი, I, ქართული თარგმანის ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა დაურთო ნინო ზელიქიშვილმა, თბ., 1987.
- ქსე — ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. XI, 1987.
- შედარებითი ლექსიკონი — არნ. ჩიქობავა, ქანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1938.
- წიგნი სააქიმო — წიგნი სააქიმო, ტფილისი, 1936.
- ხაზარაძე — ნ. ხაზარაძე, აღმოსავლეთ მცირე აზიის ეთნიკური და პოლიტიკური გაერთიანებები ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველ ნახევარში, თბ., 1979.
- ჩავახიშვილი, 1913 — ივ. ჩავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი პირველი და მეორე, ტფილისი, 1913.
- ჩავახიშვილი, I — ივ. ჩავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, თბ., 1979.
- ჩანაშა — ს. ჩანაშა, თუბალ-თაბალი, ტიბარენი, იბერი, შრომები, 111, თბ., 1959, გვ. 1—74.
- ჩანელიძე — დ. ჩანელიძე, ქართული თეატრის ისტორია, თბ., 1965.
- Беруни — Абу-Райхан Беруни, Избранные произведения, IV, Фармакогнозия в медицине, Исследование, перевод, примечания и указатели У. И. Каримова, Ташкент, 1974.
- Бируни — Абу-р-Райхан а-л-Бируни, Собрание сведений для познания драгоценностей (Минералогия), М., 1963.
- Гамкрелидзе, Иванов — Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, Индоевропейский язык и индоевропейцы, Часть вторая, Тбилиси, 1984.
- გიორგაძე — Г. Г. Гиоргадзе, Производство и применение железа в Центральной Анатолии по данным хеттских клинописных текстов, «Древний Восток», Этнокультурные связи, М., 1988, გვ. 238—262.
- Иванов — Вяч. Вс. Иванов, История славянских и балканских названий металлов, М., 1983.
- Пессен — А. А. Пессен, Древнейшая металлургия Кавказа и ее роль в Передней Азии, III Международный конгресс по иранскому искусству и археологии, Доклады, М.-Л., 1939, გვ. 91—103.
- მელიქიშვილი — Г. Меликишвили, О некоторых наименованиях металлов в древневосточных и кавказских языках. Вестник древней истории, 4, 1968, გვ. 122—127.

- Рисале** — Редкостное старинное рисале по искусству, ერთვის წიგნს: Абу-л-Фазл, Тиф-
ლისი, Описание ремесел, перевод с персидского, введение и комментарий Г. П.
Михалевич, М., 1976.
- СНЯ** — Основы иранского языкознания, Среднеиранские языки, М., 1981.
- Borhān, I** — Mohammad-Hoseyn ben-e Xalaf Tabrizi, Borhān-e qale', çehār
moğallad, Tehrān, 1951.
- Gelb -- I. J. Gelb**, Inscriptions from Alishar and Vicinity, Chicago, Illinois, II, 1935.
- Kāšānī** — Abū-l Qāsim 'Abdullah Kāšānī, 'Arāyis al-ğavāhir va nafāyis al ātāib,
Tehrān, 1966.
- Mo'īn, I** — Muhammad Mo'īn, Farhang-e fārsī, ġeld-e avval, Tehrān, 1968.
- Vullers, I** — Ioannis Augusti Vullers, Lexikon Persico-Latinum Etimologicum,
I, Bonn, 1855.
- Wulff -- Hans E. Wulff**, The traditional crafts of Persia, Cambridge, Massachu-
setts, and London, 1966.

ლექსიკონები: ქეკელ — ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, რვა ტომად,
თბ., 1950--1964; სიმ. ყაუხჩიშვილი, ლათინურ-ქართული ლექსიკონი, თბ., 1961;
Х. К. Баранов, Арабско-русский словарь, М., 1977; М. А. Гаффаров, Персидско-
русский словарь, в 2-х т., М., 1914—1927; Персидско-русский словарь, под редакцией
Ю. А. Рубинчика, в 2-х т., М., 1983; ТСРЯ — Толковый словарь русского языка,
в 4-х т., М., 1935—1940; М. Фасмер, Этимологический словарь русского языка,
т. II, 1986.

М. Г. ЧИКОБАВА

ЗАМЕТКИ ПО ПОВОДУ СЛОВА TUBAL В ПЕРСИДСКОМ

Резюме

Засвидетельствованный в ряде арабских и персидских средневеко-
вых источников по естествознанию термин *tūbāl* (*tūpāl*, *tūfāl*) обоз-
начает 'медь, шлак, окалину' в персидском, и восходит к названию
страны Табал, славившейся высоким уровнем развития металлообра-
ботки (IX—VII вв. до н. э.). Ср. библ. и. с. Тувал-Каин — ковач ору-
дий из меди и железа; а также шумерское и ассирийское обозначения
'медника, кузнеца'. *Tubal-i* в значении 'медной окалины' встреча-
ется также в грузинской Лечебной книге XIII-го в.

В статье отмечается формальная и семантическая близость термина
tubal, *tabal* с и.-е. корнем *tar* 'быть горячим', с возможным раз-
витием значения: 'выплавленный металл, выплавка, медь' > 'плавиль-
щик, ковач, кузнец, медник'. Дана попытка объяснить окончание
древнегрузинской формы *gval-i* 'медь, бронза' (от перс. *gūī*), анало-
гией с термином 'тубал'.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკად. გ. წერეთლის სახელობის
აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ინდურ-ირანული ენების განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა
გ. გიორგაძემ.

ლიანა ჟღანტი

წარსული დროის მწკრივთა სემანტიკისათვის ქართულში

წარსული დრო მკვეთრად გამოირჩევა სხვა დროთა ფორმებისაგან. ქართულში მისი გამოხატვის საშუალებანი მეტად მრავალფეროვანია, კერძოდ, იგი რამდენიმე მწკრივით გადმოიცემა. ესენია: I სერიაში — ნამყო უწყვეტელი და I ხოლმეობითი, II სერიაში — წყვეტილის პრეფერბიანი და უპრეფერბო ფორმები, III სერიაში — I და II თურმეობითების ზმნისწინიანი და უზმნისწინო ფორმები. ბუნებრივია, ეს მწკრივები საინტერესო იქნება სემანტიკური თვალსაზრისითაც.

ნაშრომში შევეხებით წარსული დროის გამომხატველ მწკრივთა — ნამყო უწყვეტელის, I ხოლმეობითისა და წყვეტილის ფორმათა სემანტიკის ზოგიერთ საკითხს.

სემანტიკური სტრუქტურის ცნება გულისხმობს იმის დადგენას, თუ რომელი მნიშვნელობები აღმოჩნდებიან ურთიერთშეთავსებადი, რომელნი — შეუთავსებელნი, აგრეთვე, იმის გარკვევასაც, თუ რა დამატებით დირეზულებას იძენს, როგორი დამატებითი ნიუანსით იტვირთება ესა თუ ის მნიშვნელობა სხვა მნიშვნელობებთან ურთიერთობის დროს¹.

ფუნქციურ-სემანტიკურ კატეგორიათა თეორიაში გრამატიკული ფორმების პერიფერიულ ელემენტებთან ურთიერთმოქმედების შინაარსობრივი ხასიათის გაანალიზებას ენიჭება მნიშვნელობა. ამ პერიფერიულ საშუალებებთან ურთიერთმოქმედებაში ვლინდება ახალი ნიშნები, რომლებიც ბირთვის სემანტიკურ შესაძლებლობებს გვიჩვენებენ. ტემპორალობის ფუნქციურ-სემანტიკურ კატეგორიაში პერიფერიული მდგომარეობა ლექსიკურ საშუალებებს უკავია. მათ შეუძლიათ გააძლიერონ ან შეასუსტონ ზმნის დროის ფორმათა მნიშვნელობა ან დროის ორიენტაციის ცვლილება მოახდინონ. ასეთი დამატებითი ლექსიკური საშუალებანი დიდ როლს ასრულებენ ინდოევროპულ ენებში (ინგლისურში², გერმანულში...). რა ადგილი უკავიათ მათ ქართულში, კერძოდ, როგორ ურთიერთმოქმედებენ ისინი წარსული დროის მწკრივებთან?

ირკვევა, რომ ნამყო უწყვეტელის, I ხოლმეობითის, ზმნისწინიანი და უზმნისწინო წყვეტილის ფორმებთან ამ დამატებითი ლექსიკური საშუალებების გამოყენების დროს იცვლება წინადადებათა შინაარსი, ვინაიდან ეს ლექსიკური ერთეულები მოქმედების სხვადასხვა სახეებზე მიუთითებენ. მაგალითად:

გ უ შ ი ნ ვათვალიერებდი ალბომს,
და
ხ შ ი რ ა დ ვათვალიერებდი ალბომს,

¹ ბ. ჯორბენაძე, ქართული ზმნის ფორმობრივი და ფუნქციური ანალიზის პრინციპები, თბილისი, 1980, გვ. 355.

² მ. მეგრელიშვილი, ზმნის ფუნქციურ-სემანტიკური კატეგორიები ინგლისურ ენაში, თბილისი, 1980, გვ. 270.

ან კიდევ:

ბაეშვი დიდხანს გულამოსკენილად ქვითინებდა

და

ბაეშვი ორი დღის წინ გულამოსკენილად ქვითინებდა.

და ა. შ.

როგორც ჩანს, ქართულშიც გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება ამ დამატებითი ლექსიკური საშუალებების გამოყენებას წარსული დროის ფორმებთან. ისინი გამოხატავენ: დროის ამა თუ იმ მომენტს, დროის ხანგრძლივობას, მრავალგზისობას, ტემპს და სხვ.

1. აღმოჩნდა, რომ ზმნის ნამყო უწყვეტლის მწკრივის ფორმას აქვს უნარი ამ დამატებითი ლექსიკური ერთეულების დართვის გარეშეც მრავალგზისობა გამოხატოს. თუ შევადარებთ ერთმანეთს ერთი და იმავე ზმნის ნამყო უწყვეტლის მწკრივის შემცველ ორ წინადადებას. ვნახავთ, რომ ნამყო უწყვეტლის ერთსა და იმავე ფორმას განსხვავებული სემანტიკა აქვს. მაგალითად:

სტუდენტები მოდიოდნენ ქუჩაში,

და

სტუდენტები მოდიოდნენ ავადმყოფთან.

I შემთხვევაში გამოხატულია უწყვეტი, პროცესუალური, ერთგზისი, დაუსრულებელი მოქმედება; II შემთხვევაში იმავე ზმნით გადმოიცემა მრავალგზისი მოქმედება. ვფიქრობთ, აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება კონტექსტს. ასეთ ზმნათა რაოდენობა ძალზე მცირეა.

2. საყურადღებოა ის გარემოება, რომ დროის აღმნიშვნელი ერთი და იგივე ლექსიკური ერთეული, სხვადასხვა სემანტიკის მქონე ზმნის უწყვეტლისა და წყვეტილის ფორმებთან გამოყენებული, განსხვავებული შინაარსის წინადადებებს გვაძლევს. მაგალითად:

ორ დღეში იცავდა დისერტაციას,

და

მერაფი ორ დღეში კერავდა კაბას.

I შემთხვევაში დროის ერთეული — ორ დღეში აღნიშნავს მომავალ, შესასრულებელ მოქმედებას, ე. ი. ორი დღის შემდეგ. II შემთხვევაში დროის იმავე ერთეულით გამოიხატება დროის ხანგრძლივობა — ორი დღის განმავლობაში. ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა ენიჭება უწყვეტლის ფორმით გადმოცემული ზმნის სემანტიკას.

3. ნამყო უწყვეტლის ზოგიერთი ფორმა (ესენი ძირითადად იდიომატური გამოთქმებია) მრავალგზისობის ერთეულის დართვის გარეშეც მრავალგზის მოქმედებაზე მიუთითებს. მაგალითად:

თვალში არ მოსდიოდა, გული სახლში არ უჩერდებოდა, თვალში ეჩხირებოდა, სიძნელეებს თავს ვერ ართმევდა, გული მოსდიოდა, ფეხს ითრევდა...

წარსული დროის გამომხატველი ეს ზმნები თუმცა ავტოსემანტურნი არიან, მაგრამ მათ დაკარგული აქვთ პირვანდელი მნიშვნელობა და დასრულებულობა ენიჭებათ მხოლოდ სხვა სიტყვებთან კავშირში. ამიტომ სემანტიკური პრედიკატები არის მხოლოდ აზრობრივად დასრულებული შესიტყვებები. ამ ზმნებზე, ვფიქრობთ, ზედმეტია მრავალგზისობის ზმნიშედების დართვა, რადგანაც მრავალგზისობა ისედაც იგულისხმება კონტექსტით. ნამყო უწყვეტლის ეს ფორმები სხვა თვალსაზრისითაც არის

საინტერესო, კერძოდ, ცალკე აღებული ზოგიერთი მათგანი ერთდროულად რამდენიმე სემანტიკურ დატვირთვას გვიჩვენებს:

მოსდიოდა — 1. რაღაცა მოსდიოდა (იგულისხმება ჯანმრთელობა); 2. ყველაფერი უწყალებლად მოსდიოდა; 3. ცხერიდან სისხლი მოსდიოდა; 4. მნახელი მოსდიოდა.

ართმევდა — 1. რაღაცის შირთმევა; 2. რაღაცის გამორთმევა; 3. ხელის ჩამორთმევა.

როგორც ჩანს, ნამყო უწყვეტლის ერთი და იგივე ფორმა სხვადასხვა სემანტიკის შემცველია, ზოგიერთი ზმნის უზმნისწინო ფორმა სხვადასხვა მნიშვნელობის გამომხატველია. ეს მნიშვნელობები ზუსტდება სხვადასხვა ზმნისწინებით.

4. მრავალგზისობის გაგებას გვიჩვენებენ გარკვეული სემანტიკის ზმნის ნამყო უწყვეტლის ფორმები დამატებითი ლექსიკური ერთეულების დართვის გარეშეც თითქმის ყველა კონტექსტში:

ლექციაზე იგვიანებდა; შვილი აკითხავდა დედას; სამსახურიდან მოსვლა უგვიანდებოდა.

5. საყურადღებოა, რომ მომავალი დროის ზოგიერთი ზმნიზედა შეიძლება შეეწყოს წარსული დროის ფორმებს, კერძოდ, I ხოლმეობითს. ამ შემთხვევაში გამოიხატება მომავალში შესასრულებელი სავარაუდებელი მოქმედება წარსულის პლანში. მაგალითად:

მეორე დღეს გაემგზავრებოდა.

მომავალი დროის ზმნიზედა „ხვალ“ ვერ იგუებს ამ მწკრივის ფორმებს. არ ითქმის: ხვალ გააკეთებდა, ხვალ შეკერავდა, მაგრამ მხატვრულ ლიტერატურაში დადასტურდა ამ ზმნიზედასთან I ხოლმეობითის ხმარების შემთხვევა:

ხვალ დიდმარხვის ორშაბათი გათენდებოდა (დ. შენგ. 598).

აღსანიშნავია I ხოლმეობითის მწკრივისათვის დამახასიათებელი სემანტიკური ნიუანსი, კერძოდ, მისი გამოყენება მყოფადის ფუნქციით. ეს მოვლენა ძირითადად სასაუბრო ენაშია დადასტურებული. მყოფადის ფუნქცია ამ მწკრივს ძირითადად I პირის ფორმებში ეძლევა, როდესაც მთქმელი გამოთქვამს რაიმეს გაკეთების სურვილს. მაგალითად:

ცოც ბორჯომს დავლევდი (იგულისხმება — დავლე).

ამ გოგონას სიამოვნებით გავიცნობდი (იგულისხმება — გავიცნობ).

რამეს შევჭამდი (შევჭამ).

6. ცნობილია, რომ ზოგიერთი სემანტიკის ზმნის წყვეტილის უსრულ ფორმას შეუძლია მრავალგზისობა გამოხატოს დამატებითი ლექსიკური ერთეულების დართვის გარეშეც:

ბავშვები იფიცა, ლექსები იზეპირა, აუღმყოფმა წნევა ისინჯა, ფეხსაცმელი იცვა, გოგონამ სახლი ალაგა...

აღსანიშნავია, რომ ერთი და იმავე ზმნის წყვეტილის უსრული ფორმა საინტერესო სემანტიკურ ნიუანსებს ამჟღავნებს, კერძოდ, განსხვავებული სემანტიკის მქონეა სხვადასხვა კონტექსტში:

გოგონამ სახლი ალაგა

და

დედამ წიგნები ალაგა მაგიდაზე.

ორივე შემთხვევაში მრავალგზისი მოქმედება იგულისხმება. ცნობილია, რომ ზოგჯერ ზმნის სემანტიკა იცვლება ზმნისწინის შეცვლასთან ერთად (ჩაიბარა, დაიბარა). ეს უკანასკნელი ზმნა (ალაგა) იმითაც იქცევს ყურადღებას, რომ ერთი და იმავე „და“ ზმნისწინითაც განსხვავებულ სემანტიკას გვიჩვენებს. აქ კონტექსტს უნდა ენიჭებოდეს მნიშვნელობა. განვიხილოთ სხვა შემთხვევა, როდესაც ზმნის სემანტიკის შეცვლაში გარკვეული მნიშვნელობა პირიანობასაც უნდა ენიჭებოდეს:

სტამბამ გაზეთი უშვა.

ზმნა ამ შემთხვევაში მრავალგზისობას გამოხატავს, ორპირიანია. განვიხილოთ იგივე ზმნა სხვა კონტექსტში:

დაქრილმა ხელი უშვა იარაღს.

როგორც ჩანს, იგივე ზმნა, სამპირიანი, სხვა კონტექსტში ერთგზის მოქმედებას გამოხატავს და განსხვავებული სემანტიკის მქონეა. მაშასადამე, ამ შემთხვევებში გადამწყვეტია კონტექსტი; გარკვეული მნიშვნელობა უნდა ენიჭებოდეს ზმნის პირთა რაოდენობასაც.

მრავალგზისობის ლექსიკურ ერთეულებთან ხმარების დროს ამ ფორმებთან უფროა ხაზგასმული მრავალგზისობა.

ბავშვები არაერთგზის იფიცა.

7. წყვეტილი უსრულის ორი ერთნაირი ფორმა სხვადასხვა კონტექსტში განსხვავებული ნიუანსის მქონეა:

მატარებელმა უღო სიჩქარეს,

და

ხალანამ უღო წამლების კეთებას (ლ. გოთ.).

კერძოდ, I შემთხვევაში ერთგზისობაა გამოხატული, II შემთხვევაში — მრავალგზისობა. აქაც კონტექსტია გადამწყვეტი. ზოგიერთი სემანტიკის ზმნის წყვეტილი უსრულის ფორმები კი მრავალგზისობას გამოხატავენ მხოლოდ მრავალგზისობის აღმნიშვნელი დამატებითი ლექსიკური ერთეულების დართვის შემდეგ:

მრავალჯერ იხმო; ხელზე არაერთგზის ემთხვია.

8. დროის ხანგრძლივობის ზოგიერთი ლექსიკური ერთეული წყვეტილის სრულ ფორმებს ვერ შეიწყობს. ხელოვნურია და არ ითქმის:

დიდხანს დაწერა; ცოტა ხანს გაყეთა; მთელი საღამო შეერა.

აქ ბუნებრივია წყვეტილის უსრული ფორმების გამოყენება, მაგრამ დროის იგივე ერთეულები იგუებენ გარკვეული სემანტიკის მქონე წყვეტილის სრულ ფორმებსაც:

მთელი საღამო გაატარა (სულ.); ეს სიჩუმე კარგა ხანს გაგრძელდა, ცოტა ხანს მოითმინა.

როგორც ცნობილია, მრავალგზისობის მაჩვენებელი ლექსიკური ერთეულები ვერ იგუებენ წყვეტილის სრულ ფორმებს. უმართებულოა: ხშირად დაწერა, ხშირად მოიტანა, ყოველდღე დახატა.... მაგრამ მრავალგზი-

სობის აღმნიშვნელი ზოგიერთი ზმნიზედა, მაგალითად „მრავალჯერ“, შეიწყობს სრულ ფორმებსაც:

მრავალჯერ დააკუნა; მრავალჯერ გააფრთხილა;
მრავალჯერ დაიფიცა.

განხილული მაგალითებიდან ირკვევა, რომ ქართულშიც, ისევე როგორც სხვა ენებში (ინგლისურში, გერმანულში...) წარსული დროის ფორმებთან ხშირად გამოიყენება დამატებითი არაზმნური ლექსიკური ერთეულები: დროისა, მრავალგზისობის, დროის ხანგრძლივობისა და ა. შ. ისინი ამ ფორმებთან ურთიერთმოქმედებენ და ცვლიან წინადადების შინაარსს, მაგრამ, როგორც აღმოჩნდა, ა) ზოგიერთი ზმნის ნამყო უწყვეტლისა და წყვეტილი უსრულის ფორმებს ამ დამატებითი ლექსიკური ერთეულების დართვის გარეშეც აქვთ უნარი, გამოხატონ მრავალგზისობა. ამ შემთხვევაში გადამწყვეტია კონტექსტი. ბ) დროის აღმნიშვნელი ერთი და იგივე ლექსიკური ერთეული ორი სხვადასხვა სემანტიკის მქონე ზმნის ნამყო უწყვეტლისა და წყვეტილის ფორმებთან გამოყენების დროს წინადადებას განსხვავებულ შინაარსს ანიჭებს. აქ ძირითადი უნდა იყოს ზმნის სემანტიკა. გ) ზოგიერთი დამატებითი ლექსიკური ერთეული ზმნისწინიანი წყვეტილის ფორმებს ვერ იგუებს, მაგრამ გარკვეული სემანტიკის მქონე ზმნების ამავე მწკრივის ზმნისწინიან ფორმებს შეიწყობს. დ) წყვეტილი უსრულის ორი ერთნაირი ფორმა სხვადასხვა კონტექსტში განსხვავებული სემანტიკის მქონეა. ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა ენიჭება კონტექსტსა და ზმნის სემანტიკას.

სემანტიკის მხრივ არანაკლებ საინტერესო სურათს გვიჩვენებს წარსული დროის მწკრივთა გამოყენება რთულ ქვეწყობილ წინადადებაში, რომელშიც თავს იჩენს შეფარდებითი დრო.

ჩვენ ვიზიარებთ მოსაზრებას, რომელიც გამოთქმულია რუსული ენის მიმართ. ეთვლით, რომ ქართულშიც შეფარდებითი დრო შეიძლება გამოიხატოს ნებისმიერი დამოკიდებული წინადადებით, რადგანაც თითქმის ყველა ტიპის დამოკიდებული წინადადება გამოხატავს მდგომარეობას ან რაიმე ცნებას დროში³.

რთულ ქვეწყობილ წინადადებაში მთავარი წინადადების ზმნა-შემასმენელი გამოხატავს აბსოლუტურ დროს, რომელიც ეფარდება საუბრის მომენტს, დამოკიდებული წინადადების ზმნა კი ეფარდება მთავარი წინადადების მოქმედების დროს, ე. ი. დამოკიდებული წინადადების დრო განისაზღვრება მთავარი წინადადების დროით, ხოლო ეს უკანასკნელი — საუბრის მომენტის თვალსაზრისით.

რთულ წინადადებაში წარსული დროის მწკრივები შესწავლილ უნდა იქნეს ორი ძირითადი ასპექტით. კერძოდ, რა ფუნქციურ-სემანტიკური დატვირთვა ეძლევა: 1. მთავარი წინადადების წარსული დროის გამომხატველ მწკრივებს — ა) დამოკიდებულში არსებულ წარსული დროის მწკრივებთან კომბინაციაში; ბ) დამოკიდებულში არსებულ არაწარსული დროის მწკრივებთან კომბინაციაში; 2. დამოკიდებული წინადადების წარსული დროის გამომხატველ მწკრივებს — გ) მთავარში არსებულ წარსული დროის მწკრივებთან კომბინაციაში და დ) მთავარში არსებულ არაწარსული დროის მწკრივებთან კომბინაციაში.

³ В. Н. Брегвадзе, К вопросу об относительном времени в русском языке, ბუშკინის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედინსტიტუტის შრომები, ტ. VIII, თბილისი, 1950, გვ. 6.

როდესაც საუბარია წარსული დროის მწკრივთა სემანტიკურ მხარეზე რთულ ქვეწყობილ წინადადებაში, აქ იგულისხმება ის, რომ ორი მოქმედების შეფარდებისას შეიძლება აღმოჩნდეს, რომ ორივე ერთდროულად ხდება ან ერთი უსწრებს, მეორე მოსდევს.

ა. შანიძე აღნიშნავს, რომ ქართულში მხოლოდ წარსულის ხაზით შეგვიძლია დავამყაროთ განსხვავება ორ მოქმედებას შორის, რომელთაგანაც ერთი უსწრებს, მეორე კი მოსდევს⁴.

განვიხილოთ რთულ ქვეწყობილ წინადადებაში წარსული დროის გამოხატველ მწკრივთა ხმარების ზოგიერთი შემთხვევა და ყურადღება გავამახვილოთ ამ მწკრივთა სემანტიკურ მხარეზე.

როგორც ცნობილია, რელატიური ხმარების დროს უწყვეტელს და წყვეტილსაც გააჩნია თანამდევრობის კატეგორია, რომელიც სემანტიკურად აღნიშნავს მოქმედების მიმართებას დროის რომელიმე მომენტთან ან მეორე მოქმედებასთან (ერთდროულთან, შემდგომთან)⁵. უწყვეტლის მწკრივით გამოიხატება წინამავლობა. ამ ფუნქციით იგი II თურმეობითს ენაცვლება. მაშინ შემდგომობა შეიძლება გამოიხატოს წყვეტილის მწკრივით. უწყვეტლის მწკრივით შეიძლება გამოიხატოს ერთდროულობა და შემდგომობაც. წარსული დროის მწკრივებთან გამოყენებული დამატებითი ლექსიკური საშუალებანი აშკარად გახაზავენ ამ მწკრივთა უწინარესობა-შემდგომობას. ნაშრომში ყურადღებას გავამახვილებთ ერთ კერძო შემთხვევაზე, როდესაც წარსული დროის მწკრივით წარმოდგენილია გრძნობითი აღქმის გამომხატველი ზმნები: ხედავდა, იცოდა, გრძნობდა, შენიშნა და სხვ.

I. რთული ქვეწყობილი წინადადების მთავარში უწყვეტლის მწკრივია, ა) დამოკიდებულში — წყვეტილი.

მთავარი წინადადების შემასმენლად წარმოდგენილია გრძნობითი აღქმის გამომხატველი ზმნა პირდაპირ დამატებით დამოკიდებულ წინადადებაში:

ვხედავდი, როგორ აცურდა ისიც ამ ნისლში (დ. შენგ.).

აქ მთავარ და დამოკიდებულ წინადადებათა შემასმენლებს შორის ერთდროულობაა გამოხატული. ამიტომ მას პირდაპირი კავშირი აქვს საუბრის მომენტთან. მთავარ წინადადებაში მოცემულია მოქმედების პროცესი, რომელიც ჯერ არ დასრულებულა, დამოკიდებულში კი — მოქმედების დასრულება.

ბ) დამოკიდებული წინადადების შემასმენლად წარმოდგენილია ნამყო უწყვეტელი.

მთავარი წინადადების შემასმენლად გამოყენებულია გრძნობითი აღქმის გამომხატველი ზმნა:

ქალი ხედავდა, როგორ ჩადიოდა მზე (თ. ქილ.).

ამ შემთხვევაშიც გამოხატულია მთავარ და დამოკიდებულ წინადადებათა შემასმენლების ერთდროულობა, რადგანაც ადამიანის თვალწინ ხდება მოქმედება. მთავარშიც და დამოკიდებულშიც ნაჩვენებია მოქმედების პროცესი, რომელიც არ დასრულებულა.

⁴ ა. შანიძე, ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, თბილისი, 1973, გვ. 213.

⁵ დროთა თანამიმდევრობის შესახებ ჰიპოთეტურ კონსტრუქციაში იხ.: ლ. გეგუჩაძე, დროთა თანამიმდევრობის საკითხები დროის გარემოებით დამოკიდებული წინადადების შესახებ რთულ ქვეწყობილ წინადადებაში, თსუ შრომები, B № 3 (142), თბილისი, 1972.

ამავე კონსტრუქციის დროს მთავარში ზმნის ნამყო-უწყვეტლის მწკრივით გადმოიცემა დამოკიდებული წინადადების შემასმენლის შემდგომი მოქმედება. ამაზე მიუთითებს დამოკიდებული წინადადების შემასმენელი, რომელიც შედგენილია:

გრძნობდა, რომ მეგობარს რაღაცა ჰქონდა დაშავებული.

მაშასადამე, მთავარი წინადადების ზმნის შემდგომობას გახაზავს დამოკიდებული წინადადების შედგენილი შემასმენლის სახელადი ნაწილის სემანტიკა (სახელადი ნაწილი წარსული დროის მიმღეობით არის გადმოცემული).

გ) დამოკიდებული წინადადების შემასმენლად წარმოდგენილია I ხოლმეობითი.

კორინთელმა იცოდა, ყველაზე დიდ ინტერესს ვიტრინის ჩამსხვრევის ხმა გამოიწვევდა (გ. ფანჯ. 285). გრძნობდა, თავს ეღარ შეიკავებდა (იოს.).

მთავარი წინადადების შემასმენლის მოქმედება უსწრებს დამოკიდებულის შემასმენლის მოქმედებას, რომელიც ჯერ არ მომხდარა. შემდგომობის გამოხატვაში აქ მნიშვნელობა უნდა ენიჭებოდეს დამოკიდებული წინადადების შემასმენლის სემანტიკას.

II. მთავარი წინადადების შემასმენლად გვხვდება წყვეტილი, დამოკიდებულში — ნამყო უწყვეტელი, მთავრის შემასმენელი გრძნობითი აღქმის ზმნაა:

იგრძნო, გული ერეოდა (ფანჯ.).

აქ მოქმედებათა ერთდროულობა უნდა იყოს გამოხატული.

მთავარ წინადადებაში გრძნობითი აღქმის ზმნით გამოხატულ შემასმენელს შეიძლება ახლდეს დროის ამა თუ იმ მომენტის აღმნიშვნელი ზმნი-ზედა, რომელიც კიდევ უფრო აზუსტებს მოქმედების სახეს:

მაშინღა შევნიშნე, რომ ჩემს მარჯვენაში რევოლვერი კრიალებდა (ქაე.).

აქაც მთავარი წინადადების შემასმენლით დამოკიდებულის შემდგომი მოქმედებაა გამოხატული, რომელსაც გახაზავს დამატებითი ლექსიკური ერთეული. გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება მთავარი წინადადების ზმნა-შემასმენლის სემანტიკასაც.

მაშასადამე, რთული ქვეწყობილი წინადადების ფარგლებში, როგორც ითქვა, თავს იჩენს რელატიური დრო. ნაშრომში განვიხილეთ შემთხვევები, როდესაც რთული ქვეწყობილი წინადადების მთავარში წარმოდგენილია გრძნობითი აღქმის გამომხატველი ზმნები, ნამყო უწყვეტლისა და წყვეტილის მწკრივით გადმოცემული. მთავარში უწყვეტლის მწკრივით გადმოცემული ზმნა შეიძლება გამოხატავდეს დამოკიდებული წინადადების ზმნის ერთდროულ, წინამავალ და შემდგომ მოქმედებას. წყვეტილის მწკრივით წარმოდგენილი მთავარი წინადადების ზმნა-შემასმენელმა შეიძლება აღნიშნოს დამოკიდებული წინადადების ზმნის ერთდროული და შემდგომი მოქმედება, — წინამავლობისა და შემდგომობის გამოხატვაში ზოგჯერ გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება დამოკიდებული წინადადების ზმნა-შემასმენლის სემანტიკას. დროის აღმნიშვნელი დამატებითი ლექსიკური საშუალებანი კიდევ უფრო აზუსტებენ მოქმედების სახეს. გარკვეული როლი ენიჭება მთავარი წინადადების ზმნის სემანტიკასაც.

Д. Г. ЖГЕНТИ

К СЕМАНТИКЕ РЯДОВ ПРОШЕДШЕГО ВРЕМЕНИ В ГРУЗИНСКОМ ЯЗЫКЕ

Резюме

Рассмотрены некоторые вопросы семантики форм рядов, выражающих прошедшее время: прошедшего несовершенного, I-го многократного и прошедшего совершенного. В грузинском языке, как и в индоевропейских языках, к формам прошедшего времени могут прилагаться неглагольные лексические единицы, обозначающие момент и продолжительность времени, многократность и т. д. Но некоторые формы прошедшего несовершенного и без этих единиц могут выражать многократность. Здесь главным является семантика глагола. Формы глаголов прошедшего совершенного в разных контекстах имеют разную семантику и главное значение в них имеет и контекст и семантика глагола. I-е многократное употребляется и в функции будущего времени.

Рассмотрены также случаи употребления форм рядов прошедшего времени в сложноподчиненных предложениях, где выявляется релятивное время. Ряды прошедшего времени выражают в этих предложениях интересные семантические нюансы.

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ახალი ქართული ენის კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიამ.

ბარიელ ფუტყარაძე

ლაბიოველარიზაციისა და პალატალიზაციის
მიმართებისათვის¹

(ქართველური ენების ხმოვანთა სინტაგმატიკის რამდენიმე საკითხი)

1. პალატალიზაცია და ლაბიოველარიზაცია ორი, ურთიერთსაპირისპირო დამატებითი არტიკულაციაა: არ შეიძლება ერთი და იგივე ბგერა პალატალიზებულიც იყოს და ლაბიალიზებულიც. მაგრამ პალატალური ბგერის ლაბიალიზაცია (და პირიქით) ჩვეულებრივია ბევრი ენისათვის.

მკვლევართა მიერ შემჩნეულია, რომ, მაგ., სვანურში, იქ, სადაც ბაგისმიერ ბგერათა გავლენით ხდება ა-ს ლაბიალიზაცია ო || უ || გ-დ, აღარ გვაქვს პალატალური უმლაუტი და, პირიქით, სადაც ა გვაქვს, იქ ლაბიალიზაცია არ ხდება (თ. გამყრელიძე, გ. მაჭავარიანი, 1965, გვ. 154)... გარდა ამისა, ფაქტია ისიც, რომ სვანური სიტყვის სტრუქტურაში ჟ-ს გამოჩენა პალატალური (ან პალატალიზებული) (ტერმინთა შესახებ იხ. ტ. ფუტყარაძე, 1997) ხმოვნის დეპალატალიზაციას იწვევს. სხვაგვარად თუ ვიტყვით, ლაბიალურობა თითქოსდა „ისრუტავს“ პალატალურობას: ელ შდრ.: ჟაღჷ; ჳაშ, შდრ.: ჳაშჷ; *გებჷ, შდრ.: გაბჷ... ფაქტია, რომ ლაბიოველარული ჟ პალატალურ ხმოვანს იმსგავსებს ლოკალური რიგის მიხედვით: წინა წარმოების პალატალური ე გვაძლევს შედარებით უკანა წარმოების პალატალიზებულ ა-ს; ხოლო პალატალიზებული ა ჟ-ს გავლენით გადადის უკანა წარმოების არაპალატალიზებულ ა-ში.

შ ე ნ ი შ ე ნ ა : ტერმინი „ლაბიოველარული“ უფრო მისაღები ჩანს, ვიდრე ლაბიალური, ან ველარული, ვინაიდან ლაბიალურობას ყოველთვის ახლავს ველარულობა და პირიქით, ამის შესახებ იხ. გ. ახვლედიანი, 1949, გვ. 115—116; იაკობსონი, ფანტი, პალე, 1962, გვ. 196; მ. ქალდანი, 1969, გვ. 70. შდრ.: შ. აფრიდონიძე, 1955 და ს. ჟღენტი, 1848... ტერმინი ლაბიოველარიზაცია გარკვეულწილად აერთიანებს ლაბიალური და ველარული უმლაუტის გაგებასაც; გარდა ამისა, სვანურშივე გაუმლაუტირებულ ა-ს მეტწილად ბაგისმიერი ბგერაც ახლავს... ტერმინ „ლაბიოველარიზაციასთან“ მიმართებით უაღრესად საინტერესოა ქ-ნ ქ. ლომთათიძის დაკვირვება: ქართველურ ენებში უკანაენისმიერი თანხმოვნისა და ჟ || ვ-ს კომპლექსი ხშირ შემთხვევაში ბილაბიალურ ხშულს გვაძლევს (ქ. ლომთათიძე, 1984); დასაშვებია საპირისპირო პროცესიც... აქვე აღსანიშნავია კიდევ ერთი გარემოება: შ. აფრიდონიძის დაკვირვებით (შ. აფრიდონიძე, 1997), ქართულში CVC სტრუქტურის სახელთა მსგავსად რედუქციას არ განიცდის ისეთი C₃VC სტრუქტურის ერთმარცვლიანი სახელები, რომელთა პირველი თანხმოვანი უკანაენისმიერია (შდრ.: გვარის და ძვლის); ჩვენი აზრით, ლაბიალური კომპლექსი ცალი თანხმოვნის (1) მსგავსად იმიტომ იქცევა, რომ

¹ ნაშრომის ერთი ნაწილი წაკითხულია არნ. ჩიქობავას ხსოვნისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო სესიაზე 1996 წელს (იხ. ტ. ფუტყარაძე, 1996).

მიუხედავად აქცესიურობისა, კომპლექსი ველარული ხშული + წყვილ-
ბაგისმიერი ნაპრალოვანი საგრძნობლად უახლოვდება ერთყამიერ
არტიკულაციას გვ. ქვ. კვ ლაბიოველარული კომპლექსებია...

ჩვენ მიერ განხილული პროცესები სამეცნიერო ლიტერატურაში
განხილულია როგორც „ლაბიალური უმლაუტი“, „ველარული უმლაუტი“
და „უკანა მიმართულების უმლაუტი“ (მ. ქალდანი, 1969, გვ. 13, 24;
ვ. ვინოგრადოვი, 1990)... როგორც ზემოთ დავინახეთ, თუკი ფონეტიკური
პროცესის ხასიათის მიხედვით შევარჩევთ ტერმინს ხარება → ხარზბ,
გებუ → გზბუ, ჭაშუ → ჭაშტ. პროცესის აღსაწერად უფრო მოსახერხე-
ბელი ჩანს ტერმინი ნ ა წ ი ლ ო ბ რ ი ვ ი დ ე პ ა ლ ა ტ ა ლ ი ზ ა ც ი ა
(რომელსაც იწვევს ლაბიოველარული ბგერა)... თუმცა... მორფონოლოგი-
ური პროცესის შემთხვევაში უფრო ზუსტი ტერმინია „უმლაუტი“.

2. ქართველურ ენათა ზოგ ქვესისტემაში ა, ო, უ ბგერები ი-ს დაკარ-
გვის შემთხვევაში მიიღება (შდრ., აგრეთვე ფეტვ → ფრტ ინგილოურში).
ასეთ შემთხვევაში „ხდება პალატალიზაციის ტრანსპორტირება“ (გ. ზივერ-
სის, ა. ზომერფილდის და გ. მაჭავარიანის მოსაზრებების შეპირისპირები-
თი ანალიზი, იხ. მ. ქალდანი, 1969, გვ. 165; იხ., აგრეთვე: ი. დეშერიევი,
1964, გვ. 226 და გ. მაჭავარიანი, 1970, გვ. 100).

ამგვარ შემთხვევაში დაპირისპირება პალატალური-ლაბიოველარული
ვერ ნეიტრალიზდება დისტანციური ასიმილაციით (შდრ., გებუ → გაბუ):
ენამ აქ გამოსავალი შერწყმით „იპოვა“...

3. სვანურში პალატალიზებული ხმოვანი ლაბიოველარული ხმოვნის
პალატალიზაციით მიიღება (თოფი → თრფ || თტეფ; ჭაში → ჭაშშ); ქართული
ენის დიალექტებში გვხვდება პალატალური ხმოვნის ლაბიალიზაცია:
ფეტუი → ფრტ (ინგილ.), თექუსმეტი → თრქსმეტი (მოხური); კტირა →
→ კტრა (სამცხ. ჯავახ.)... ანალოგიური პროცესი თითქოსდა არ ჩანს
სვანურში, მაგრამ ბუნებრივია ჩეჩნურში (იხ. ი. არსახანოვი, 1961,
გვ. 148—149). აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ამგვარი პროცესის პოტენცია
ყველა იმ იბერიულ-კავკასიურ თუ ქართველურ ენათა დიალექტებში დევს,
სადაც გვხვდება ჭე → ო, ტი → უ, ჭა → ო (ქოყანა, კურა, ოყი)... პროცე-
სები; აღნიშნული მონაცვლეობანი აქტიურდება ბაგისმიერი ან ველარული
ბგერების მეზობლობაში... შდრ., ანდიური ენა, სადაც ყველა ეი მიმდევ-
რობა რეალიზებულია უ-დ, ხოლო ვე უმრავლეს შემთხვევაში ო-დ
(ი. ცერცვაძე, 1965, გვ. 10).

4. ქართული ენის ხევსურულ დიალექტში დამოწმებულია ეყვანი → ვე-
ყანი და ეჭვი → ვეჭი პროცესები. ჭეყანი და ჭეჭი ფორმების ჩამოყალი-
ბება გვიჩვენებს, რომ ქართული ენის ხევსურულმა მიკროსისტემამ (და
არა მხოლოდ ხევსურულმა) ლაბიალურ თანხმოვანთკომპლექსს (წინა-
ენისმიერი თანხმოვანი + ვ || ჭ) არჩია ჭე დიფთონგის წარმოქმნა; ჭე
დიფთონგი ჩვენ შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც პალატალიზებული
ლაბიალური ხმოვანი ან ლაბიალიზებული პალატალური ხმოვანი.

განსხვავებული ინტენსივობით მსგავსი პროცესი დადასტურებულია
სხვა კავკასიურ ენებშიც; მაგ.: თაბასარანულ და აღულურ ენებში კომ-
პლექსი: არალაბიალური ხმოვანი + ლაბიალური თანხმოვანი გვაძლევს
ლაბიალური ხმოვანი + არალაბიალური თანხმოვანი: V + Cჭ → V° + C
(იხ. ა. მაჰომეტოვი, 1974, გვ. 176—177)...

5. ფურ → ფირუ (სვან.) და ფეტუ → ფრტ (ინგილოურ.) სხვადასხვა
პერიოდის, მაგრამ ფაქტობრივად ერთი რიგის — შექცევადი პროცესებია.

ამ კონტექსტში საინტერესოა ძველი ქართულის კიცვ და კვიც, ბურთ და ბირთუ; ხტილიკ და ხლიკუ, ქართ. თავი და ზან. თუგი, ქართ. ჩხიკვი და ზან. ჩხვიკი და სხვა მიმართებანი. ფაქტია, რომ სხვადასხვა პერიოდში ქართველურ ენათა ქვესისტემებში ერთგვაროვანი პროცესებია მომხდარი (ქართველურ ენათა განვითარების სხვადასხვა პერიოდში მსგავსი პროცესის შესახებ იხ. ქ. ლომთათიძე, 1984, გვ. 60); მოვლენის ფონეტიკურ-ფონოლოგიური აღწერისას არსებითია იმის აღნიშვნა, რომ სიტყვის ჟღერადობაში აუცილებელია ორივე კომპონენტის პოვნირება, მაგრამ განსაზღვრული არ არის, არსებითი არ არის მისი ადგილი (შდრ., ამ თვალსაზრისით: ბარტყი || ბლარტი; წათხი || წყათუ...). საინტერესოა იმის აღნიშვნაც, რომ სვანურში გობ → გჰბუ, თოკ → თჰკუ პროცესები ხდება ბაგისმიერ და ველარულ თანხმოვანთა მეზობლად. შდრ., მოხურო: უფრო → იფრო, სუფრა → სიფრო (ბ. ჯორბენაძე, 1989, გვ. 264, 266)... შდრ.: ნუჟრი → ნიჟრი (?) და სამი → სემი... თუკი სემი || სამი მონაცვლეობას აღტერნაციად მივიჩნევთ. ე → ა (გობ → გუებ → გებუ → გჰბუ) ტიპის პროცესების განმაზოგადებელი ახსნა ასეთი შეიძლება იყოს: ბაგისმიერ (ლაბიოველარულ) ბგერათა მეზობლობა, როგორც წესი, აფერხებს პალატალიზაციის პროცესს. შდრ., მსგავსი პროცესი შეინიშნება სხვა იბერიულ-კავკასიურ ენებშიც და ინდოევროპულშიც; მაგ., ანდიურ ენაში ვ-ს მომდევნოდ ი და ე თითქმის ყოველთვის გვაძლევს უ და ო-ს (ი. ცერცვაძე, 1965, გვ. 10)... ჟირმუნსკის დაკვირვებით „უკანაენისმიერი უ ელემენტი გერმანული ენის ზოგ დიალექტში აბრკოლებს ხმოვანთა პალატალიზაციას (იხ. მ. ქალდანი, 1969, გვ. 103)... ჩვენს შემთხვევაში ენამ თავი აარიდა რ ხმოვნის წარმოქმნას, ხოლო ე → ა შეგვიძლია განვიხილოთ როგორც ნაწილობრივი დეპალატალიზაცია.

შეიძლება დავასკვნათ: პალატალიზაცია და ლაბიოველარიზაცია საპირისპირო პროცესებია: პალატალურობისა და ლაბიოველარულობის, როგორც დამოუკიდებელი კომპონენტების თანაარსებობა, ერთი ბგერის დამატებითი არტიკულაციის სახით დაუშვებელია. შესაძლებელია მათი ოპოზიციის ნეიტრალიზება ასიმილაციით ან შერწყმით (ეპენტეზისით)... აკუსტიკური მახასიათებლის მიხედვით თუკი ვიმსჯელებთ, პალატალური და ლაბიოველარული ხმოვნები ერთმანეთს უპირისპირდებიან ფორმანტთა სიდიდის, მიმართებისა და ტემბრის მიხედვით (იხ. გ. ახვლედიანი, 1949, გვ. 115, 116; პ. გლისონი, 1959, გვ. 289—299; გ. ფანტი, 1964, გვ. 114—115; თ. უთურგაძე, 1975, გვ. 8, 9). არტიკულაციისას ენა მიისწრაფვის რა ბგერათა ბუნებრივი შესაშვებისაკენ სიტყვის ერთიანი ჟღერადობის აუცილებელ საზღვრებში, ცდილობს მაქსიმალურად დაპირისპირებული ნიშნების ურთიერთშესაშვებას.

ენის ამგვარი ტენდენცია უნივერსალური მოვლენაა.

გამოყენებული ლიტერატურა

- | | |
|--|---|
| ი. არსახანოვი, 1981 | — И. А. Арсханов, Из истории развития вокализма Вайнахских языков, იკეწ, თბ., VIII, 1981. |
| შ. აფრიდონიძე, 1997 | — შ. აფრიდონიძე, ენისანი, კონსონანტური წყვილები, გ. მაქავარიანი 70, თბ., 1997, მოხსენებათა გეგმა და თეზისები. |
| გ. ახვლედიანი, 1949 | — გ. ახვლედიანი, ზოგადი ფონეტიკის საფუძვლები, თბ., 1949. |
| თ. გამყრელიძე,
გ. მაქავარიანი, 1965 | — თ. გამყრელიძე, გ. მაქავარიანი, სონანტთა სისტემა და აბლუტი ქართველურ ენებში, თბ., 1965. |

- შ. გაფრინდაშვილი, 1955 — შ. გაფრინდაშვილი, ლაბიალიზაციის ბუნებისათვის ზოგ იბერიულ-კავკასიურ ენაში, იკე, ტ. VII, თბ., 1955.
- ბ. გიგინეიშვილი, 1980 — ბ. გიგინეიშვილი, „სახისმეტყველის“ ქართული თარგმანის ერთი ადგილის გაგებისათვის, „მრავალთავი“, VII, თბ., 1980.
- ბ. გლისონი, 1959 — Г. Глисон, Введение в дескриптивную лингвистику, М., 1959.
- ა. დესნიცკაია, 1981 — А. В. Десницкая, К типологии явлений умлаута, კრებული — აკაკი შანიძეს, თბ., 1981.
- ი. დეშსნიევი, 1964 — И. Дешснийев, Умлаут типа немецкого в нахских языках (К проблеме сравнительно-типологического изучения языков), კრებულში: Проблемы сравнительной типологии, М.-Л., 1964, გვ. 221—228. АС СССР ОЛЯ Сборник статей к 70-летию чл.-к. В. М. Жирмунского.
- ვ. ვინოგრადოვი, 1990 — Лингвистический энциклопедический словарь, М., 1990.
- ვ. თოფურიძე, 1929 — ვ. თოფურიძე, კვლავ უმლაუტისათვის სევანურში, ტფილისის უნივერსიტეტის მოამბე, VIII, თბ., 1929.
- დ. იმნაიშვილი, 1977 — Д. С. Имнаишвили, Историко-сравнительный анализ фонетики нахских языков, Тб., 1977.
- ქ. ლომთათიძე, 1984 — ქ. ლომთათიძე, კომპლექსთაგან მომდინარე ბილაბიალური ხშულები ქართველურ ენებში, თბ., 1984.
- ქ. ლომთათიძე, 1997 — ქ. ლომთათიძე, ხეალ-[-ე] ზმნისართის ეტიმოლოგია და ამოსავალი ფუძის სემანტიკური ეელის ზოგი ასპექტი (შესაბამისი უბიხურ-ჩერქეზული მონაცემებით), ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები, VI, თბ., 1996.
- გ. მაქაქეარიანი, 1970 — Г. Макеаряни, Умлаути ისტორიიდან სევანურში, იკე, XVII, თბ., 1970.
- ა. მაჰომეტოვი, 1974 — А. Махметов, ლაბიალიზებული ბგერები და ფონემები თაბასარანულ და აღულურ ენაში. იკეწ, I, თბ., 1974.
- ს. ულენტი, 1948 — С. Уленти, სევანური ენის ფონეტიკის ძირითადი საკითხები, თბ., 1948.
- ს. ულენტი, 1965 — ქართველურ ენათა ფონეტიკის ძირითადი საკითხები, თბ., 1965.
- ზ. სარჯველაძე, 1985 — З. Сарджеваძე, უმლაუტის კვალი ქართულში, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. 120, № 1, 1985.
- თ. უთურგაიძე, 1975 — Т. Утургаиძე, ქართული ენის ფონეტიკის სტრუქტურა, თბ., 1975.
- გ. ფანტი, 1964 — Г. Фант, Акустическая теория речеобразования, М., 1964.
- ტ. ფუტყარაძე, 1996 — Т. Футყარაძე, სუპერსტრატისა და ენობრივი თვითიმუნიზაციის საკითხისათვის, ქუთაისის უნივერსიტეტის მოამბე, 1996, № 1, გვ. 21—25 (ინგლ. თარგმანი, გვ. 167—171).
- ტ. ფუტყარაძე, 1998 — Т. Футყარაძე, ლაბიალიზაციისა და უმლაუტიზაციის მიმართებისათვის (ხეცსურულის, მოხეურისა და ინგილოურის მიხედვით), არნ. ჩიქობავას საკითხავები, VII, მუშაობის გეგმა და თეზისები, თბ., 25—29 მარტი, 1996.
- მ. ქალდანი, 1955 — М. Калдани, სევანური ენის ლაბიალური კილოკავის ფონეტიკური თავისებურებანი, იკე, VII, თბ., 1955.
- მ. ქალდანი, 1969 — М. Калдани, სევანური ენის ფონეტიკა, I, უმლაუტის სისტემა სევანურში, თბ., 1969.
- ი. ქობალავა, 1988 — И. Кобалава, — ეკონომიის როლისათვის ენის სისტემასა და განვითარებაში, იკე, ტ. XXVI, თბ., 1980.
- ვ. შენგელია, 1983 — В. Шенгелиа, ადიღურ ენათა ვოკალიზმის ისტორიისათვის, საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 112, № 3, 1983.
- ა. კინკარაული, 1960 — А. Кинкараული, ხეცსურული დიალექტი, თბ., 1960.
- ბ. ქორბენაძე, 1988 — Б. Корбенаძე, ქართული დიალექტოლოგია, თბ., 1989.

Т. А. ПУТКАРАДЗЕ

К ОТНОШЕНИЮ ЛАБИОВЕЛЯРИЗАЦИИ И ПАЛАТАЛИЗАЦИИ

Резюме

В статье на материале картвельских языков рассмотрено отношение лабиовеляризации и палатализации, как двух дополнительных артикуляций. В этих языках гораздо сильнее тенденция лабиализации, по влиянию лабиального звука палатальные гласные подвергаются депалатализации (этимологические типологические явления наблюдаются в диалектах немецкого языка).

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ქართველურ ენათა განყოფილება.

წარმოადგინა არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტმა.

ოტია კახაძე

მცირე მოგონებანი

დიდი ივანე ჯავახიშვილის სახელი ბავშვობიდან მესმოდა. ნახვით კი პირველად უნივერსიტეტში, ფილოლოგიის ფაკულტეტის მეორე თუ მესამე კურსის სტუდენტმა ვნახე.

შეხვედრა მოულოდნელი იყო: „ივანე ჯავახიშვილი“ „ივანე ჯავახიშვილი“ — გაისმა ვესტიბულში. საშინლად დავიძაბე. სწრაფად მოდიოდა. შავი, კარგად მორგებული კოსტუმი ეცვა. ცალ ხელში ქუდი ეჭირა, მეორეში — პორტფელი. საშუალო სიმაღლისა იყო. მოძრაობდა სხარტად და მსუბუქად, რაც ჩემთვის სრულიად მოულოდნელი იყო. ნელა, მძიმედ მოარული მყავდა წარმოდგენილი...

ამის შემდეგ ივანე ჯავახიშვილი ბევრჯერ მინახავს... ვცდილობდი, მის ყველა ლექციას დავსწრებოდი — საჯარო იქნებოდა ის, თუ მხოლოდ სტუდენტთათვის განკუთვნილი.

ერთ ლექციაზე ივანე ჯავახიშვილმა, სათანადო ენობრივი ანალიზის შედეგად, ივარაუდა რომ ბალახს, რომელსაც „ჯორიძეს“ ეძახიან, სხვა სახელიც შეიძლებოდა ჰქონოდა და დაასახელა მის მიერ ნავარაუდები მეორე სახელი.

ზაფხულის არდადეგებზე ტყიბულში გავემგზავრე, სადაც მაშინ ჩვენი ოჯახი ცხოვრობდა. იქაურებს ვკითხე (ოკრიბაში): აი, ამ ბალახს რას ეძახით-მეთქი. მოირიდეს, მაგრამ მცირე ყოყმანის შემდეგ მაინც დამისახელეს სწორედ ის სიტყვა, რომელიც ივანე ჯავახიშვილს ჰქონდა ნავარაუდები ჯორიძეს სინონიმად... ცხადია, გამეხარდა...

არდადეგები დამთავრდა. შემოდგომა დადგა. დავბრუნდი თბილისში. დაიწყო მეცადინეობა. კვლავ დიდი ივანე ჯავახიშვილის ლექციაზე ვარ. ვღელავ. არ ვიცი, როგორ ვუთხრა... დავწერე ბალახის სახელი რვეულის ფურცელზე... ლექცია დამთავრდა. ბატონი ივანე სწრაფად გამოვიდა აუდიტორიიდან. დავედევნე, მივეწიე და აღელვებულმა, დაბნეულმა მივაწოდე ფურცელი, რომელზედაც ბალახის ოკრიბული სახელი ეწერა, ცოტა საჩოთირო, და, მგონი, რაღაც განმარტებასავით ვუთხარი...

ხელი ჩამომართვა. მადლობა მითხრა.

ეს ხელის ჩამორთმევა და კიდევ ერთი სხვა... ჩემი ხანგრძლივი სიცოცხლის მანძილზე, არის ის ჯილდო, რომლის მსგავსი მე სხვა არა მიმიღია რა...

1940 წლის 18 ნოემბერია. გავიგე, რომ ხელოვნების მუშაკთა სახლში იმ საღამოს ივანე ჯავახიშვილი საჯარო ლექციას წაიკითხავდა. ვიფიქრე, გავუვლი ლექსოს (შემდგომში ცნობილი არაბისტი, პროფესორი ალექსი ლეკიაშვილი) და ლექციას ერთად მოვუსმენთ-მეთქი. ასედაც მოვიქეცი — ფურცელადის ცამეტში შევუარე მას და ორივენი ივანე ჯავახიშვილის მოსასმენად გავემართეთ.

დარბაზი სავსე იყო. ჩვენ გასავლელით ორად გაყოფილი დარბაზის მარცხენა მხარეს დავსხედით, მესამე რიგში. ჩვენს გვერდით იჯდა ბატონი გიორგი წერეთელი. ჯერ ბატონი გიორგი იჯდა, მერე — ალექსი ლეკია-

შვილი და მის გვერდით, მარცხნივ — მე (ორივენი ბ-ნი გიორგის სტუდენტები ვიყავით, არაბულ ენას გვასწავლიდა...).

სცენაზე პატარა მაგიდა და სკამი იდგა. ივანე ჯავახიშვილი, შავ კოსტუმში გამოწყობილი, მარცხენა მხრიდან შემოვიდა და დარბაზში მყოფთ თავაზიანად მიესალმა. დარბაზი ტაშით შეეგება. სხდომა გახსნა ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის დირექტორის მოადგილემ, დოცენტმა ვლ. მაჭავარიანმა.

ბატონმა ივანემ პორტფელიდან პატარა ბარათებზე დაწერილი მოხსენება ამოიღო და დაიწყო ლექციის კითხვა. „საათსა და თხუთმეტ წუთს კითხულობდა თავის უკანასკნელ ლექციას ივანე ჯავახიშვილი. ლექციაზე ლაპარაკი იყო „ამირანდარეჯანიანზე“. ივანე ჯავახიშვილი კითხულობდა ჟამთააღმწერლის ტექსტს... (ს. ჯორბენაძე): „...ქალაქი მისი დაეწვა და დაეტყვევნა...“.

უცბად მესმის რაღაც დიადი, მაგრამ შემაძრწუნებელი, შემზარავი ხმა... „მიწისძვრა!“ — გამიელვა თავში... მარჯვნივ, დარბაზის კუთხეში, პირველ რიგში მჯდომი მუწყუმის ხანში შესული თანამშრომელი — ლობჯანიძე ფეხზე წამოვარდა ყვირილით: „მიწისძვრა!“ „მიწისძვრა!“... ჩვენს გვერდით მჯდომი გიორგი წერეთელი დაძაბული წინ გადაიხარა. ალექსი მონუსხულივით ზის...

ვხედავ: ბატონმა ივანემ თავი დახარა მაგიდაზე, შემდეგ — უკან გადაიწია, გადაიხარა... მივხვდი: ეს დიადი და შემაძრწუნებელი ხმა მას აღმოხდა ასე ძალუმაღლად...

სცენაზე აკაკი შანიძე აიჭრა. ის პირველი მიეშველა თავის დიდ მასწავლებელს... გვინლა იყო...

ალარ გვყავდა დიდი ივანე ჯავახიშვილი...

მაინც არავის გვინდოდა მომხდარის დაჯერება...

ისმოდა ქ-ნი ნათელა ჯავახიშვილის უმწეო და განწირული: „მამიკო! მამიკო!“

ვესტიბიულში ვიდექით... ველოდით რაღაცას... დარბაზიდან დაფეთებული გამოვარდა ბ-ნი არნოლდ ჩიქობავა: „ჯანდიერი! ჯანდიერი!“ — იძახდა... ვერავენ გაინძრა, ვერც იქვე მდგომი მისი მეგობარი ბ-ნი ვარლამ თოფურია. თავად გაიქცა ცნობილი მკურნალის მოსაყვანად...

ხანშიშესულებმა სხვებზე ადრე იგრძნეს და ირწმუნეს ჩვენს თავს დამტყდარი უბედურება. ლათინური ენის მოხუცმა ლექტორმა ივ. ნიჟარაძემ, აცრემლებულმა, ჩამოგვიარა და — გათავდაო, — გვითხრა...

სასწრაფო დახმარების მანქანით წაასვენეს...

გაოგნებული მივდიოდით. არ მჯეროდა ჩემს თვალწინ მომხდარი უბედურებისა. ტყიბულიდან ჩამოსულ დედას ვუთხარი — რაღაც ასეთი მოხდა, არავის უთხრა, იქნებ ეცდები-მეთქი...

მეორე დღეს გაზეთებმა დამარწმუნეს მომხდარის სინამდვილეში...

დადგა ივანე ჯავახიშვილის დაკრძალვის მძიმე დღე.

მზიანი ამინდი იყო, უნივერსიტეტის ეზო და მიმდებარე ქუჩები სავსე იყო მდუმარე ადამიანებით...

თინა ოჩიაური (ახლა ცნობილი ეთნოგრაფი, პროფესორი...) და მე უნივერსიტეტის გვერდით კიბეზე ვიდექით.

ივანე ჯავახიშვილი შენობიდან გამოასვენეს. მოჰყვებოდნენ პროფ. გიორგი ახვლედიანი, პროფ. გიორგი ნიორაძე, პრორექტორი გ. ხაჭაპურიძე, ყველასათვის კარგად ცნობილი იოსებ იმედაშვილი... ოჯახის წევრები... ბალიშით ჯილდოები მოჰქონდა პროფ. ალექსანდრე ჯანელიძეს...

ვინ ეტყვის გამოსათხოვარ სიტყვას, შალვა ნუცუბიძე აქ არ არის, — წუხდნენ...

გამოსათხოვარი სიტყვა პროფესორმა აკაკი შანიძემ უთხრა.

ბატონი აკაკის დიდი შინაგანი მოკრძალებითა და პატივისცემით თქმულმა სიტყვამ, სპეტაკი სიყვარულითა და უზომო წუხილით გასხივოსნებულმა, ყველას ერთხელ კიდევ გვაგზნობინა — ვინ დაეკარგეთ, ვინ დაკარგა საქართველომ, ქართველობამ.

მოგვისამძიმრეს მეზობლებმა — აზერბაიჯანისა და სომხეთის მეცნიერთა წარმომადგენლებმა...

გამოვიდა მწერალი და დრამატურგი შალვა დადიანი. მან თავისი სიტყვა დაამთავრა ცნობილი გამონათქვამით: „შაბაშ კაცი, შაბაშ სიტყვა, შაბაშ საქმე მისგან ქმნული!...“

ხალხი ნელა იშლებოდა...

იმ დღეს უნივერსიტეტის ეზოში ბევრი გვიან ღამემდე დარჩა...

* * *

ჩემი სტუდენტობის წლებში, უფრო კი მის დასაწყის ხანაში (1936—1937 წწ.) თბილისის ქუჩებში ჯერ კიდევ შეხედებოდა დიდ ქართველ მწერალს მიხეილ ჯავახიშვილს. შეგეძლოთ მოგესმინათ მისთვის მწერალთა კავშირში. თბილისის საჯარო ბიბლიოთეკაში ჯერ კიდევ შეიძლებოდა მოგეთხოვათ ოციანი წლების „მნათობი“, სადაც დაბეჭდილი იყო საბჭოთა საქართველოს უკვე გარიდებული გრიგოლ რობაქიძის „გველის პერანგი“... რუსთაველზე შეგეძლოთ თვალი მოგეკრათ ტიციან ტაბიძისა და პაოლო იაშვილისათვის. დიდი ივანე ჯავახიშვილის მიერ დაარსებულ უნივერსიტეტში — მოგესმინათ მსოფლიოში კარგად ცნობილი ელინისტის, რუსეთის სამეფო აკადემიის წევრ-კორესპონდენტის გრიგოლ წერეთლის საჯარო ლექციები პომეროსის „ილიადას...“ თაობაზე და ვახტანგ კოტეტიშვილის იმპროვიზებული ლექციები ქართულ ფოლკლორში (მათ ერთნაირი ინტერესით ისმენდნენ როგორც პროფესორ-მასწავლებლები, ისე სტუდენტები და გარედან შემოდწეულნიც...).

ეს მოგონებები ფრაგმენტულია, მათი გამაერთიანებელი დრო და ადამიანებია, დრო უმკაცრესი, მაგრამ ადამიანთა უდრეკლობითა და სიცოცხლისადმი დაუოკებელი სწრაფვით დამშვენებული, კეთილი მომავლის იმედით გაცისკროვნებული...

* * *

1937 წლის ზაფხული იყო, ნიკო ლომოურის ქალიშვილი — დოცენტი თამარ ლომოური ქართულ დამწერლობათმცოდნეობას (პალეოგრაფიას) გვიკითხავდა. საჯარო ბიბლიოთეკაში ვმეცადინეობდი საღამოობით, თითქმის ყოველდღე. იმ დღესაც კმაყოფილი წამოვდექი სამუშაო მაგიდიდან. ივანე ჯავახიშვილის „ქართულ პალეოგრაფიას“ ვკითხულობდი და დაწვრილებით ჩანაწერებს ვაკეთებდი. ბიბლიოთეკიდან გამოვედი და ქვევით დავეშვი, ბაზრისაკენ... ტრამვაიში ავედი. ნაძალადევში მივედიოდი. იქ მქონდა ერთი პატარა ოთახი დაქირავებული. ვაგონში წინიდან ამოვიდა მშვენიერი გარეგნობის ახოვანი კაცი, ასე ორმოცდაათი წლისა, სუფთად პირგაპარსული. სახეზე მომხიბლავი ღიმილი დასთამაშებდა. საოცრად გონიერი და ღამაში თვალები ჰქონდა. ამოძრავებულ ტრამვაიში შეტორტმანდა, მარჯვნივსაკენ გადაქანდა... და ტრამვაის სკამის საზურგეს ხელებით ჩაეჭიდა...

ამ დროს ირგვლივ გაისმა: „გალაკტიონი, გალაკტიონი“ ასე ვნახე პირველად პოეტების მეფე — გალაკტიონ ტაბიძე...

1942 წლის სექტემბერი იყო. ფრონტზე „ბოტკინით“ გავხდი ავად. ნალჩიკის ახლოს ვიყავი, მთებში... გაგრისა და სოხუმის გავლით თბილისში მოვხვდი. ბაქოში მივყავდით ავადმყოფები და დაჭრილები სამკურნალოდ. გავიგე, ჩვენი მატარებელი (ეშელონი) თბილისში რამდენიმე საათს გაჩერდებოდა. სადგურიდან ფეხით წამოვედი. მინდოდა დეიდა მენახა (გურამიშვილის, დღეს — კოტე მაყაშვილის ქუჩაზე ცხოვრობდა) და მშობლების ამბავი გამეგო (ისინი ტყიბულში იყვნენ).

ბინდდებოდა. დიდი უნივერსალის წინ ნაცნობი სილუეტი გადამეღობა. ვიცანი, გალაკტიონ ტაბიძე იყო. მაშინ უკვე წვერს ატარებდა. ხელგაშლილი გადამიდგა:

— რა გვარი ხარ, ბიძიკო, — მეკითხება. ეშელონიდან უნებართვოდ ვიყავი წამოსული, გამოპარული, ნამდვილად ამიტომ, ზედმეტი სიფრთხილე გამოვიჩინე, დედაჩემის გვარი — ჯგუშია — დავუსახელე.

— ვაჰ, კოლხი ყოფილხარ, დიდებული ქართველი და გადამეხვია, ჩამბუბნა... ძლივს დავუსხლტი ხელიდან... თუ არ ვცდები, ზუსტად მისი სახლის წინ იყო, მარჯანიშვილის ქუჩაზე...

მწერალთა კავშირში (სასახლეში) არაერთხელ მინახავს. სახეზე დიმილი უკრთოდა. სხდომათა დარბაზში შეიხედავდა. კარებში შეჩერდებოდა. მიბრუნ-მობრუნდებოდა. შეუმჩნევლად წავიდოდა, გაქრებოდა...

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიაშიც (მაშინდელი ძერჟინსკის ქ., მ) ხშირად ვხედავდი. აკადემიკოსი იყო — აქაც შეუმჩნევლად გაჩნდებოდა. პირველი სართულის დერეფანში მიდიოდა და მოდიოდა, მარტო. მკერდზე ლენინის ორდენი ეკეთა... (ამბობდნენ: ორდენი დაკარგაო..., მგონი, რამდენიმეჯერ..., ამბობდნენ...).

ყველას გული მოგვიკლა მისმა მოულოდნელმა და ტრაგიკულმა დასასრულმა...

* * *

1937 წლის პირველი მაისი იყო. უნივერსიტეტის წინ ჯოხით ხელში მიაბიჯებდა მიხეილ ჯავახიშვილი. დროდადრო შეჩერდებოდა, დემონსტრანტთა კოლონებს ათვალიერებდა... ჯოხზე დაყრდნობილი, ოდნავ მარჯვნივ და უკან გადახრილი... სახე დაკენკილი ჰქონდა, ჩოფურა, შუბლი დიდი და ლამაზი. სათვალე ეკეთა... საზაფხულო ჩალისფერი კოსტუმი ეცვა. კარგად გაუთოებული. რამდენიმეჯერ პიჯაკის მარჯვენა ჯიბიდან დაკეცილი ცხვირსახოცი ამოიღო, სახეზე და შუბლზე მოისვა და ჯიბეში ისევ დაკეცილად ჩააცურა...

მიხეილ ჯავახიშვილმა მწერალთა კავშირში ერთხელ საჯაროდ დაიჩივლა: „არსენა მარაბდელი“ ზედმეტად დიდი გამომივიდაო...“.

მიხეილ ჯავახიშვილი ქართული ენის თავდადებული ქომაგი იყო. აწუხებდა მისი ყოველი სატკივარი, დიდი იყო ის, თუ პატარა. ცნობილია, ელექტრობოძებზე გაკეთებული წარწერების გამო მისი ნათქვამი: — „სასიკვდილოა!“ — არ ვარგა. რა არის სასიკვდილო, ბოძი?!

უნდა იყოს: „მომაკვდინებელია!“

მიხეილ ჯავახიშვილი ყველას გვიყვარდა. მას გატაცებით ვკითხულობდით დიდი თუ პატარა. ჩვენი უპირველესი მწერლის ხალხის მტრად გამოცხადებამ შეაძრწუნა მთელი საქართველო...

* * *

მგონი, 1936 წლის შემოდგომა იყო. მწერალთა სასახლეში რამდენიმე დღე გრძელდებოდა მწვავე დისკუსია კონსტანტინე გამსახურდიას შემოქმედებაზე. კერძოდ კი, „მთვარის მოტაცების“ გამო... დისპუტზე დასწრების მსურველები ძალიან ბევრი ვიყავით (ივანე მაჩაბლის ქურა, მწერალთა კავშირის წინ, სავსე იყო ხალხით). სასახლეში საშვებით უშვებდნენ. საშვებს ჩემნაირები, აბა, საიდან ვიშოვიდით. ვცდილობდით როგორმე ისე შევსულიყავით. არაფერი გამოგვდიოდა. ამ დროს შევნიშნეთ სასახლისაკენ მომავალი მიხეილ ჯავახიშვილი. მისთვის აქეთ და იქით მკლავში ხელი გაეყარა ორ ახალგაზრდა ქალს. ერთი მწერლის უფროსი ქალიშვილი ქეთევანი იყო...

იქ მდგომი რამდენიმე ახალგაზრდა ადგილიდან მოვწყდით. ჩვენს დიდ პროზაიკოსს შევეგებეთ. სხვებს მე დავასწარი და დაველრიჯე: სასახლეში შეყვანა ვთხოვე...

შეჩერდა, დაკვირვებით შემომხედა და საკმაოდ ბოხი ხმით მითხრა:

— ოოო, მარტო რომ იყო, პოო, მაგრამ ამათ რა ვუთხრა... ამათ ხომ გული დასწყდებათო...

აბა, რას ვიზამდი...

უკანასკნელი იმედი იწურებოდა. ნირწამხდარი სასახლის შესასვლელთან ავიტუზე... ვხედავ, კარებში კონსტანტინე გამსახურდიაა... ხმამაღლა ვინატრე: „ნეტავი შემიყვანა!...“ ბატონი კონსტანტინე ოდნავ უკან მობრუნდა, არ შეჩერებულა ისე, მეკარეს მარჯვენა ხელის ცერით ზურგიდან ჩემზე ანიშნა, და შემოუშვითო, — უთხრა... შემიშვეს. ჩემს სიხარულს საზღვარი არ ჰქონდა...

„მთვარის მოტაცების“ გამო გამართულ დისპუტზე გამოსულმა პოეტმა და პროზაიკოსმა ნიკოლო მიწიშვილმა თქვა: დღეს კონსტანტინე გამსახურდია ისეთივე დიდი მწერალია, როგორიც ნიკო ლორთქიფანიძეო, და ნიკოსა და კონსტანტინესკენ მიბრუნდა... ისინი წინა რიგში ისხდნენ:

ნიკო, როგორც სჩვეოდა, გამართული იჯდა. პენსნე ეკეთა. ორივე ხელით ჯოხს ეყრდნობოდა. არ განძრეულა. კონსტანტინე სკამზე ოდნავ შესწორდა, გაიმართა...

ეს უფრო გვიან მოხდა:

ჩვენი დიდი მწერალი კონსტანტინე გამსახურდია საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრი იყო და აკადემიაში გამართულ საჯარო სხდომებში ცხოველ მონაწილეობას იღებდა თავისი მეტად გაბედული და საინტერესო გამოსვლებით. მისი ერთი ასეთი საყურადღებო გამოსვლა მახსენდება:

იმ ხანებში გიორგი სააკაძე — ოფიციალურად — დიდად იყო დაფასებული, იმდენად, რომ, დადიოდა ხმები მისი სახელობის ორდენის ან მედლის შესაძლო დაწესების შესახებ. ფილმიც გადაიღეს „გიორგი სააკაძე“. საკავშირო ეკრანზე უჩვენებდნენ...

მაგრამ გიორგი სააკაძის როლზე საქართველოს ისტორიაში სხვა მოსაზრებაც არსებობდა — უარყოფითი. უარყოფითად ეკიდებოდა მას ქართული მეცნიერებისა და მწერლების ნაწილი, მაგრამ დუმდა... ასეთი უარყოფითი აზრისა იყო სააკაძეზე კონსტანტინე გამსახურდიაც. მაგრამ არ დუმდა... და ერთ დღეს მან ეს საჯაროდ განაცხადა საქართველოს მეცნიე-

რებათა აკადემიის სხდომათა დარბაზში, როდესაც გიორგი სააკაძეს კონდოტიერი უწოდა და შეეცადა კიდევ დაესაბუთებინა ეს...

მისი ამგვარი გამოსვლა იმ დროისათვის მეტად გაბედული, უფრო მეტიც — სარისკო იყო...

* * *

დიდმა ქართველმა ფილოსოფოსმა და მეცნიერმა შალვა ნუცუბიძემ ერთხელ საჯარო გამოსვლისას ბრძანა:

ერის სახელოვანი შვილები, მათი ძვირფასი სახელები და საფლავები, ის ლურსმნებია, რომლებიც ჩვენი ქვეყნის წარსულთან, ჩვენს მიწასთან გვაკავშირებენო. ანტიკური ფილოსოფიის უბადლო მცოდნე, პროფესორი სერგი დანელია კი გვმოდგერავდა: ახსენეთ, თუნდაც უარყოფითად, ოღონდ ახსენეთ, თორემ კაცისა და მისი ღვაწლის მოუხსენებლობა მისი მოკვლის, სიკვდილის ტოლფასიაო. ეს მოგონებებიც ჩვენი ქვეყნის წარსულთან კავშირის დამყარების მოკრძალებული ცდაა.

გ ა ს წ ო რ ე ბ ა : ქ. ელაშვილის ნაშრომში, „ხე-სიმბოლოს გაზრება ქართულ საერო ლიტერატურაში“ („მაცნე“, ელს, 1997, № 1 — 4, გვ. 80) ტექსტში, სადაც ტარიელა მინიშნულად, გამორჩენილია შესაბამისი ციტატა („ალვასა წყარო ცრემლისა მორწყავს, ნაკადი ბევრები“, შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1949, გვ. 307), რის გამოც იმ ციტატის წინ, რომელიც უშუალოდ მოსდევს ტარიელის სახელდებას, უნდა იკითხებოდეს ფ რ ი დ ო ნ ი ჯ ა რ ა — ტარიელი.